

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

5/2017

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года. Выходит ежемесячно

Журнал включен в «Реферативный журнал» и в базы данных
ВИНИТИ РАН, в базу данных **Russian Science Citation Index (RSCI)**
на платформе **Web of Science** компании Thomson Reuters.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся изданиям
«**Ulrich's Periodicals Directory**»

Переводные статьи журнала индексируются в **Web of Science**

Москва
Гуманитарий

Международный редакционный совет

Председатель международного редакционного совета **Гусейнов А.А.**
Бараш Дж.Э., д.филос., проф. Ун-та Пикардии им. Ж. Верна (Франция);
Брес И., проф., гл. ред. «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (Франция);
Далльмайр Ф.Р., д.филос., проф. Ун-та Нотр-Дам (США); **Денн М.**, д.филос., проф., координатор отношений и международных проектов с Россией и странами Восточной Европы Ун-та Бордо им. Монтеня (Франция);
Кастийо М., д.филос., проф. Ун-та Париж-Кретей (Франция); **Попович М.В.**, д.филос.н., проф., директор ИФ НАН Украины; **Тиханов Г.**, д.филос., зав. кафедрой сравнительного литературоведения Лондонского ун-та Королевы Марии (Великобритания); **Штольценберг Ю.**, д.филос., проф. Ун-та Галле-Виттенберга им. М. Лютера (Германия); **Эпштейн М.**, проф. Ун-та Эмори (США), директор Центра обновления гуманитарных наук Даремского ун-та (Великобритания).

Редакционная коллегия

Председатель редакционной коллегии **Степин В.С.**
Автономова Н.С., ак. Академии гуманитарных исследований (АГИ), д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Алексеев П.В.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Апресян Р.Г.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. сектором ИФ РАН; **Аршинов В.И.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Блауберг И.И.**, д.филос.н., в.н.с. ИФ РАН; **Вловина И.С.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Водолазов Г.Г.**, ак. Академии политической науки (АПН), вице-президент АПН, проф. МГИМО (У); **Губин В.Д.**, ак. АГИ, д.филос.н., декан филос. фак-та РГГУ; **Гусейнов А.А.**, ак. РАН, научный руководитель ИФ РАН; **Давыдов А.П.**, д.культурологии, гл.н.с. ИС РАН; **Доброхотов А.Л.**, ак. АГИ, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ; **Дубровский Д.И.**, д.филос.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Журавлев А.Л.**, чл.-кор. РАН, директор ИП РАН; **Комиссарова Л.Б.**, к.филос.н.; **Миронов В.В.**, чл.-кор. РАН, декан филос. фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова; **Михайлов И.А.**, к.филос.н., с.н.с. ИФ РАН; **Мотрошилова Н.В.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Павлов А.Т.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Пантин В.И.**, ак. АПН, зав. отделом ИМЭМО РАН; **Пивоваров Ю.С.**, ак. РАН, научный руководитель ИНИОН РАН; **Порус В.Н.**, д.филос.н., руководитель Школы философии фак-та гум. наук НИУ ВШЭ; **Пружинина А.А.**, к.филос.н.; **Розин В.М.**, д.филос.н., г.н.с. ИФ РАН; **Рябов В.В.**, чл.-кор. РАО, президент МГПУ; Северикова Н.М., к.филос.н., заслуж.н.с. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Сиземская И.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Смолин О.Н.**, ак. РАО, 1-й зам. пред. комитета ГД ФС РФ по образованию и науке; **Степанянц М.Т.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. кафедрой ЮНЕСКО ИФ РАН; **Степин В.С.**, ак. РАН, руководитель секции философии, социологии, права и психологии отделения общественных наук РАН, почетный директор ИФ РАН, президент РФО; **Тульчинский Г.Л.**, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ (СПб); **Турбовской Я.С.**, д.пед.н., зав. лабораторией философии образования Института стратегии развития образования РАО; **Федотова В.Г.**, ак. РАЕН, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Шевченко В.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН.

Редакция:

Редактор отдела культурологии и религиоведения Дуркин Р.А.
Редактор международного отдела Чикин А.А.
Литературный редактор Феоктистова Т.А.
Научный редактор Липский Е.Б.
Ответственный редактор Комиссарова Л.Б.
Ответственный секретарь Пружинина А.А.
Верстка: Топилина В.М.
E-mail: academyRH@list.ru
<http://www.phisci.ru>
Шеф-редактор Мариносян Х.Э.

THE MINISTRY OF
EDUCATION AND SCIENCE OF
THE RUSSIAN FEDERATION

ACADEMY FOR
RESEARCH INTO
THE HUMANITIES

RJPhS

RUSSIAN JOURNAL OF PHILOSOPHICAL SCIENCES

5/2017

Scientific and Educational Journal
Published since the Year 1958. Issued Monthly

The journal is listed in the *Abstracts Journal* and *databases of the VINITI* (All-Russian Institute for Scientific and Technical Information of the Russian Academy of Sciences), in the **Russian Science Citation Index (RSCI)** database on the platform of Thomson Reuters' **Web of Science**. The information about the journal is published annually in the international information system on serial publications *Ulrich's Periodicals Directory*

Translated articles of the journal are indexed by the **Web of Science**

Moscow
Humanist Publishing House

International Editorial Council:

Chairman of the International Editorial Board **Guseinov A.A.**

Barash J.A., Dr., Prof., Jules Verne University of Picardy (France); **Brès Y.**, Dr., Prof. em., Paris Diderot University – Paris 7, Editor-in-Chief of the *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (France); **Castillo M.**, Dr., Prof., Paris-Est Créteil University (France); **Dallmayr F.R.**, PhD, Packey J. Dee Professor at the University of Notre Dame (USA); **Dennes M.**, Dr., Prof., coordinator of relations and international projects with Russia and other Eastern European countries, Montaigne Bordeaux 3 University (France); **Epstein M.**, PhD, S.C. Dobbs Prof. at Emory University (USA), Director of the Centre for Humanities Innovation at Durham University (UK); **Popovych M.V.**, D.Sc., Prof., Director of the Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine; **Stolzenberg J.**, Dr., Prof. em., Martin Luther University of Halle-Wittenberg (Germany); **Tihanov G.**, PhD, George Steiner Professor of Comparative Literature at Queen Mary University of London (UK).

Editorial Board:

Chairman of the Editorial Board **Stepin V.S.**

Alexeev P.V., D.Sc., Prof., Lomonosov Moscow State University (MSU); **Apressyan R.G.**, D.Sc., Head of the Department, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (IPhRAS); **Arshinov V.I.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Avtonomova N.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Blauberg I.I.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Davydov A.P.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., Institute of Sociology of the RAS; **Dobrohotov A.L.**, D.Sc., Prof., National Research University Higher School of Economics (NRU HSE); **Fedotova V.G.**, RANS Full Memb., Prin.Res.Fell., IPhRAS, PhD; **Feldshtein D.I.**, RAE Full Memb., Vice President of the Russian Academy of Education (RAE); **Gubin V.D.**, D.Sc., Dean of the Faculty of Philosophy at the Russian State University for the Humanities; **Guseynov A.A.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Komissarova L.B.**, PhD; **Mikhaylov I.A.**, PhD, Sen.Res.Fell., IPhRAS; **Mironov V.V.**, RAS Corr. Memb., Dean of the Faculty of Philosophy at the MSU; **Motroshilova N.V.**, D.Sc., Prof., Prin. Res.Fell., IPhRAS; **Pantin V.I.**, Academy of Political Sciences (Russia) Full Memb., Head of the Department at the Institute of World Economy and International Relations of the RAS; **Pavlov A.T.**, D.Sc., Prof., MSU; **Pivovarov Yu.S.**, RAS Full Memb., Scientific Director of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the RAS; **Porus V.N.**, D.Sc., Head of the Department at the NRU HSE; **Pruzhinina A.A.**, PhD; **Rozin V.M.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Ryabov V.V.**, RAE Corr. Memb., President of the Moscow City Teacher Training University; **Severikova N.M.**, PhD, Honour.Res.Fell., Faculty of Philosophy, MSU; **Shevchenko V.N.**, D.Sc., Prin.Res. Fell., IPhRAS; **Sizemskaya I.N.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Smolin O.N.**, RAE Corr. Memb., First Deputy Chairman of the Russian State Duma Committee for Education; **Stepanyants M.T.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., UNESCO Chairholder at the IPhRAS; **Stepin V.S.**, RAS Full Memb., Head of the Section of Philosophy, Sociology, Law and Psychology, Department of Social Sciences, RAS, Honorary Director of the Institute of Philosophy RAS, President of the Russian Philosophical Society; **Tolstykh V.I.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Tulchinskii G.L.**, D.Sc., Prof., NRU HSE (St. Petersburg); **Turbovskoy Ya.S.**, D.Sc., Head of the Laboratory for the Philosophy of Education at the Institute for the Theory and History of Pedagogy of the RAE; **Vdovina I.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Vodolazov G.G.**, APS Full Memb., Vice President of the Academy of Political Sciences (APS), Prof., Moscow State Institute of International Relations; **Zhuravlev A.L.**, RAS Corr. Memb., Director of the Institute of Psychology of the RAS.

Editorial Staff:

Cultural and Religious Studies Department's Editor Durkin R.A.

International Department's Editor Chikin A.A.

Literary Editor Feoktistova T.A.

Science Editor Lipsky E.B.

Responsible Editor Komissarova L.B.

Executive Secretary Pruzhinina A.A.

Page Layout: Topilina V.M.

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.ru>

Editor-in-Chief Marinovskiy Kh.E.

ОГЛАВЛЕНИЕ

**ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА.
ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ**

Модусы социокультурного развития ■

В.Г. ЛЫСЕНКО

Сравнительная философия или межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований

И.И. ЕВЛАМПИЕВ (Санкт-Петербург),

И.Ю. МАТВЕЕВА (Санкт-Петербург)

Лев Толстой как один из родоначальников «философии жизни» (Лев Толстой и Анри Бергсон)

КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

В поисках Алетейи ■

И.Э. КЛЮКАНОВ (США)

Истоки научного мышления: линия Платона

Б.И. ЛИПСКИЙ (Санкт-Петербург)

«Путь разума» и «путь воли» к достижению истины

С.В. ПАНОВ,

С.Н. ИВАШКИН

Платон: от аргументативной культуры к метафизике

ГОД ЭКОЛОГИИ В РОССИИ

Философия средообразования ■

Е.Н. ШУЛЬГА

Биогерменевтика, или Как мы понимаем природу – новый подход к экологии человека

Е.В. ПЕТРОВА

Информационная среда и ее воздействие на человека: проблемы экологии человека в информационном обществе

РЕАЛИИ БЫТИЯ

Обсуждаем проблему ■

Р.Х. СИМОНЯН

Сон разума рождает чудовищ (В связи выходом книги: *Ж. Тоценко. Фантомы российского общества.* – М.: Центр социального прогнозирования и маркетинга, 2015. – 668 с.)

ВРЕМЕНА И СУДЬБЫ

Памяти академика ■

- Н.А. КАСАВИНА* Теодор Ильич Ойзерман.
Характер и судьба
- С.Н. КОРСАКОВ* Теодор Ильич Ойзерман о времени
и о себе (*Интервью. 1992 г.*)

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Рецензии, аннотации, отзывы ■

- В.И. БЕЛОВ* Рецензия на книгу: Российское
общество и вызовы времени.
Книга четвертая / М.К. Горшков
и др. / под ред. Горшкова М.К.,
Петухова В.В. – М.: Весь мир,
2016. – 400 с.

Приглашение к размышлению ■

- В.С. ДИЕВ* Можно ли «собрать» субъекта
российского развития?
Рецензия на книгу: Лепский В.Е.
Аналитика сборки субъектов
развития. – М.: «Когито-Центр»,
2016. – 130 с.

■ Contents 160

С условиями публикации материалов в журнале
и порядком рецензирования статей можно ознакомиться на сайте:
<http://www.phisci.ru/publish-terms>

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати, телерадиовещания и средств
массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации ПН № 15513 от 20 мая 2003 г.

Подписано в печать 10.03.2017 г. Формат 60x90/16. Печать цифровая.
Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ
Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».
E-mail: humanist@academyrh.info



**ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА.
ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ**



Модусы социокультурного развития



**СРАВНИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ ИЛИ МЕЖКУЛЬТУРНАЯ
ФИЛОСОФИЯ В ПЕРСПЕКТИВЕ
ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

В.Г. ЛЫСЕНКО

Аннотация

В статье предлагается различать два этапа постколониальных исследований в рамках академической востоковедной науки (на примере индологии): анти-ориентализм, в основе которого лежит подход Саида, изложенный в его книге «Ориентализм» (1978), догматически и некритически применяемый к разным областям востоковедения, и пост-ориентализм, сформировавшийся в результате критического переосмысления «анти-ориентализма» и выхода на новый уровень рефлексии позиции исследователя инокультурных традиций. В первой части статьи разбираются методологические вопросы и герменевтические проблемы, которые книга Саида поставила перед индологией. Вторая часть посвящена межкультурной философии как проекту эпохи постколониальных и пост-ориенталистских исследований и ее отличию от сравнительной философии как проекта XX в. Автор обращается к трудам знаменитого русского индолога и буддолога Федора Ипполитовича Щербатского (1866–1942), в которых, по его мнению, содержатся элементы и сравнительной, и межкультурной философии.

Ключевые слова: колониализм, постколониальные исследования, ориентализм, Эдвард Саид, сравнительная философия, межкультурная философия, герменевтика, востоковедение, индология, Ф.И. Щербатской.

Лысенко Виктория Георгиевна – доктор философских наук, заведующая сектором восточных философий, Институт философии РАН.

<https://rggu.academia.edu/LysenkoVictoria>

<http://iph.ras.ru/lysenko.htm>

vglyssenko@yandex.ru

Цитирование: ЛЫСЕНКО В.Г. (2017) Сравнительная философия или межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований // Философские науки. 2017. № 5. С.

Начало эпохи постколониальных исследований в области востоковедения вообще и индологии в частности было положено вы-

ходом в свет книги Эдварда Саида «Ориентализм» [Saïd 1978]. Для обозначения исследований в рамках академической востоковедной науки, которые откликнулись на вызов, брошенный этой талантливой книгой, я буду использовать два термина: «анти-ориентализм» и «пост-ориентализм». Первую волну постколониальных исследований, которая некритически применяла подход Саида к разным областям востоковедения, я называю «анти-ориентализмом», а критическое переосмысление «анти-ориентализма» и выход на новый уровень осмысления позиции исследователя инокультурных традиций — «пост-ориентализмом».

Подобно тому, как герой Мольера узнал, что говорит прозой, западные индологи после выхода в свет «Ориентализма» вдруг обнаружили, что являются проводниками и артикуляторами колониалистского «дискурса власти и доминирования». За прошедшие десятилетия слова «ориентальный», «ориенталист» приобрели настолько отрицательные коннотации, что практически исчезли из названий многих организаций, исследований, статей, книг, журналов.

Саид представляет три различных, но взаимосвязанных и, в конечном счете, нераздельных значения термина «ориентализм» [Саид 2006, 2]:

академическая дисциплина или область академического исследования: «Всякий, кто преподает Восток, пишет о нем или исследует его, а это относится к антропологам, социологам, историкам или филологам, — будь то в его общих или частных аспектах, является ориенталистом, а то, что он или она делает, есть ориентализм» [Саид 2006, 9];

1) стиль мышления, основанный на онтологическом и эпистемологическом различии между Востоком и Западом;

2) корпоративный институт, «направленный на общение — общение при помощи высказываний о его сущности (эссенциализма, а не просто с помощью высказываемых о нем суждениях — как в переводе на с. 10. — *В. Л.*), формирования взглядов на него, обучения ему, освоения (заселения) его, осуществления господства над ним [Саид 2006, 10].

Саид использует идею М. Фуко о знании как власти в таких его работах «Археология знания» и «Надзирать и наказывать». Он считает, что «без исследования ориентализма как дискурса невозможно понять чрезвычайно систематический порядок, посредством которого европейская культура была способна управлять Востоком и даже создавать его в политическом, социологическом, военном, идеологическом, научном и воображаемом планах в период после эпохи Просвещения. Более того, так как ориентализм был столь авторитетен, то я верю, что ни один пишущий о Востоке, думающий о нем или работающий там, не мог не оказаться в рамках ограничений, накладываемых ориентализмом на мысли и действия. Вкратце: из-за существования ориен-

тализма Восток не стал свободным субъектом мысли или действия и до сих пор не является им» [Саид 2006, 10].

Запад, по Саиду, конструирует Восток как своего Другого, вмещающего все характеристики, считавшиеся незападными, и уже в силу одного этого негативными. Европа стала своего рода «стандартом, на который надо было ориентироваться и по которому необходимо было судить об остальном мире. Поэтому ориентализм... может больше рассказать о самом Западе, чем о фактическом Востоке» [Saïd 1995, 197].

Нельзя не отметить точность диагноза Саида: Запад навязывает свои стандарты остальному миру в качестве общечеловеческих ценностей, но именно это и мешает ему понять инокультурный опыт во всей полноте его инаковости. Саид, конечно же, попал в болевую точку: слабая отрефлексированность на Западе «я-образа» собственной культуры, самоутверждение и самовозвышение себя и своего мира за счет критики и отрицательной оценки других — все эти явления действительно имеют место. Нет ничего удивительного в том, что книга вызвала такой мощный резонанс и фактически дала толчок становлению новых систем знания и практик, отвечающих потребности преодоления последствий колониализма не только в экономике, политике и культуре, но и в мышлении.

Хотя основным материалом анализа Саида являются дискурсы о Ближнем Востоке, совершенно очевидно, что проблемы, поставленные им, затрагивают и другие культурные ареалы и отрасли востоковедения, особенно те из них, чьим предметом были страны, пережившие тяжелую колониальную историю. Это в первую очередь касается индологии. Самым ярким последователем «дела Саида» в индологии является Рональд Инден, автор книги «Придумывание Индии» и других публикаций [Inden 1986; Inden 1990; 2000]. Ниже я попытаюсь дать резюме взглядов Индена.

Западная индология, с точки зрения Индена, внесла в изучение Индии в основном отрицательный вклад. Индологический дискурс превратил индийцев в пассивный объект высшего знания, которым владеют западные эксперты. Этими экспертами, как он считает, были прежде всего «позитивисты» и «эмпирические реалисты», изображавшие индийскую мысль как аберрацию или искажение нормативных западных образцов. Западный позитивизм утверждает, что существует некая единая реальность и что именно западные познавательные инструменты открывают к ней привилегированный доступ. Этот универалистский тезис возник в эпоху Просвещения в форме веры в силу разума и науки, веры в то, что научные принципы, выработанные в западной науке, могут успешно применяться ко всем человеческим обществам и даже за пределами человеческой цивилизации.

Инден предлагает новое эпистемологическое и метафизическое основание для индологических исследований, равно как и для изуче-

ния незападного мира вообще. На место ложной эссенциализации (конструирование ложных сущностей), являющейся, по Индену, ключевой практикой ориенталистского дискурса, он ставит понятие human agency — человеческого фактора, соучастия человека в достижении результата, способность человека быть деятелем, актором. По мнению Индена, ориенталисты лишили индийцев способности создавать их собственный мир. В своих стереотипных представлениях Индии как цивилизации каст, деревень и спиритуализма Запад создал сущности (эссенции) Индии и индийского общества и тем самым отверг реальность того, чем Индия была и является на самом деле. Идеи, имевшие хождение в Индии, были изъяты из собственного контекста и помещены в иной, искажающий их контекст. Вследствие этого индийцы потеряли human agency и способность определять судьбу своей страны.

Саид и Инден инспирировали исследования, которые я обозначила как «анти-ориентализм». Главным в них является отрицание всего того, что, с их точки зрения, служило оплотом «ориентализма»: 1) «ориенталисты» не давали слова носителям традиции, теперь же настало время узнать их позицию; 2) «ориенталисты» эссенциализировали индийскую традицию в своих терминах, теперь же надо обратиться к терминам самоописания самой этой традиции.

В духе этих принципов группа индийских историков и социологов, объединенных вокруг Subaltern studies (1) («Исследования подчиненных»; сам термин «подчиненные» заимствован у марксистского теоретика Антонио Грамши), провозглашает своей целью создание «истории, рассказанной снизу» (history told from below). Имеется в виду история, созданная не элитами с их позиции, а теми, кого «ориенталисты» никогда не рассматривали как субъектов, агентов или акторов истории, — в терминах Саида тех людей, которых всегда «репрезентировали» другие. Если у Грамши речь идет о «подчиненных классах», и прежде всего о пролетариате, угнетаемом капиталистами, то у «анти-ориенталистов» подчиненность — более широкое понятие, которое может относиться к меньшинствам по этническому или расовому признаку, к маргинальным социальным или религиозным группам, к мигрантам (в Индии — это далиты, племена, крестьяне, неграмотные женщины), т.е. ко всем, кто всегда был вынужден подчиняться авторитету правящих элит.

Не являясь ни социологом, ни антропологом, я не берусь судить о результатах исследований, проведенных этой группой, однако у меня есть ряд вопросов к их методологическим идеям. Когда эти современные индийские историки, очень часто получившие образование на Западе или работающие в западных университетах, «дают слово» своим соотечественникам, которых они определяют как «подчиненных», не получается ли так, что тем самым они их «репрезентируют»,

подобно русским народникам в конце XIX в. или деятелям коммунистических и социалистических партий XX в., которые тоже позиционировали себя как выразители интересов «народа»? Тогда насколько радикально отличается их репрезентация от репрезентации порицаемых ими западных «ориенталистов», ведь и в том и в другом случае речь идет о дискурсе в терминах западной науки? Начнем с самого термина «подчиненные» — разве этот термин не является «внешним», т.е. сугубо западным способом «эссенциализации» феноменов иной традиции? Возникает сомнение и морально-психологического свойства: не способствует ли сама оценка какой-то социальной группы как «подчиненной» фиксации ее в роли жертвы и, соответственно, на дискурсе ressentimentа?

Но ситуация с терминами самоописания традиции ничуть не лучше. Свободны ли они от тех изъянов и ложных эссенциализаций (в интересах правящей элиты), которыми, по мнению анти-ориенталистов, отмечены западная терминология и западный понятийный аппарат? Разве дискурсы и нарративы санскритской и брахманской элиты, представляющей себя сущностью индийской культуры и цивилизации, не являются подобной ангажированной эссенциализацией, не замечающей неудобные факты реальности? Ведь за ее пределами оказывается значительное количество других культурных субъектов индийского субконтинента, составляющих индийскую цивилизацию, например, народы южной части Индии — дравиды, а также огромные массы крестьянства, которые исповедуют религию, во многом отличную от брахманского индуизма (2). Почему вина за «эссенциалистский» образ Индии как страны древних текстов Вед, брахманской мудрости, йоги, санскрита и каст возлагается исключительно на западных ориенталистов, ведь они во многом воспроизвели традицию саморепрезентации брахманов? (3) С другой стороны, ориенталистский дискурс англо-саксонских авторов, конструирующих свою Индию, а также романтический образ Индии немецких романтиков использовались индийскими националистами до и после завоевания независимости; см. в частности: [Heehs 2003; Bharati 1970; Kopf 1980].

Мне представляется, что критика ориентализма со стороны анти-ориенталистов повлекла за собой целый ряд нежелательных и даже опасных последствий, например, укрепление позиции консервативных и фундаменталистских сил. Если считать, что западные ученые все искажают и извращают, поскольку в силу своей природы (состоящей в «западности») просто неспособны понять иные культуры, из этого вытекает, что мандат на истину принадлежит по праву лишь носителям самой восточной традиции (4). Индусский национализм (хиндутва) в Индии получил дополнительный козырь в преследовании ученых — как западных, так и собственных, которые осмелива-

ются давать не совпадающие с националистическими нарративами толкования индийской истории (5).

Критика анти-ориенталистов, начиная с Саида и Индена как отверженцев «ориентализма» с обратным знаком, немало способствовала появлению того, что я называю пост-ориентализмом (6). Среди критиков «Ориентализма» в его саидовском и инденевском вариантах ведущее место, на мой взгляд, занимает индолог и философ Вильгельм Хальбфасс, автор замечательного исследования «Индия и Европа: попытки понимания» [Halbfass 1988]. Прежде всего, он точно подмечает социально утопический характер анти-ориенталистского проекта. По его словам, Саид ждет от уничтожения ориентализма того же, чего Карл Маркс ждал от уничтожения классов и частной собственности: «утопического — состояния, в котором люди могут существовать, не исполняя роли, навязанные им другими... Так же, как пролетарии должны освободиться от отчуждающего подчинения условиям, созданным классовым обществом и правящими классами, восточные люди должны освободиться от объективации эссенциализации со стороны западных ориенталистов и ориенталистического дискурса» [Halbfass 1997, 6]. De facto, Саид, по мнению Хальбфасса, не предлагает никакой незападной альтернативы западному ориентализму. Саид говорит изнутри западного мира как палестинский араб (не мусульманин), живущий на Западе, получивший Западное образование, пишущий для Запада. Даже его критика опирается на западные образцы критики и самокритики. То есть он сам целиком включен в процессы и процедуры, которые разоблачает [Halbfass 1997, 7].

Другие критические аргументы Хальбфасса можно кратко суммировать следующим образом.

1. Многое из того, о чем говорит Саид, относится к европейскому дискурсу об исламе и арабском мире, но не о других частях Азии или незападного мира. С другой стороны, то, что он называет «ориентализмом», относится к западному дискурсу по поводу западных же явлений. Наконец, многое из того, что он говорит, относится к встрече цивилизаций как таковой, к отношению к «чужому» в разных цивилизациях, в том числе и к отношению к Западу в рамках восточных цивилизаций. Иными словами, *ориентализм универсален как форма отношения к чужому*.

2. Саид не замечает не только внутренних различий между западной и восточной культурами, но и общего между ними; он не видит неожиданных поворотов и побочных эффектов: например, активность христианских миссионеров в азиатских странах способствовала росту секуляризма и критике христианства в Европе, а усилия таких «агентов империализма», как санскритологи Уильям Джонс и Макс Мюллер способствовали приращению знаний об Индии, уважению

к ней и косвенно послужили — в отдаленной перспективе — падению колониализма и империализма.

3. Саид вообще отрицает событие понимания Другого, понимание сводится у него к власти и контролю.

4. Критика ориентализма со стороны Эдварда Саида является всецело западным делом (Western affair). Она не менее европейская и евроцентристская, чем сам ориентализм [Halbfass 1997, 23].

Критика, которой Хальбфасс подвергает подход Саида, также относится и к Индену, поскольку этот автор в такой же степени избобретает свою Индию, как и все те, кого он критикует за «проекцию» эссенциальных характеристик, т.е. остается в рамках ориентализма (7).

Другой видный индолог Шелдон Поллок утверждает, что дискурс доминирования не был достоянием одного ориентализма, показывая сходство нацистской идеологии с кастовой идеологией индуистской школы миманса [Pollock 1993]. Это была, по выражению Поллока, «идеология неравенства» и «идеология привилегий». Все дискурсы власти и их применение для подавления, исключения и деградации другого Поллок считает выражением одной универсальной структуры мысли, которую он предлагает назвать «глубинным ориентализмом», «глубинным нацизмом», или «глубинной мимансой». Он проводит прямую параллель между гегемонией санскрита в традиционной Индии (поддерживаемой мимансой), и взглядами поздних британских колониалистов или германских национал-социалистов. В соответствии с этим он провозглашает «узаконивание геноцида» как «конечный ориенталистский проект» [Pollock 1993, 96].

С моей точки зрения, — и в этом отношении я присоединяюсь к Хальбфассу — единственным противоядием против ориентализма (в том числе и в форме анти-ориентализма) является герменевтическая рефлексия собственной позиции исследователя — осознание собственных предрассудков, предвзятостей и предпосылок, которые могут повлиять на понимание предмета исследования. Было бы наивно верить в абсолютно беспредпосылочное и объективное исследование (что является одной из характеристик ориентализма), ведь в любом акте понимания мы не механически отражаем, а конструируем предмет. По Гадамеру, «понимание имплицитно включает предрассудок моей собственной исторической ситуативности и невозможность избежать встраивания в отношении вещей перспективы, определяемой нашей собственной культурной и исторической идентичностью» [Гадамер 1975, 236]. Однако избегание поверхностных дихотомий (Запад — это рационализм, Восток — мистицизм) и простых формулировок в отношении сложных неоднородных явлений — это уже шаг в правильном направлении. Как пишет Мэтью Кэпштейн: «Наша проблема состоит не в том, чтобы — преодолевая невозможное — открыть, каким образом помыслить буддизм, элиминируя все ссылки

на западные способы мышления, она, скорее, в том, чтобы, учитывая нашу область рефлексии, определить подход, с помощью которого наша встреча с буддийскими традициями сможет открыть пространство, на котором эти традиции начнут в какой-то степени открывать нам себя, а не нас самих» [Kapstein 2001, 3].

Единственная возможность «дать слово» голосу другой культуры — это поместить его в пространство собственного мышления *осознанно*. Осознанно — значит, дифференцировав «свое» и «чужое», разграничив их территории, с тем, чтобы после этого наметить зоны возможных пересечений и параллелей. Именно понятие «чужого» является здесь главным вызовом — понять чужое в его инаковости возможно ли это вообще? Мне представляется, что герменевтический анализ следует дополнить ксенологическим. Основным парадоксом ксенологии является мысль о том, что познание чужого является формой самопознания и что оно всегда сопровождается интерпретацией чужого в терминах «Я-образа» [Лысенко 2009]. Ни одна традиция не может понять другую традицию в ее инаковости, пока сама радикально не изменится, не впитает в себя инокультурный опыт, но для этого нужна открытость и готовность к игре с культурными идентичностями, к работе с разными культурными смыслами.

До недавнего времени основной дисциплиной, которая непосредственно работала со смыслами инокультурных традиций, была сравнительная философия. Однако в 80-е гг. прошлого века появился термин «межкультурная философия» (intercultural philosophy), который маркирует качественно новую ситуацию, характерную именно для постколониальной эпохи. Это не значит, что сравнительная философия — детище колониальной эпохи, хотя она долго несла на себе ее стигматы (многие ее опыты были отмечены эссенциалистскими дихотомиями) [Степанянц 1989, Шохин 1998]. Вместе с тем, это также не значит, что феномен межкультурной философии не существовал до появления самого термина. Я покажу отличие «сравнительной философии» от «межкультурной философии» на примере двух подходов, которые применял в своих трудах отечественный буддолог Федор Ипполитович Щербатской.

Зачем же нужна межкультурная философия, если у нас уже есть сравнительная философия? Содержатся ли в концепции или практике сравнительной философии очевидные недостатки, которые заставляют нас искать что-то другое, более подходящее к нашей сегодняшней ситуации? Напомню кратко историю сравнительной философии. Открытие санскрита (Уильям Джонс) и появление сравнительного языкознания в конце XVIII — начале XIX в. (Ф. Шлегель, А. Шлегель, Ф. Бопп, А. фон Гумбольдт) положило начало развитию ряда дисциплин, таких, как сравнительное литературоведение (Т. Бенфей), сравнительные исследования религии (Ф. Макс Мюллер)

и т.д. (8). Один из вдохновителей сравнительной философии — Артур Шопенгауэр — был первым крупным западным мыслителем, который признал ценность для своего собственного философствования идей Упанишад и Будды. Однако для него факт культурной инаковости этой традиции и ее отдаленности во времени не имел никакого значения. Оспаривая гегелевский историзм, он утверждал, что философская мысль пребывает вне времени и пространства (этот подход известен как *philosophia perennis*, или «извечная философия»): «Гегельянцам, признающим философию истории даже главной целью всякой философии, следует указать на Платона, который неустанно повторяет, что предметом философии служит неизменное и вовеки пребывающее, а не то, что сегодня существует так, завтра — иначе. Все те, кто воздвигает подобные схемы мировой жизни или, как они это называют, истории, не постигли основной истины всякой философии — именно того, что во все времена существует одно и то же, что всякое происхождение и возникновение только иллюзорно, что неизменны только идеи, что время идеально. Так учил Платон, так учил Кант» [Шопенгауэр 2001, 371]. Симптоматично, что Шопенгауэр не стремился к более фундаментальному знакомству с Индией (9), никогда не изучал санскрит и не пытался проверить свои прозрения и интуиции на текстах, ведь «индийскость» артикуляции вечных идей была для него лишь случайной оберткой, не заслуживающей отдельного внимания.

Первый проект сравнительного исследования философских традиций Запада и Индии в духе той же извечной философии был осуществлен другом Ницше и последователем Шопенгауэра (и его толкования Кантовской философии) Паулем Дойссеном (1845–1919) в его шеститомной «Всеобщей истории философии» (*Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 1894–1917). В другом своем знаменитом труде, переведенном на русский язык, Дойссен пишет: «Искони лежащее в основе религии, философии и искусства кантовское воззрение на мир не было бы вечной истиной, не будь оно наличным всюду, где человеческий дух устремлялся в глубину, достигал более или менее ясного прорыва, как это в особенности имело место в Индии, в Упанишадах Вед и покоящейся на них Веданте, а в Греции через посредство Парменида и Платона» [Дойссен 1911, 14].

В идее извечной философии, казалось бы, нет ни ориенталистской дихотомии «Восток — Запад», ни дискурса власти и подчинения: человеческий дух дышит, где хочет. Однако в ней также нет идеи культурной или цивилизационной специфики и в этом отношении извечная философия представляет собой универсалистский проект, содержащий основной признак ориентализма по Индену — «субстанциализацию», «эссенциализацию» природы философии, понимаемой в западных категориях, которая становится универсалией, воспро-

изводящейся в разных культурных формах. Однако, справедливости ради, надо отметить, что сравнительная философия в XX и XXI вв. отнюдь не была зациклена на идеях извечной философии, она развивалась и как сравнительно-историческая дисциплина, основанная на равноправии разных культурных традиций [Шохин 1998; Колесников 2004; Лысенко 1992; Проблема «Восток – Запад» в истории философии и единство мирового историко-философского процесса (материалы круглого стола) 1988].

Потребность понять чужое через сравнение со своим, или понять свое через сравнение с чужим предполагает определенную ксенологическую игру собственной самооценки («Я-образа») и образа Чужого. В истории сравнительной философии мы видим, что конструкции Чужого зависят не только от «объективных» обстоятельств, таких, как объем наших знаний о других культурах, доступ к документам, текстам или артефактам, но не в меньшей степени, от интеллектуальной ситуации в собственной культуре – от проблематизаций, методов анализа, идей «научности» и «объективности», которые тоже культурно обусловлены.

Что касается межкультурной философии, то она не обязательно подразумевает сравнение или рефлексию культурных различий, свойственных сравнительной философии. Инокультурные традиции мысли с их понятийными аппаратами становятся факторами собственного философствования так же естественно, как иностранные слова входят в любой современный язык национальный язык, достаточно открытый к заимствованиям. Среди современных философов, которые исповедуют идею межкультурной философии (Рауль Форнет-Бетанкур, Франц Мартин Уиммер, Хайнц Киммерле, Рам Адхар Молл и др.) – люди, получившие поликультурное образование или развили навыки анализа в терминах разных традиций (западной и какой-нибудь другой: индийской, африканской, латино-американский т.д.). Своими предшественниками они считают Ясперса с его идеей «осевого времени», Раймона Панникара и др. Такой способ мышления иногда называют космополитическим. В области философской индологии и буддологии появилась целая формация великолепных индийских философов, которые, получив западное образование и работая в западных университетах, соединяют в своем мышлении индийские и западные категории и проблематизации. Могу назвать имена Рама Натха Моханти, Бимала Кришны Матилала, Ариндама Чакрабарты, Рама Прасада Чакрабарты, Джонардана Ганери.

Однако у межкультурных, или космополитических философов был еще один, на мой взгляд, важный предшественник. Обратимся к отечественному востоковеду Федору Ипполитовичу Щербатскому и его вкладу в сравнительную и межкультурную философию.

Культурная ситуация, в которой оказались все пионеры сравнительных дисциплин в XIX–XX вв., была более или менее одинаковой в Европе и США и даже в России. Это был европоцентризм с его моноцивилизационной, культурной и религиозной идеологией, который формировал основную парадигму исследований и оценок инокультурных традиций, названную Эдвардом Саидом «ориентализмом». После Гегеля идея невозможности философии за пределами западной цивилизации составила основу философского образования и академических исследований (10). Тот, кто «обнаруживал философию» в другой культуре, сталкивался с непроходимыми догматическими барьерами. Это как раз и был случай Щербатского. Среди европейских коллег индологов и буддологов Щербатской был первым, кто увидел в буддизме полноценную философскую систему с собственной логикой, теорией познания и даже метафизикой. Многие из того, что он писал о важности индийской и буддийской логики в качестве альтернативы европейской логике и т.д. сегодня может показаться банальностью. Но мы не должны забывать, что в то время банальность состояла в твердой уверенности, что индийцы – это нецивилизированный отсталый народ, неспособный на систематическую мысль и т.д. То, что мы теперь называем «европоцентризмом», разделялось не только широкими массами народа и образованной публики, но даже большинством самих востоковедов.

Свой первый перевод буддийских философских текстов Дхармакирти и Дхармоттары «Теория познания и логика по учению поздних буддистов» [Щербатской 1903; Щербатской 1909] он предназначал не столько для коллег буддологов, сколько для русских академических философов-неокантианцев, прежде всего, для своего учителя А.И. Введенского и И.И. Лапшина, которых он хотел убедить в существовании «критической философии» буддизма в кантианском смысле. Вместе с тем, он предостерегал против субъективности сравнительного подхода (11). Примером такой субъективности был для него Шопенгауэр, который утверждал, что буддисты открыли те же идеи, что и он сам. Почему же в своих переводах буддийских текстов Федор Ипполитович прибегал к кантианской терминологии? Не противоречит ли это его критической позиции по отношению к сравнению и параллелям буддийской и западной философии?

С моей точки зрения, Щербатской, сам того не подозревая, провел водораздел между сравнительной и межкультурной философией. Используя кантовскую терминологию в переводе буддийских эпистемологических текстов, он дает пример межкультурной философии – мышления в терминах обеих традиций, которые, по сути, рассматриваются как равнозначные и взаимозаменяемые. Он считал, что индийские и западные философы существуют в едином интеллектуальном поле и могут разговаривать на одном языке, будь

то европейский язык или санскрит. Он даже свел их в «индоевропейском симпозиуме о реальности внешнего мира» в конце первого тома «Буддийской логики» [Stcherbatskoi 1930]. Участниками симпозиума являются с индийской стороны: буддийские философы Васубандху, Дигнага, Дхармакирти, Нагарджуна, Чандракирти, представители брахманистской философии санкхьи, реалисты (представители ньяя-вайшешики, миманса), с западной стороны: Гераклит, Парменид, Демокрит, Эпикур, Лукреций, Спиноза, Декарт, Беркли, Гегель, Кант, Гербарт, Мах, Милль, Гартман.

Что же делает этот межкультурный философский диалог возможным? И здесь мы опять возвращаемся к идее извечной философии. Во втором томе своей «Теории познания и логики» (1909) русский ученый сочувственно цитирует забытого ныне немецкого философа Вилли Фрейтага, автора сравнительного труда «О теории познания индийцев» (1905): «Как верно отметил Фрейтаг, если что-то из этих совпадений (между индийскими и европейскими системами. — В. Л.) и вытекает, то только то, что не случай и произвол определяют развитие философии, но внутренний закон человеческой природы и самих философских вопросов: при самых разных условиях философское мышление ведет к одинаковым результатам» Щербатской 1995b, 7].

У Щербатского «вечным» является не конкретное понятие, или идея, но проблема: для него, основой межкультурной философии, если бы он знал и использовал этот термин, был бы универсальный характер некоторых проблем, таких как отношения между разумом и чувствами или реальность эмпирического мира, или существование других умов и т.д. Это не значит, что русский буддолог не был заинтересован в собственно сравнительной философии. В своей первой работе «Логика в Древней Индии» он сравнивает индийскую логику с аристотелевским силлогизмом, а также предлагает ряд параллелей (между чарваками и эпикурейцами, между индийскими и греческими атомистами и т.д.). Все работы Щербатского, написанные после «Теории познания и логики...», содержат параллели и сравнения, и в последней книге «Буддийская логика» (1930–1932) сравнительный раздел сопровождает каждую обсуждаемую тему. Несмотря на неудачу с Введенским (тот совершенно отверг возможность сравнивать Канта с каким-то там Дхармакирти (12)) Федор Ипполитович пытался — одинаково неудачно — вступить в диалог и с другими профессиональными философами (Лосевым и Бертраном Расселом). Но даже в отсутствие реальных собеседников, диалог двух традиций все-таки состоялся — в уме Щербатского. Он мыслил «межкультурно», постоянно наводя мосты между индийской и западной философской мыслью. Как точно сказал о нем известный китаевед Василий Алексеев (1881–1951): он — тот, кто «два мира в себе держал прочно».

В своих философских переводах (13) Федор Ипполитович следовал идее перевода Владимира Соловьева. Соловьев считал, что хороший перевод Платона — это такой перевод, в котором переводчик, так сказать, «платонизируется», одновременно заставляя Платона думать, как русский мыслитель, так что перевод Платона должен опираться на два источника, два способа мышления — на греческом и на русском языках (14). Если мы заменим Платона на Дхармакирти, то хорошим переводом санскритского текста будет такой, когда русский переводчик представляет мысль Дхармакирти так, как она выражалась бы, думай буддийский философ на русском языке. Но в тексте перевода должен сохраняться след параллельных источников мышления — санскритского и русского. Разве это не ситуация философского мышления в межкультурном пространстве?

Однако подход Щербатского чреват проблемами, которые можно отнести и к проекту межкультурной философии в целом. Возникает иллюзия абсолютной прозрачности друг для друга разных языков, в данном случае санскрита и русского. Несмотря на структурные сходства между санскритом и русским как языками одной семьи, объясняющие некоторую структурную общность языковых картин мира, существует культурная, историческая, текстовая, а также контекстовая специфика каждой из этих картин, которая также во многом объясняется спецификой каждого из этих языков (я — сторонник теории лингвистической относительности) и требует герменевтической рефлексии. Методы перевода Щербатского такой рефлексии не предполагают (15).

Я полагаю, что главная методологическая проблема, с которой неизбежно сталкивается исследователь иных культур, заключается в выборе объяснительной модели. Если эта модель — философия переннис, то в избранной инокультурной традиции можно увидеть частный случай универсальной проблемы или системы представлений, характерных для философии «как таковой», или же, если угодно, экземплификацию универсалии «философичности» (парадигма родо-видовых отношений). Но если сделать акцент на автономности и культурной обособленности каждой философской традиции и рассматривать ее пересечения с другими как проявления семейного сходства, то философское делание окажется приуроченным к месту и времени, т.е. культурному и языковому контексту (парадигма семейного сходства). Фактически, это выбор между интерналистской эссенциалистской логикой и логикой экстерналистской, согласно которой текст определяется контекстом. Каждая из них связана со своими рисками — рисками «эссенциализации», соответственно, либо сходства — либо различия. Современная сравнительная философия, несмотря на сохранившуюся, хоть и в ослабленной степени, тенденцию к эссенциализму, тяготеет к историко-культурному подходу,

межкультурная же — к философии переннис. Думаю, что оба подхода важны и, по сути, дополняют друг друга — из этого надо исходить, Самое же важное, что сделал Щербатской, — это не только и не столько сравнение индийской и западной философских традиций, сколько создание диалогического, полемического мыслительного пространства для их взаимодействия и взаимопереплетения.

Разумеется, одному человеку, даже такому авторитетному ученому, как Федор Ипполитович Щербатской, было не под силу сокрушить цитадель европоцентризма и гегелевского ориентализма в умах западных (российских) философов. Цитадель все еще там, но это не означает, что в условиях глобализации она будет только укрепляться, обрекая проект межкультурного философии на провал. Совсем наоборот: развитие межкультурного способа философствования является тем интеллектуальным начинанием, которое, на мой взгляд, способно изменить вектор процесса глобализации: с евроцентристского и вестернизированного вектора на более поликультурный и многополярный.

ПРИМЕЧАНИЯ

(1) Полное название Subaltern Studies: «Writings on Indian History and Society». Группа создана в 1982 г. В нее входят известные индийские ученые Ранаджит Гуха, Гаятри Чакрабартти Спивак, Дипеш Чакрабартти и др.

(2) К. Мэлони, исследовавший народный индуизм в низкокастовых деревенских общинах, отметил, что важнейшие представления брахманского индуизма, такие как карма и сансара, в нем либо трактуются по-иному, либо вообще отсутствуют (Maloney 1975). Некоторые исследователи считают, что в усилении индуско-мусульманского конфликта немалую роль сыграла националистическая эссенциализация дихотомии индуизма и ислама; см., например: [Breckenridge, van der Veer 1994, 12].

(3) По словам видного индолога Дж. Ларсона, «когда вспоминаешь, что брахманы составляют лишь 3,5 % населения Индии, и что санскрит служит инструментом коммуникации лишь очень узкой прослойки элиты, становится ясно, что “придуманное брахманами” есть именно это “созданное в воображении” “интегральное единство”, которое вряд ли было чем-то большим, чем взгляд, свойственный лишь культурной элите и, эмпирически говоря, имеющий очень малое отношение к реальности того, что происходило в течение многих веков культурного развития в Южно-Азиатском регионе» [Larson 2012, 313].

(4) Интересные и весьма симптоматичные процессы происходят в индийской диаспоре, прежде всего в США. Появляются организации, созданные преуспевающими индийскими бизнесменами, которые по мере роста собственного благополучия и подъема экономики в Индии, начинают заявлять о необходимости переоценки роли Индии в мировой истории и в современной цивилизации. Речь идет о бывшем физике и бизнесмене Радживе Мальхотре, создавшем фонд Infinity foundation, который финансирует проекты исследований, представляющие Индию в «правильном» свете. Опираясь на адвайтизированный неоиндуизм в духе Вивекананды

и Ауробинды, он рисует образ Индии как идеального топоса справедливого общества, гармонично объединившего религии, опирающиеся на Дхарму (он имеет в виду буддизм, индуизм, джайнизм и сикхизм). Книги самого Мальхотры и его последователей содержат традиционный набор обличений западных ученых в ориентализме, расизме, религиозной нетерпимости. Особое раздражение и нападки вызывают у него западные ученые, которые пытаются применять в своих исследованиях методы психоанализа. Мальхотра называет их «дети Венди» (имея в виду Венди Доннигер, см. Примечание 5). Однако в том, что касается Индии, конструкции Мальхотры, проникнутые духом неоиндуизма, ничуть не менее «ориенталистичны». Анализ критики Мальхотры и его сподвижников; см.: [Taylor 2011].

(5) Можно вспомнить нашумевший скандал с американским исследователем Джеймсом Лэйном (James Laine), который осмелился издать «клеветническую», по мнению националистов, биографию национального героя штата Махараштры Шиваджи (Лэйн 2003). Сама книга была запрещена, а санскритологическая библиотека в Институте Бхандаркара в Пуне (Bhandarkar Oriental Research Institute), в которой он работал, подверглась разорению. На индийского историка Шриканта Вахулкара, которого Лэйн поблагодарил за помощь в работе над книгой, было совершено нападение. Подробно об этой истории можно почитать здесь: <http://www.completerevue.com/quarterly/vol5/issue1/laine2.htm>

Недавно националисты добились запретов и уничтожения тиражей книги Венди Донигер «Индусья: альтернативная история» [Doniger 2011].

(6) К этому направлению я отношу целый ряд монографий и сборников. Например: [Breckenridge, van de Veer (eds.) 1993; Turner 1994; Dallmayr 1996; Clarke 1997; King 1999; Varisco 2007] и др.

(7) Как отмечает Балагангадхара, критикующий и Хальбфасса и Индена за игнорирование культурных особенностей, объясняющих фундаментальные различия между Индией и Западом, «Западная культура никогда не могла ухватить «инаковость» другой культуры. Другие были ничем иным, как бледными блуждающими тенями ее самой» [Balagangadhara 1990, 405].

(8) Подробнее об истории сравнительной философии см.: [Шохин 1998].

(9) Этим он отличался от Гегеля, который внимательно изучил все современные ему переводы и труды индологов; см.: [Halbfass 1988] о Гегеле: 84–99; о Шопенгауэре 106–120.

(10) Гегеля можно по праву назвать автором самого успешного «ориенталистского» проекта, который до сих пор продолжает определять образование в области философии в большинстве западных стран и в России; см. [Лысенко 2014].

(11) «...всякое сравнение, ведущее за собой сравнительную оценку индийских умозрений, не может избежать субъективности» [Щербатской 1995b, 6].

(12) Об этой провалившейся попытке заинтересовать Введенского Щербатской писал во втором томе «Теории познания...»: «Хотя высказанные нами в первой части надежды на то, что система Дхармакирти должна вызвать к себе интерес не только среди узкого круга индианистов, но и среди историков философии вообще, до сих пор не оправдалась,

однако не появилось и ничего такого, что могло бы поколебать нашу уверенность в таком ее значении. Поверхностные, с плеча, суждения лиц, которые ничем не доказали не только внимательного изучения или продумывания буддийского учения, но и элементарного знакомства с предметом, конечно всего менее могли поколебать нашу уверенность» [Щербатской 1995b, 6]

(13) Он делил переводы на философские и филологические; см.: [Лысенко 2007].

(14) Цитата из В.С. Соловьева: «Овладевши мыслью подлинника во всей полноте и точности ее выражения, нужно во всяком случае, представляющем какое-нибудь затруднение для буквальной передачи, ставить себе вопрос: как данный автор – скажем Платон – с особенностями своего духа, характера, стиля, образа мыслей, насколько все это нам исторически известно, – если бы он знал по-русски и ему пришлось бы писать на этом языке, как выразил бы он на нем эту свою мысль с эти-ми ее оттенками? Серьезная постановка этого вопроса и добросовестные усилия его практически решить, т.е. усилия переводчика себя оплатонить, а Платона обрусить – или, другими словами, входя в дух русского языка – вот чем определяется настоящий путь хорошего, т.е. действительно точного и верного перевода. В нем должны нераздельно присутствовать явные признаки его двойного происхождения, из двух живых источников – греческой и русской речи»; цит. по: [Щербатской 1995а, 58].

(15) Подробнее о переводческой методологии Щербатского см.: [Лысенко 2007; Лысенко 2014].

ИСТОЧНИКИ

Гадамер 1975 – *Гадамер Х.Г.* Истина и метод / пер. с нем., общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988.

Дойссен 1911 – *Дойссен П.* Веданта и Платон в свете кантовой философии / пер. М. Сизова. – М.: Мусaget, 1911.

Колесников 2004 – *Колесников А.С.* Философская компаративистика: Восток – Запад: Учеб. пособие. – СПб.: Из-во Санкт-Петерб. ун-та, 2004.

Лысенко 1992 – *Лысенко В.Г.* Компаративная философия в Советском Союзе // Вопросы философии. 1992. № 9. С. 146–166.

Лысенко 2007 – *Лысенко В.Г.* Щербатской и Розенберг о сравнительном методе. Двойной портрет на фоне эпохи // Труды Русской Антропологической школы. Вып. 4. Т. 2. – М.: РГГУ, 2007. С. 100–139.

Лысенко 2009 – *Лысенко В.Г.* Познание чужого как способ самопознания // Вопросы философии. 2009. № 11. С. 61–77.

Лысенко 2014 – *Лысенко В.Г.* Европоцентризм как тормоз современных историко-философских исследований // История философии: вызовы XXI века / отв. ред. Н.В. Мотрошилова. – М.: КАНОН+ РООИ «Реабилитация», 2014. С. 237–245.

Проблема «Восток – Запад» 1988 – Проблема «Восток – Запад» в истории философии и единство мирового историко-философского процесса (материалы круглого стола) // Философские науки. 1988. № 7.

Саид 2006 – *Саид Э.* Ориентализм. Западные концепции Востока / послесл. К.А. Крылова, пер. с англ. А.В. Говорунова. – СПб., 2006.

Степанянц 1989 – *Степанянц М.Т.* Восток и Запад: диалог философов // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 151–157.

Шопенгауэр 2001 – *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 2. Гл. 38. Об истории // *Шопенгауэр А.* Собр. соч. В 6 т. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 2001.

Шохин 1998 – *Шохин В.К.* Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. – М.: ИФ РАН, 1998.

Щербатской 1903 – *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть I. Учебник логики Дхармакирти с толкованием Дхармоттары. – СПб., 1903.

Щербатской 1909 – *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть II. Источники и пределы познания. – СПб., 1909.

Щербатской 1995а – *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть 1. Учебник логики Дхармакирти с толкованием Дхармоттары. Санскритские параллели, редакция и примечания А.В. Парибка. – СПб.: Астра-пресс, 1995.

Щербатской 1995б – *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть 2. Источники и пределы познания. Санскритские параллели, редакция и примечания А.В. Парибка. – СПб.: Астра-пресс, 1995.

Balagangadhara 1990 – *Balagangadhara S.N.* Understanding and Imagination: A Critical Notice of Halbfass and Inden // *Cultural Dynamics*. SAGE Publication 1990. Vol. 3. P. 387–405.

Bharati 1970 – *Bharati A.* The Hindu Renaissance and its Apologetic Patterns // *Journal of Asian Studies*. 1970. Vol. 2. P. 267–287.

Breckenridge, van de Veer (eds.) 1993 – Breckenridge C.A. and van de Veer P. (eds.). *Orientalism and the Postcolonial Predicament* Philadelphia. University of Pennsylvania Press, 1993.

Breckenridge, van der Veer 1994 – *Breckenridge C.A. & van der Veer P.* Orientalism and the Postcolonial Predicament // Breckenridge C.A. and van de Veer P. (eds.). *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1994. P. 1–22.

Clarke 1997 – *Clarke J.J.* Oriental Enlightenment. The Encounter between Asian and Western Thought. – L.: Routledge, 1997.

Dallmayr 1996 – *Dallmayr F.* Beyond Orientalism. Essays on Cross-Cultural Encounter. SUNY Press, 1996.

Doniger 2011 – *Doniger W.* The Hindus: An Alternative History. – L.: Penguin, 2011.

Farred 2002 – *Farred G.* “At a Moment of Danger”: Subaltern Studies Historiography as a Critique of the Postcolonial Condition // *WORKS•AND•DAYS•39/40*. Vol. 20, Nos. 1&2, 2002. P. 75–83.

Halbfass 1988 – *Halbfass W.* India and Europe: An Essay in Understanding. – State University of New York Press, 1988.

Halbfass 1997 – *Halbfass W.* Research and reflection: responses to my respondents // Franco E. and Preisendanz K. (eds.). *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-cultural Studies* // *Poznan Studies in the Philosophy of Sciences and the Humanities*. Vol. 59. – Amsterdam-Atlanta, 1997. P. 1–28.

Heehs 2003 – *Heehs P.* Shades of Orientalism. Paradoxes and Problems in Indian Historiography // *History and Theory*. – Middletown (CT, USA): Wesleyan University, 2003. Vol. 42. P. 169–195.

- Inden 1986 – *Inden R.* Orientalist Constructions of India // *Modern Asian Studies*. 1986. XX.3. P. 401–446.
- Inden 1990 – *Inden R.* Imagining India. – Cambridge (MA): Blackwell, 1990.
- Inden 2000 – *Inden R.* Introduction: From Philological to Dialogical Texts // *Inden R., Walters J., Ali D.* (eds). Querying the Medieval: texts and the history of practices in South Asia. – Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 3–28.
- Kapstein 2001 – *Kapstein M.T.* Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought. – Boston: Wisdom Publications, 2001.
- King 1999 – *King R.* Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'the Mystic East'. – L.: Routledge, 1999.
- Kopf 1980 – *Kopf D.* Hermeneutics Versus History // *Journal of Asian Studies*. 1980. Vol. 3. P. 495–506.
- Larson 2012 – *Larson G.J.* The Issue of Not Being Different Enough: Some Reflections on Rajiv Malhotra's Being Different // *International Journal of Hindu Studies*. Vol. 16. No 3. December 2012. P. 311–322.
- Lysenko 2014a – *Lysenko V.* Theodor Stcherbatsky and His Followers on Translation of Sanskrit Philosophical texts // *Sanskrit and Development of World Thought*. Vempaty Kutumba Sastry (ed.). – Delhi etc.: Printworld, 2014. P. 104–117.
- Laine 2003 – *Laine J.* Shivaji: Hindu King in Islamic India. – Oxford University Press, 2003.
- Maloney 1975 – *Maloney C.* Religious Beliefs and Social Hierarchy in Tamil Nadu, India // *American Ethnologist*. 1975. Vol. 1. P. 169–191.
- Pollock 1993 – *Pollock Sh.* "Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj" // Breckenridge C.A., van der Veer P. *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. P. 76–133.
- Said 1978 – *Said E.* Orientalism. – N. Y.: Pantheon Books; London, 1978.
- Said 1995 – *Said E.* Preface // *Said E.* Orientalism. – L.: Penguin, 1995.
- Stcherbatskoi 1930 – *Stcherbatskoi Th.* Buddhist Logic. Vol. 1. – Leningrad, 1930.
- Taylor 2011 – *Taylor McComas.* Mythology Wars: The Indian Diaspora, "Wendy's Children" and the Struggle for the Hindu Past // *Asian Studies Review*. 2011. Vol. 35. No 2. P. 149–168.
- Turner 1994 – *Turner B.S.* Orientalism, postmodernism and globalism. – L.; N. Y.: Routledge, 1994.
- Varisco 2007 – *Varisco D.M.* Reading Orientalism: Said and the Unsaid. University of Washington Press. 2007.

COMPARATIVE PHILOSOPHY OR INTERCULTURAL PHILOSOPHY IN THE PERSPECTIVE OF POSTCOLONIAL STUDIES

V.G. LYSENKO

Summary

The author proposes to distinguish between two phases of postcolonial studies in the field of academic research (on the example of Indology or Indian

Studies): "anti-orientalism", when Edward Said's approach formulated in his book "Orientalism" (1978), was applied to different areas of Asian studies in a rather dogmatic and uncritical way, and "post-orientalism", when, after a critical reassessment of the "anti-orientalism", the researcher of foreign cultural traditions arrived at a new level of hermeneutical self-reflection. The first part of the article deals with some methodological issues and hermeneutical problems created by Said's book as quite appealing for Indologists. The second part is devoted to intercultural philosophy as a project pertaining to postcolonial and post-Orientalist era and its basic difference from comparative philosophy as the 20th century project. The author refers to the works of famous Russian Indologist and Buddhologist Th.I. Stcherbatsky (1866–1942), in which, in author's opinion, the elements of both – comparative philosophy as well as intercultural philosophy are exemplified.

Keywords: colonialism, postcolonial studies, orientalism, Edward Said, comparative philosophy, intercultural philosophy, hermeneutics, oriental studies, indology, Th.I. Stcherbatsky.

Lysenko, Victoria – D.Sc. in Philosophy, Head of the Department of Oriental Philosophies at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Science.

<https://rggu.academia.edu/LysenkoVictoria>

<http://iph.ras.ru/lysenko.htm>

vglyssenko@yandex.ru

Citation: LYSENKO V.G. (2017) Comparative Philosophy or Intercultural Philosophy in the Perspective of Postcolonial Studies. In: *Philosophical Sciences*. 2017. Vol. 5, pp.

REFERENCES

- Balagangadhara S.N. (1990) 'Understanding and Imagination: A Critical Notice of Halbfass and Inden'. In: *Cultural Dynamics*. SAGE Publication. 1990. Vol. 3, pp. 387-405.
- Bharati A. (1970) 'The Hindu Renaissance and its Apologetic Patterns'. In: *Journal of Asian Studies*. 1970. Vol. 2, pp. 267-287.
- Breckenridge C.A. and van de Veer P. (eds.) (1993). *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Breckenridge C.A. & van der Veer P. (1994) 'Orientalism and the Postcolonial Predicament'. In: *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, pp. 1-22.
- Clarke J.J. (1997) *Oriental Enlightenment. The Encounter between Asian and Western Thought*. Routledge, London, 1997.
- Dallmayr F. (1996) *Beyond Orientalism. Essays on Cross-Cultural Encounter*. SUNY Press.
- Doniger W. (2011) *The Hindus: An Alternative History*. Penguin, London.
- Doussen P. (1911) *Vedanta and Plato in the light of Kantian Philosophy* (Russian Translation by M. Sizov. Musaget, Moscow, 1911).
- Farred G. (2002) "At a Moment of Danger" Subaltern Studies Historiography as a Critique of the Postcolonial Condition'. In: *WORKS•AND•DAYS*•39/40. 2002. Vol. 20. Nos. 1&2, pp. 75-83.

- Gadamer H.G. (1975) *Truth and Method*, London. Sheed and Ward (Russian Translation: Progress, Moscow, 1988).
- Halbfass W. (1988) *India and Europe: An Essay in Understanding*. SUNY Press.
- Halbfass W. (1997) 'Research and reflection: responses to my respondents'. In: *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-cultural Studies*. Ed. By Eli Franco and Karin Preisendanz. Poznan Studies in the Philosophy of Sciences and the Humanities. Vol. 59. Amsterdam-Atlanta, pp.1-28.
- Heehs P. (2003) 'Shades of Orientalism. Paradoxes and Problems in Indian Historiography'. In: *History and Theory*. Wesleyan University, Middletown (CT), USA. 2003. Vol. 42, pp.169-195.
- Inden R. (2000) 'From Philological to Dialogical Texts'. In: *Querying the Medieval: Texts and the History of Practices in South Asia*. Inden R., Walters J. Ali D. (eds.). Oxford University Press, Oxford, pp. 3-28.
- Inden R. (1986) 'Orientalist Constructions of India'. In: *Modern Asian Studies*. XX.3, pp. 401-446.
- Inden R. (1990) *Imagining India*. Blackwell, Cambridge (MA), pp. 299.
- Kapstein M.T. (2001) *Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. Wisdom Publications, Boston.
- King R. (1999) *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and the Mystic East*. Routledge, London.
- Kolesnikov A.S. (2004) *Philosophical Comparativistic: East-West: A Textbook*. Saint Petersburg University, Saint Petersburg (in Russian).
- Kopf D. (1980) 'Hermeneutics Versus History'. In: *Journal of Asian Studies*. 1980. Vol. 3, pp.495-506.
- Laine J. (2003) *Shivaji: Hindu King in Islamic India*. Oxford University Press.
- Larson G.J. (2012) 'The Issue of Not Being Different Enough: Some Reflections on Rajiv Malhotra's Being Different'. In: *International Journal of Hindu Studies*. Vol. 16. No 3. December 2012, pp. 311-322.
- Lysenko V. (2014) 'Theodor Stcherbatsky and His Followers on Translation of Sanskrit Philosophical texts'. In: *Sanskrit and Development of World Thought*. Ed. by Vempaty Kutumba Sastry. Printworld, Delhi etc., pp. 104-117.
- Lysenko V.G. (1992) 'Comparative Philosophy in the Soviet Union'. In: *Voprosy filosofii*. 1992. Vol. 9, pp. 146-166 (in Russian).
- Lysenko V.G. (2007) 'Stcherbatsky and Rosenberg on the comparative method. Double portrait on the background of the epoch'. In: *Trudy Russkoj Antropologicheskoy shkoly*. Iss. 4. Vol. 2. Russian State University for the Humanities, Moscow, pp. 100-139 (in Russian)
- Lysenko V.G. (2009) 'Knowing someone else as a way of self-knowledge'. In: *Voprosy filosofii*. 2009. Vol. 11, pp. 61-77 (in Russian).
- Lysenko V.G. (2014) 'Eurocentrism as a hindrance to modern historical and philosophical studies'. In: Motroshilova N.V. (ed.) *Istoriya filosofii: vyzovy XXI veka*. «KANON+» ROOI «Reabilitaciya», Moscow, pp. 237-245 (in Russian).
- Lyssenko V. (2015) 'Fiodor Stcherbatsky et Otton Rosenberg : la méthode comparative en bouddhologie'. In: *Les cahiers bouddhiques*. No 8. Institut d'Etudes Bouddhiques, Paris, 2015, pp. 9-50.
- Maloney C. (1975) 'Religious Beliefs and Social Hierarchy in Tamil Nadu, India'. In: *American Ethnologist*. 1975. Vol. 1, pp. 169-191.

- Pollock Sh. (1993) 'Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj'. In: Breckenridge C.A., van der Veer P. *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 115-116.
- Said E. (1978) *Orientalism*. Pantheon Books, New York; London.
- Said E. (1978) *Orientalism. Zapadnye koncepcii Vostoka* [Orientalism. Western concepts of the East] (Russian Translation by A.V. Govorunov. Saint Petersburg, 2006).
- Said E. (1995) Preface to the reprint of "Orientalism". Penguin, London.
- Schopenhauer A. *The World as Will and Representation* (Russian Translation in: Schopenhauer A. Collected works. 6 volumes. Vol. 2. Terra- Knizhny Klub; Respublika, 2001).
- Shokhin V.K. (1998) *F.I. Stcherbatsky and his Comparative Philosophy*. Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, Moscow.
- Stcherbatsky F.I. (1995) *Theory of knowledge and logic according to the teachings of later Buddhists*. Part 1. The Dharmakirti logic textbook with the Dharmotara interpretation. Sanskrit parallels, edition and notes by A.V. Paribok. Astra-press, Saint Petersburg (in Russian).
- Stcherbatsky F.I. (1995) *Theory of knowledge and logic according to the teachings of later Buddhists*. Part 2. Sources and limits of knowledge. Sanskrit parallels, edition and notes by A.V. Paribok. Astra-press, Saint Petersburg (in Russian).
- Stcherbatsky F.I. (1903) *Theory of knowledge and logic according to the teachings of later Buddhists*. Part I. The Textbook of Logic by Dharmakirti with the commentary of Dharmottara. Saint Petersburg (in Russian).
- Stcherbatsky F.I. (1909) *Theory of knowledge and logic according to the teachings of later Buddhists*. Part II. Sources and limits of knowledge. Saint Petersburg, 1909 (in Russian).
- Stcherbatskoi Th. (1930) *Buddhist Logic*. Vol. 1. Leningrad.
- Stepanyanz M.T. 'East and West: a dialogue of philosophers'. In: *Voprosy filosofii*. 1989. Vol. 12, pp.151-157.
- Taylor McComas (2011) 'Mythology Wars: The Indian Diaspora, "Wendy's Children" and the Struggle for the Hindu Past'. In: *Asian Studies Review*. 2011. Vol. 35. No 2, pp. 149-168.
- The problem "East – West" in the History of Philosophy and the Unity of the World Historical-Philosophical Process (Materials of the Round Table)]. In: *Filosofskie nauki*. 1988. Vol 7 (in Russian).
- Turner B.S. (1994) *Orientalism, postmodernism and globalism*. Routledge, London, New York.
- Varisco D.M. (2007) *Reading Orientalism: Said and the Unsaid*. University of Washington Press.

ЛЕВ ТОЛСТОЙ КАК ОДИН ИЗ РОДОНАЧАЛЬНИКОВ «ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ» (ЛЕВ ТОЛСТОЙ И АНРИ БЕРГСОН)*

И.И. ЕВЛАМПИЕВ, И.Ю. МАТВЕЕВА

Аннотация

В статье рассматривается формирование философской концепции Анри Бергсона, выраженной в книге «Творческая эволюция», и показано, что ее основные принципы можно найти в философских трактатах и дневниковых записях Льва Толстого, относящихся к 1880–1890-м гг. В работе «О жизни» Толстой доказывает первичность жизни как абсолютного основания бытия человека, которое не в состоянии познать наука. Жизнь Толстой понимает как духовную «субстанцию», обладающую качествами единства и временного развития; называя жизнь «Богом», Толстой мыслит этого «Бога» как имманентного совокупности человеческих личностей. Эти представления очень близки к представлениям Бергсона, который понимает жизнь как неклассический, длящийся Абсолют, выражающий себя в совокупности человеческих личностей. В статье доказывается также сходство этики Толстого и этического учения Бергсона, выраженного в книге «Два источника морали и религии». Оба этических учения выдвигают в качестве высшей цели движение человечества к абсолютному совершенству через примеры совершенства, которые дают отдельные выдающиеся личности (религиозные пророки). Высказывается гипотеза о возможном влиянии идей Толстого на формирование «философии жизни» Бергсона.

Ключевые слова: Лев Толстой, Анри Бергсон, «философия жизни», этика любви, мистицизм, совершенство человечества.

Евлампиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

yevlampiev@mail.ru

Матвеева Инга Юрьевна – кандидат филологических наук, доцент театроведческого факультета Российского государственного института сценических искусств, Санкт-Петербург.

inga.matveeva.spb@gmail.com

Цитирование: ЕВЛАМПИЕВ И.И., МАТВЕЕВА И.Ю. (2017) Лев Толстой как один из родоначальников «философии жизни» (Лев Толстой и Анри Бергсон) // Философские науки. 2017. № 5. С.

Неклассическая философия и рождение «философии жизни»

Появление неклассической философии в середине XIX в. было связано с пересмотром метафизической модели отношения человека

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168, Санкт-Петербургский государственный университет).

И.И. ЕВЛАМПИЕВ, И.Ю. МАТВЕЕВА. Лев Толстой как один из родоначальников...

к Абсолюту (Богу). Господствовавшая на протяжении столетий метафизика платоновского типа – ее поздний христианский вариант был создан Августином – предполагала деление всей реальности на два «региона» – «мир вещей» и «мир идей» в исходной модели Платона или тварный мир и Бог в ортодоксальном христианстве. Человек находился в тварном мире, т.е. вне Бога, главные качества его эмпирической жизни – индивидуальность и временное становление – признавались знаком «низшего» бытия, Бог был вечным, неизменным, лишенным динамики.

Именно эту модель критикует А. Шопенгауэр, обозначая начало неклассической философии. Шопенгауэр утверждает, что мир и Абсолют *имманентны друг другу*. Это приводит к тому, что качества человека переносятся на Абсолют, а человек предстает в качестве земного «явления» Абсолюта, Бога. Однако сведение Шопенгауэром Абсолюта к человеческой воле вызвало критику, в поисках более адекватного описания основания всего существующего в новой метафизике философы конца XIX в. пришли в конце концов к понятию *жизни*.

Первым попытался развить иной подход к пониманию Абсолюта и форм его непосредственной данности человеку Эдуард Гартман: он заменил волю на *бессознательное*, что уже намекало на жизнь, понятию как «ослабление» сознания. Очень ясно путь трансформации шопенгауэровской воли в начало жизни продемонстрировал Ф. Ницше. Но наиболее полно и последовательно новую метафизическую модель разработал Анри Бергсон; именно его философия в наибольшей степени отвечает названию «философия жизни».

Окончательный ее вариант Бергсон выстраивает в книге «Творческая эволюция» (1907). Жизнь – это особое *внутреннее* бытие, которое человек открывает в себе и которое имеет совершенно иные характеристики, чем бытие предметного мира: оно обладает такой «слитностью» всех своих элементов, которая не допускает их обособления. Это означает, что характеристика пространства никаким образом не применима к внутреннему миру личности, к жизни, поскольку пространство – это именно форма разделения элементов бытия.

Вторым характерным свойством жизни, понятой в ее сущности, открываемой во внутреннем мире личности, утверждает Бергсон, является ее постоянная динамическая изменчивость, «текучесть», не нарушающая ее слитного единства. Время, являющееся важнейшей характеристикой жизни, Бергсон называет *длительностью* и по сути отождествляет с памятью человека. Память не субъективна, а *онтологична* – это объективная связность и сохраняемость всех состояний прошлого. В этом смысле, согласно Бергсону, *все прошлое сохраняется в личности*, из формы «забытого» любое представление о прошлом может при определенных условиях перейти в форму актуального воспоминания.

Жизнь как метафизическое начало имеет духовный характер, но она взаимодействует с материей как вторым, косным началом бытия; организуя материю и «замирая» в ней, жизнь порождает материальный мир во всем его многообразии. В итоге получается, что жизнь есть Абсолют в той новой, неклассической метафизике, которую строит Бергсон, и этот Абсолют обладает двумя качествами, которые были немыслимы по отношению к классическим абсолютам. Во-первых, бергсоновская жизнь в своей наиболее адекватной и «чистой» форме являет себя во внутреннем мире человека, в духовной памяти, причем будучи *всеобщим Абсолютом* она совпадает с *индивидуальной, неповторимой памятью личности* (каждой личности!). Во-вторых, жизнь есть длительность, она динамична, она есть *непрерывное становление, самосовершенствование*.

Свою «философию жизни» Бергсон создавал в самые последние годы XIX в. и в начале XX в., однако гораздо раньше Бергсона очень похожие идеи и тоже на основании переработки философии Шопенгауэра разрабатывал Лев Толстой в работе «О жизни» (1888) и в других произведениях и дневниковых записях конца XIX в. Концепция жизни, к которой в это время пришел Толстой, становится невидимым центром всего его творчества. Самое выразительное сочинение позднего Толстого, рассказ «Хозяин и работник», можно рассматривать как художественный «манифест», выражающий ту же самую концепцию жизни. Эта концепция содержит почти точное воспроизведение всех важнейших слагаемых рождающейся в это время «философии жизни».

Концепция жизни Льва Толстого

Толстой противопоставляет свое понимание жизни тем представлениям о ней, которые стали общепринятыми в науке. Наука утверждает, что основа жизни лежит в процессах, которые происходят в самой материи, в веществе. Толстой высмеивает этот подход, поскольку в нем известное (мы сами) объясняется через неизвестное (материю и ее процессы). Человек знает самого себя в своем сознании и знает, что он *живой*; это и означает, что он знает самую главную форму жизни, воплощенную в нем.

«Только правильное разумение жизни дает должное значение и направление науке вообще и каждой науке в особенности, распределяя их по важности их значения относительно жизни. Если же разумение жизни не таково, каким оно вложено во всех нас, то и самая наука будет ложная.

Не то, что мы назовем наукой, определит жизнь, а наше понятие о жизни определит то, что следует признать наукой» [Толстой 1958. Т. 26, 321].

Хотя Толстой и говорит о том, что познание жизни человека дает разум, и жизнь подлежит закону разума, он имеет в виду вовсе не

«научный разум»; здесь более уместным было бы понятие интуиции, которое использует Бергсон, ведь Толстой признает, что знание жизни не имеет рациональной формы и выразимо только в религии, философии и искусстве, но не в науке, последняя сама возникает только на основании интуитивного знания о жизни. В качестве универсальных примеров учений, правильно говорящих о сути жизни, Толстой называет учение Конфуция, философию брахманизма (браминов) и стоиков, учения Будды и Христа.

Бергсон похожим образом понимает соотношение науки и философии (метафизики). Жизнь для него есть Абсолют, который познается только *в себе самом*. Это познание не может дать наука и научный разум, это возможно только с помощью метафизического (т.е. религиозно-философского) познания. «Если существует средство владеть реальностью абсолютно, вместо того чтобы познавать ее относительно, помещаться в нее, вместо того чтобы усваивать точки зрения на нее, иметь о ней интуицию, вместо того чтобы делать ее анализ, словом, схватывать ее помимо всякого выражения, перевода или символического представления, то это и будет метафизика» [Бергсон 1999, 1176]. Интуицию, которая открывает нам сущность жизни Бергсон соотносит не с научным разумом, а с эстетической способностью, т.е. с искусством и его художественной образностью. «Внутри же самой жизни нас могла бы ввести *интуиция*... То, что усилие подобного рода не является невозможным, показывает уже существование у человека, наряду с нормальным восприятием, эстетической способности» [Бергсон 1998, 186].

Наиболее очевидным качеством жизни, которую Бергсон в «Творческой эволюции» отождествляет с внутренним бытием личности, является «слитное», нераздельное единство. Толстой в книге «О жизни» мало говорит на эту тему, но в других своих работах и в дневниковых записях он также говорит о нераздельном единстве жизни. Например, в книге «Путь жизни» (1910) он пишет: «Все живые существа телами своими отделены друг от друга, но то, что дает им жизнь — одно и то же во всех» [Толстой 1958. Т. 45, 47]. Это начало внутри нас Толстой называет и высшей жизнью, и (всеобщей) душой и Богом: «Кроме всего телесного в себе и во всем мире, мы знаем еще нечто бестелесное, дающее жизнь нашему телу и связанное с ним. Это нечто бестелесное, связанное с нашим телом, мы называем душой. Это же бестелесное, ни с чем не связанное и дающее жизнь всему, что есть, мы называем Богом» [Толстой 1958. Т. 45, 59].

Такое отождествление Толстым жизни и Бога, вполне соответствует признанию жизни Абсолютом в книге Бергсона, но здесь возникает проблема правильного описания этого «Бога», а также соотношения его с Богом традиционного христианства. Наиболее принципиальным в этом контексте оказывается отношение Бога (жизни) к инди-

видуальности человека и к его временному становлению. Как мы уже говорили, именно придание *абсолютного* значения этим качествам человеческого бытия и перенесение их в Абсолют (жизнь) обуславливает новаторство «философии жизни». Все это присутствует в учении Толстого.

Особенно много соответствующих философских суждений в дневниках Толстого за 1895 и 1896 гг. Размышляя о сущности жизни и ее отношении к движению и времени, Толстой записывает 7 мая 1895 г.: «Жизнь есть движение. Я живу и потому ношу в себе силу движения, я емь это движение и, хочу ли я того или не хочу, я живу» [Толстой 1958. Т. 53, 29]. Здесь еще не понятно, относится ли движение к жизни как таковой (к Богу) или только к ее проявлению в человеке. Но последующие размышления Толстого делают очевидным, что правильно именно второе предположение. В записи от 8 июня читаем: «В животную бессознательную личную жизнь внесена безличная, божественная, духовная сила. Духовная сила эта, проявляясь разумом, разлагает бессознательную животную жизнь: уничтожает животную личную жизнь, но не освобождается от животной безличной жизни, а творит в животной личной жизни — иную, высшую, любовную жизнь» [Толстой 1958. Т. 53, 36]. Используя для обозначения жизни термин «безличная, божественная *сила*», Толстой подчеркивает, что ее сущность — в действии, в преобразовании всего, в чем она воплощается. Здесь уместно привести высказывание Бергсона, которое дает близкую картину взаимодействия «силы жизни» (в его терминологии «порыва жизни») и низшего, материального начала: «Все происходит так, как будто бы в материю проник широкий поток сознания, отягченный, как всякое сознание, безмерным множеством взаимопроникающих возможностей. Он увлек материю к организации, но его движение бесконечно ею замедлялось и одновременно бесконечно разделялось» [Бергсон 1998, 190]. Отметим, что Бергсон обозначает «порыв жизни» термином «сознание», имея в виду некоторое обобщение человеческого сознания; это очень похоже на стремление Толстого понять жизнь в ее сущности как высший разум, т.е. как обобщение человеческого разума.

Кульминация размышлений Толстого на тему развития жизни приходится на май 1896 г.; 17 мая Толстой делает поправку к своему известному тезису книги «О жизни» о том, что «Бог <жизнь> есть желание блага», теперь он считает, «что желание блага не есть Бог, а только одно из проявлений его, одна из сторон, с к[оторой] мы видим Бога. Бог во мне проявляется желанием блага». Далее он формулирует те новые идеи, которые в это время «уяснились» ему: «Бог, заключенный в человеке, сначала стремится освободиться тем, чтобы расширить, увеличить то существо, в к[отором] он находится, потом, рассмотрев непреступные пределы этого существа, стремится освобо-

диться тем, чтобы выдти из этого существа и обнять собой др[угие] сущ[ества]» [Толстой 1958. Т. 53, 89]. Затем следует мысль, еще более радикально меняющая понимание «Бога» и его отношения к человеку: «Природа, говорят, экономна своими силами — при наименьшем усилии достигает наибольших результатов. Также и Бог. Для того, чтобы установить в мире Царств[о] Бож[ие], единение, служение друг другу и уничтож[ить] вражду, Богу не нужно делать это самому. Он вложил в человека свой разум, освобождающий в человеке любовь, и всё, что он хочет, будет сделано человеком. Бог делает свое дело через нас. А времени для Бога нет или есть бесконечное. Вложив в человека разумную любовь — он уж все сделал.

Для чего он сделал это так, через человека, а не сам? вопрос глупый и такой, кот[орый] никогда не пришел бы в голову, если бы мы все не были испорчены нелепым суеверием творения мира Богом» [Толстой 1958. Т. 53, 92].

Здесь содержится ряд идей, которые показывают, что Толстой идет по пути новейшей «философии жизни», и нет никаких оснований укладывать его взгляды в «прокрустово ложе» традиционных христианских воззрений, как поступают некоторые современные интерпретаторы. Во-первых, Толстой почти полностью отождествляет Бога, «силу жизни» с совокупностью человеческих личностей, это означает, что личности не «исчезают» в Боге, скорее наоборот, Бог как что-то независимое становится эфемерным, такого Бога нет в философии Толстого, есть «слитное» существование личностей, условно называемое «Богом». Соответственно, наша деятельность самосовершенствования оказывается тождественной деятельности Бога, которому тем самым с очевидностью приписывается качество становления, развития. Совсем нетрудно привести в параллель тезис Бергсона, почти буквально совпадающий с мыслью Толстого: «Абсолютное открывается совсем вблизи нас и, в известной мере, внутри нас. Сущность его психологическая, а не математическая или логическая. Оно живет с нами. Как и мы, оно длится, хотя известными своими сторонами оно бесконечно более сконцентрировано и более сосредоточено на самом себе, чем мы» [Бергсон 1998, 287–288].

Во-вторых, здесь Толстой приписывает Богу временную характеристику, отличающуюся от нашего «земного» времени. «Время», присущее Богу, Толстой называет *бесконечным*, имея в виду, что оно, в отличие от обычного физического времени, обладает абсолютной связностью, т.е. каждый из его моментов непосредственно связан с другим моментом и «открыт» ему. Такое понимание времени имеет этическое обоснование: в Боге, в потоке жизни, к которому мы все причастны, должна быть абсолютная связность всех моментов, чтобы мы были ответственны за все поступки, когда бы они ни были совершены. Вот как это формулирует Толстой в более поздней записи:

«Человек не может не представлять себе всё во времени и потому, чтобы правильно судить о значении дела Божьего, он должен представлять себе его в очень отдаленном, даже бесконечном. То, что я не убью убийцу и прошу его, то, что я никем невидимый умру, исполняя волю Бога, принесет свои плоды... если уже я хочу мыслить во времени — в бесконечном времени. Но принесет свои плоды наверно» [Толстой 1958. Т. 53, 112]. Такое понимание времени точно соответствует бергсоновской «длительности», «связному» времени, которое почти ничего общего не имеет с физическим временем материального мира (последнее есть скорее форма пространства).

В-третьих, в финале приведенного выше рассуждения Толстой категорически возражает против идеи творения мира и связывает это со своим пониманием Бога как динамически самосовершенствующегося через совокупность земных людей. Логичность отрицания идеи творения в рамках «философии жизни» подробно объясняет Бергсон в книге «Творческая эволюция». Если мы мыслим Бога завершенным и неизменным, его отношение к миру можно мыслить по модели однократного акта творения. Если же Бог обладает качеством становления и находится в единстве с миром и человеком, идея творения оказывается внутренне противоречивой; она должна быть заменена идеей непрерывного «роста»: «Бог, таким образом определяемый, не имеет ничего законченного; он есть непрекращающаяся жизнь, действие, свобода» [Бергсон 1998, 246]. Именно к такому пониманию Бога приходит Толстой, и нужно сказать, что такую метафизическую модель нельзя считать «беспрецедентной» для европейской философии, ее наглядный пример дает философия позднего И.Г. Фихте, которая была очень популярна в кружке Станкевича — Герцена и существенно повлияла на философское мировоззрение Достоевского [Евлампов 2016 а, 274–280]. Весьма вероятно, что и Толстой испытал влияние позднего религиозно-философского учения Фихте; ему должен был быть близок пафос восстановления «подлинного христианства» в противоположность «ложному христианству» церкви, который пронизывает главные произведения Фихте этого периода — циклы лекций «Основные черты современной эпохи» и «Наставление к блаженной жизни».

Такую метафизику, в которой часть (отдельное существо, входящее в Бога) тождественна целому (всему Богу), можно назвать «пантеизмом», однако это не тот прямолинейный пантеизм, о котором говорят церковные борцы с ересями, а сложная и содержательная доктрина, к не раз появлявшаяся в истории европейской философии, начиная с учений Мейстера Экхарта и Николая Кузанского. Для нее используют термин *мистический пантеизм*, весьма вероятно, что эта метафизическая модель в большей степени соответствует исходному, неискаженному христианству, чем вторичная и гораздо менее

оригинальная модель христианского платонизма, ставшая основой церковного (искаженного) христианства [Евлампов 2016 б, 66–134]. Поэтому можно считать логичным, что в своих попытках восстановить подлинное христианство Толстой пришел именно к этой метафизической модели.

Однако продолжим анализ толстовской модели личности и ее отношений к всеобщей жизни, к Богу. Поскольку личность во всей временной динамике своей жизни входит в Бога, в Абсолют, она должна обладать *абсолютной* связностью своего бытия. Бергсон решает эту проблему за счет того, что признает память онтологической характеристикой, обеспечивающей неразрывную связь всех моментов прошлого с настоящим состоянием личности. В этой функции память есть *характер* личности. По тому же самому пути идет Толстой, он также вводит понятие *характера* и называет так «свойство человека в большей или меньшей степени любить одно и не любить другое». Толстой утверждает, что характер не зависит от эмпирических условий бытия человека, а происходит из сферы общей духовной жизни, т.е. из Бога. «Свойство же это, хотя и развивается и в нашей жизни, вносится нами уже готовое в эту жизнь из какого-то невидимого и непознаваемого нами прошедшего» [Толстой 1958. Т. 26, 405].

В дневнике 1895 г. Толстой пишет: «Отчего “я” — “я”, тот же “я”, к[оторый] был 60 лет и 30 лет и 2 часа тому назад, — п[отому], ч[то] я люблю это “я”. Пот[ому], что любовь связывает этих всех различных, растянувшихся во времени “я”, в одно целое. Во времени мне ясно видно, как любовь связывает “я”, собирает его в одно» [Толстой 1958. Т. 53, 55]. Связывающее все относительные «я» в одно названо любовью, но, вероятно, это надо понимать как сокращенное обозначение характера, который тоже в своей сути есть любовь: с одной стороны, любовь к себе, и, с другой стороны, избирательная любовь к миру, что-то принимающая, а что-то отвергающая.

Однако вопрос о связности каждой личности не исчерпывается этим рассуждением. Ведь эмпирические личности смертны, и разрыв в бытии личности, вызываемый смертью, более радикален, чем относительная несогласованность отдельных «я» на протяжении жизни. Толстой понимает, что если личность входит в Бога и составляет его, необходимо доказать условность этого разрыва. И он дает вполне логичный ответ на вопрос о смысле смерти.

Как утверждает Толстой, эмпирическая жизнь — это только одна форма воплощения личности, но после конца этой жизни личность и ее характер получит новое воплощение, т.е. новую жизнь, и такое следование новой жизни за старой продолжится без конца. Это представление, конечно же, является представлением о *личном бессмертии*, вопреки мнению церковных критиков о том, что у Толстого нет такого представления; его можно обнаружить в книге «О жизни»: «...может

уничтожиться мое тело, связанное в одно моим временным сознанием, может уничтожиться и самое мое временное сознание, но не может уничтожиться то мое особенное отношение к миру, составляющее мое особенное *я*, из которого создано для меня все, что есть. Оно не может уничтожиться, потому что оно только и есть. Если бы его не было, я бы не знал ряда своих последовательных сознаний, не знал бы своего тела, не знал бы своей и никакой другой жизни. И потому уничтожение тела и сознания не может служить признаком уничтожения моего особенного отношения к миру, которое началось и возникло не в этой жизни» [Толстой 1958. Т. 26, 406]. И далее Толстой разъясняет свое понимание бессмертия, сравнивая смерть со сном: «...уничтожение последнего по времени сознания, при плотской смерти, так же мало может уничтожить истинное человеческое *я*, как и ежедневное засыпание» [Толстой 1958. Т. 26, 408].

Нужно при этом заметить, что такое понимание бессмертия вовсе не является «нехристианским». Его считала таковым христианская церковь, которая позаимствовала свою идею бессмертия из иудаизма, но понимание бессмертия как последовательности земных жизней, проживаемых «истинным *я*», имеет как раз *христианские* истоки, эта идея присутствует почти во всех главных апокрифических памятниках, выражающих учение раннего христианства (Апокриф Иоанна, Евангелие от Филиппа и др.). Так понятая идея бессмертия очень часто встречается в европейской философии — и именно у мыслителей, пытавшихся восстановить утраченные смыслы учения Иисуса Христа (Дж. Бруно, Лейбниц, Фихте, Достоевский [Евлампиев 2013, 121–132]). В этом контексте нет ничего удивительного, что и Толстой пришел именно к такому — *подлинно христианскому* — пониманию бессмертия.

Таким образом, в самой сложной части философских взглядов Толстого — в его концепции истинной, общей жизни, которую он называет Богом, имеется полное соответствие представлений писателя идеям главного выразителя «философии жизни» Анри Бергсона. Однако высшей целью философских построений Толстого было создание новой этики, требующей от человека расставания с ложной жизнью и вхождения в жизнь новую, истинную. Через два десятка лет после «Творческой эволюции» Бергсон изложил свою этику в книге «Два источника морали и религии» (1932). Отношение идей этой книги к идеям Толстого таково, что уже мало говорить о «близости» или «соответствии» представлений русского и французского мыслителей, Бергсон выступает здесь как прямой наследник русского писателя.

Толстовские мотивы в этике Бергсона

Главный принцип этики Толстого, изложенной в книге «О жизни», заключается в необходимости для человека отречься от низшей, ложной жизни, имеющей целью благо его земной, животнотелесной

личности, и начать жить истинной жизнью, имеющей целью благо всех людей. Разумный закон этой истинной жизни, который каждый человек должен открыть в себе и свободно принять, заключается в необходимости любить всех людей и даже шире — все живые существа и все существующее в мире. При этом вхождение в истинную жизнь, хотя и связано с отказом от служения благу животной личности, не должно вести к полному отрицанию этой низшей личности; все требования телесного начала в человеке должны быть подчинены духовным целям истинной жизни, материальная жизнь и ее потребности должны быть поняты как орудие и средство осуществления высших целей.

В книге Бергсона мы находим те же представления, причем часто конкретные аргументы рассуждений Бергсона совпадают с аргументами и доказательствами Толстого.

При интерпретации концепции Бергсона на первый план обычно выдвигается различие закрытых и открытых обществ, однако на деле эти понятия не являются главными. Ведь Бергсон признает, что настоящему открытому обществу еще нет в реальности, это только идеал. «Как бы ни отличались наши цивилизованные общества от того общества, к которому мы непосредственно были предназначены природой, они подобны ему в своей основе. В действительности они также являются закрытыми обществами» [Бергсон 1994, 29–30].

Полагая, что открытое общество — это далекий исторический идеал, Бергсон считает, что закрытое общество тем ближе к этому идеалу, чем больше в нем людей, обладающих *открытой душой*. В конечном счете, у Бергсона, точно так же, как у Толстого, все сводится к личной морали индивидов: изменение в обществе как целом он мыслит только через изменение морали отдельных людей, дающих образец поведения для остальных. При этом он, как и Толстой, считает высшую мораль давно известной и вовсе не требующей какого-то «осовременивания», усовершенствования. Примеры великих учений, которые раскрывали суть этой морали, приводимые Бергсоном, почти повторяют соответствующий список из книги Толстого: «Во все времена появлялись исключительные люди, в которых эта мораль воплощалась. До христианских святых человечество знало мудрецов Греции, пророков Израиля, буддийских арагантов и других. Именно к ним всегда обращались за этой полной моралью, которую лучше было бы назвать абсолютной» [Бергсон 1994, 34].

В книге «В чем моя вера?» Толстой называет наиболее точным выражением новой морали евангельскую этику. Он противопоставляет старый, ветхозаветный закон жизни людей и новый закон, данный Христом, и утверждает, что старый закон — это выражение коллективного эгоизма, который призывает любить «ближнего», но одновременно заставляет ненавидеть всякого человека иной народности и

веры. В противоположность этому закон Христа требует любви к каждому человеку, независимо от его национальности или иного статуса; именно любовь ко всем людям и даже шире — ко всему живущему и существующему, даже вопреки благу своей животной личности, есть закон истинной жизни.

Но точно так же объясняет различие закрытой и открытой души Бергсон. Первая с помощью жестких социальных обязательств принуждается к почитанию семьи и отечества, вторая расширяет свою любовь до всего человечества. Здесь не просто количественное различие объекта любви, здесь различие самой сущности чувства: «Первые заключают в себе отбор и, следовательно, исключение кого-то; они могут побуждать к борьбе; они не исключают ненависти. Последнее — это только любовь. Первые непосредственно направлены на привлекающий их объект. Последнее не подчиняется притягательной силе своего объекта; оно не направлено на него; оно устремлено дальше и достигает человечества, лишь проходя через него. Да и имеет ли оно, собственно говоря, объект?» [Бергсон 1994, 39–40]. Любовь открытой души, констатирует Бергсон, безмерна, она есть *абсолютная* любовь — любовь ко всему существующему: «Если предположить, что она охватывает все человечество, то это не будет слишком много, это не будет даже достаточно много, поскольку ее любовь распространяется на животных, растения, на всю природу» [Бергсон 1994, 39].

Точно так же как Толстой, Бергсон связывает мораль абсолютной любви с правильно понятым христианством, не похожим на то, которое изображается в церковном учении. Подлинное христианство в истории выражали великие мистики, которые учили о единстве людей в Боге и о достижении совершенства через любовь — конечно, такие взгляды рассматривались церковью как злостная ересь. Человек новой морали принимает настолько небывалый образ жизни, что его невозможно совместить со старым, с тем, как понимают жизнь большинство людей, остающихся в обыденной морали. «Они <люди новой морали> говорят прежде всего, что то, что они испытывают, — это чувство освобождения. Благополучие, удовольствия, богатство — все, что привлекает большинство людей, оставляет их равнодушными. Освободившись от этого, они испытывают облегчение, затем радость» [Бергсон 1994, 54].

Учение Христа — это не что-то дополнительное к жизни, это способ сделать саму жизнь *радикально иной, преобразовать ее к совершенству*. Вот как об этом пишет Толстой: «...он <Христос> понимал свое учение не как какой-то далекий идеал человечества, исполнение которого невозможно, не как мечтательные поэтические фантазии, которыми он пленял простодушных жителей Галилеи; он понимал свое учение как дело, такое дело, которое спасет человечество, и он не мечтал на кресте, а кричал и умер за свое учение. И так же умирали и умрут еще

много людей. Нельзя говорить про такое учение, что оно — мечта» [Толстой 1958. Т. 23, 331]. И то же самое утверждает о подлинном учении Христа, которое несли в истории великие христианские мистики, а вовсе не церковь, Бергсон: «В действительности для великих мистиков речь идет о том, чтобы радикально преобразовать человечество, начав с собственного примера. Цель может быть достигнута только в том случае, если в конце существует то, что теоретически должно было существовать вначале: божественное человечество» [Бергсон 1994, 258].

Оба мыслителя — и Толстой и Бергсон, понимают, что путь к «божественному человечеству» совсем не прост, и сейчас нужно думать не столько о грядущем совершенстве людей, сколько о том, как убедить их свернуть с ложного пути служения благу собственной эгоистической и ограниченной личности. Бергсон видит выход в сознательном ограничении материальных потребностей, это убеждение полностью подобно заповеди «прощения» Толстого и при этом очень далеко от религиозного аскетизма, поскольку имеет целью не отрицание телесного начала в человеке, а введение его в те рамки, которые ему поставлены природой, — ради того, чтобы телесное начало было орудием духовной, истинной жизни. «Необходимо, чтобы человечество постаралось упростить свое существование с той же одержимостью, с какой постаралось его усложнить» [Бергсон 1994, 334].

Сводя свои животные потребности к необходимому минимуму, человек приобретет больше, чем потеряет: его жизнь станет благодатью, пронизанной радостью. Он уже не будет считать страдания, испытываемые им и другими людьми опровержением благого характера жизни, поскольку страдания относятся к низшей жизни и не затрагивают духовную жизнь. Сама смерть в конце концов теряет для людей, обретших подлинную жизнь, свою неотвратимость и ужасность. В силу той же логики, в рамках которой Толстой приходит к идее бессмертия, Бергсон также утверждает реальность посмертного существования и даже его эмпирическую (!) обоснованность: «...мы сделаем вывод о возможности и даже вероятности посмертного существования души, поскольку мы в этом мире будем наблюдать и как бы осязать нечто, свидетельствующее о ее независимости по отношению к телу» [Бергсон 1994, 285]. Бергсон даже предполагает возможность видения «потустороннего мира в более широком научном опыте» [Бергсон 1994, 345]. Главное здесь, конечно, не в собственно «научном» познании бессмертия, а в том, что оно не должно мыслиться в духе церковной идеи о вечной трансцендентной реальности. Посмертное бытие не противостоит земному миру, а продолжает его (в этом и состоит основание возможности его исследования в «научном опыте»), обогащает земную жизнь человека, а не лишает ее смысла, как в церковной идее бессмертия.

В таком несколько странном понимании бессмертия сказывается очень важная тенденция мысли Бергсона: до конца жизни он не изменил той идее, которая определила смысл неклассической философии — представлению о том, что только земной человек (в единстве с целым человечеством) является существом, претендующим, хотя и в далекой исторической перспективе, на статус настоящего Бога.

Толстой и Бергсон: проблема влияния

Учитывая явное сходство «философии жизни» Бергсона и концепции жизни Толстого можно выдвинуть гипотезу о прямом влиянии философских идей и художественных образов русского писателя на Бергсона.

Мог ли Бергсон читать философские работы Толстого и испытать влияние его идей? Нам кажется, что это вполне вероятно. Книга «О жизни», наиболее близкая к «философии жизни» Бергсона, была опубликована в Париже по-французски в 1889 г. Как раз в этом году Бергсон окончательно поселился в Париже, защитил докторскую диссертацию и начал активную преподавательскую и исследовательскую работу, которая через некоторое время вывела в центр его философии понятие жизни.

Бергсон хорошо знал русскую культуру и очень уважительно относился к ее известнейшим представителям, причем Л. Толстого он неизменно ставил на первое место среди русских писателей и мыслителей. В 1913 г. в интервью, которое он дал для американской газеты, Бергсон говорил: «Россия достигла замечательных успехов в литературе. Она создала таких гениев, как Толстой, Тургенев, Достоевский, Горький и Андреев. Но философия там еще не дала чего-либо значительного» [Блауберг 2003, 405]. Об этом же пишут современные биографы Бергсона: «Что касается современной литературы, то Бергсон заявляет, что его любимый писатель — это Морис Барре, по причине музыки его стиля. Бергсон также высказывал свое восхищение Толстым и Достоевским. Более того, хорошо известно, что он прочитал Достоевского достаточно рано, поскольку последний фигурирует в *Cours II*, и эта реминисценция проследует за Бергсоном вплоть до *Двух источников*» [Soulez, Worms 2002, 136]. Хорошее знание Бергсоном текстов Достоевского достаточно известно, но если, оценивая значение русских писателей, он все-таки ставит Толстого на первое место, перед Достоевским, то можно уверенно утверждать, что он не менее хорошо знал и творчество Толстого.

В исследовательской литературе уже проводились параллели между идеями Толстого и Бергсона [Fink 1999, 13–15], однако они касались только отдельных идей и затрагивали очень ограниченный круг произведений писателя. Прделанный нами анализ позволяет совершенно по-новому оценить отношение философского мировоззрения Толстого к контексту европейской философии его времени, позволяет признать его взгляды важной частью неклассической философской

традиции и, в более конкретном рассмотрении, — одним из первых вариантов «философии жизни», новаторского направления, ставшего важнейшим достижением европейской мысли XIX–XX вв.

ИСТОЧНИКИ

Бергсон 1999 – Бергсон А. Введение в метафизику // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. – Мн.: Харвест, 1999. С. 1172–1222.

Бергсон 1994 – Бергсон А. Два источника морали и религии. – М.: Канон, 1994.

Бергсон 1998 – Бергсон А. Творческая эволюция. – М.: Канон-Пресс, 1998.

Блауберг 2003 – Блауберг И.И. Анри Бергсон. – М.: Прогресс-Традиция, 2003.

Евлампиев 2016 а – Евлампиев И.И. Достоевский и Фихте // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 21. – СПб.: Наука, 2016. С. 274–290.

Евлампиев 2016 б – Евлампиев И.И. Неисказенное христианство и его источники // Соловьевские исследования. 2016. № 4. С. 66–134.

Евлампиев 2013 – Евлампиев И.И. «Посюсторонняя» религиозность Ф. Достоевского и Ф. Ницше (К вопросу о религиозном содержании неклассической философии) // Вопросы философии. 2013. № 7. С. 121–132.

Толстой 1958. Т. 23 – Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 23. – М.: Художественная литература, 1958. С. 304–465.

Толстой 1958. Т. 53 – Толстой Л.Н. Дневники и записные книжки 1895–1899 // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 53. С. 3–390.

Толстой 1958. Т. 26 – Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. С. 313–442.

Толстой 1958. Т. 45 – Толстой Л.Н. Путь жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 45. С. 18–498.

Fink 1999 – Fink H.L. Bergson and Russian Modernism, 1900–1930. – Evanston, Northwestern University Press, 1999.

Soulez, Worms 2002 – Soulez Ph., Worms F. Bergson. Biographie. – Paris: PUF, 2002.

LEO TOLSTOY AS ONE OF THE FOUNDERS OF THE “PHILOSOPHY OF LIFE” (LEO TOLSTOY AND HENRI BERGSON)**

I. I. EVLAMPIEV, I. YU. MATVEEVA

Summary

The article considers the forming of the Henri Bergson's philosophical conception expressed in his book «Creative evolution» and shows that its basic principles can be found in the treatises and diary notes by Tolstoy dated from 1880-1890s. In his work «Of life» Tolstoy argues that there is priority of life as absolute basis for human being which appears to be inaccessible to the science.

** The research was carried out thanks to funding of Russian Science Foundation (project No 17-18-01168, St. Petersburg State University).

Tolstoy considers life spiritual substance possessing such features as unity and temporal development; naming life «God», Tolstoy understands the «God» immanent assembly of human persons. These ideas are very close to those of Bergson who understands life as the non-classic and enduring Absolute expressed in the assembly of human persons. The affinity of Tolstoy's ethics and ethical conception of Bergson expressed in the book «The two sources of morality and religion» is also demonstrated. Both ethical conceptions suggest the men's striving for the absolute completeness through the examples of completeness showed by separate outstanding individuals (religious prophets) as the highest aim of life. The hypothesis about possible influence of Tolstoy's ideas on the forming of Bergson's «philosophy of life» is formulated.

Keywords: Leo Tolstoy, Henri Bergson, «philosophy of life», the ethics of love, mysticism, the perfection of mankind.

Evlampiev, Igor – D.Sc. in Philosophy, Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

yevlampiev@mail.ru

Matveeva, Inga – Ph.D. in Philology, Associate Professor at the Theatrical department of Russian State Institute of Performing Arts, St. Petersburg.

inga.matveeva.spb@gmail.com

Citation: EVLAMPIEV I. I., MATVEEVA I. Yu. (2017) Leo Tolstoy as one of the founders of the «philosophy of life» (Leo Tolstoy and Henri Bergson). In: *Philosophical Sciences*. 2017/ Vol. 5, pp.

REFERENCES

Bergson A. (1903) Introduction a la metaphysique (Russian translation in: Bergson A. *Creative evolution. Matter and memory*. Harvest, Minsk, 1999, pp. 1172-1222).

Bergson A. (1907) *Creative evolution* (Russian translation: Canon Press, Moscow, 1998).

Bergson A. (1932) Les Deux Sources de la morale et de la religion (Russian translation: Canon, Moscow, 1994).

Blauberger I.I. (2003) *Henri Bergson*. Progress-Tradition, Moscow.

Evlampiev I.I. (2016) Dostoevsky and Fichte. In: *Dostoevsky. Materials and research*. Vol. 21. Science, St. Petersburg, 2016, pp. 274-290 (in Russian).

Evlampiev I.I. (2016) Uncorrupt Christianity and its sources. In: *Solovyev's Research*. 2016. No 4, pp. 66-134 (in Russian).

Evlampiev I.I. (2013) «This-worldly» religiosity of F. Dostoyevsky and F. Nietzsche (On the question of the religious content of nonclassical philosophy). In: *Voprosy Filosofii*. 2013. No 7, pp. 121-132 (in Russian).

Fink H.L. (1999) *Bergson and Russian Modernism, 1900-1930*. Northwestern University Press, Evanston.

Soulez Ph., Worms F. (2002) *Bergson. Biographie*. PUF, Paris, 2002.

Tolstoy L.N. (1958) About life. In: Tolstoy L.N. *Complete works. In 90 volumes*. Vol. 26. Belles-Lettres, Moscow, pp. 313-442 (in Russian).

Tolstoy L.N. (1958) Diaries and notebooks 1895-1899. In: Tolstoy L.N. *Complete works. In 90 volumes*. Vol. 53. Belles-Lettres, Moscow, pp. 3-390 (in Russian).

Tolstoy L.N. (1958) Way of life. In: Tolstoy L.N. *Complete works. In 90 volumes*. Vol. 45. Belles-Lettres, Moscow, pp. 18-498 (in Russian).

Tolstoy L.N. (1958) What I believe? In: Tolstoy L.N. *Complete works. In 90 volumes*. Vol. 23. Belles-Lettres, Moscow, pp. 304-465 (in Russian).



КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО



В поисках Алетейи

ИСТОКИ НАУЧНОГО МЫШЛЕНИЯ: ЛИНИЯ ПЛАТОНА

И.Э. КЛЮКАНОВ

Аннотация

Философию принято противопоставлять науке, однако истоки науки уходят к философскому мысленному рассмотрению вещей. Настоящая статья представляет собой анализ роли Платона в становлении научного мышления. Показано, как стремление Платона установить стабильность мира в виде идеальных форм определило его отношение к устной речи, а также к передаче и хранению знаний в письменной форме. Особое внимание в статье уделяется взглядам Платона на диалектику как живое движение мысли. В этой связи отмечается критическое отношение Платона к риторике, которую нельзя считать методом, поскольку она представляет собой не поиск истины, а лишь процесс убеждения большинства людей. Указывается, что в делениях, которые проводит Платон, таких, например, как явление/реальность, мнение/знание, тело/душа, риторика/диалектика и т.д. первый элемент каждой оппозиции является маркированным, свидетельствуя о его истинных симпатиях. Отмечается, что научность платоновской мысли в конечном счете носит философско-моральный характер. Утверждается, что Платон заложил основы научного мышления, цель которого – найти истину, чтобы жизнь озарилась светом знаний.

Ключевые слова: Платон, наука, знания, риторика, диалектика, устная и письменная речь.

Клюканов Игорь Энгелевич – доктор филологических наук, профессор кафедры коммуникативных исследований Восточно-Вашингтонского университета, США.

Цитирование: КЛЮКАНОВ И.Э. Истоки научного мышления: линия Платона // *Философские науки*. 2017. № 3. С.

По выражению, которое приписывается Пифагору, «жизнь... подобна игрищам», при этом «иные приходят на них состязаться, иные – торговать, а самые счастливые – смотреть» [Аристотель 2005, 392]. Эти «самые счастливые» люди – философы: они «рождаются жадными... до одной только истины» [Аристотель 2005, 392]: в основе такого поиска – созерцание и отстранение от потока повседневного бытия, то, что Аристотель называл «биос теоретикос» (др.-греч. βίος θεωρητικός), т.е. жизнь, определяемая мысленным рассмотрением вещей. Здесь

по сути речь идет о том исследовании жизни, которому, согласно Сократу, должна подвергаться жизнь, чтобы человеку стоило ею жить. Философию принято противопоставлять науке, однако именно в философском «мысленном рассмотрении вещей» — истоки научного мышления. И здесь нельзя переоценить роль Платона. Возможно, имя Платона — не первое, которое в данной связи приходит на ум, поскольку, когда говорят о науке, обычно имеют в виду особую познавательную деятельность человека, которая требует внимательных наблюдений и глубоких размышлений; те люди, которые занимаются наукой, ищут объективные знания, систематизируют факты, формулируют законы; наука позволяет нам контролировать и прогнозировать различные явления; на основе научного мировоззрения можно воздействовать на окружающий мир и т.д. Тем не менее именно идеи Платона лежат в основе науки как исследования жизни.

Как известно, Платон считал, что основная реальность — это мир идей, которые могут и должны быть познаны, а чувственно воспринимаемый мир слишком изменчив и слишком не надежен для того, чтобы создать устойчивое образование в виде знаний (эпистеме, др.-греч. ἐπιστήμη), а не просто мнений (докса, др.-греч. δόξα). В своей знаменитой «Разделенной Линии» Платон отделил мир явлений от мира эйдосов; первый состоит из физического мира и его отображений (теней), а второй — из математических объектов и самих идеальных форм. Числа Платон включил в мир идеальных форм; математические же объекты, которые носят характер геометрических и стереометрических фигур и моделей, он поместил в промежутке между миром идеального и чувственным миром, т.е. по сути между числами и вещами. Следует отметить влияние идеалиста Платона на концепцию «трех миров» позитивиста Поппера [Бессонов 2014]. При этом следует, однако, помнить, что между ними существуют отличия: как писал сам К. Поппер, «то, что я называю “третьим миром”, по видимому, имеет много общего с платоновской теорией форм и идей... хотя моя теория в некоторых радикальных аспектах отличается от теории Платона» [Поппер 2002, 122].

Показательно, что даже когда Платон говорит о физически воспринимаемых вещах (звездах, музыке или строениях), он обращает внимание прежде всего на те абстрактные качества, которые они вызывают, например, понятие красоты или практичности. Основная идея для Платона — это идеал справедливости как высшей добродетели. С его точки зрения, молодых людей нужно воспитывать не на основании того, какую выгоду они могут извлечь для себя в той или иной ситуации (даже если при этом можно поступить несправедливо, избежав последствий), а на основании понятия справедливости, т.е. идеи, которая является незыблемым идеалом. Справедливость при этом понимается как осознание гражданами поведения, кото-

рое является отражением справедливого общества и основано на разумном знании. Таким образом, Платон предложил устойчивое мироустройство, которое должно преодолеть изменчивость и хаотичность чувственно воспринимаемого мира: для Платона бытие важнее становления.

До познания идеальных форм, однако, каждому надо дойти или же, пользуясь платоновским образом, подняться на колеснице, дав волю белому коню и обуздав черного. Именно так душа, которая есть у каждого, позволяет нам подниматься к миру идей, припоминая те знания, которые заложены в ней и которые забываются в мире физических явлений и их отображений. Для того чтобы вспомнить эти идеи, мы должны идти к ним путем справедливых дел и умея видеть красоту в различных вещах и построениях, включая математические. Припоминание (анамнезис, др.-греч. ἀνάμνησις) — это действие, которое дает нам возможность увидеть за тенью сущего истинное бытие. Иными словами, душа у Платона — уже не столько дышащий самодвижущийся космос, который просто есть (бытийствует) и в котором нет места поиску, а человеческий разум, который ищет идеи и должен пройти определенный путь, чтобы их достичь. Ниже мы увидим, как, по мнению Платона, должен осуществляться этот путь (методос, др.-греч. μέθοδος), по которому должна идти — или же нести — на колеснице — душа.

Платон критически относится к тому, как люди говорят о своем опыте и выражают свое мнение о конкретно-практических делах. Изучением этого занимается риторика, причем можно сформировать и изменить какое угодно мнение, поскольку это все — слова, слова, слова. Можно полагать, что стремление Платона установить стабильность мира в виде идеальных форм было (также) реакцией на релятивизм, с которым он связывал учение софистов. Критически Платон относился и к поэтам, рассказы-песни которых туманны и у которых нельзя ничего спросить (т.е. спросить, что значат эти рассказы-песни), а можно лишь внимать этим завораживающим звукам, самозабвенно теряясь в их вьющейся ткани. Такие рассказы-песни содержат лишь подражание и эмоции, и их исполнение не может обеспечить доступ к истинным знаниям, которые требуются для создания идеального государства (где, как известно, поэтам не нашлось места).

Идеальное государство предполагает образование и как определенное политическое устройство (ср.: республика — лат. res publica, т.е. «общее дело») и как всеобщее, гармонизированное, основополагающее знание (ср.: пайдейя — др.-греч. παιδεία). Как пишет М. Хайдеггер, ссылаясь на «притчу о пещере», «Платон хочет показать, что существо этой παιδεία вовсе не в том, чтобы голые познания всыпать в неподготовленную душу, как в первый попавшийся пустой сосуд. Подлинное образование, напротив, захватывает и обращает самую душу в целом,

переставляя человека на место, подобающее его существу и заставляя в нем обживать» [Хайдеггер 1986, 260]. Образование — это то, что ведет, влечет за собой; не тянет и не толкает, а именно влечет. Именно в свете такого осмысления пайдеи Платон рассматривает поэзию и задает Гомеру, на произведениях которого воспитывались поколения в древней Греции, свой вопрос: «Дорогой Гомер, скажи нам, какое из государств получило благодаря тебе лучшее устройство..?» [Платон 2006, 50]. Ирония, которую нельзя не почувствовать в этом вопросе, вполне объяснима: для Платона поэт (ποιητής) — это создатель мифов, которые могут развлекать, но не могут ничему научить; последнее — дело философов (др.-греч. φιλόσοφος) и «основателей города» (др.-греч. οἰκιστής).

Конечно, можно представить, как Гомер отвечает: «Дорогой Платон, скажи нам, а какое из государств получило благодаря тебе лучшее устройство? Уж не то ли, что основано на твоих Законах?» Но поэт не спорит, не занимается аргументацией и дебатами: поэт поэтизирует — так же, как цветет цветок и бытийствует бытие. Поэзия здесь — это не «литература» в современном понимании, а производство бытия — каким бы эфемерным оно ни было, т.е. политическая и социальная необходимость. Вообще, с точки зрения Платона, основным препятствием на пути построения идеального государства является не деспот-тиран, а деспотическая тирания любых коллективных исполнений, т.е. по сути различных форм общественной жизни, например, городских ассамблей или театров. Человеку трудно выбраться из подобной «пещеры», оставаясь в рамках устно-поэтической традиции.

Между тем отношение Платона к устной речи (как, впрочем, и к письменной) является сложным, если не амбивалентным. Обосновывая вечное царство идеальных форм, он выступает против риторики и поэтов, т.е. по сути против устной традиции, которая слишком связана (с) особенностями определенного времени и места; его симпатии, однако, лежат на стороне оральности, когда обсуждается (негативная) природа письма. В то же время он говорит о знаниях, которые «пишутся в душе», ср. следующий знаменитый отрывок из «Федра»:

С о к р а т. Значит, и тот, кто рассчитывает запечатлеть в письменах свое искусство и кто в свою очередь черпает его из письмен, потому что оно будто бы надежно и прочно сохраняется там на будущее, — оба преисполнены простодушия и, в сущности, не знают прорицания Аммона, раз они записанную речь ставят выше, чем напоминание со стороны человека, сведущего в том, что записано.

Ф е д р. Это очень верно.

С о к р а т. В этом, Федр, дурная особенность письменности, поистине сходной с живописью: ее порождения стоят, как живые, а спроси их — они величаво и гордо молчат. То же самое и с сочинениями: думаешь, будто они говорят, как разумные существа, но если кто

спросит о чем-нибудь из того, что они говорят, желая это усвоить, они всегда отвечают одно и то же. Всякое сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде — и у людей понимающих, и равным образом у тех, кому вовсе не подобает его читать, и оно не знает, с кем оно должно говорить, а с кем нет. Если им пренебрегают или несправедливо его ругают, оно нуждается в помощи своего отца, само же не способно ни защититься, ни помочь себе.

Ф е д р. И это ты говоришь очень верно.

С о к р а т. Что же, не взглянуть ли нам, как возникает другое сочинение, родной брат первого, и насколько оно по своей природе лучше того и могущественнее?

Ф е д р. Что же это за сочинение и как оно, по-твоему, возникает?

С о к р а т. Это то сочинение, которое по мере приобретения знаний пишется в душе обучающегося; оно способно себя защитить и при этом умеет говорить с кем следует, умеет и промолчать.

Ф е д р. Ты говоришь о живой и одушевленной речи знающего человека, отображением которой справедливо можно назвать письменную речь?

С о к р а т. Совершенно верно [Платон 1989, 65].

Мы видим, что, как ни странно, Платон устами Сократа противопоставляет письмо, которым пишутся знания в душе обучающегося, не устной речи, а письменам, в которых некоторые рассчитывают запечатлеть свое искусство и из которых другие его черпают. Между тем то, что Платон называет отображением «живой и одушевленной речи знающего человека», является по сути устной речью. Подобные противоречия, содержащиеся во взглядах Платона, как известно, обсуждались не раз. Отмечают, что выступления Платона против риторики являются эффективными именно потому, что он сам пользуется риторическими приемами. Кроме того, письменность сделала мысль Платона столь глубокой и многогранной и позволила сохраниться его сочинениям.

Таким образом, Платон, кажется, не противопоставляет устную речь и письменную речь (или же два разных вида письменной речи), а дает понять, что передача и сохранение знаний — это не быстрый, механический, бездуховный, а сложный, разворачивающийся, одушевленный процесс. Кроме того, можно считать, что сочинения Платона (пусть и в записанном виде) умеют «говорить с кем следует», а умеют и «промолчать». Знаменитая фраза Л. Витгенштейна — «О чем невозможно *говорить*, о том следует молчать», прозвучавшая на несколько тысячелетий позже, кажется, лишь оформила тот смысл, о котором говорил (вернее молчал) Платон. Как считают представители так называемой Тюбингенской школы, центральное место в творчестве Платона занимают не сочинения, а элементы «неписанного» учения, которое носило систематический характер и которое излагалось

близким ученикам в виде лекций и бесед [Nikulín 2012]. Сочинения же Платона имеют характер протрепетический, т.е. побуждающий к живому общению и к занятию философией. Можно считать, что Платон на несколько тысячелетий опередил появление так называемой «приглашающей риторики» [Foss 2009].

Мысль Платона, таким образом, не является однозначной, а, напротив, полна противоречий: именно поэтому, однако, она побуждает душу к размышлению. «Не вызывает на размышление, — говорит Платон, — то, что не переходит в противоположное ощущение, тогда как то, что переступает в противоположное ощущение, то есть когда ощущение говорит об одном нисколько не меньше, чем о противоположном, я считаю вызывающим на размышление» [Платон 2006, 74]. Речь, конечно, идет о диалектике, которая представляет собой живое движение мысли. Именно таким способом, по мнению Платона, осуществляется путь, по которому душа движется к истине. «Метод» обычно переводят как «путь», понимая под этим как бы прохождение определенного расстояния, т.е. некую процедуру, с помощью которой достигается некая цель. Между тем «метод» — это не просто нечто, объективно существующее отдельно от человека, чем можно воспользоваться, а то, что возникает в самом пути или даже из самого пути; таким образом, «метод» — это не столько «способ», сколько «следование» [Heidegger 2005, 62.] Мы следуем за истиной, в идеале становясь движением самой истины. Диалектический метод является философским, поскольку представляет истину не как нечто покоящееся, что может быть достигнуто в результате применения какой-то процедуры, а как то, что открывается лишь в процессе движения мысли и к чему можно лишь стремиться, т.е. за чем можно следовать.

Риторика, по мнению Платона, «не вызывает на размышление», поскольку представляет собой не поиск (общей) истины, а убеждения большинства. Риторика — это попытка убедить (победить) некую массовую аудиторию; тем самым риторика как бы всегда нацелена на «мы». Следовать (за) истиной можно не путем публичного обращения или же завораживающего рассказа-мифа, а лишь путем разговора, в котором слышен голос каждого участника. При этом вызывать на размышления — это не просто слушать и убеждаться, а как бы бросать вызов, представляя то, что «переступает в противоположное ощущение» [Платон 2006, 74]: именно на это направлен вопрос, составляющий суть диалектического метода.

Такой вопрос отличается от риторического вопроса, который является лишь фигурой речи и употребляется для усиления какой-то точки зрения: риторический вопрос, как известно, не требует ответа. Диалектический же метод требует постоянно ставить вопросы и со-обща искать на них ответы: подобный вопрос, по сути, это вопрос (ис)следования (ср.: (re)search question). Вопрос важнее ответа, так как

истиной на определенный момент можно считать то, что (еще) не поставлено под вопрос: известно, что Сократа не удовлетворял ни один ответ. В какой-то мере его постоянно вопрошающий диалектический метод предвосхищает принцип фальсифицируемости К. Поппера. Явно также прослеживаются параллели между беседой, которая состоит из вопросов-ответов, и герменевтическими процедурами интерпретации текстов и — шире — любых объектов вопрошания. Кстати, знаменитое высказывание А.Н. Уайтхеда о том, что вся европейская философская традиция состоит лишь из сносок к Платону [Whitehead 1979, 39], вряд ли пришлось бы по душе самому Платону, поскольку оно акцентирует внимание на письме; скорее, в духе самого Платона с его предпочтением устной речи, лучше было бы говорить о том, что вся западная философия является как бы диалогом с ним, т.е. процессом вопрошания-ответания.

Создание алфавитного письма позволило Платону развить диалектический метод, который требует субъективности каждого участника разговора. Только так можно выйти из устного плена, покинув пещеру, на стенах которой лишь мелькают (со)мнения-тени. Иными словами, диалектический путь, которым, по Платону, может идти душа, позволяет ей найти выход там, где до этого она видела лишь безвыходную ситуацию. Диалектика — это путь к истине, т.е. к самому себе. Таким образом, если риторика была нацелена на «мы», то диалектика — это следование (к) «я». Как только «мы» уступило место «я», «кончились те светлые дни, когда человек молился на звезды, возводил себя к звездам и не чувствовал своей собственной личности» [Лосев 2000, 408].

Можно подумать, что Платон единолично и злонамеренно разрушил тот идеальный («светлый») миропорядок, который существовал в Античности. Между тем, во-первых, на его взгляды оказали влияние идеи предыдущих мыслителей, например, Гераклита (о постоянно меняющихся вещах, воспринимаемых чувствами); Парменида и представителей элейской школы (об изменении и становлении); и даже софистов (о противопоставлении природы (фюсис, др.-греч. φύσις) и закона (номос, др.-греч. νόμος). А во-вторых, диалектика для Платона — это прежде всего путь к истине как высшей добродетели, т.е. он преследовал самые благие намерения — заменить постоянно меняющийся, ненадежный мир явлений устойчивым, идеальным миром идей. Устройство подобного идеального государства — это прежде всего устройство ума, царство разумных законов. Диалектика для Платона, как известно, — это царское искусство, которое сродни искусству управления вообще. Можно сказать, что Платон был первым идеологом-управленцем, основателем своего рода «Высшей Школа Управления». Известно, что политические взгляды Платона не отличались демократичностью, но нас интересует не политологический анализ его учения, а то, что в его основе лежит подход, опирающийся

на строгость мысли. Мыслить — значит находить путь к особым формам, узреть их умом, а не создавать рукой, подобно геометру: так ремесленное ткачество уступает место визионерству.

Итак, философию Платона можно считать прообразом науки, основанной на строгом и точном методе следования к истине. По словам М. Хайдеггера, вся наука говорит языком Платона — как метафизика, так и позитивизм [Heidegger 1973, 386]. Такая точка зрения становится еще более понятной, если вспомнить, что этимологически слово «наука» восходит не просто к «учению» (как, например, в русском языке), но к значению отделения чего-то от чего-то (ср. лат. *scientia*, восходящее к корню **skei-* — «расщеплять», «разделять»). Именно в подобном «расщеплении» заключается революционный характер научной мысли Платона, который осуществил целый ряд основополагающих «расщеплений».

(а) Прежде всего, как было сказано, в своей «Разделенной Линии» Платон отделил мир явлений от мира эйдосов, отнеся к первому физический мир и его отображения, а к последнему — математические объекты и сами идеальные формы.

(б) Кроме того, Платон — визионер, увидевший суть человека не в производстве чего-то путем подражания природе, а в движении мысли; тем самым Платон по сути отделил человека от природного космоса.

(в) Более того, если ранее космос представлялся как явление внеличностное, то Платон выделил созерцание человеком своего внутреннего мира, т.е. акцентировал внимание на его автономной субъективности, как бы отделив и душу от тела: если раньше душа отождествлялась с дыханием, центром которого были легкие или френес, то теперь душа становится думающей душой. По словам Э. Хевелока, такую новую форму мышления можно представить как переход от выражения «Я — Ахилл» к выражению «Я думаю об Ахилле» [Havelock 1963, 209]. В результате подобной трансформации, которая явно носит прото-картезианский характер, становится возможным накапливать научные знания. Например, английское выражение «a body of knowledge» (дословно «тело знаний») как бы еще сохраняет соматичность внутренней формы, а в русском языке говорят уже о «сумме знаний», т.е. о механическом складывании результатов познавательной деятельности человека. Переход от чувствующего (одухотворенного) тела к думающей душе можно рассматривать как переход от соматичности к суммарности, от органики к механике.

(г) Платон отделил также знания от мнения, дав таким образом мощный толчок развитию эпистемологии. С его точки зрения, именно на основе знаний в виде строгих законов можно создать устойчивое образование (республику и пайдейю).

(д) Критически относясь к мнению, которое может быть каким угодно, Платон отделил риторiku от диалектики: задача первой — оказывать влияние на субъектов, тогда как задача последней — двигаться (вслед за) мыслью к объектам, т.е. к истине. Не случайно члены Британского Королевского Общества — одного из старейших научных обществ, основанного в XVII в., хотели видеть мир без риторики, чтобы все могли воспринимать вещи такими, какие они есть на самом деле — чистыми, как стекло.

(е) Платон также провел линию между устной и письменной речью, отдавая предпочтение первой, но при этом, как было отмечено, проявляя противоречивое отношение к последней. Выступая против риторики (а заодно и против поэтов, отделив их от идеального государства), Платон по сути выступает против устной традиции. В то же время он видит ее положительные стороны, обсуждая негативную природу письма. Так или иначе, он явно заострил внимание на различии речи устной и речи письменной.

(ж) В конце концов, Платон отделил человека (как часть физического мира) от мира идей, т.е. отделил субъект от объекта. Таким образом, один мир предстал перед другим: принято говорить, что объективный — перед субъективным, однако, можно сказать и наоборот.

Разделение космоса на (реально существующий) субъективный и (идеально существующий) объективный миры нужно для того, чтобы душа человека стремилась к истинным Формам. В идеале каждый человек должен полностью осознать истину, как бы заполнив Форму, т.е. по сути став ею. Иными словами, субъект должен стать объектом — или наоборот: идеальное образование — это когда все являются равными друг другу, т.е. равными Формам/и. Реальный мир — это мир множественности и делимости всех вещей: соответственно, такой мир изменчив и не может считаться самостоятельной субстанцией. Мир же идеальных Форм — это то, что неизменно, вечно и тождественно себе. Именно этот мир, открытый лишь для умопознания, представляет собой истинное бытие (ср. знаменитые слова Парменида: «Бытие есть, а небытия нет»). Этот мир является единым: его нельзя разделить на множество чувственно конкретных вещей, но его можно и нужно разделить как истинную и неизменную идею (в английском языке, например, эти значения слова «разделить» передаются разными глаголами — ср.: «to divide» и «to share»). Таким образом, если раньше человек терялся в завораживающих звуках рассказов-песен, т.е. отождествлялся с ними, то теперь человек как бы теряется в Формам, наполняя и разделяя их. Если в рассказе-мифе «рассказчик идентичен своему рассказу» [Фрейденберг 1978, 210], то в истинном бытии человек идентичен идее. Король умер, да здравствует Король!

Разделять космос на два мира в идеале надо, очевидно, пополам, чтобы впоследствии субъекту и объекту было легче сливаться в одно

неделимое целое. По крайней мере, такое разделение должно производиться как можно естественнее, чтобы казалось, будто образовавшиеся миры отвечают некой высшей логике. Показательно, что корень *skei-, к которому восходит английское слово «наука» (science) (ср.: греч. корень σκίζειν), означает «раскалывать», «расщеплять» («to split», «to cleave»), т.е. проводить разделение вдоль некой естественной линии, например, древесных волокон. Но где проходит эта естественная линия?! Это лишь кажется, что две половины, на которые разделяется космос, являются одинаковыми: на самом же деле все составляющие космоса равны, но одни все-таки «равнее» других. Поэтому в многочисленных делениях, которые мы находим в сочинениях Платона, таких, например, как явление/реальность, мнение/знание, тело/душа, множественность/единство, риторика/диалектика и т.д. первый элемент каждой оппозиции является маркированным [Schiappa 2003, 6–7], и мы понимаем истинные симпатии Платона.

Необходимо отметить, что научность платоновской мысли в конечном счете носит философско-моральный характер. Человек стремится достичь и постичь идеи ради того, чтобы существовала справедливость как высшая добродетель. Именно на этом незыблемом идеале может быть создано устойчивое мироустройство. (И – можно заметить в скобках – именно идея такого идеала оказалась столь привлекательной для большинства представителей русской философии [Иванов, Журавлева 2014]). В то же время необходимо отметить, что Платона интересовали проблемы (и) сугубо научного (в современном понимании) характера. Так, в «Федоне» он выдвигает тезис о шарообразности Земли; в «Государстве» предлагает свое видение пифагорейской картины космоса; а в «Тимее» продолжает рассказ об устройстве космоса, высказывая ряд положений о движениях небесных светил и излагая свою теорию материи. Не следует также забывать о том, что Платон основал свою Академию, в которой акцент делался не столько на обучении практическим знаниям, сколько на теоретических дисциплинах. В «Государстве», например, Платон говорит, что те, кто стоит во главе идеального государства, должны изучать арифметику, геометрию, стереометрию и теоретическую астрономию, отмечая не столько их практическую полезность, сколько ценность для подготовки души к более глубоким философским размышлениям.

Таким образом, не случайно, что вот уже несколько тысячелетий наука говорит языком Платона и развивается по пути, который он наметил. Показательно, что даже Ф. Бэкон, которого считают основоположником опытной науки Нового времени, при разработке своего научного метода отталкивается от идей Платона. Так, он рассматривает формы как истинные объекты науки, при этом ставя задачу открывать формы в самой материи. Он пытается избавиться от «идолов пещеры», но уже экспериментальным путем, считая, что при-

роду надо вопрошать, т.е. задавать ей вопросы и четко контролировать данный процесс. Таким образом, он хочет соединить разум человека с природой вещей на благо всего человечества [Merchant 2008]. Иными словами, и за его научной мыслью стоят самые благие намерения.

Научный взгляд, восходящий к Платону, это взгляд, который рассматривает жизнь, как бы отталкиваясь от нее и устремляясь к истине. Наука – это «не жизнь», поскольку наука – это следование мысли за истиной (исследование), а жизнь – лишь выражение или выразительность; так, «чувственно-материальный космос является в Античности и выражаемым, и выражающим, и выраженным». Соответственно, в жизни есть своя эстетика, но искусство, по Платону, лишь подражает чувственному миру и никак не связано с областью прекрасного, создавая лишь копии копий, в отличие от науки, которая имеет дело с истиной. Образно говоря, наука – свет, а жизнь – тьма или же тени. Наука рассматривает жизнь, чтобы помочь людям проникнуть в истину: только так душа может вспомнить забытые истины, т.е. просветиться. Только так можно достичь высшей добродетели и создать прекрасное (идеальное) мироустройство (пайдейя – это помимо всего прочего и просвещение). Наука, таким образом, все идет по следу за истиной, чтобы жизнь озарилась светом знаний. То же, насколько полно науке удастся охватить все многообразие жизни, требует отдельного рассмотрения.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель – *Аристотель*. Евдемова этика. – М., 2005.
 Бессонов 2014 – *Бессонов Б.Н.* История и философия науки. – М.: Юрайт, 2014.
 Иванов, Журавлева 2014 – *Иванов А.В., Журавлева С.М.* Платонизм русской философии // Вестник Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2014. Т. 12 (2).
 Лосев 2000 – *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. – М.: АСТ, 2000.
 Платон 1989 – *Платон*. Федр. – М.: Прогресс, 1989.
 Платон 2006 – *Платон*. Государство. – М.: АСТ, 2006.
 Поппер 2002 – *Поппер К.Р.* Объективное знание. Эволюционный подход. – М.: УРСС, 2002.
 Фрейденберг 1978 – *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1978.
 Хайдеггер 1986 – *Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // Историко-философский ежегодник. 1986. – М.: Наука, 1986.
 Foss 2009 – *Foss S.* Invitational Rhetoric // Encyclopedia of Communication Theory. Ed. by S.W. Littlejohn and K.A. Foss, 2009. – URL: <http://dx.doi.org/10.4135/9781412959384.n213> (дата обращения – 01.15.2017).
 Havelock 1963 – *Havelock E.* Preface to Plato. – Cambridge (MA): Harvard University Press, 1963.
 Heidegger 1973 – *Heidegger M.* The End of Philosophy. – Chicago: The University of Chicago Press, 1973.

Heidegger 2005 – *Heidegger M.* Sojourns: The Journey to Greece. – Albany: SUNY, 2005.

Merchant 2008 – Merchant C. “The Violence of Impediments”: Francis Bacon and the Origins of Experimentation // *Isis*. 2008. Vol. 99.

Nikulin 2012 – *Nikulin D.* The Other Plato: The Tübingen Interpretation of Plato’s Inner-Academic Teachings. – N. Y.: SUNY Press, 2012.

Schiappa 2003 – *Schiappa E.* Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric. – Columbia: University of South Carolina Press, 2003.

Whitehead 1979 – *Whitehead A.N.* Process and Reality. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-1928. – N. Y.: Free Press, 1979.

THE ORIGINS OF SCIENTIFIC THINKING: LINE OF PLATO

I.E. KLYUKANOV

Summary

Philosophy is commonly viewed as the opposite of science; however, science has its roots in philosophy as mental consideration of things. This article presents an analysis of Plato’s role in the formation of scientific thought. It is shown how his desire to establish a stable world of ideal forms determined Plato’s attitude toward oral speech as well as to the transfer and storage of knowledge in a written form. The article pays special attention to Plato’s views on dialectics as a living movement of thought. In this regard, the article notes Plato’s critical attitude toward rhetoric, which can not be viewed as a method because it represents not a search for the truth but merely a process of persuading the majority of people. It is pointed out that in the divisions made by Plato, such as, for example, phenomenon/reality, opinion/knowledge, body/mind, rhetoric/dialectics, etc., one element of each opposition is marked, indicating his true preferences. It is noted that Plato’s conceptualization of science has in the end a philosophic-moral nature. It is argued that Plato laid the foundations of scientific thought whose aim is to find truth so that life can be illuminated by the light of knowledge.

Keywords: Plato, science, knowledge, rhetoric, dialectics, oral and written speech.

Klyukanov, Igor – D.Sc. in Philology, Professor in the Communication Studies Department at Eastern Washington University, USA.

Citation: *KLYUKANOV I.E.* The Origins of Scientific Thinking: Line of Plato In: *Philosophical Sciences*. 2017. Vol. 3, pp.

REFERENCES

Aristotle (2005). *Nicomachean Ethics* (Russian translation: Moscow, 2005).
Bessonov B. (2014). *A History and Philosophy of Science*. Moscow (in Russian).

Ivanov A., Zhuravleva S. (2014). ‘Platonism of Russian Philosophy’. In: *The Bulletin of Novosibirsk State University*. 2014. Vol. 12. Issue 2 (in Russian).

Losev A. (2000). *A History of Ancient Aesthetics. The Results of One Thousand Years Development*. Book 1. Moscow (in Russian).

Plato (1989). *Phaedo* (Russian translation: Progress, Moscow, 1989).

Plato (2006). *The Republic* (Russian translation: Plato. *The Republic*. AST, Moscow, 2006).

Popper K. (2002). *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach* (Russian translation: Popper K. *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. URSS, Moscow, 2002).

Freidenberg O. (1978). *Myth and Literature in Ancient Times*. Nauka, Moscow (in Russian).

Heidegger M. (1986). *Plato’s Doctrine of Truth* (Russian translation in: *Istoriko-filosofskii ezhegodnik [A Historic-philosophical Yearbook]*. Nauka, Moscow).

Foss S. (2009) *Invitational Rhetoric*. In: S.W. Littlejohn and K.A. Foss (eds.). *Encyclopedia of Communication Theory*. Available at: <http://dx.doi.org/10.4135/9781412959384.n213> (Reference date – 01.15.2017).

Havelock E. (1963) *Preface to Plato*. Harvard University Press, Cambridge (MA).

Heidegger M. (1973) *The End of Philosophy*. The University of Chicago Press, Chicago.

Heidegger M. (2005) *Sojourns: The Journey to Greece*. SUNY, Albany.

Merchant C. (2008) “‘The Violence of Impediments’: Francis Bacon and the Origins of Experimentation”. In: *Isis*. 2008. Vol. 99. Не указаны страницы, которые занимает статья в журнале

Nikulin D. (2012) *The Other Plato: The Tübingen Interpretation of Plato’s Inner-Academic Teachings*. SUNY Press, New York.

Schiappa E. (2003) *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. University of South Carolina Press, Columbia.

Whitehead A.N. (1979) *Process and Reality*. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-28. Free Press, New York.

«ПУТЬ РАЗУМА» И «ПУТЬ ВОЛИ» К ДОСТИЖЕНИЮ ИСТИНЫ

Б.И. ЛИПСКИЙ

Аннотация

Статья посвящена анализу двух подходов к исследованию истины, представленных в истории развития европейской философии. В качестве основания для формирования этих тенденций рассматривается концепция Платона, который придавал истине не только созерцательный, но и деятельностный характер, считая, что ее достижение предполагает участие не только чистого интеллекта, но и определенных волевых усилий. Эта двойственность впоследствии порождает две расходящиеся линии развития, первая из которых акцентирует внимание на интеллектуальной, а вторая – на волевой составляющей платоновской концепции. Представители первого (рационального) направления придают истине преимущественно объективный характер, тогда как представители второго (волевого) стремятся включить в ее содержание субъективные моменты. Существование этих двух концепций прослеживается на протяжении практически всей истории философии Европы. В течение долгого времени преобладающее влияние имела рациональная концепция, достигающая своей максимальной выраженности в философии Гегеля. Реакцией на гиперрационализм гегелевской концепции становится волюнтаристическая философия Шопенгауэра, развиваемая впоследствии Ницше. В течение XX в. влияние волюнтаристического подхода постепенно нарастает, проявляясь в экзистенциально-феноменологической философии. Однако усиление влияния волюнтаристических тенденций приводит к нарастанию в трактовке истины субъективистских тенденций. Нарастание субъективизма, в свою очередь, обуславливает выдвигание на передний план проблемы, которая в классический период имела второстепенный, периферийный характер – это проблема взаимопонимания, коммуникации.

Ключевые слова: волюнтаризм, взаимопонимание, воля, истина, история философии, коммуникация, объективность, разум, рационализм, субъективность.

Липский Борис Иванович – доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания Института философии Санкт-Петербургского Государственного университета.
lipsky@list.ru

Цитирование: ЛИПСКИЙ Б.И. «Путь разума» и «путь воли» к достижению истины // Философские науки. 2017. № 3. С.

Первое серьезное исследование истины и путей ее достижения принадлежит Платону. В диалоге «Филеб», характеризуя условия обретения истины, он утверждает: если человек «затрачивает свой труд не на вечное бытие, но на возникающее... вправе ли мы назвать что-либо из этого ясным в смысле точнейшей истины... можем ли мы

вообще получить что-либо устойчивое относительно того, что не содержит в себе никакой устойчивости?» [Филеб, 59 a,b]. Поэтому он и конструирует интеллигибельный мир чистых сущностей, в котором пребывает истина, и полагает этот мир в качестве действительного объекта познания, гарантирующего обретение истин столь же неизменных и вечных, как и составляющие содержание этого мира эйдетические прообразы всех реально существующих вещей.

Однако истинное знание, как его понимает Платон, не ограничивается простой констатацией «подлинно сущего». Обретение истины для него неразрывно связано со стремлением «воплотить» ее не только в содержании сознания, но и в определенной направленности мысли, в «увлечении души» этой истиной, в желании действовать ради нее. «Как глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе, чем со всем телом, – говорит Платон, – так же нужно отворотиться всей душой от всего становящегося... обратить человека: это вовсе не значит вложить в него способность видеть – она у него уже имеется, но неверно направлена... Вот здесь-то и надо приложить силы» [Государство, 518 e]. Таким образом, Платон стремится придать истине не только *созерцательный*, но и *действенный* характер. В результате платоновская концепция истины оказывается двойственной, поскольку ее достижение предполагает участие не только чистого *интеллекта*, но и *волевых* усилий.

Эта двойственность впоследствии порождает две расходящиеся линии развития, первая из которых акцентирует внимание на интеллектуальной, а вторая – на волевой составляющей платоновской концепции. Расхождение и последующая конфронтация этих направлений обусловлены тем, что представители первого из них (рационального) придают истине преимущественно объективный характер, тогда как представители второго (волевого) пытаются включить в ее содержание субъективные моменты.

Уже Аристотель стремится разработать теорию истины, ориентированную преимущественно на применение рационально-логических процедур, тогда как Плотин, опираясь на волевую составляющую платоновского учения, предполагает волевой импульс в качестве необходимого компонента. В эпоху Средневековья отмеченное расхождение проявляется в учениях Августина и Фомы Аквинского. Августин утверждает необходимость применения для достижения истины волевого усилия, побуждающего нас «памятовать о Боге, искать его и страстно... жаждасть его» [Августин 1969, 594], в то время как Фома, ориентируясь на разум, даже для доказательства бытия Бога прибегает к рациональной аргументации, формулируя свои пять знаменитых доказательств [Фома Аквинский 1969, I q. 2, 3 с].

В XIX в. рациональная и волевая стратегии находят свое выражение в противостоянии философских систем Гегеля и Шопенгауэра.

Разрабатывая свою теоретико-познавательную концепцию, Гегель проводит одну из различительных граней, определяющих специфику теоретического и практического как бесконечно-логического и конечно-реального. Развивая интеллектуальную составляющую платоновской концепции, он окончательно лишает «идеи» даже той тени реальности, какой они еще обладали у самого Платона. «Следует отбросить мнение, — говорит Гегель, — будто истина есть нечто осязаемое. Подобную осязаемость вносят, например, даже еще платоновские идеи, имеющие бытие в мышлении Бога, [если толковать их так], как будто они существующие вещи, но существуют в некоем другом мире» [Гегель 1970, 103].

В гегелевской философии истина обретает характер самоцели и абсолюта, а ее достижение осуществляется не ради какой-то внешней по отношению к истине цели, а исключительно ради самой истины. «Истина, — утверждает Гегель, — есть чистое, развивающееся самосознание и имеет образ самости, [что выражается в том], что *в себе и для себя* *сущее есть осознанное понятие, а понятие, как таковое, есть в себе и для себя сущее...* Логику, стало быть, следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. *Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой*» [Гегель 1970, 103]. Отрицая реальность бытия истины, Гегель стремится освободить ее от содержащегося в учении Платона иллюзорного покровов «осязаемости», и сохраняет ее как «само в себе сущее» онтологическое основание теории познания.

Согласно Гегелю, истина достигается благодаря постепенному восхождению сознания к абсолюту в строгом соответствии с логическим законом. Это восхождение осуществляется как чистое самодвижение мысли, поскольку предметом, на который направлена мысль, является понятие, постепенно преобразующееся в ходе прогрессивного развития от несовершенной к все более совершенной и далее к завершенной форме, как к пределу познания. При этом внешний мир рассматривается как побочный продукт саморазвития сознания, как артефакт, необходимый лишь постольку, поскольку, всматриваясь в него, сознание полнее уясняет себе свое собственное содержание. События реальной истории понимаются лишь как внешнее выражение того или иного этапа саморазвития духа, а предметно-практическая деятельность утрачивает самостоятельное значение и становится чуждой человеку.

Отчуждение человека проявляется в том, что в своей исторической практике он преследует не свои собственные, а чужие цели, т.е. выступает как *средство*, которое *мировой разум* использует для прояснения своего собственного содержания. Мировой разум, согласно Гегелю, «хитер». Его «хитрость» как раз и состоит в том, что, экспериментируя, он предоставляет объектам (включая в их число и человека) действо-

вать друг на друга и истощать себя в этом взаимодействии. Однако преследует он при этом исключительно собственные цели. В таком экспериментировании мировой разум имеет право быть расточительным и беспощадным: «Он, — говорит Гегель, — делает чудовищные затраты возникающих и гибнущих человеческих сил; он достаточно богат для такой затраты, он ведет свое дело *en grand*, у него достаточно народов и индивидуумов для этой траты» [Гегель 1993, 97].

Согласно Гегелю, движение мысли всякий раз начинается с осознания того, что предмет мысли оказывается не таким, каким он представлялся сознанию на предыдущей ступени «*логической лестницы*», ведущей к истине. Подъем на следующую ступень сопряжен с преобразованием представления о предмете. Поскольку же в системе Гегеля предметом познания выступает понятие, то есть форма мысли, изменение знания о таком предмете неизбежно меняет и сам предмет. Но, если теоретическая деятельность — это преобразование представления о предмете, а практическая — преобразование самого предмета, то в системе Гегеля теоретическое познание предмета оказывается тождественным его практическому преобразованию, а сама практическая деятельность замыкается в пределах мышления.

В системе Гегеля формирование нового знания о предмете одновременно выступает и как формирование самого предмета. Поскольку же таким предметом является понятие, т.е. мысль, составляющая какую-то часть содержания сознания, возникновение нового предмета есть, следовательно, и изменение самого сознания. Поэтому можно сказать, что для Гегеля достижение нового знания есть продуцирование новой формы сознания. «То, что казалось предметом, низведено сознанием до знания о нем... это есть новый предмет, вместе с которым выступает и новая форма существования сознания, для которой сущность есть нечто иное, чем для предшествующей формы. Это-то обстоятельство и направляет всю последовательность существования форм сознания в ее необходимости» [Гегель 1959, 49].

Имеющееся у человека представление о предмете сначала кажется ему самим предметом, соответственно, он и относится к этому представлению как к предмету. Однако как только он осознает, что это всего лишь представление, отношение к нему меняется. Теперь предметом ему кажется новое представление, в котором раскрывается более глубокая сущность познаваемого, однако и эта иллюзия преодолевается в дальнейшем движении познания. Так, поднимаясь со ступени на ступень, познание достигает вершины, на которой истина раскрывается во всей своей полноте.

Согласно Гегелю, восхождение познания на каждую очередную ступень — это переход к новой форме сознания, при этом знание, которое на предыдущей ступени принималось за истину, обнаруживает свою ограниченность. Таким образом, получается, что достижение

истинного знания — это, по существу лишь средство для продуцирования истинной формы сознания, а конечная цель познавательной деятельности — достижение не столько гносеологически истинного знания, сколько онтологически истинного сознания, которое только само, будучи истинным, способно созерцать истину, т.е. *самое себя*, во всей полноте и абсолютной завершенности.

«Предел, за который сознание не может больше выйти, — констатирует глубокий знаток гегелевской философии Куно Фишер, — есть цель, в которой оно находит покой и удовлетворение... Формы или явления сознания суть как бы оболочки, становящиеся постепенно все более прозрачными, пока не падет последняя оболочка и не явится на свет то, что лежало в основе всех явлений и создавало их... Но что же иное лежало в основе всех этих явлений и создавало их ядро и сущность, как не само сознание, само знание? ... Если само знание сделалось предметом сознания..., то тема развития выполнена», — так характеризует он гегелевское понимание прогрессивного развития сознания [Фишер 1933, 228].

После достижения конечной цели — спокойного созерцания абсолютной истины — деятельность сознания прекращается. Истина, таким образом, понимается в системе Гегеля не как средство, помогающее человеку в преобразовании мира, а как абсолютный конечный пункт движения мысли. После достижения этого пункта сознанию уже ничего не остается делать, кроме как удовлетворенно созерцать обретенную истину.

Согласно Гегелю, истина изначально существует в мире как истинное сознание, но существует в имплицитной форме как возможность, которую надо раскрыть, последовательно приближаясь к ней. Поэтому и практика в системе Гегеля выступает не как практика преобразования мира, а как способ обнаружения познавательной деятельности абсолюта. Она не направлена на предметный мир и вообще равнодушна к нему. Ведь ее основная задача — обеспечить переход уже имеющейся в содержании сознания истины из скрытой формы в открытую. Поэтому в практической деятельности выражается не *воля* и стремление человека, преследующего свои реальные цели, а абстрактно-логический закон саморазвития понятия, в то время как «мышление, в качестве чего-то субъективного, лишь наблюдает это развитие идеи как собственную деятельность ее разума, ничего со своей стороны к нему не добавляя» [Гегель 1990, 91]. Такое мышление не должно допускать ни малейшего *своеволия*, поэтому оно требует строжайшей *дисциплины ума*, направленной на устранение из него всякой субъективности. «Когда я мыслю, — говорит Гегель, — я отказываюсь от моей субъективной особенности, углубляюсь в предмет и предоставляю мышлению действовать самостоятельно, и я мыслю плохо, если я прибавляю что-нибудь от себя» [Гегель 1974, 124].

Так познание в системе Гегеля становится высшей самодовлеющей ценностью, а логика его саморазвития — непреложным законом осуществления реального исторического процесса, который постоянно циклически возвращается к своему истоку, являющемуся одновременно и его завершением. В результате тот «путь разума», на котором Гегель надеется обрести необходимое для жизни истинное знание, приводит человека к достижению успокоения в удовлетворенном созерцании некоего завершенного абсолюта. С высоты этого нового положения человек, наконец, поймет, что все те волнения и страсти, завоевания и лишения, оболщания и разочарования, которые так занимали его сознание прежде, не заслуживают серьезного внимания как нечто суетное и преходящее и в конечном итоге ложное, «ведь Бог, который есть истина, познается нами в этой истине, то есть, как абсолютный дух, лишь постольку, поскольку мы вместе с тем признаем неистинным сотворенный им мир, признаем неистинными природу и конечный дух» [Гегель 1974, 214].

Та истина, которой, согласно Гегелю, в конце концов, достигает «мировой разум», оказывается полностью лишенной человеческого содержания. Да, собственно, оно в гегелевской системе оказывается, как и сам человек, лишь вспомогательным средством, обеспечивающим самопознание этого самого «мирового разума». Таким образом, имплицитно содержащаяся в платоновской концепции идея абсолютной безличной внечеловеческой истины в философии Гегеля достигает своего максимального выражения.

Корни платоновской теоретико-познавательной традиции состоят в различении бытия и смысла бытия. Платон полагает, что в поисках истины следует ориентироваться на такую реальность, которая не сводится ни к человеку, ни к природе, но существует помимо них, как некое абсолютно совершенное (истинное) бытие. В платоновской философии смысл бытия онтологизируется и выделяется в особый сверхприродный мир. Именно этот мир и выступает в качестве действительного объекта познания. Элементами этого «интеллигибельного» мира выступают не вещи и их отношения, а образы (точнее прообразы) вещей — идеи.

Развитие платоновской традиции представляет ряд попыток связать многообразие жизненных явлений единством абсолютного смысла, который пытались связывать то с самотождественностью божественного откровения, то с силой авторитета, освященного этим откровением, то с незыблемостью нравственного закона, то с универсальностью логических категорий и т.д. Однако, как отмечал, например, Лосев, — даже если теоретические конструкции, которые разрабатывались в русле платоновской традиции, и соответствовали умонастроениям определенных исторических эпох, они, все равно оказывались непригодными для практического осуществления «в

силу своего *абсолютизма*, не допускающего никакой гибкости и живого историзма» [Лосев 1979, 44].

В результате признание Платоном онтологической независимости «интеллигибельного» мира от реального спустя более чем два тысячелетия утрачивает былое влияние. Одновременно нарастает разочарование в традиционной установке на обретение истины путем приобщения к трансцендентному миру чистых смыслов. Следствием этих процессов становится стремление к тому, чтобы отказаться от удвоения мира и отождествить смысл бытия с самим бытием. Кризис традиционных форм объективизма в европейской философии стимулировал возникновение нетрадиционных направлений, выдвигающих на первое место или бессознательную космическую волю, или сознательного, но не теоретизирующего индивидуума. Первое из этих течений проявилось в «философии жизни», второе — в феноменологической философии и в фундаментальной онтологии Хайдеггера.

Общим для обоих этих направлений становится перенос внимания с созерцания чистых сущностей на индивидуализированную жизнедеятельность действительного, преследующего свои реальные цели субъекта. В целом, для данной традиции характерно отрицание существования как особого «интеллигибельного мира», так и существующей независимо от человека абсолютной истины, которая раскрывалась бы перед ним в актах умозрения или откровения.

Провозвестником новой формы этой «волевой» традиции нового можно считать Шопенгауэра, подвергшего «абстрактный идеализм» Гегеля резкой критике. При этом главным фактором, определяющим познавательное и практическое поведение человека, провозглашается уже не разум, а чистая воля. «Воля, — говорит Шопенгауэр, — составляет внутреннюю, истинную... сущность человека. Ибо сознание обусловлено интеллектом, а последний... представляет собой функцию мозга, который, вместе с прилегающими к нему нервами и спинным мозгом, — только плод, продукт и даже паразит остального организма» [Шопенгауэр 2001, 165]. Шопенгауэр трактует разум как нечто вторичное и несущественное, не оказывающее серьезного влияния на практическое поведение человека. «Все предшествующие мне философы, — говорит он, — полагали истинную сущность человека... в *познающем* сознании и оттого понимали и изображали «Я»... как нечто, прежде всего, и по существу *познающее, даже мыслящее* и лишь в результате этого вторично и производно *воляющее*» [Шопенгауэр 2001, 163].

Действительно, платоновская традиция в своем классическом варианте исходила из безусловного примата разума, который, возвышаясь над волей, обуздывал ее стихийный индивидуализм и подчинял каждого отдельного человека всеобщим идеальным нормам. Поэтому наличие идеи в содержании сознания рассматривалось как основание и стимул для возникновения желания. Неверно, — писал, например,

Плотин, «что в уме, прежде всего, возникает желание... и потом он уже образует идею... напротив, ясно, что в уме должна быть идея коня, прежде чем он пожелает коня, и, следовательно, идея коня в уме есть не следствие, а причина или основание для желания» [Плотин web].

Шопенгауэр изначально отказывается от каких бы то ни было универсальных норм. Поэтому он исходит не из идеи, которая является всеобщей, а из желания, которое всегда остается индивидуальным. Таким образом, Шопенгауэр сближает животное и человека, ставя их в один ряд и полагая, что различие между ними не качественное, а скорее, количественное, «Пропасть между ними и нами, — говорит он, — возникает исключительно из различий в интеллекте» [Шопенгауэр 2001, 168]. Расстояние между умным животным и средним человеком, быть может, меньше, чем расстояние между глупцом и гением. Человеческое поведение, как и поведение животного, определяется желанием, самое ничтожное насекомое хочет того, чего оно хочет так же решительно и полно как самый выдающийся титан духа. «Разница заключается лишь в том, *чего* они хотят, то есть, в мотивах, но они уже составляют дело интеллекта. Последний же разумеется как момент вторичный... ограниченный и несовершенный» [Шопенгауэр 2001, 169].

По Шопенгауэру, глубина познания предмета определяется прежде всего силой желания овладеть этим предметом, подчинить его своей воле и интенсивностью осуществления этого желания в действии. Это значит, что способность к познанию прямо зависит от глубины страсти к овладению предметом. Представители прежней философии призывали человека к тому, чтобы в стремлении к высшему слиться с ним, раствориться в нем, полностью отдаться блаженному созерцанию вечных истин. Призыв Шопенгауэра прямо противоположен: человек, утверждая собственную волю, должен овладеть тем, к чему стремится, подняться над ним, чтобы самому стать высшим и создать себе истину по собственной мерке.

Развивая идеи Шопенгауэра, Ф. Ницше приходит к выводу: ««Истина», таким образом, не есть нечто, что существует, и что надо найти и открыть, но нечто, что надо создать, и что служит для обозначения некоторого процесса, еще более некоторой *воли к преодолению*, которая сама по себе не имеет конца» [Ницше 1995, 224]. Такая истина, выступает как осуществление субъективной воли. Ее творцом является уже не Абсолютный Разум и не Космическая Воля, а реальный индивид — «сверхчеловек», который, убедившись в изначальной бессмысленности мира, лишённого абсолютной и вечной трансцендентной истины, продолжает жить отныне по своей воле. Но, чтобы жить в мире, лишившемся устойчивых и всеобщих ценностных ориентиров, он должен провести универсальную «переоценку всех ценностей» и расставить новые вехи.

Ницше считает, что главная задача человека состоит в том, чтобы на место дискредитированных абстрактно-всеобщих идеалов поставить свои собственные, субъективные ценностные ориентиры. Кто способен, не оглядываясь на Бога, Мировой Разум или иные абсолюты, самостоятельно устанавливать границы дозволенного, тот и будет «сверхчеловеком» в понимании Ницше. При этом такой «сверхчеловек» вправе пересматривать и передвигать эти границы, если сочтет, что они мешают осуществлению его воли.

Высшим проявлением воли Ницше провозглашает волю к власти, однако ни цели, ни способ осуществления этой воли не оговариваются. Ницшеанская воля к власти совершенно самодостаточна. Она находит высшее удовлетворение в самом по себе расширении своей сферы и усилении своего влияния. Мир при этом превращается в арену стихийного противоборства множества волей, каждая из которых стремится к самоосуществлению наперекор всем другим. Единственным основанием для осуществления воли становится преобладание силы, способность подчинить себе другие воли, сделать их средством собственной реализации. При этом, поскольку ни одна из противоборствующих волей не имеет иного обоснования своих притязаний, кроме собственной самоидентичности, никакое согласование, примирение или сотрудничество между ними невозможны.

Ницше обращается к деятельностному началу пытаясь обнаружить его истоки не за пределами земной жизни человека, а в самом ее «живом потоке», усматривая это начало в реализации субъективной воли отдельного человека. Все традиционные ценности прежней морали, религии, науки (добро, справедливость, Бог, Бессмертная душа, истина, и др.) объявляются утратившими смысл. Но ведь именно они выступали как (пусть даже и иллюзорные) интеллектуальные и нравственные ориентиры, обеспечивающие взаимопонимание, взаимосвязь и взаимодействие людей. Человек, лишенный таких ориентиров, остается совершенно одиноким. И, поскольку у такого человека не остается общих с другими людьми мировоззренческих установок, его изолированное самосознание обращается к самому себе и обнаруживает себя как «инстинкт», как непосредственный «голос природы». В результате, естественные влечения человека становятся единственными мотивами человеческих поступков, а человеческая субъективность приобретает биологическую окраску.

Несколько иная форма индивидуалистической традиции в понимании истины представлена в «фундаментальной онтологии» Хайдеггера. Хайдеггер опирается, с одной стороны, на мысль Кьеркегора о том, что «истина может быть только субъективной, ибо ее единственным источником является субъективное восприятие», а с другой — развивает идеи Гуссерля, полагавшего, что истина есть специфическое «интеллектуальное переживание». Но если Гуссерль еще пытается

сохранить верность традиционным идеалам европейского объективизма, Хайдеггер, подобно Ницше, склоняется к необходимости «переоценки ценностей». Его метод деструкции традиционной онтологии направлен на то, чтобы «осуществить поворот от философии как исследования к философии как мышлению бытия».

Подчеркивая свою приверженность к платоновской традиции, понимающей истину как *aletheia* (непотаянность, нескрытость), Хайдеггер отмечает, что представление Платона об истине является двойственным, поскольку относится, с одной стороны, к самому бытию, а с другой, — характеризует отношение человека к этому бытию. Для Хайдеггера, как и для Платона, «местом» истины является не суждение разума, а само сущее. В суждении же оно лишь становится «нескрытым для конечного Я». Причем именно для *конечного*, поскольку сущее раскрывается через индивидуальное отношение каждого человека к миру, который он видит с единственной и неповторимой точки зрения. Поэтому в суждении, которое человек считает истинным, «раскрывается» скорее не само бытие, а лишь его переживание этого бытия. Такое переживание, конечно, является наиболее чувствительным для переживающего, поскольку непосредственно затрагивает его. Ни на кого другого это переживание не может оказать такого же глубокого воздействия. Таким образом, связывая раскрытие истины с ее индивидуальным переживанием каждым отдельным человеком, Хайдеггер (как и Ницше) утверждает, что по своему содержанию истина полностью субъективна.

Несмотря на то, что Хайдеггер, как и Платон, признает онтологическое бытие истины, свое внимание он концентрирует не на нем, а на отношении к нему познающего (переживающего) истину человека. То, что высказывание *истинно*, говорит он, «означает, что оно раскрывает сущее в нем самом. Оно высказывает, оно показывает, оно “дает увидеть” сущее в его раскрытости. *Бытие истинным (истинность)* высказывания должно быть понято как *бытие раскрывающим*» [Хайдеггер 1997, 218]. В познании истины Хайдеггера интересует не столько результат, сколько процесс: не открытие, а *открытие* привлекает его внимание. Истинное высказывание он рассматривает не столько с содержательной, сколько с деятельной стороны, понимая его как процесс «выговаривания», в ходе которого истина буквально создается, творится, подобно тому, как в процессе лепки создается кувшин или в процессе рисования — картина.

В переживании истины бытие «является» нам, подобно тому, как «является» под руками гончара глиняный кувшин. При этом, точно так же как «изготовленное руками ремесленника или художника выступает всякий раз по-своему к своей явленности» [Хайдеггер 1995, 49], переживаемая и высказываемая истина выступает к своей явленности всякий раз по-своему. Такое понимание высказывания в корне

противоположно его пониманию в логическом позитивизме, который акцентирует внимание как раз на результате, на содержании высказывания, отвлекаясь от процесса его *выговаривания* или формирования.

Своеобразие хайдегеровской концепции истины проявляется, прежде всего, в том, что результат познания – содержание истины – он ставит в полную зависимость от процесса, от индивидуальных особенностей «переживания» истины каждым отдельным человеком. Именно индивидуальные особенности, а не общность форм всецело определяет содержание истины. Это значит, что истина может «выступать к явленности» не только «всякий раз по-своему», но всякий раз и у каждого своя.

Философия Платона как бы удваивает мир, разделяя сущее и существующее и наделяя каждое самостоятельным бытием. Это разделение порождает тенденцию обращения познания непосредственно к сущему, минуя существующее. Из этой тенденции впоследствии вырастают два философских течения, сторонники которых полагают, что непосредственное обращение к сущему должно привести к постепенному рационально-логическому достижению абсолютной «сверхистины». Поскольку на этом пути человек превращается в средство прояснения внутреннего содержания «мирового разума», достижение этой, в сущности посторонней для человека цели должно, в конце концов, привести к полному замиранию жизни.

Практическая бесплодность концепции такой «сверхистины» порождает разочарование в запредельных ценностях «интеллигидельного мира», вследствие чего внимание исследователей переносится от проблематичного бытия сущего к бесспорной самоочевидности бытия существующего, проявляющегося в непосредственности «природного инстинкта» или «интеллектуального переживания». Полагая, что существующее и есть само сущее, «философия жизни» экзистенциализм и другие учения, акцентирующие внимание на «пути воли», переносят акцент с созерцательного на деятельностный аспект платоновской концепции истины.

При противопоставлении неизменной «сверхистины» погруженному в хаос житейской суеты «сверхчеловеку» реальное историческое время распадается на две равно вневременных категории: *вечного* и *мгновенного*, сиюминутного. При этом запредельная «сверхистина» оказывается не в состоянии служить основой реальной человеческой деятельности, а погруженный в субъективность «сверхчеловек», не в состоянии сформировать истину, обладающую устойчивой общезначимостью.

В человеческом сообществе стремление к осмыслению действительности неразрывно связано со стремлением к согласованию деятельности, а теоретическое взаимопонимание выступает основой практического взаимодействия. Следовательно, стремление к истине

– это стремление к взаимопониманию, организующему многообразие индивидуальных действий в контролируемый и направляемый сознанием исторический процесс.

Концепции истины, возвышающие ее до вынесения в трансцендентный мир чистой всеобщности, либо принижающие до погружения в чистую единичность индивидуальных переживаний, не могут быть приняты в качестве организующей основы реального взаимодействия людей. Устремляясь вместе с другими людьми к абсолютной истине как к общей цели, человек утрачивает связь с предметным миром, поскольку цель эта располагается за его пределами. Устремляясь же к реализации своих индивидуальных желаний, он утрачивает связь с другими людьми. В результате философские искания рубежа XX и XXI вв. все в большей степени обращаются к проблеме, которая на протяжении всей предшествующей истории мысли находилась на периферии внимания – к проблеме взаимопонимания или *коммуникации*.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Августин 1969 – *Августин*. О жизни блаженной IV // Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1. Ч. 2 / ред.-сост. В.В. Соколов. – М.: Мысль, 1969. С. 581–605.

Гегель 1970 – *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. В 3 т. Т. 1 / отв. ред. М.М. Розенталя. – М.: Мысль, 1970.

Гегель 1959 – *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа // *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. IV / пер. с нем. Г. Шпета. – М.: Соцэкгиз, 1959.

Гегель 1990 – *Гегель Г.В.Ф.* Философия права / ред. и сост. Д.А. Керимов и В.С. Нерсесянц. – М.; Л.: Мысль, 1990.

Гегель 1974 – *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1 / отв. ред. Е.П. Ситковский. – М.: Мысль, 1974.

Лосев 1979 – *Лосев А.Ф.* Платоновский идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха / отв. ред. Ф.Х. Кессиди. – М.: Наука, 1979. С. 3–58.

Ницше 1995 – *Ницше Ф.* Воля к власти / под ред. Г. Рачинского и Я. Бермана. – М.: Транспорт, 1995.

Платон 1971 – *Платон*. Филеб / пер. с древнегреческого Н.В. Самсонова // *Платон*. Соч. В 3 т. Т. 3 / под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1971. С. 9–88.

Платон 1971 – *Платон*. Государство / пер. с древнегреческого А.Н. Егунова // *Платон*. Соч. В 3 т. Т. 3 / под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1971. С. 89–454.

Плотин 2016 – *Плотин*. Эннеады VI. 7. – URL: <http://www.psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm> (дата обращения 28.07.2016).

Фишер 1933 – *Фишер К.* История новой философии. Гегель. Его жизнь, сочинения и учение. Первый полутом. – М.; Л.: Гос. соц.-экон. изд-во, 1933.

Фома Аквинский, 1969 – *Фома Аквинский*. Сумма теологии // Антология мировой философии. Фома Аквинский. Т. 1. Ч. 2 / ред.-сост. В.В. Соколов. – М.: Мысль, 1969. С. 823–862.

Хайдеггер 1997 – *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В.В. Библина. – М.: Ad Marginem, 1997.

Хайдеггер 1995 – *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе / под ред. П.С. Гуревича. – М.: Прогресс, 1995. С. 45–66.

Шопенгауэр 2001 – *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 2 // *Шопенгауэр А.* Соч. В 6 т. / под ред. А.А. Чанышева. Т. 2. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 2001.

«THE REASON WAY» AND «THE WILL WAY» TO TRUE ACHIEVEMENT

B.I. LIPSKY

Lipsky, Boris – D.Sc. in Philosophy, Professor of the Department of Ontology and Epistemology at the Institute of Philosophy, Saint-Petersburg State University.

lipsky@list.ru

Citation: LIPSKY B.I. (2017) “The Reason Way” and “the Will Way” to the Achievement of Truth. In: *Philosophical Sciences*. 2017. Vol. 3, pp.

Summary

The article is devoted to the research of two approaches of the truth, presented in the history of European philosophy. The author considers the Plato's conception of truth as the basis for formation of these tendencies, because Plato gave to the truth not only contemplative, but also the active character, believing, that its achievement assumes participation not only pure intelligence, but also certain strong-willed efforts.

This duality generates subsequently two dispersing lines of development, first of which focuses attention on intellectual, and the second – on strong-willed making Plato's concepts. Representatives of the first (rational) direction give the truth mainly objective character whereas representatives of second (strong-willed) aspire to include the subjective moments in its maintenance.

The coexistence of these two concepts is traced throughout practically all history of philosophy of Europe. During long time the rational concept reaching to the maximum expressiveness in philosophy of Hegel had prevailing influence. The voluntaristic philosophy of Schopenhauer, later developed by Nietzsche becomes a reaction to hyper-rationalism of Hegel's concepts.

During XX century influence of the voluntaristic approach gradually accrues, being shown in existential-phenomenological philosophy. However strengthening of influence of voluntaristic tendencies leads to increase in treatment of truth of subjective tendencies. The increase of subjectivity, in its turn, causes promotion on the foreground of a problem which during the classical period had minor, peripheral character, and it is a problem of mutual understanding, communications.

Keywords: voluntarism, mutual understanding, will, truth, philosophy history, communications, objectivity, reason, rationalism, subjectivity.

REFERENCES

Aurelius Augustinus. *De Beata Vita* (Russian translation in: Sokolov V.V. (ed.) (1969) The anthology of world philosophy. Vol. 1. Part 2. Mysl, Moscow, pp. 581–605).

Fischer K. *Geschichte der neuern Philosophie. Hegels Leben, Werke und Lehre*. Т. 1 (Russian translation: State socio-economic publishing house, Moscow, Leningrad, 1933).

Hegel G.W.F. *Wissenschaft der Logik* (Russian translation: Rosental M.M. (ed.) (1970) Hegel G.W.F. Science of Logic. In 3 volumes. Vol. 1. Mysl, Moscow).

Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes* (Russian translation by G. Shpet (1959) in: Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. B. IV. Sotsekiz, Moscow, 1959).

Hegel G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Russian translation: D.A. Kerimov and V.S. Nersesyants (eds.) (1990). Hegel G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Mysl, Moscow, Leningrad.

Hegel G.W.F. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Russian translation: E.P. Sitkovsky (ed.) (1974). Hegel G.W.F. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. B. 1. Mysl, Moscow).

Heidegger M. *Being and Time* (Russian translation by V.V. Bibihin (1997). Ad Marginem, Moscow).

Heidegger M. ‘The Question of technology’ (Russian translation in: P.S. Gurevich (ed.) (1995) The new technocratic wave in the West. Progress, Moscow, pp. 45–66).

Losev A.F. (1979) Plato's idealism and its Tragic fate tragically destiny. In: F.Kh. Kessidi. *Plato and his epoch*. Nauka, Moscow, 1979, pp. 3–58 (in Russian).

Nietzsche F. *Der Wille zur Macht* (Russian translation: G. Rachinsky, Ya. Berman (eds.) (1995). Nietzsche F. *Der Wille zur Macht*. Transport, Moscow.

Plato. *Fileb* (Russian translation by N.V. Samsonov. In: A.V. Losev and V.F. Asmus (eds.) (1971). *Plato. Works*. In 3 volumes. Vol. 3. Mysl, Moscow, pp. 9–88).

Plato. *The State* (Russian translation in: A.V. Losev and V.F. Asmus (eds.) (1971). *Plato. Works*. In 3 volumes. Vol. 3. Mysl, Moscow, pp. 89–454).

Plotin. *The Enneads VI. 7* (Russian translation. Available at: <http://www.psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm> (Reference date 28.07.2016)).

Thomas Aquinas. *Summa theologiae* (Russian translation: V.V. Sokolov (ed.) (1969) *Anthology of world philosophy*. Vol. 1. Part 2. Mysl, Moscow, pp. 823–862).

Schopenhauer A. *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Russian translation: Schopenhauer A. *Works*. 6 volumes. Vol. 2. A.A. Chanyshv (ed.) (2001). TERRA-Book club, Republic, Moscow.

ПЛАТОН: ОТ АРГУМЕНТАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ К МЕТАФИЗИКЕ

ПАНОВ С.В.,
ИВАШКИН С.Н.

Аннотация

Цель Платона в культуре «магии мысли» превратить эффекты аффективных разрядок при восприятии той или иной вещи в воспроизводимые смыслопорождающие комплексы впечатлений, отождествив их с сущностью предмета, и обосновать трансцендентальную способность нашего познания неподвижного в подвижном, как и сферу, где превращение представлений в идеи происходит.

Теоретическая прозопопея Платона следуя магии чистой мысли, в которой мыслимое не может не принадлежать бытию самому по себе, снимает органический автоматизм слепой гармонизации аффективных стимулов порожденных желаний и познавательных поведенческих реакций в политеизме, а также рефлексивный автоматизм сознания периода распада политеистской прозопопеи, сознания которое не устает искать интеллектуальных оправданий для своих аффективных движений и отражений эффектов этих движений во внутреннем чувстве.

Ключевые слова: объективация, метафизика, бытие, благо, прекрасное, диалектика.

Панов Сергей Владимирович – кандидат философских наук, доцент Национального исследовательского технологического университета «МИСиС», Москва.

saint-denis@mail.ru

Ивашкин Сергей Николаевич – кандидат культурологии, главный специалист Музыкальной библиотеки им. П. Юргенсона, Москва.

thammasat@yandex.ru

Цитирование: ПАНОВ С.В., ИВАШКИН С.Н. (2017) Платон: от аргументативной культуры к метафизике // Философские науки. 2017. № 3. С.

Все, что существовало как комплекс абсолютизированных источников индивидуальных и коллективных мотиваций в политеизме, все, что существовало как условия возможности реагирующего существа в частном и локальном мире потребителей софистской аргументации, должно быть заменено результатами отождествления бытия с эффектами интеллектуальной интуиции. Поэтому в «Федоне» [Платон 1999, 78d] бытие само по себе мыслится как условие возможности объективации изолированного комплекса наиболее интенсивных впечатлений от предмета в его неподвижную сущность, внятную любому реактивному сознанию и воспроизводимую всякий раз при действии соответствующего внешнего или внутреннего стимула.

С.В. ПАНОВ, С.Н. ИВАШКИН. Платон: от аргументативной культуры...

Прекрасное само по себе обозначает объективацию возвышенной реакции на безусловную слепую гармонию мысли и мыслимого в тождестве идеи. Но бытие и прекрасное сами по себе стали мыслиться только потому, что произошла переоценка ценностей в культуре «магии мысли» – в метафизике – как производстве морального суждения, суждения о благе. Отныне мы видим благое не в языке богов, определяющем простое событие нашей судьбы, не в подтверждающих наши аффективные движения продуктах пассивного синтеза представлений в софистике. Мы видим благое в том, что всякий раз снимает наши аффективные импульсы для того, чтобы мы могли отождествить цель бытия с отчужденной слепой ориентацией поступка (например, с философским мужеством перед смертью, небытие которой уже утверждено для реактивного сознания исходя из простого события мысли о ее небытии).

Исходя из простой рефлексии этой отфильтрованной стимульно-реактивной мотивации, называемой благом, мы создаем шкалу ценностей, ориентирующую сознание сущностей и, следовательно, диалектику противоположных категорий, по которой смерть понимается как противоположность жизни по аналогии отношений справедливого и несправедливого. Но несправедливое не является противоположностью справедливого, оно есть его отсутствие так же, как слабое не является противоположностью сильного, а просто следствием угасания силы. Метод метафизики сужается до описания степени качества сущего, до выявления эссенциализированных представлений, забыв о самом сущем в его бытии.

Метафизика оформляет понятие души как сферы простой рефлексии и воспроизведения объективированных представлений о предметах и их отношениях. Поэтому неподвижное распознает неподвижное в познании, ставшем припоминанием воспроизводимых комплексов интенсивных впечатлений вещи, заменивших пределы ее реального существования, т.е. ее бытия в мире, припоминанием неподвижных прообразов вещей, воспроизводимых в интуиции вне реально-жизненного контекста их существования. Поэтому, как показано в «Пире», душа определена вечным стремлением к благу, поскольку она определена ее собственной конечностью: она может существовать только тогда, когда не все условия достижения блага ей даны, она ограничена в своих познавательных трансцендентальных способностях, она стремится и может стремиться только к недостижимому по определению, так как благо есть чистый акт самопорождающего метапредставления, в котором акт созерцания, его предмет и сущность предмета неразличимы.

Поскольку познавательная интуиция в «Пармениде» конечна, т.е. не создает условий мыслимого, единому здесь противостоит иное. Иное не свести ко многому, это – условие бытия любого множества,

оно есть открытость потенциальных стимульно-реактивных связей для реактивного сознания, сама бесконечность познавательных стимулов, в которую единое, эта сообразность всех порождающих представлений, смотрится как в собственную иллюзию. Сознание метафизика замыкается в аналитику движения идеи с тем, чтобы вновь и вновь породить трансцендентальную иллюзию единого и многого, объективные основы которой не могут им адекватно мыслиться.

Если рассматривать философию как искусство, т.е. как подлинный мимесис природы в отличие от подражания софистов, то для Платона в «Федоне» эта тема стала возможной благодаря моральной интерпретации бытия, властной перспективе ценности, в которой истинное бытие приписывается существованию души, не связанной в своем чистом созерцании с чувственностью тела, способного исказить наши представления о сущем. Платон, выстраивая поэтику диалога как динамику подтверждения сократовской метафизики, осмысляет учение о душе как мимесис природы в том, что сама природа есть постоянный поиск самообладания исходя из рефлекторного отражения в рассудке события мысли.

Как регулятивная природа раскрывается двояко — как аффективная динамика в потоках спонтанных импульсивных движений и как ансамбль форм самообладания, которые организуют потоки стимулирующих восприятий, фильтруя и выбирая те или иные восприятия для превращения их в рефлекс сознания, комплексы рефлексов сознания — в стимульно-реактивные привычки, а объективированный образ привычки в ценность исходя из простой интенсивности влияния стимула на внутреннее чувство, так реактивное сознание метафизика разделяет человеческое существо на душу как способность восприятия чистых представлений и формирования волевого самоопределения и тело как чувственную восприимчивость многообразного.

Именно перспектива ценности как объективированного образа стимульно-реактивной привычки узаконивает разделение человеческого существа на душу и тело. Как ценное задает обзор слепо предпочитаемых человеческих склонностей в контексте их рефлекторного отбора для регуляции человеческого восприятия, мышления, воления и действия, так реактивное сознание отождествляет себя с бытием чистой мысли в душе, забывая, что она есть его собственная проекция, т.е. отчужденный самообраз, позволяющий обрести гармонию в непосредственном отождествлении мысли и мыслимого по все той же модели речевого автоматизма — идентификации произнесенных и услышанных звуков речи. Но душа — еще и сфера волевого самоопределения: волевой акт приобретает значимость, если и только если он относится к абсолютному предмету воления — благу.

Но если благо — это отчужденный образ объективированных эффектов аффективных разрядок, т.е. тоже является отчужденной

проекцией реактивного сознания метафизика, которая дарит ему гармонию с самим собой только из стремления к нему как к недостижимому идеалу, это сознание не может не породить диалектику понятий, поскольку оно само по себе — отсрочка самого себя, проект перспективы события, предполагающий горизонт противопоставленного чистой воли, чистой мысли и чистому желанию. Реактивное сознание метафизика не может не проецировать цель человеческого существования и идею ее недостижимости, потому что только в отношении заданного любому сознанию фактического несовершенства реактивное сознание и может обрести свой онтологический статус, может быть тем, чем оно все еще не является, — абсолютным образом самообладания и его отражением.

Как регулятивная природа всегда определяет горизонт преодолимого для события собственного самообладания, так реактивное сознание не может не соотноситься с тем, что затемняет чистое мышление и чистое воление, что искажает чистое представление. Как только противопоставление подлинного и неподлинного становится категорией рефлекторного рассудка, который абстрагирует характер связи соотношенного по противоположности, возникает диалектика категорий, следуя инверсии стимулов в аргументативной культуре, производящей иллюзию порождения одного другим так же, как чистая мысль воспринимает мыслимое вне рассмотрения объективного контекста его существования, изолируя его в вечный неподвижный мыслеобраз, и отождествляется с его рефлекторным отражением в рассудке, отказываясь мыслить саму себя и мыслить реальность того, что обозначает мыслеобраз. Так реактивное сознание метафизике полагает условия существования противоположностей в самом факте мыслимости их соотношения.

Уже у Платона мы видим предварение гегелевской диалектики, которая, по слову Хайдеггера [Хайдеггер 1993, 383], собирает нечто для бытия и мысли посредством нерелексируемого соотношения противопоставленного. Справедливое и несправедливое, прекрасное и безобразное не противоположны сами по себе, как смерть и жизнь, сухое и влажное, сон и пробуждение. Но как непосредственно реактивное сознание понимает противоположность противоположного, так непосредственно категории вступают в смыслопорождающие отношения, так непосредственно результат этих отношений внушается участникам диалога о мысли как об удостоверяющем диалоге с самой собой, о мысли, которая в самой себе заключает меру собственной достоверности.

Поскольку в основе метафизики и диалектики Сократа лежит инверсия стимулов в аргументативной культуре и связанной с нею моральной интерпретацией бытия как движения к внеположной цели существования, учение о посмертном мире и воздаянии, как и

космология с учением об «эфирной» расе явятся естественными рефлексами метафизического сознания. Моралисту необходимо внушить как своим собеседникам, так и любому реактивному познанию перспективу цели и критерии совершенства душевно-интеллектуальной организации человеческого существа.

Поскольку мера человеческого существа есть гармония волевых движений с предоставленной целью, Сократ живописует ландшафт Земли [Платон 1999,108e–111c], позволяя насладиться мифом о людях, живущих на границе воздуха, с которыми стоит труда не отождествить себя, и пространство загробного мира со способами существования несовершенных, способных к очищению и совершенных душ. Моральная оценочность и градация ценимого обеспечивают неравнозначность стихий: близость к эфиру предпочтительна, так как дает неведомую остальным ясность чувственной интуиции, достигшей стадии созерцания светил. Здесь суть платоновского аналогизма: способность фильтрации и воспроизводства отобранных по силе интенсивности стимульно-реактивных связей приближает человеческое существо к благу так же, как простая близость к качественно высшей стихии формирует сверхъестественную восприимчивость «эфирной» расы, как непосредственно отождествляются слепые ориентации мысли, желания и поступка, основанные на простом отражении впечатляющих эффектов спонтанных движений импульсивной природы в соответствии с моральным смыслом бытия. Так непосредственно организация универсума воплощается в результатах мифической визуализации как ансамбля чувственно данных принципов гармонии, внушаемых словесным выражением в идентификации любого собеседника с эффектами воображения носителя мифа. Логика мифа прагматически используется в поэтике диалога как непреложное свидетельство о подлинных регулятивах внутренней и внешней природы в форме аргументации метафизической позиции эмансипированного сознания, больше не принимающего на веру прямого действия абсолютизированных в фигурах богов желаний на мотивацию реактивная сознания.

В «Федоне» Сократ [Платон 1999,118a] становится прозопопеей собственного умирания как достижения чистоты мысли, а диалог Платона – свидетельством этой прозопопеи и в свою очередь прозопопеей подтверждения истинности пути метафизика и моралиста. Как Сократ снимает любую возможность чувственной интуиции в аргументации бессмертия души, этического и космологического его последствий, так диалог «Федон» становится подлинным саркофагом чистой мысли и ее абсолютным телом потребления. Финальный аккорд в доказательстве бессмертия души и действия интеллектуальной интуиции мы видим в свидетельстве Сократа о собственном состоянии, исходя из его простого ощущения паралича тела и словесной передачи этого ощущения собеседнику.

Как непосредственно самоощущение передает фактическое действие яда, как непосредственно в самосвидетельстве и свидетельстве других результат самоощущения раскрывается для сознания Сократа и внушается собеседнику, так непосредственно чистая мысль аффицирует саму себя, превращая восприятие собственных стимулов в единственную цель и средство собственного бытия. Иными словами, субъективное ощущение паралича тела изолируется и объективируется в критерий истинности телесного состояния Сократа тем же способом, каким интеллектуальная интуиция объективирует воспроизводимые комплексы запечатленных эффектов аффективных разрядок, заменивших собой объективные представления о вещах и явлениях внутреннего и внешнего мира. Поэтому паралич Сократа означает финальную нейтрализацию суждения объективности: как внутреннее чувство определяет утрату ощущения в потерявших чувствительность частях тела, исходя из простого события этого ощущения, так интеллектуальная интуиция отбирает и объективирует ориентирующие понимаемые, волевые и поведенческие привычки на основе простого события самоотношения в каждом акте понимания, воли или действия.

«Пир» [Платон 1999,108e–111c] как диалог о сущности любви как самом интенсивном аффекте, способном формировать слепую ориентацию реактивного сознания к достижению блага, еще больше говорит нам о природе мысли в том, что называется метафизикой, т.е. моральной объективацией бытия. Жертвенная любовь к предмету желания в речи Федра становится смыслообразующим импульсивным движением, которое становится тем более значимым и мотивирующим, чем сильнее оно преодолевает инстинкт самосохранения, но, как всегда у Платона, мы наблюдаем инверсию стимулов в самом авторском свидетельстве о подражании мифу собеседников Сократа и его самого как повествовании, стимулирующем поиск истины мысли и бытия. Как жертвенная любовь отбирается в конкуренции идеалов, как выразился бы Фихте [Фихте 199, 788], и объективируется в единственно верную волевою и поведенческую ориентацию, дающую доступ к благу, исходя из простого события восприятия стимула во внутреннем чувстве, так мысль, рефлекторно отражающая действие избранного стимула, достигает подлинного понимания бытия в отождествлении с совокупностью впечатков импульсивных движений.

Но, как мы видим уже в «Илиаде» Гомера, жертвенная любовь как идеал военной аристократии ограничена эгоизмом и аппетитом-к-власти. Так Ахиллес, назначенный полубогом по своей сверхъестественной удачливости, предает, по слову Аякса [Гомер 1967, гл. 9, ст. 620–640], узы «братской дружбы», рассчитывая обрести условие получения любых социальных вознаграждений – власть. Ограниченная контекстом естественного соперничества, добродетель политеистической культуры – способность пожертвовать собой за другого воина,

которая сублимировала тотемный запрет на убийство одноплеменника в локально-племенных культурах в целях обеспечения единства и экспансии межплеменного союза, переосмыслена в метафизике Платона как аргументативной культуре, в которой абсолютизированные источники желания действительны не сами по себе, а только за счет отражения их действия в рефлекторном рассудке как способности соотносить представления с внушенной идеей блага.

Уже в «Одиссее» [Гомер 1967, гл. 9, ст. 620–640] условие существования военной аристократии переосмысляется: добродетель жертвенности и оценка воина по объективным критериям силы и военного мастерства отходят на второй план перед находчивостью и сообразительностью хитроумного героя. Платоновское учение об Эроте и является воскрешением и сублимацией добродетели военной аристократии в ситуации, когда аристократические импульсы оказались сняты в демократии как соперничестве индивидуальных или групповых appetitov, а не конкуренции идеалов.

Пир, который в культуре военной аристократии служил средством снятия напряжения перед выбором жертвы богам для смягчения их немилости к войску, является тем же для Платона: пир как последовательность аргументов в пользу благоприятного действия Эрота, проистекающего из его неотъемлемых качеств, должен стать фундаментом для сосуществования реактивных сознаний только исходя из интенсивности впечатления аргумента на внутреннее чувство собеседников. Как пир в «Илиаде» [Гомер 1967, гл. 9, ст. 90] снимает общее напряжение в выборе «козла отпущения» — Ахиллеса, так платоновский пир как предвосхищение жертвоприношения и саможертвоприношение имеет целью гармонизировать реактивные сознания в их аргументативных послылках через сублимацию сознания, которому импульсивная природа даст в опыте отражения аффективной разрядки непосредственное согласие мысли и мыслимого.

Аргументы Федра [Платон 1999, 178a–180b] и Павсания [Платон 1999, 180c–185c] воспроизводят понятийно-чувственные схемы политеистической культуры. Эрот представляет собой объективацию аффективных связей богов и людей, действующих, исходя из простого события, стимулирующего восприятия во внутреннем чувстве. Но уже в их рассуждениях намечается моральная перспектива ценностного различия Эрота пошлого и Эрота небесного, различие стремления к благородному и желаний, отождествленных с зовом плоти. Конечно, для реактивного сознания в политеизме различие пошлого и возвышенного не наделалось ценностным смыслом: непристойное и высокое являлись двумя аспектами проявления желаний, которые необходимо было пережить в силу их простой явленности для сознания.

Мы видим, в метафизике как аргументативной культуре стимульно-реактивная природа человека переосмыляется: реактивно сознание

действует, больше не исходя из непосредственного восприятия стимула во внутреннем чувстве и одновременного отождествления этого стимула с его стабилизирующей отчужденной проекцией, т.е. волей богов (таков, например, гнев Ахилла), а исходя из отражения стимульного влияния в рефлекторном рассудке и его сравнения с другими интенсивными впечатлениями аффективных разрядок только по силе их воздействия на внутреннее чувство. Разумеется, по сравнению с реактивным сознанием агента политеистической культуры эмансипированное сознание агента аргументативной культуры, сознание метафизика усложняется, но оно получает пространство все еще не свободной рефлексии над эффектами аффективных разрядок, служащих основой для формирования слепых ориентаций восприятия, мысли и действия. Мифическое видение мира, по слову Гуссерля [Гуссерль 2000, 645], а именно, гармония стимулов и реакций, все еще является предметом его мимесиса.

Аргумент Эриксимаха об Эроте [Платон 1999, 186a–188e] как принципе гармонизации по модели музыкальной гармонии созвучного, аргумент Аристофана [Платон 1999, 189c–193e] об Эроте как стремлении к целостности как раз вводят нас в рефлексию аргументативного сознания, заставляя нас забыть, что репрессивные действия богов в отношении цельных человеческих существ, способных на бунт, являются проявлением все той же аффективной природы и ее рефлексии самой себя. Почему человеческие гибриды бунтовали и пытались занять место богов? Потому что это проделали сами боги, чей гюбрис, чье бесконечное желание необходимо толкало их на войну всех против всех, пока само желание не обратилось на самое себя, выведя из этого опыта простой рефлексии принцип самосохранения и императив самоограничения, позволившие им разделить области бытия, событиями которых они были призваны управлять. В аргументе Аристофана мы имеем дело с полаганием в бездну (*mise en abyme*) (принцип матрешки), с образом самоограничения желания, превращенного в условие его существования, с образом, который будет повторяться до бесконечности в рефлекторном сознании аргументатора как его определяющая сила.

Как боги подчинили себя ограничениям собственных appetitov, исходя из восприятия волевого импульса, диктата желания, обращенного на себя самое, как гибридные человеческие существа подчинились воле богов, начав понимать жизнь как самосохранение за счет ограничительного оформления желания, так добродетель жертвенности обеспечивала единство и выживание военной аристократии за счет нейтрализации индивидуальных appetitov власти, так рефлекторный рассудок аргументатора-философа должен был преобразовать самые впечатляющие эффекты аффективных разрядок в слепой этический регулятив, а объективированную перспективу саморегуляции — в идею блага.

Такая бесконечно повторяемая мотивация реактивных сознаний стала возможной благодаря объективным эффектам желания как абсолютным причинам бытия, воплощенных в фигурах Третьих — внеположных богов с целью гармонизации человеческого бытия через комплекс абсолютизированных форм желания. Импульс аффективной природы абстрагировался от реального контекста его возникновения, изолировался, отчуждался и абсолютизировался как единственно приемлемая и эффективная форма желания, позволяющая удовлетворить базовые потребности питания, влечения, воспроизводства рода, агрессии, только исходя из влияния стимула на импульсивную природу человека [Poulain 2001, 129–133].

Чтобы получить желаемую гармонию стимула и реакции, нужно было закрепить единственно верное вознаграждающее действие стимула и производство соответствующей реакции во внутреннем чувстве, сопровождаемое ощущением удовольствия от его восприятия и порождения реакции. В основе этой объективации эффектов желания лежит инверсия стимулов, осуществленная религиозной прозопопеей, заменившей реальные стимулы и реакции восприятием отфильтрованного и вознаграждающего стимула по модели отождествления слышимого и произносимого. Как непосредственно связаны произведенные и воспринятые звуки речи, так мир предстает как безусловная гармония воспринимаемых стимулов и соответствующих реакций, гармония которую нужно произвести и подтвердить, абстрагируясь от любых объективных контекстов стимуляции и реагирования реактивного сознания.

Аргумент Сократа [Платон 1999, 202a–212c] представляет собой попытку превращения простого восприятия этического стимула в основное потребительское действие рефлекторного сознания аргументатора-философа на основе простого события его мыслимости. Оказывается, Эрот обозначает стремление к благу просто исходя из события аффективного движения и его отражения в миметическом рассудке. Эрот — наследник двух противоположных принципов бытия и обозначение стремления к вечному обладанию благом. Это обладание, по слову Диотимы, лежит в основе любых желаний достичь бессмертной славы своей добродетели.

Если добродетель понимать как образ стимульно-реактивной органики, как следование слепому регулятиву аффективной природы, которое становится значимым на основе простого события восприятия стимула во внутреннем чувстве, то стремление к бессмертной славе добродетели есть замыкание на себе аффективного движения и внушение результата этого замыкания на себе любому реактивному сознанию как ориентира поведения, которому нужно следовать независимо от реальных обстоятельств нашего существования. Как автоматически ориентир стремления Эрота обусловлен противоречием

его порожденной природы в перспективе моральной интерпретации бытия (он всегда уже определен горизонтом противопоставленного — бедность и невежество — и императивом преодоления этой природной данности), так же автоматически мы должны себе вести и производить соответствующие действия исходя из простого подчинения добродетели.

Отсюда метафизическое единство бытия, добра и красоты: душа становится тем, чем она должна являться, т.е. совершенным образом самообладания в соответствии с объективацией избранных эффектов аффективных разрядок — благом, потребляя собственное движение к благу как ориентирующее впечатление от гармонии стимулов и реакций в добродетельном поведении, то, что метафизика называет «прекрасным».

Сократ недаром прибегает к повествованию о повествовании, к «полаганию в бездну»: как непосредственно реактивное сознание понимает нерелексированные ориентиры восприятия, мысли и поступка, образованные из селекции отчужденных эффектов импульсивных движений, так непосредственно Сократу были внушены положения учения Диотимы об Эроте как гении, как посреднике между богами и смертными, так непосредственно и через отражение в аргументативных артикуляциях в рефлекторном рассудке собеседниками должна быть усвоена подлинная теория Эрота-философа, посредника между невежеством и мудростью.

Но, как мы видим из речи Алкивиада [Платон 1999, 215a–222b], превозносящего бескорыстие сократовского аппетита, философия как дискурсивное оправдание моральной интерпретации бытия может породить только аутизм аргументативного сознания мыслителя. Можно сказать, что пир как ситуация поиска и внушения регулятивов является передышкой между сборами для воинов, ставших мыслителями. Как только они потребляют стимулирующее восприятие благого и прекрасного, данных в чувственном образе собеседника, они должны перенаправить свою реакцию на незаинтересованное созерцание прекрасного самого по себе, благого самого по себе, нейтрализуя свое желание, свою мысль о мысли, свое действие и преобразовать это перенаправление в единственную потребительскую цель своего сознания. Апраксия (отсутствие целенаправленного действия в мире), апатия и атараксия (волевое снятие желаний и внутренний покой созерцания), нейтрализация мысли (внутренний запрет мыслить мысль отдельно от представленного в рефлекторном рассудке) — это естественные следствия метафизики как программы подражания равнодушной природе, которая не нуждается ни в каких чувственных проявлениях в абсолютном самообладании исходного волевого акта. Эти установки будут развернуты в эллинистической философии.

Философия есть подлинное подражание природе именно потому, что природа есть бесконечное подражание самой себе в росте силы к самоограничению как условию любой жизненной аскезы челове-

ского существа подобно скептической аскезе трансцендентального эго у Гуссерля [Гуссерль 2000, 743]. Именно поэтому совершенство неуничтожимого космоса порождено в «Тимее» чистым актом воли демиурга, в котором акт, предмет и субъект воления неразличимы. Философия явилась тем этапом эмансипации реактивного сознания, для которого импульсы аффективной природы больше не соотносятся с их отчужденными трансцендентными источниками, а соотносятся с объективированными мотивациями рефлекторного мышления и воли, сохраняющих ту же мифическую структуру мимесиса и отчуждения.

При анализе «Парменида» [Платон 1999, 413–510] нужно иметь в виду, что сократовское просвещение и вообще философская эмансипация сознания явилось ответом на то экспериментирование над регулятивами человеческого существования, какое представляли собой политеизм и софистика. Культура теряла жизненную действенность общих слепо усвоенных ориентаций восприятия, мысли, желания и действия, побуждающие реактивные сознания, только исходя из внушения и следования единым стимулирующим вознаграждающим образцам поведения, поскольку каждый получал суверенное право объективировать результаты собственных импульсивных разрядок и поступать по таким образом выработанным субъективным максимумам.

Как безрефлективно реактивными сознаниями усваивались результаты аффективных разрядок их внутреннего чувства, так безмысленно рефлекторное отражение этих эффектов отождествлялись с сущностью вещей и явлений. Но аргументативное сознание философа уже не могло больше наслаждаться производством этих стабилизирующих представлений, воспроизводимых независимо от любых жизненных контекстов возникновения их стимулов. Характер этих стабилизирующих представлений (идеи, ейдосы) должен был произвести вторичные эффекты в рефлекторном рассудке, т.е. общие категории единого и многого, тождественного и нетождественного, покоя и движения. Отношения этих категорий по их простой мыслимости так же непосредственно отождествлялись с реально проживаемым бытием, как непосредственно в русле слепого консенсуса аргументативными сознаниями должны быть приняты концептуальные результаты диалектики единого и иного.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Гомер 1967 – *Гомер*. Илиада. Одиссея. – М.: Художественная литература, 1967. 483 с.
Гуссерль 2000 – *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. – М.: АСТ, 2000. 750 с.
Платон 1999 – *Платон*. Федон, Пир, Федр, Парменид. – М.: Мысль, 1999. 527 с.
Фихте 1993 – *Фихте И.Г.* Соч. В 2 т. Т. 2. – СПб.: Мифрил, 1993. 801 с.

Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Время и бытие. – М.: Республика, 1993. 446 с.

Poulain 2001 – *Poulain J.* De l'homme. Eléments d'anthropobiologie philosophique du langage. – Paris: Cerf, 2001. 310 p.

PLATO: FROM THE ARGUMENTATIVE CULTURE TO THE METAPHYSICS

S.V. PANOV,
S.N. IVASHKIN

Summary

The purpose of Plato's "thought magics" culture is to transform the effects of affective discharges on the perception of things into reproducible sense-generating impression complexes, which are identified with the thing's essence, and to show our transcendental cognitive capacity of knowing the unmovable in the movable, and the sphere, where impressions turn into ideas.

Plato's theoretical prosopopoeia follows the magic of pure thought, where the thinkable cannot but belong to the thinkable, and neutralizes both the organic automatism of polytheism, blindly harmonizing the affective stimuli of desire with cognitive behavioral reactions, and the reflective automatism of the consciousness in the time, when the polytheistic prosopopoeia was breaking down, the consciousness that never stops looking for intellectual justification of its affective movements and their reflections in the inner sense.

Keywords: objectivation, metaphysics, being, good, beautiful, dialectics.

Panov, Sergey – Ph.D. in Philosophy, Associated Professor at the National Research University of Technology (MISIS).

saint-denis@mail.ru

Ivashkin, Sergey – Ph.D. in Culturology, Specialist-in-Chief at the Musical Yurguenson Library, Moscow.

thammasat@yandex.ru

Citation: PANOV S.V., IVASHKIN S.N. (2017) Plato: from the argumentative culture to the metaphysics. In: *Philosophical Sciences*. 2017. Vol. 3, pp.

REFERENCES

- Homer. (1967) *Iliad. Odyssey*. Moscow, 1967. 483 p. (Russian trans.).
Husserl E. (2000) *Logic researches. Cartesian meditations*. Moscow, 2000. 750 p. (Russian trans.).
Plato. (1999) *Phaedo, Symposium, Phaedrus, Parmenides*. Moscow, 1999. 527 p. (Russian trans.).
Fichte I.G. (1993) Works in 2 vol. Vol. 2. Saint Petersburg, 1993. 801 p. (Russian trans.).
Heiddeger M. (1993) *Time and being*. Moscow, 1993. 446 p. (Russian trans.).
Poulain J. (2001) *De l'homme. Eléments d'anthropobiologie philosophique du langage*. Cerf, Paris, 2001. 310 p.



ГОД ЭКОЛОГИИ В РОССИИ

Философия средообразования**БИОГЕРМЕНЕВТИКА, ИЛИ КАК МЫ ПОНИМАЕМ ПРИРОДУ – НОВЫЙ ПОДХОД К ЭКОЛОГИИ ЧЕЛОВЕКА**

Е.Н. ШУЛЬГА

Аннотация

В статье рассматриваются философские и теоретические истоки биогерменевтики. Показано, что анализ проблематики экологии человека (что такое жизнь, каковы природные условия жизнеобеспечения и развития человека и т.д.) приводит к необходимости философского осмысления сущностных характеристик человека, его разума, познания, понимания. Направленность познания на «понимание природы» расширяет границы самой проблематики на том основании, что термин «природа» полисемантичен – смысл его изменяется в зависимости от контекста употребления и вместе с контекстом меняется концептуальное значение самого термина. Проводится историко-философский экскурс в эту проблематику. Рассматриваются основания, по которым В. Дильтей различает науки о природе и науки о духе, выделяя затем три типа наук: физико-химические, которые основываются на математическом знании и изучают количественные отношения; гуманитарные, основывающиеся на герменевтическом знании структуры психической жизни; биологические науки, основывающиеся на знании целенаправленной связи. Эти идеи получают новый смысл у Хельмута Плеснера, который формулирует априорную «теорию сущностных признаков органического», где главной категорией выступает понятие границы (внешней, отделяющей одно существо от другого и внутренней, телесной). В его «философии природы», или биофилософии прослеживаются основания для использования герменевтического подхода к исследованию жизни. Рассмотрено обоснование Антоном Маркшом проблемы герменевтического понимания знаковых процессов в живых системах, исходя из идей Г.-Г. Гадамера и его экзистенциальной герменевтики, что приводит к возникновению «биогерменевтической школы» внутри современной биосемиотики.

Ключевые слова: философия, экология, природа, жизнь, живые существа, универсалии, разум, понимание, интерпретация, науки о жизни, понятие границы, позициональность, биогерменевтика, текст, нарратив.

Шульга Елена Николаевна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.
elena.shulga501@gmail.com

Цитирование: ШУЛЬГА Е.Н. (2017) Биогерменевтика, или Как мы понимаем природу – новый подход к экологии человека // Философские науки. 2017. № 5. С.

Введение

Экологию человека мы сегодня понимаем довольно широко – как направление научных исследований и как философское учение о месте человека в системе взаимодействия «природа – общество». Тем самым, парадигма, в основании которой лежат представления о природе, ее организации и целостности, о природной сущности человека и социокультурных условиях его существования – все это создает перспективы тех научных поисков, которые направлены на систематизацию знания в этой области. При этом признание уникальности человека как рефлексивного, способного к рациональной коммуникации и социализированного в определенной среде, не снижает значения философского взгляда на человека, в том числе, рассматриваемого в контексте понимания того, чем является жизнь, каковы природные условия жизнеобеспечения и развития человека. Этот круг вопросов мы можем отнести и к проблематике «экологии человека», включающей в себя различные аспекты естественнонаучного, общенаучного и философского знания.

Многообразие позиций и точек зрения на соотношение «человек – природа – общество» делает весьма затруднительным выделение какого-то единственного (или единого) теоретического положения, которое объединило бы эти взгляды. Общей исследовательской установкой здесь может выступать традиционный для философии методологический принцип – исследование в форме концептуального анализа. Такой подход создает условие для адекватной оценки существующих концепций человека, без введения дополнительных определений и дефиниций, но с определенной детализацией последующих концепций, оснащенных аргументацией, направленной на понимание глубинного содержания того, что стоит за тем или иным термином или понятием в рассматриваемой концепции человека. Поэтому, раскрывая сущность понимания человека, укажем лишь на то, что это фундаментальное философское понятие, составляющее смысловой центр практически всех философских систем. Философское постижение человека становится возможным, прежде всего, через осмысление его бытия в мире, в человеческом социуме, в природе, а также через реконструкцию смысловых характеристик человека, рассматриваемого в том или ином аспекте бытия и познания. Такая «онтологизаторская» установка, как будет показано в статье, вполне совместима с герменевтической направленностью исследования, целью которого является поиск оснований *биогерменевтики*, одной из задач которой является поиск ответа на вопрос: как мы понимаем природу?

Формулировка поставленного вопроса предполагает обращение к проблеме понимания в ее общеподлинном (эпистемологическом, герменевтическом) значении. При этом направленность познания непосредственно на «понимание природы» расширяет границы самой проблематики на том основании, что термин «природа» полисемантичен — смысл его изменяется в зависимости от контекста употребления, и вместе с контекстом меняется концептуальное значение самого термина. Более того, язык философии таков, что он состоит из целого лексикона общих понятий, смысл которых определяется задачей исследования — философского и/или общетеоретического значения. Статус таких понятий — общий и для науки, и для философии, что позволяет в некоторых случаях опускать процедуру выяснения их конкретного содержания. Такие универсальные понятия широко используются исследователями, вводятся в контекст конкретных рассуждений без их дополнительной дефиниции. Учитывать это обстоятельство необходимо и при определении того, что мы понимаем под «экологией человека». Следует ли рассматривать это словосочетание как некую метафору или, напротив, «экология человека» является особым направлением научных исследований с определенными познавательными перспективами? Какие философские основания можно использовать для утверждения ее теоретического и общенаучного статуса? Наконец, как соотносятся философские и общенаучные понятия, составляющие контекст общего проблемного поля «экологии человека» и такого нового направления, как биогерменевтика? Как универсалии способствуют решению этих актуальных вопросов и что представляют собой сами универсалии?

Понять, как они формировались, и каков их теоретико-познавательный статус нам поможет небольшой историко-философский экскурс в эту проблематику.

О понятии универсалий, их статусе и познавательном значении

Древнегреческих философов интересовала Природа — окружающий мир процессов и явлений, в отношении которых они использовали наблюдение и опыт. Первые накопленные естественнонаучные знания, основанные на наблюдении и опыте, стимулировали развитие так называемого положительного знания (преднаучного, затем научного), которое долгое время оставалось в рамках натурфилософии и формировалось вместе с ней. Преднаучное знание и натурфилософию объединяла общая исследовательская цель — объяснение явлений и их последующая интерпретация. Вместе с тем, философская мысль шла в направлении познания сущности вещей и не могла не задаваться вопросами метафизического характера, обращенными непосредственно к человеку и познанию. Стремясь постичь природу человека на ее сущностном уровне, греки восприняли тезис «познай самого себя» как одно из главных направлений развития философской мысли.

Но если древнегреческих философов волновала природа человеческого разума и познания, то средневековые мыслители впервые поставили вопрос о природе универсалий, рассматривая универсалии как такие общие, абстрактные понятия, которые смогли бы связать в единый семантический узел многие фундаментальные проблемы. Это прежде всего проблема соотношения единичного и общего, абстрактного и конкретного, проблема природы имени — онтологическая или конвенциональная, проблема онтологического статуса идеального конструкта, проблема соотношения бытия и мышлений. Таким образом, возникающий в недрах средневековой философии круг указанных проблем, по сути дела, является попыткой конкретизировать философскую проблематику за счет введения универсалий, используя (сравнивая или противопоставляя) понятия с разнородной семантикой и различным уровнем сложности. Эту же традицию объединения в едином проблемном комплексе разнородных понятий (понятий с различным смыслом) продолжает современная философия, в частности, рассматривая проблему соотношения природного и социального в контексте наук о жизни, придавая значение универсалии любому наиболее общему понятию, которое рассматривается как отправная точка выдвигаемой научной концепции или теории.

Например, Декарт обозначил проблему универсалий в виде вопроса о двух субстанциях — о соотношении духовного и телесного. Неклассический подход к проблеме универсалий обнаруживается у Канта, гносеология которого основывается на трансцендентальной интерпретации объекта, раскрывающего свой созидательный потенциал в познавательной деятельности, базовыми элементами и формами которой как раз и выступают универсалии. Придание смысла им обусловлено (и связано) с активной деятельностью человеческого сознания — независимо от объективного и реалистического статуса самих универсалий и вне их номиналистической инспирированности объектом. Общетеоретическое значение такой установки состоит в том, что она создает основание для утверждения роли языка в образовании самих понятий и роли коммуникации в разъяснении их смысла относительно «контекста коммуникации». В дальнейшем, эту точку зрения развивает Куайн, характеризуя универсалии, лишённые, по его мысли, всякого онтологически детерминированного содержания, но обладающие определенной семантической наполненностью. У него универсалии как раз и получают статус «общих терминов», смысл которых задается исключительно контекстом. К таковым относятся понятия «человек», «человечество», «жизнь» и т.д.

Конечно, любой «общий термин» может рассматриваться и как единичный термин, поскольку он участвует в рассуждениях, которые могут быть истинными или ложными, но воспринимаются как целостность, как текст со своими допущениями, например,

конкретно-ситуативного характера или допущениями, внешними по отношению к тексту. В любом случае, допущения относительно смысла термина могут повлиять на принятие или непринятие его — в этом семантическом поле рассуждений онтологическая привязка теряет свое значение, свой исходный смысл.

В современной философии представления об универсалиях широко используются в значении «универсалий культуры», что указывает не просто на контекст употребления их в языке и коммуникации, но на определенные фундаментальные основы понимания мира и человека в нем. И это не случайно. Дело в том, что основы понимания «природы», «мира» и «человека» как универсалий культуры имплицитно формируются у каждого из нас в процессе социализации (приобщения к среде посредством освоения языка, через осознание принадлежности к определенной культуре, традиции, народу и исторической эпохе). Универсалии культуры (такие, как мир, жизнь, природа, общество, человек, причина, истина, познание, справедливость, государство, деятельность и т.д.) задают целую систему координат существования в мире, выступают в качестве основания мировоззрения. Универсалии направляют и корректируют поведение человека в определенной природной и социальной среде, помогая адаптироваться к ней как к миру в целом. Наконец, универсалии встраиваются в когнитивные процессы, создавая эпистемологическую основу мировосприятия, а их содержание способно выступать инструментарием определенной системы знания, передавая посредством универсалий собственное понимание мира.

Антропологический поворот в «философии жизни»

Современный взгляд на человека сформировался под влиянием многих идей; он не лишен догадок, предположений относительно природы человека, а также включает в себя концептуальные положения, объясняющие процессы социально-культурного и исторического характера: общественную жизнь, взаимоотношение личности и общества на каждом этапе исторического развития и т.д. Так, для неклассической философии второй половины XIX–XX вв. характерна антропологическая переориентация, связанная с попыткой придать определенный смысл человеческому существованию в условиях провозглашения идеи безграничных возможностей человеческого разума, безграничности познания и деятельности по освоению природы, наряду с осознанием неизбежной ограниченности отдельной человеческой жизни. Вместе с тем, в ситуации, когда тотальность социума все больше поглощала человеческую индивидуальность, философы пытались преодолеть это противоречие, противопоставляя силу разума самой жизни с ее иррациональностью и непосредственной данностью. Философы заговорили о жизни, придавая этой

категории как естественнонаучный, так и глубокий философский смысл — смысл культурной универсалии, которую стали использовать в различного рода аналогиях. Например, смену исторических событий, зарождение, расцвет и упадок культуры и цивилизации, и даже некоторые иррациональные общественные процессы объясняли по аналогии с жизнью человека, соотнося с конкретными проявлениями человеческой природы, имеющей глубинные («как сама жизнь») эволюционные корни.

С одной стороны, становление «философии жизни» происходило под влиянием успехов в биологии, которая приближалась к пониманию жизни, исследуя различные ее проявления и опираясь на «витализм» и «органицизм». С другой стороны, «философия жизни» выдвигала задачу построения целостного миропонимания, исходя из общего представления о том, что есть «жизнь» как универсалия, уже наделенная конкретным общезначимым смыслом. Между тем «жизнь», «человек» — две универсалии, концептуальное содержание которых рассматривается в контексте представления о человеческом разуме, который характеризуется как специфически человеческая способность к познанию и деятельности, к языку (речи) и коммуникации. Другими словами, разум есть выражение сущности человека, проявление его жизни (свободы и воли).

Разум (или разумность) характеризуется не только как эволюционная данность, но к нему обращаются в любые кризисные или критические моменты, например, связанные с рисками для жизни и здоровья людей. Отсюда — установка на разумное (бережное) отношение к окружающей природе и утверждение идеи «разумного невмешательства» в такие глобальные процессы, которые могут навредить человечеству, нарушить гармоничное (эволюционно обусловленное) единство человека и природы. Например, нанести вред конкретному народу, традиционная культура и образ жизни которого сформировались в условиях определенной природной среды. В этих условиях, как метко подмечает Л.В. Фесенкова, «возникает новое ощущение человека не как хозяина природы, а как ее части, осмысление себя не вне природы, а внутри ее» [Фесенкова 2016, 154]. Такая установка имеет природные, экологические, а также глубокие философские основания, и они связаны с тем, что философы понимают под разумом.

Существует множество представлений о разуме как о феномене, но самое интересное для нашего исследования — то, которое приближает к пониманию природы разума. Оно связано с именем Канта, который в «Критике чистого разума», рассуждая о том, что является первичным актом суждения, соотносит его с выбором факта. Но что такое факт для человека, обратившего свой взгляд на живую природу? В природе есть бесконечное множество фактов, однако исследователи выбирают только те, которые дают основание для выдвижения

определенного суждения о живом существе, о наблюдаемом природном процессе, объекте или явлении. Другими словами, подлинность факта обусловлена разумным, хорошо обоснованным выбором такового; именно он подлежит объяснению и истолкованию и в результате, становится подлинным фактом. Таким образом, всюду, где разум соприкасается с действительностью и куда направлен пытливый человеческий ум, мы продолжаем проводить аналогии с жизнью, придавая смысл и «человечность» направленности нашей разумной деятельности. Из этого следует, что широкая концепция мира, в котором мы живем, неотделима и от способа «думать о разуме». Эта способность предполагает, прежде всего, умение делать выбор, выделять различия и оперировать различиями, систематизируя знания и выдвигая обобщения, касающиеся того предмета, о котором мы размышляем и на который направлено наше мышление. Тем самым «умение думать» и предстает как факт эволюции (продолжение естественной истории) и рассматривается как фактор, определяющий культурную историю. Основанием для такого вывода служит убеждение в том, что *Homo sapiens* как психофизическое единство, в конечном итоге, есть продукт длительной истории сложно-взаимодействия природного и культурного развития.

До Дарвина особенности человеческой психики, разум и способность познания человека рассматривались как проявление его двойственной природы — телесной и духовной. Этот же подход, но уже перенесенный в сферу организации научного знания и основанный на дихотомии природного и духовного, мы встречаем у Дильтея — одного из ярких представителей «философии жизни». Его идеи определили развитие герменевтики и ее методов, исходя из противопоставления наук о природе и наук о духе.

Итак, разум признается как естественная и культурная данность, а способ мышления находит отражение в понятии «культура мышления». Этот термин следует понимать широко, не ограничиваясь тем первоначальным смыслом, который вкладывали в него греческие философы (Платон, Аристотель), рассуждая о «правильном мышлении» с его логичностью, последовательностью и непротиворечивостью высказываний. Культуру мышления мы будем учитывать при обосновании биогерменевтики как нового направления в сложном комплексе наук о жизни, как дисциплины, чья проблематика встроена в проблемное поле экологии человека. Мы будем опираться на некоторые фундаментальные положения, которые выдвинул Дильтей и которые не теряют актуальности сегодня, обозначая стартовую позицию развития биогерменевтики.

Герменевтические аспекты наук о жизни

Для понимания различия между «науками о природе» и «науками о духе», необходимо выделить основные критерии, по которым про-

ходит демаркационная линия этих наук. На первый взгляд, здесь нет ничего сложного, поскольку с онтологической точки зрения естественные науки и гуманитарные — имеют дело с различными областями действительности. Однако предложенная Дильтеем классификация наук имеет глубокое философское обоснование и восходит к декартово-кантовской традиции, согласно которой существует абсолютное различие между материей и разумом. Материя (*Natur*) рассматривается как протяженная субстанция, где отсутствует мышление, а разум (или дух) характеризуется как непротяженная мыслящая субстанция. Эта точка зрения создает фундаментальное основание для различия между двумя классами наук, задача которых состоит в том, чтобы изучать две различные субстанции. С эпистемологической точки зрения различие между двумя классами наук является исключительно методологическим, поскольку целью одних является изучение каузальных объяснений и выведение универсальных законов (природы), а цель других сводится к тому, чтобы попытаться обеспечить нарративное описание уникального феномена, каким представляется вся гуманитарная наука (сфера духа). С феноменологической точки зрения основное различие наук состоит в преимущественном типе восприятия: внешнего, основанного на чувствах и внутреннего, основанного на интроспекции — это как раз и есть та уникальная способность, которая связана с человеческим пониманием как феноменом.

Нельзя отрицать, что имеются дисциплины, которые изучают факты и строят обобщения, опираясь на наблюдение, например, механика, и есть дисциплины, которые изучают уникальные феномены, как это делает астрофизика, выдвигающая концепцию эволюции Вселенной. Нечто подобное мы обнаруживаем и в гуманитарном знании, например, в языкознании, которое изучает язык с точки зрения его универсальных свойств. Кроме того, каузальные свойства можно обнаружить, изучая психику и сознание человека. В то же время ученые, нацеленные на каузальные объяснения, часто прибегают к смысловым моделям и метафорам в интерпретации результатов своих исследований.

Как можно заметить, нет жесткой границы между объяснением и пониманием, поскольку понимание и связанное с ним объяснение требуются и от исследователя-гуманитария, и от представителя естественных наук, что создает перспективы для герменевтики, методы которой не ограничиваются исключительно областью гуманитарного и философского знания.

Сложнее дело обстоит, когда мы определяем дихотомические демаркации в отношении «наук о жизни», в центре которых царство «живой материи», изучаемое с позиций естественнонаучных и гуманитарных. Указание же на междисциплинарный характер проблем,

возникающих внутри наук о жизни, на самом деле, еще не решает всех вопросов методологического характера. Какие методы исследования в этом случае могут быть уместны и эффективны?

Исследовательская деятельность ученых начинается как с постановки проблемы, так и с одних и тех же элементарных логических операций: индукции, анализа, сравнения, конструирования. Так, признавая общий характер процесса исследования, поздний Дильтей вводит понятие связи, которую учитывает ученый, но природа которой различна в различных типах науки. Отсюда и соответствующие, выделяемые им уже не два, а три типа наук: физико-химические, которые основываются на математическом знании и изучают количественные отношения; гуманитарные, основывающиеся на герменевтическом знании структуры психической жизни; наконец, биологические науки, основывающиеся на знании целенаправленной связи. Отвлекаясь от оценки этой позиции Дильтея, остановимся на его важной догадке. Она касается системы универсальной общезначимости понятий и логических операций, на которые опираются ученые, а также связана с представлением об органической жизни, которая представляет собой, по мысли Дильтея, «промежуточное состояние» между неорганической природой и историческим миром. И хотя сам философ не создает систематической теории органической жизни, его герменевтические идеи и прозрения могут быть продуктивными для обоснования герменевтического подхода в биологии, не прибегая при этом к редукционизму.

Это трудная задача, и она требует, чтобы исследователи, применяя герменевтику к органической жизни, соблюдали определенные условия эпистемологического характера — вводили в контекст рассуждений независимые характеристики промежуточного состояния между неорганической природой и историческим миром. Дильтей предпринимает такую попытку. Он рассматривает «промежуточное состояние» как связанное с субъективной имманентной целенаправленностью психической жизни человека с его переживаниями. У него категория «переживание» не только включает в себя содержание сознания, но и отражает весь духовный мир человека, его жизненный мир [Дильтей 2004, 176].

Все «внутреннее» и духовное в человеке ищет внешнего воплощения. Средствами внешнего выражения внутреннего мира выступают язык, жесты, мимика, телодвижения и т.д., т.е. все, что подвергается истолкованию, в том числе, все проявления эмоциональной и интеллектуальной жизни. Поэтому «науки о духе» должны пройти от истолкования внешних проявлений духовной жизни к их истокам, а это как раз и есть задача «понимания», ставшая центральной проблемой герменевтики. Наконец, сам человек, чтобы понять себя, должен обратиться к другому, но чтобы понять другого, он должен перевести его

внутренний мир на язык собственных переживаний. Переживанию философ придает общенаучный понятийный смысл достоверного знания. «Переживание, — пишет Дильтей, — достоверно само по себе», поэтому «пережитое и понятое рассматривается исследователем, работающим в области наук о духе, как нечто такое, что может быть адекватно выражено в суждениях и понятиях» [Дильтей 2004, 371].

В целом, «науки о духе» не создают копию чего-то единственного, неповторимого или единично данного, но они нуждаются в общих понятиях. В качестве таковых как раз и выступает триада универсалий: «переживание», «выражение» и «понимание», которые, составляя замкнутую цепь саморазвития жизни, могут трактоваться принципиально отлично от представлений о линейной направленности ее развития во времени.

Более того, совокупность и взаимосвязь того, что открывается человеку в переживании и понимании, как раз и есть жизнь, охватывающая человеческий род. Осознание этого великого факта является, по Дильтею, основанием и исходным пунктом наук о духе и самой философии. Именно философия изучает и сравнивает отдельные точки зрения (личный жизненный опыт), возвышаясь до понимания жизненного опыта как всеобщего. Всеобщий опыт включает в себя ценностные суждения, правила, регулирующие жизнь людей в обществе, образ жизни, определение целей и благ, нравы, обычаи, общественное мнение, наконец, неконтролируемые знания о жизни, т.е. то, что составляет сферу обыденного знания.

Довольно любопытное развитие идей Дильтея дает Хельмут Плеснер. По мнению этого ученого, Дильтею в своем анализе жизни не удалось достаточно радикально исследовать телесное измерение связи живого восприятия, проявления и понимания. Поэтому Плеснер решает восполнить этот недостаток, обосновывая собственную концепцию биофилософии. Он видит свою задачу в создании априорной «теории сущностных признаков органического» [Плеснер 2004, 118], где главной категорией выступает понятие границы (внешней, отделяющей одно существо от другого и внутренней, телесной). Такую «границу» он считает «минимальным признаком или условием, при котором можно говорить о наличии жизни» [Плеснер 2004, 20]. Поэтому, «чем более отчетливо, однозначно, посредством относительно устойчивой формы, выражается обособленность и самодостаточность телесной вещи, тем скорее мы склоняемся к тому, чтобы считать ее наделенной жизнью. Наличие формы как проявления границы является существенным свидетельством границы» [Плеснер 2004, 20].

Плеснер выделяет три типа жизни: растительный, животный и человеческий и рассуждает о том, что есть «жизненность». Он пишет: «Жизненность есть проявляющееся вовне качество определенных вещей, их строение, их поведение в окружающей среде, окружении,

по отношению, скажем, к «миру» [Плеснер 2004, 23]. Тем самым, не «тело» и его строение являются определяющими категориями выражения «жизненности», а «поведение в окружающей среде», по отношению к «миру».

Плеснер называет позиционирование животных во внешний мир «центрированным» (для животных весь мир сосредоточен вокруг них!). Люди также проявляют «центрированный» самоконтроль по отношению к окружению, осознавая себя частью природы, но демонстрируют это не обязательно явно или агрессивно. Плеснер называет человеческий тип жизни «нецентрированным» позиционированием, постольку люди, в отличие от животных, открыты к миру и обладают способностью (онтической необходимостью) сублимировать и символически преобразовывать свои внутренние импульсы, выражать себя в многообразии культурных, социальных и технологических проявлений.

Итак, историчность человека, подчеркиваемая Дильтеем, получает у Плеснера необходимые биологические основания. Значение его «философии природы» как биофилософии состоит в том, что в ней прослеживаются основания для использования герменевтического подхода к исследованию жизни. Плеснер сам признает роль философской герменевтики, характеризуя ее как «систематическое разрешение вопроса о возможности самопонимания жизни в пространстве ее опыта» [Плеснер 2004, 43]. Тем самым человек оказывается способным не только понимать мир в биофизическом аспекте проявлений человеческой жизни, но понимать и интерпретировать мир других живых существ (животных и растений).

Новейшие разработки в области философии науки и современной системной биологии дают убедительные основания, сближающие естественные науки и герменевтику. Так, наряду с дедуктивно-номологическим объяснением, которое характерно для естественных наук и герменевтики (нарративного понимания), сами гуманитарные науки используют функциональную модель объяснения, которая восходит к биологическим наукам. С другой стороны, следует признать, что элементарное человеческое понимание может иметь ограниченную методологическую ценность для гуманитарных наук, но может быть признаваемым и адекватным описанием нашего взаимодействия с органической жизнью. Примером в этом случае служат наши взаимоотношения с домашними животными – кошкой, собакой, которых мы приручаем, ожидая ответной любви и привязанности от наших домашних питомцев. Мы признаем у них наличие собственного сознания (зачатки мышления), памяти, узнавания и переживания, рассчитываем на «взаимопонимание» и интерпретируем их поведение как выражение их собственной «свободы и воли». Отдаленно похоже на этот род «понимания» отношение к растениям, возвращая которые человек вкладывает в этот процесс силы и ожидания (на-

пример, урожая). В целом, «человеческий» взгляд на живую природу, «очеловечивание природы» расширяет горизонты восприятия мира, наполняя новыми смыслами и обогащая наш собственный жизненный мир. Таким образом, мы способны понять не только других людей, но до некоторой степени и животную жизнь, а вероятно даже и растительную. Поэтому использование категории «понимание» по отношению к объектам живой природы – это следствие того факта, что и мы, и они являемся живыми существами. Это заставляет предполагать наличие у живых существ когнитивных способностей, не совпадающих с нашими когнитивными способностями, но таких, которые мы разделяем с каждым встретившимся нам живым существом. Эта способность человека «понимать нечто» в самой жизни неотделима от осознания границы: понимают ли нас? А это вопрос чисто герменевтический.

Современная философская герменевтика расширяет свой диапазон участия, включая «живую материю» в контекст анализа, рассматривая ее не только как объект интерпретации людьми (сравнивая различное понимание жизни в научном и историко-философском контексте), но как интерпретацию самих живых существ. Например, на основе герменевтического подхода можно выделить различные типы биогерменевтического понимания, изучать многообразие животного и растительного мира, рассматривая его в контексте внутривидовой и межвидовой коммуникации, как это делает зоосемиотика, но на более фундаментальном уровне. Исследования в этом направлении уже ведутся. Так, в своей монографии «Читатели книги жизни» [Marko 2002] чешский физиолог-экспериментатор и философ науки Антон Маркош обосновал проблему герменевтического понимания знаковых процессов в живых системах, исходя из идей Г.-Г. Гадамера и его экзистенциальной герменевтики.

К слову заметим, что термин «биогерменевтика» в 1972 г. впервые употребил С.В. Чебанов, выступая на Санкт-Петербургском семинаре по теоретической биологии. Но именно работы Маркоша привели в дальнейшем к возникновению «биогерменевтической школы» внутри современной биосемиотики [Marko 2011, 121; Chebanov 1999]. Формулируя биогерменевтическую программу, Маркош говорил так: «Дарвин привнес “фабулу” – т.е. историю в биологию, и в науку. И потребовалось сто пятьдесят лет, чтобы устранить фабулу из дарвиновской эволюции и породить неodarвинизм! Но лишь потому, что имеется только две истории, или “фабулы”, дозволенные в науке. Одной является Большой взрыв... эта фабула закончилась давным-давно. Но вторая фабула – биологическая эволюция – все еще продолжается. И вот мы опять обнаружили (ее) “фабулу” в жизни» [Marko 2008, 16–17].

Понятия «история», «фабула», «повествование», «прочтение» и «текст» занимают основное место в программе Маркоша. Он убежден,

что «природа знания», всего знания — ментально-понятийного или биологически материализованного — является герменевтической и укоренена в восприятии, истории и в структурах. По мысли Маркоша, описание функционирования живых организмов исключительно в рамках объективистской научной модели не может полностью передать способность живых организмов к выживанию путем «прочтения» ими возникающих ситуаций в окружающей среде, а значит, невозможно понять, чем обусловлен выбор их способа реагирования из широкого диапазона доступных возможностей. Эти материализованные диапазоны возможностей, утверждает Маркош, формировались на протяжении долгого периода эволюции, складываясь в биологические «тексты», которые буквально «вписаны» в организмы и выступают в качестве «подручных» (в смысле Хайдеггера) средств реагирования. Организмы используют подобные записи как интерпретативные ресурсы для выживания в условиях окружающей среды.

Подобное понимание взаимодействия организмов в среде является концептуальной противоположностью взгляда на организм как исключительно генетически «запрограммированный», отданный на милость биологического кода, который контролирует все проявления его жизни подобно тому, как это делает компьютерная программа, размещенная внутри компьютера. По Маркошу, напротив, сам организм является «читателем книги жизни», которую он унаследовал и которую он постоянно «прочитывает» заново. Он объясняет генетический код как текст, интерпретируемый живыми существами в контексте их жизни. Многие современные биологи воспринимают геном как *sui ipsius interpres* (сам себя интерпретирующий) текст, а «интерпретация» генетического сценария для них означает простое декодирование. Маркош считает это упрощением, вводящим в заблуждение, поэтому наиболее реалистической аналогией с процессами жизни было бы подлинное «герменевтическое прочтение». Оно не просто дело «дешифровки» смысла — такой метод раскрывал бы то, что уже пред-существует. Но, скорее, это и есть сам акт «приобретения» знания, «создания» смысла, когда знание и смысл возникают в результате такого «прочтения». По сути, живая организация организма так изменяет способ, которым он шаг за шагом «прочитывает» себя и свое окружение, что никакая формализация вообще не может предсказать «био-логику», позволяющую живой системе эффективно адаптироваться к среде.

Маркош позиционирует себя как биогерменевтик, устанавливая научно обоснованные рамки для понимания сущности биологического бытия. Диалогическую точку зрения, возникающую при подобном понимании жизни, Маркош относит к области герменевтики жизни. Последующие разработки данной проблематики дают представление об этой инициативе, которая считается весьма перспективной

областью исследований. В целом, биогерменевтика показывает, что научное разъяснение жизни никогда не является достаточным и должно предполагать изучение дополнительных условий, объясняющих характер жизни (например, идею так называемого «жизненного прорыва», интерпретацию ДНК как «программы», направляющей весь онтогенез и т.д.). Биогерменевтика, как она представлена сегодня, смотрит на живые организмы как на автономные субъекты, чье существование может быть подвергнуто интерпретации. С другой стороны, биогерменевтика допускает, что живые существа должны быть рассмотрены как интерпретаторы своего собственного окружения, что, в конечном счете, приближает проблемное поле биогерменевтики к традиционным для экологии человека вопросам соотношения «человек — среда». Основанием для объединения усилий этих двух, относительно самостоятельных направлений исследования является фактор жизни, рассматриваемый как ценностный ориентир их согласованного развития.

Заключительные замечания: гормоны Гермеса

Оценивая место герменевтики в системе знания, отметим, что для ее современного периода характерна экспансия герменевтического подхода. Герменевтика сформировалась как общая методология интерпретации текстов с любым содержанием, прежде всего, сложным и неоднозначным по смыслу. Дильтей возвысил герменевтику до значения общей методологии интерпретации проявлений культуры, обозначая новую направленность ее исследований в сторону феноменологического анализа человека как интерпретирующего существа. В плеснеровской разработке дильтеевского тезиса о проявляемости жизни герменевтика включила «живую материю» в контекст своих исследований, приближаясь к пониманию жизни и отвечая на вопрос о том, как возможна интерпретация самих живых существ. Биогерменевтика, прокладывая путь к пониманию природы, дает надежду на то, чтобы сделать гармоничным существование человека в природной среде, взаимодействуя с ней на основе понимания. Как пишет Йос де Мул, «само собой разумеется, что существуют действительные различия между интерпретацией романа Пруста, тем, как собака интерпретирует наши ласки и тем, как гормон, как “молекулярный Гермес”, передает послание. Но именно из-за этого перед биогерменевтикой стоит задача: начиная с анализа различных уровней органического, проанализировать сопутствующие — семантические, прагматические и синтаксические — способы интерпретации» [De Mul 2013, 13]. Выполнение этой программы предполагает расширение проблемного поля экологии человека за счет учета его биологического измерения и его органической включенности в природу.

Дильтей 2004 – *Дильтей В.* Собр. соч. В 6 т. / под ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова. Т. 3. Построение исторического мира в науках о духе. – М.: Три квадрата, 2004.

Плеснер 2004 – *Плеснер Х.* Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию. – М.: РОССПЭН, 2004.

Фесенкова 2016 – *Фесенкова Л.В.* Утопизм в системе социоприродных представлений о мире // *Лисеев И.К., Петрова Е.В., Фесенкова Л.В., Хен Ю.В.* Науки о жизни сегодня: философские инновации. – М.: ИФ РАН, 2016. С. 167–225.

Chebanov 1999 – *Chebanov S.V.* Biohermeneutics and hermeneutics of biology // *Semiotica*. 1999. Vol. 127. P. 215–226.

De Mul 2013 – *De Mul J.* Understanding nature. Dilthey, Plessner and biohermeneutics // G. D’Anna, H. Johach, E.S. Nelson (eds.). *Dilthey, Anthropologie, und Geschichte*. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013. P. 459–478.

Markoš 2002 – *Markoš A.* Readers of the Book of Life: Contextualizing Developmental Evolutionary Biology. – Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 2002.

Markoš 2008 – *Markoš A.* (ed.) *Náhoda a nitnost* [Chance and necessity. Jacques Monod in the light of our times]. – Praha: Academia. 2008.

Markoš 2011 – *Markoš A.* Hermeneutics by the Living // *Biosemiotics*. 2011. Vol. 4. P. 119–125.

BIOHERMENEUTICS, OR HOW DO WE UNDERSTAND NATURE – A NEW APPROACH TO HUMAN ECOLOGY

E.N. SHULGA

Summary

The article examines philosophical and theoretical origins of biohermeneutics. It shows that an analysis of problems of human ecology (what is life, what are the natural conditions of the life support and the development of man etc.) leads to the necessity of philosophical comprehension of the essential characteristics of human being, his mind, cognition and understanding. An orientation of cognition on «nature understanding» extends the limits of problems according to that the term «nature» is polysemantic – its meaning is changing subject of the context of application and with the context a conceptual meaning of the term itself is changing too. The author gives historical and philosophical excursus into such problems. She considers the grounds on which W. Dilthey distinguishes natural sciences and humanities, then discerning three types of science: physicochemical ones which are based on mathematical knowledge and studying quantitative relations, humanities which are based on hermeneutical knowledge of the structure of psychic life, and biological sciences which are based on the knowledge of purposeful nexus. These ideas get a new meaning in the works of Helmut Plessner who formulates an aprioristic «theory of essential attributes of organic» where the main category is the concept of the boundary (Outer boundary separating one living creature from another and Internal, corporal). In his «philosophy of nature» or biophilosophy he traces the grounds for implementation of hermeneutic approach to life studies. The

author of article also considers a substantiation by Anton Markoš an issue of hermeneutical understanding of sign processes in living systems, starting from H.-H. Gadamer and his existential hermeneutics, that leads to the rise of «biohermeneutical school» within modern biosemiotics.

Keywords: philosophy, ecology, nature, life, life creatures, universals, mind, understanding, interpretation, life sciences, concept of the boundary, positionality, biohermeneutics, text, narrative.

Shulga Elena – D.Sc. in Philosophy, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
elena.shulga501@gmail.com

Citation: *SHULGA E.N.* (2017) Biohermeneutics, or How do We Understand Nature – a New Approach to Human Ecology. In: *Philosophical Sciences*. 2017. Vol. 5, pp.

REFERENCES

Chebanov S.V. (1999) ‘Biohermeneutics and hermeneutics of Biology’. In: *Semiotica*. 1999. Vol. 127, pp. 215–226.

De Mul J. (2013) ‘Understanding Nature. Dilthey, Plessner and Biohermeneutics’. In: G. D’Anna, H. Johach, E.S. Nelson (eds.). *Dilthey, Anthropologie, und Geschichte*. Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 459–478.

Dilthey W. (2004) Works in 6 Volumes. Vol. 3. Constructing Historical World in Humanities. Russian Translation: Tri Kvadrata, Moscow.

Fesenkova L.V. (2016) ‘Utopism in the System of Socio-Natural Ideas on the World’. In: Liseev I.K., Petrova E.V., Fesenkova L.V., Khen Yu.V. (eds.). *Life Sciences Today: Philosophical Innovations*. Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, Moscow, pp. 167–225 (in Russian).

Markoš A. (2002) *Readers of the Book of Life: Contextualizing Developmental Evolutionary Biology*. Oxford; New York, 2002.

Markoš A. (2011) ‘Hermeneutics by the Living’. In: *Biosemiotics*. 2011. Vol. 4, pp.119–125.

Markoš A. (Ed.) (2008) *Náhoda a nitnost* [Chance and necessity. Jacques Monod in the light of our times.]. Praha (In Czech).

Plessner H. (1928) *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (Russian translation: Russian Political Encyclopedia, Moscow, 2004).

ИНФОРМАЦИОННАЯ СРЕДА И ЕЕ ВОЗДЕЙСТВИЕ НА ЧЕЛОВЕКА: ПРОБЛЕМЫ ЭКОЛОГИИ ЧЕЛОВЕКА В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

Е.В. ПЕТРОВА

Аннотация

В статье анализируются проблемы экологии человека, возникающие в современном информационном обществе. Информационная среда становится основной средой обитания современного человека. Изменения, вносимые в его жизнь искусственно созданной средой информационно-коммуникационных технологий, затрагивают все ее стороны: сознание и мировоззрение человека, его работу и образование, семью и межличностные отношения, экономику и производство. Помочь понять необходимость оптимизации взаимоотношений человека с изменяющейся информационной средой и выработать механизмы этой оптимизации может такая наука, как информационная экология. В рамках информационной экологии информационная среда может быть рассмотрена как экосистема, точнее, как антропоэкосистема, т.е. экосистема, центром и основной преобразующей силой которой является человек. Информационная экология связывает воедино две острейшие проблемы современности – влияние на человека информационной революции и экологического кризиса. Задача этой формирующейся науки – разработка методов регулирования взаимодействий человека и общества с информационными процессами. В условиях информационного взрыва и информационной революции эту задачу можно считать одной из первостепенных для оптимизации жизнедеятельности человечества. Следовательно, дальнейшее развитие информационной экологии, четкое определение ее задач, методов и проблемного поля является на сегодняшний день весьма актуальным направлением.

Ключевые слова: экология человека, информационная экология, адаптация, информационное общество, информационная среда, видеоэкология, антропоэкосистема.

Петрова Екатерина Викторовна – кандидат философских наук, руководитель сектора био- и экофилософии Института философии РАН.
philosophyx@rambler.ru

Цитирование: ПЕТРОВА Е.В. (2017) Информационная среда и ее воздействие на человека: проблемы экологии человека в информационном обществе // Философские науки. 2017. № 5. С.

Объявленный Годом экологии в России 2017 год – хороший повод объединить усилия всех тех, кому небезразлична экологическая ситуация в России и в мире. А безразличным к ней, на наш взгляд, не может оставаться ни один хоть сколько-нибудь думающий человек, потому что экологические проблемы уже в прямом смысле вошли в каждый дом.

Задача философа в данном случае – не только привлечь внимание к проблеме, но и показать, как экологическая ситуация отражается в сознании и мировоззрении людей, в культуре, какое влияние она оказывает. Показать опасные моменты этого влияния и то, могут ли позитивные изменения в сознании людей, вызванные правильным экологическим воспитанием и образованием, способствовать изменению экологической ситуации к лучшему.

Экология человека, глобальная экология, социальная экология: соотношение проблемных полей

Предметная область такой науки, как экология, постоянно расширяется. Эта тенденция связана как с развитием наших знаний о мире в целом, так и с постоянным ухудшением экологической обстановки, с угрозой необратимого экологического кризиса. Возникли такие науки, как экология человека, социальная экология, глобальная экология. Каждая из этих наук охватывает свой круг проблем.

Социальная экология – отрасль экологического знания, продолжающая развитие общей экологии, многие положения которой подходят и для изучения взаимодействия человеческого общества с окружающей природной средой, если человечество рассматривать как часть живой природы. Началом социальной экологии можно считать работы представителей чикагской школы социологии в 20-х гг. XX в., когда возникла необходимость изучения специфики воздействия городской среды на жизнь и поведение людей. В настоящее время предметом социальной экологии является взаимодействие общества не только с природной, но и с искусственно созданной или преобразованной человеком средой. Разработка теории совместимости общества с природной и индустриально измененной средой его существования – одна из основных задач социальной экологии.

Иногда социальную экологию отождествляют с экологией человека. Как подчеркивает М.Г. Сизова, «содержательное разграничение между этими областями знания нечеткое». Более того, часто происходит путаница еще и с предметом глобальной экологии: «Вывод, что социальная экология исследует отношения природа – промышленно-технологические системы – общество, скорее можно отнести к предмету глобальной экологии» [Сизова 2009, 138].

Решением этого вопроса мне представляется классификация, предложенная такими авторами, как В.П. Селедец и С.И. Коженкова в учебнике «Социальная экология». Авторы учебника считают глобальную экологию и экологию человека (и, кроме того, собственно социальную экологию в узком смысле слова) тремя направлениями в развитии более общей науки – социальной экологии. Глобальная экология определяется ими как «исследование взаимоотношений общества с природной средой на глобальном уровне», социальная

экология в узком смысле слова как «исследования взаимоотношений с природной средой различных групп населения и общества в целом с точки зрения понимания человека как общественного существа». Глобальная экология изучает общие закономерности организационных отношений любых объектов реальности со средой их обитания, безотносительно к субстрату данных объектов и сред. В таком понимании в глобальной экологии формируется общая концепция коэволюционных отношений объектов и среды их обитания, рассмотренных в структурно-организационном плане. Глобальную экологию можно рассматривать как общую стратегию вариантов экологических отношений организмов друг с другом и со средой обитания. И, наконец, экология человека, которой в данной статье будет уделено наибольшее внимание. В.П. Селедец и С.И. Коженкова определяют предмет и основную проблемную область этой науки следующим образом: «Ее предмет – система взаимоотношений с природной средой человека как биологического существа. Основная проблема – целенаправленное управление сохранением и развитием здоровья человека, населения, совершенствование Человека как биологического вида. Здесь и прогнозы изменения здоровья под влиянием изменений среды обитания, и разработка нормативов в системах жизнеобеспечения» [Селедец, Коженкова 2006, 12–13].

Другими словами, под экологией человека можно понимать науку о взаимодействии, взаимовлиянии человека и природной среды его обитания. Она изучает как сохранение природной среды обитания человека, так и проблемы охраны самого человека. При этом экология человека делает акцент на самом человеке как биологической особи. Экология человека формируется как дисциплина, исследующая коэволюцию деятельности человека и возможностей природных систем с учетом как влияния человека на природную среду, так и влияния природной среды на человека, и адаптацию человека к различным средовым факторам. По определению И.К. Лисеева, «современная экология человека – это комплексное междисциплинарное научное направление, изучающее закономерности адаптации человека к условиям среды, воздействие на человека природных факторов (климатических, температурных, высотных, атмосферных) и обратный процесс различных реакций человека на эти факторы в зависимости от генетических, психологических и культурных особенностей» [Лисеев 2004, 30].

По определению В.П. Казначеева, экология человека «изучает закономерности взаимодействия людей с окружающей средой, проблемы развития «качества» народонаселения, сохранения и развития здоровья, совершенствования психофизических возможностей человека» [Казначеев 1988, 10]. При этом автор подчеркивает междисциплинарность и синтезирующий характер этого научного направления.

Работа В.П. Казначеева написана достаточно давно, в 1988 г., но его определение экологии человека по-прежнему сохраняет свою актуальность и даже приобретает новое звучание в изменяющихся условиях бытия человека. Практически все перечисленные В.П. Казначеевым «проблемные поля» экологии человека (появление специфических форм напряжения здоровья, эволюционная перестройка его психофизических свойств, глобальная дифференциация природной среды, образование антропогенного фона и т.п.) не только не получили своего разрешения, но и усугубились. Важность экологических проблем как глобальных проблем современности только возрастает, научно-технический прогресс по-прежнему, и даже в гораздо большей мере, «приводит к глобальной перестройке биосферы и вызывает далеко идущие экологические последствия» [Казначев 1998, 9].

В.П. Казначеев определяет предмет экологии человека антропоцентрически, как «изучение взаимодействия человека со средой, направленное на благо человека» [Казначеев 1986, 9]. Но в настоящее время мы уже не можем придерживаться такого же антропоцентрического взгляда. За последние 30 лет стало ясно, что никакого «блага человека», отдельного от «блага окружающей среды» быть не может. Человек является частью биосферы и глобальные преобразования биосферы неизбежно сказываются на нем.

Собственно, мы вообще не можем больше упоминать биосферу в отрыве от человека. Сегодняшним реалиям больше соответствует понятие «глобальная антропоэкосистема», или «антропоэкофера», которая, говоря словами Б.Б. Прохорова, «охватывает всю поверхность Земли и состоит из биосферы (в трактовке В.И. Вернадского), всего населения планеты (человеческого общества), которое использует ресурсы планеты с помощью технических средств» [Прохоров 2001, 52]. При этом, по мысли Вернадского, это использование, не должно являться бездумным растранижением ресурсов, но, напротив, бережным пользованием, восполнением и приумножением их с помощью научной мысли на пути к ноосфере.

Роль антропоэкосистем в экологии человека

Экосистемы существовали на нашей планете задолго до зарождения человечества. Что же изменилось с его появлением и развитием? Современный человек своей деятельностью настолько изменяет окружающую среду, что она претерпевает глобальные трансформации, экосистема превращается в антропоэкосистему, т.е. в экосистему, центром и основной преобразующей силой которой является человек. Еще В.И. Вернадский говорил, что человечество, его научная мысль становится самой мощной преобразующей силой на нашей планете. Антропоэкосистема, как ее определяет Б.Б. Прохоров, – это «пространственное подразделение среды обитания человека, во всех своих

частях обладающее сходством природных, социально-экономических, производственных, эколого-гигиенических, культурно-бытовых условий жизнедеятельности населения, которые формируют мировосприятие и экологическое сознание, уровень здоровья, демографическое поведение, физический облик, трудовые навыки, образ жизни, обряды и обычаи, выбор религии, профессиональные предпочтения и пр.» [Прохоров 1999, 20]. Биолог Т.В. Починова подчеркивает: «Главной отличительной особенностью антропоэкологических систем по сравнению с природными экосистемами служит наличие в их составе человеческих сообществ, которым в развитии всей системы принадлежит доминирующая роль». [Починова 2015, 163]

Понятие «антропоэкосистема» было предложено В.С. Преображенским и Е.Л. Райх [Преображенский, Райх 1984] в рамках географического направления в экологии человека. Антропоэкосистема играет важнейшую роль в экологии человека, поскольку на практике антропоэкологические исследования сводятся к анализу разного рода антропоэкосистем — древних, современных, городских, сельских, арктических, тропических и т.д.

Одной из составных частей любой антропоэкосистемы является ее информационное поле, сформированное информационными потоками. Б.Б. Прохоров характеризует проблему информационного поля как одну из важнейших при описании динамики и сущности антропоэкосистемы. Это связано с тем, что в основе антропоэкосистемы всегда находится общность людей, существование которой невозможно без информационно-коммуникационных процессов. В потоках информации, циркулирующих внутри антропоэкосистемы, можно выделить несколько уровней: 1) этнический уровень (совокупность культурных ценностей и религиозных верований, определяющих самосознание общности и относящих ее именно к данному конкретному народу); 2) уровень контактов и обмена информацией между антропоэкосистемами сходного или, наоборот, противоположного типа; 3) багаж знаний, накопленных в каждом конкретном коллективе и специфичных для него (сельскохозяйственные, животноводческие, охотничьи знания и навыки) [Прохоров, 2005, 62].

Воздействие на человека информационной среды: проблемы адаптации

Понятие «адаптация человека» является одним из основных понятий современной экологии человека и описывает взаимосвязь человека с изменяющейся окружающей средой. Зародился этот термин в физиологии, однако быстро распространился на другие области знания и стал использоваться для описания широкого круга явлений и процессов как в естественных, так и в гуманитарных науках. В.А. Ситаров и В.В. Пустовойтов подчеркивают, что термин «адап-

тация человека» используется «не только для обозначения процесса приспособления, но также и для осмысления свойства, приобретаемого человеком в результате этого процесса, — приспособленности к условиям существования» [Ситаров, Пустовойтов 2000, 30].

Из множества определений понятия «адаптация» наиболее перспективным представляется определение, данное А.Б. Георгиевским: «Адаптация есть особая форма отражения системами воздействий внешней и внутренней среды, заключающаяся в тенденции к установлению с ними динамического равновесия» [Георгиевский, 1989, 27]. В таком подходе к явлению адаптации можно выделить важные моменты, определяющие адаптацию с более общей, философской точки зрения, в отличие от чисто биологических характеристик.

А.Б. Георгиевский, так же, как и В.А. Ситаров и В.В. Пустовойтов, подчеркивает две составляющих в явлении адаптации — процесс (самосохранение развивающейся системы) и результат (формирование устойчивости к неблагоприятным условиям среды). Кроме того, отмечено, что адаптация вырабатывается по отношению как к внешним, так и к внутренним воздействиям, т.е. внутри системы происходит коадаптация ее частей. И, наконец, адаптация не носит абсолютного характера, она проявляется как тенденция к достижению той или иной степени гармонии с внешней и внутренней средой.

Анализируя характеристики, присущие реальности, в которой живет современный человек, а именно: постоянно растущие темпы изменения окружающей среды, изменение биологических и физико-химических свойств биосферы в связи с урбанизацией, индустриализацией, промышленным освоением ранее безлюдных территорий, усилением микроэволюционных изменений самого человека, В.П. Казначеев приходит к выводу, что все эти особенности «практически не позволяют установиться сколько-нибудь стабильным отношениям человека с внешней средой», а взаимоотношения человека с окружающей средой характеризуются «все возрастающей степенью устойчивого неравновесия, которое поддерживается постоянным напряжением адаптационного процесса» [Казначеев 1980, 5].

Адаптация есть, несомненно, одно из фундаментальных качеств живой материи. Оно присуще всем известным формам жизни и настолько всеобъемлюще, что нередко отождествляется с самим понятием жизни [Селье, 1972]. Это не случайно, поскольку и процессы возникновения живого, где бы они ни протекали, и его эволюция несли в себе приспособительные свойства. А они, являясь обязательным атрибутом жизни, в процессе ее развития усложняются и прогрессируют, приобретая все более активный характер. И если эволюционный процесс рассматривать как прогрессивное развитие свойства приспособления к окружающей среде и свойства приспособления

этой среды в интересах живого, то, действительно, проблемные поля понятий жизни и адаптации практически объединяются.

Как уже было сказано, среда, в которой обитает современный человек, все сильнее отличается от естественной экосистемы. Определение понятия «искусственно созданная окружающая среда» включает в себя очень широкий спектр различных вариантов человеческого окружения. Это и урбанистическая, городская среда, и внутренняя среда наших жилищ и офисов, и искусственно созданная компьютерная информационная среда, в которой мы проводим все большее рабочее и свободное время. Безусловно, все эти типы сред, с одной стороны, созданы человеком, с другой — требуют определенной адаптации к себе.

Информационные потоки и информационная среда занимают в окружающей среде все более значимое место. Если судить по времени, проводимому нами за работой за компьютером, интернет-серфингом, в соцсетях или в виртуальном пространстве компьютерных игр, информационная среда постепенно становится основной средой обитания человека. Какое же воздействие на него как биосоциальное существо оказывают перечисленные виды деятельности? Каким образом изменения, вносимые в нашу жизнь искусственно созданной средой информационно-коммуникационных технологий, затрагивают наше сознание и мировоззрение, работу и образование, семью и межличностные отношения, экономику и производство? Представляется интересным рассмотреть поставленные вопросы через призму проблемы адаптации человека.

Информационная среда, неизменно присутствующая в любой антропоэкосистеме, не является неким статичным, неизменным образованием. На заре истории человечества информационная среда совпадала с окружающей природной средой. Основным источником информации была природа, практически полностью определяющая жизнь людей. По мере того как общество развивалось, происходило накопление вторичной, социальной информации, которая на сегодняшний день играет основную роль в развитии отдельного человека и общества в целом.

Современную информационную среду можно рассматривать как комплекс информационных условий жизнедеятельности человека (доступность и качество информационных ресурсов, степень развитости информационной инфраструктуры), а также совокупность экономических и социокультурных условий протекания процессов информатизации.

Продолжая тему воздействия информационной среды на человека через органы зрения, нельзя не затронуть проблему использования компьютеров и других электронных средств информации и коммуникации.

Компьютеры, планшеты, смартфоны стремительно вторглись в большинство сфер человеческой деятельности, будь то наука, медицина, производство или домашнее хозяйство. Сегодня миллионы людей проводят за дисплеем по 8–10 часов в сутки только по работе. Еще несколько часов занимает интернет-серфинг, просмотр и общение в соцсетях, компьютерные игры. Между тем, ненормированное взаимодействие с электронными гаджетами наносит большой вред нашему зрению. Весьма вероятно проявление так называемого «компьютерного зрительного синдрома». Органы зрения человека плохо приспособлены к рассматриванию картинки на экране монитора, планшета или смартфона. В течение миллионов лет эволюции зрительная система приспособилась для восприятия предметов исключительно в отраженном свете. Приматы — обезьяна и человек — приобрели в результате эволюции совершенное цветное зрение и прекрасно различают желтый банан или оранжевый апельсин на фоне густой зелени деревьев. Однако ни банан, ни апельсин, ни листья не светятся: мы видим их в отраженном свете.

Уже возникшая в древние века письменность в какой-то мере противоречила зрительной системе человека, вовсе не рассчитанной на чтение книжек и рассматривание картинок. Но еще большие проблемы принесло человечеству появление в XX в. электронно-лучевой трубки, а затем, в XXI — цифровых технологий: изображение на светящихся экранах телевизоров и дисплеев принципиально отличается от букв и рисунков на листе бумаги.

Изображение букв, цифр и рисунков на экране дисплея составлено не из непрерывных линий, а из точек (пикселей). Четких границ эти линии не имеют, а потому являются гораздо менее контрастными, чем в книге. Еще менее контрастными их делает внешнее освещение, без которого, однако, работать на компьютере тоже вредно, хотя и по другим причинам.

Если монитор дешевый, т.е. невысокого качества, то «считывание» текста или чертежа становится очень тяжелой зрительной работой. У пользователя неизбежно ухудшается зрение, появляется головная боль, утомление, двоение изображения — это и есть тот самый «компьютерный зрительный синдром». Особенно от этого страдают дети, поэтому санитарные нормы жестко регламентируют допустимое время работы на компьютере — в зависимости от возраста.

Работа за компьютером таит в себе и другую проблему экологии человека. Многие активные пользователи и программисты испытывают сильные боли в руках, которые сопровождаются онемением, а иногда и мышечными судорогами. Как следствие, возникает комплекс нервно-мышечных расстройств, получивший название синдром запястного канала (хроническое заболевание кистей рук). В Великобритании даже создана организация, объединившая не

только жертв этого заболевания, но и профессиональных юристов, врачей и психологов, готовых помочь пострадавшим. С каждым годом продолжает увеличиваться число жертв этого коварного заболевания. Однако причины тяжелых нервно-мышечных расстройств до конца не ясны, поэтому нет основы для профилактики и лечения синдрома. Мышечные расстройства являются не причиной, а следствием нарушения нервной регуляции, а возможно и более глубоких нейродегенеративных процессов.

Переключение деятельности с одного вида на другой, психоэмоциональные разгрузки, наконец, полноценный отдых и контроль за самочувствием помогут избежать недуга и сохранить хорошую работоспособность. Благодаря хорошей сенсорной адаптации дети и женщины менее подвержены угрозе синдрома запястного канала.

Ненормированный просмотр телепрограмм или мультфильмов на экране компьютера или планшета очень опасен для маленьких детей. В случаях, когда родители оставляют малолетних, еще не владеющих речью детей перед экраном включенного телевизора, у детей могут наблюдаться отклонения в развитии, и даже фиксироваться нарушения психики. Вяч.Вс. Иванов в своей книге «Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем» описывает такой случай следующим образом: у ребенка наблюдалась «странная особенность: он ничего не говорил, но начал писать, в частности умел писать названия телевизионных программ и тексты коммерческих реклам... когда мальчик заговорил — он произносил названия отдельных марок машин, но не целые предложения» [Иванов 1978, 51]. Данное нарушение связано с тем, что огромный объем пространственно-зрительной информации, обрушивавшийся на ребенка с экрана телевизора изо дня в день, замедлил развитие левого полушария мозга и, как следствие, — обучение речи.

Зачастую мы даже не догадываемся, насколько велико может быть воздействие информации (и отрицательное, в том числе) на различные сферы нашей жизни. К настоящему времени собрано достаточное количество данных о негативном воздействии информации в самых разных областях на индивидуальное и общественное здоровье: разного рода стрессовые факторы влияют на возникновение психоэмоционального перенапряжения, стресса и его последствий в виде болезней нервной, сердечно-сосудистой, иммунной, пищеварительной систем организма, онкологии; потрясения в финансово-экономической сфере — на рост числа инфарктов, инсультов, аварий, уровня травматизма; психосоциальные факторы — на возникновение тяжелых психических расстройств, дисфункций поведенческого характера, таких, как тревожные состояния, депрессия, психосоматические нарушения, самоубийства; нарушение межкультурного диалога, идеологические противостояния — на возникновение межэтнических,

межнациональных, религиозных войн с многочисленными жертвами, возникновение революционных процессов в гражданском обществе, социальных катаклизмов и вооруженных конфликтов, приводящих к ухудшению здоровья и к гибели множества людей [Еремин 2000].

О влиянии информационных потоков на сознание, мышление, когнитивные способности человека написано очень много, и рамки данной статьи не позволяют подробно проанализировать этот вопрос. Сошлюсь только на некоторые работы, наиболее «выпукло», на мой взгляд, обрисовывающие проблему. Например, согласно исследованиям Б. Спэрроу, постоянное пользование Интернетом ведет к изменению структуры памяти: люди запоминают не сами факты и данные, а то, как их найти во «Всемирной паутине» [Sparrow 2011]. Люди призывали к тому, что в любом месте и в любое время они могут «погуглить» и нужная информация практически мгновенно окажется в их распоряжении. То есть человек, внезапно отрезанный от Интернета, по сути, уподобляется частично потерявшему память! И.Ю. Алексеева пишет о «тревожных изменениях в естественном интеллекте, происходящих под влиянием информационно-коммуникационных технологий». Вот как она описывает эти изменения: «Происходит “экстернализация” памяти, ослабевают способности человека к запоминанию и логические способности, формирование “клипового сознания” становится препятствием для развития абстрактного мышления, а легкость доступа к информации вытесняет потребность в самостоятельном производстве знаний» [Алексеева, Никитина 2015, 5]. Здесь мы сталкиваемся с диалектикой природного и социального при адаптации в информационной среде. С одной стороны, мы имеем дело с сознательной, «социальной» установкой человека, который привык искать нужную информацию в Интернете, а не запоминать ее. С другой стороны, что подтверждено исследованиями Спэрроу, происходят изменения именно в механизмах запоминания и структуре памяти, что уже ближе к биологической, природной стороне проблемы.

Информационная экология

Анализируя проблемы, подобные вышеперечисленным, многие авторы вполне обоснованно пришли к выводу о необходимости создания новой науки — информационной экологии, которая будет изучать «закономерности влияния информации на формирование и функционирование человека, человеческих сообществ и человечества в целом, на индивидуальные и общественные взаимоотношения с окружающей информационной средой, а также межличностные и межгрупповые информационные взаимодействия» [Парахонский, Еремин 2009, 8].

Термин «информационная экология» («Information Ecology») был введен в научный оборот на западе в конце 80-х гг., а отечественные

ученые стали применять его в конце 90-х гг. XX в. А.Л. Еремин, анализируя степень разработанности научного направления «информационная экология», отмечает, что пока не сложилось окончательной дефиниции, и разные авторы вкладывают в него различный смысл. Так, например, К. Харрис и Т. Девенпорт под «информационной экологией» понимают проблему управления знаниями в организациях, подход к информационному управлению в трудовых коллективах. Принципы экологии используются, чтобы «привлечь внимание к потенциалу экологического мышления, сделать акцент на взаимосвязь подсистем в информационном пространстве организации» [Еремин 2005, 113].

Р. Капурро приходит к выводу, что проблемы «информационной экологии» возникают в обществах, насыщенных информацией и связаны с проблемой «информационного загрязнения» [Carugo 1990]. Термин «информационное загрязнение» был введен в 2003 г. Я. Нильсеном и изначально обозначал «засорение» информационной среды ненужными, неподходящими и недостоверными данными. Сегодня информационное загрязнение понимается как поток «дисгармоничной, хаотической, разрушительной информации, воздействующий на человека, преимущественно, через его зрение и слух» [Дружилов 2013, 89].

Авторы монографии «Информационная экология» понимают под ней науку, изучающую закономерности влияния информации на формирование и функционирование человека, человеческих сообществ и человечества в целом, на индивидуальные и общественные взаимоотношения с окружающей информационной средой [Мизинцева, Королева, Бондарь 2000].

В.А. Шапцев, анализируя противоречия информационного общества, определяет информационную экологию как научное направление, занимающееся изучением информационного компонента взаимодействия биологических систем между собой и с окружающей средой. Исходя из этого, автор выделяет в информационной экологии ряд направлений: информационная экология человека, информационная экология социума, информационная экология флоры, информационная экология фауны; информационная экология недр [Шапцев 2003].

Видеоэкология

Одним из перспективных направлений развития информационной экологии можно считать видеоэкологию. Видеоэкология как научное направление разработана в России на основе изучения механизмов зрительного восприятия в норме и патологии. Теоретической основой видеоэкологии является концепция автоматии саккад (быстрых движений глаз).

Вот как характеризует новую отрасль науки ее основатель В.А. Филин: «Говоря об экологии, думают обычно о том, чем мы дышим, что пьем и что едим. С недавних пор появился новый термин — «видеоэкология», который тоже имеет прямое отношение к окружающей человека среде» [Филин 1999, 29].

Если рассматривать информационную среду как совокупность внешних раздражителей, оказывающих влияние на человека через его органы чувств (зрение, слух), становится понятно, какое колоссальное значение имеет объем и качество воспринимаемой нами информации.

Глаз является самым активным и чувствительным из всех наших органов чувств, и ему вовсе не безразлично, на что смотреть. Неподвижное напряжение быстро приводит к усталости глаза, и ему требуется постоянная смена изображения на сетчатке. Рассматривая даже неподвижный предмет или образ, человек непрерывно переводит взгляд на разные его участки, а в результате «картинка», которую воспринимает глаз, никогда не остается неподвижной. Эти движения глаз (саккады) происходят рефлекторно и незаметно для самого человека.

Однако в некоторых ситуациях никакие движения глаз не спасают их от быстрой утомляемости, например, при рассматривании больших одноцветных поверхностей. Особенно сильно проявляется это в полярных широтах, где заснеженная равнина сливается по цвету с небом, и ничего, кроме рассеянного белого света, вокруг не видно.

В последние десятилетия человек все чаще сам создает вредную для себя среду: «голые» торцы зданий, большие площади остекления, заборы, крыши, асфальт. С позиций видеоэкологии, большую опасность представляют видимые поля, покрытые простым повторяющимся рисунком: сетки, решетки, фасады с длинными рядами одинаковых окон и многие другие элементы городской архитектуры. Когда человек смотрит, например, на большой современный панельный дом унылого серого цвета с однообразно повторяющимися рядами окон, создается ситуация, когда взгляду как бы «не за что зацепиться», т.е. отсутствуют выделяющиеся элементы, фиксирующие взгляд. Это приводит к быстрому утомлению зрения и чувству психологического дискомфорта. А чередование светлых и темных полос в окраске или рельефе здания создает агрессивный, «давящий» фон.

Столь противоестественное для глаз окружение способно вызвать, по мнению специалистов, не только заболевание глаз, но также и психологические и даже социальные отклонения. И очень важно, что сегодня архитекторы и дизайнеры могут создавать полезную для человека визуальную среду уже не стихийно, а вполне осознанно. Как считает В.А. Филин, «притяжению к жизни может способствовать комфортная визуальная среда. Жизнерадостность жителей южных

берегов Эллады, Италии и других благоприятных уголков Земли объясняется именно комфортной видимой средой. Окружающая красота — это ключ к решению многих проблем, она может наполнить содержанием жизнь и притянуть человека к жизни» [Филин 2001, 295]. Возможно, это слишком сильное утверждение, для оптимальной жизнедеятельности человеку требуется много других условий, кроме комфортной видимой среды. Но, безусловно, проблема видеоэкологии актуальна, и ей следует уделять больше внимания.

Одной из особенностей человеческого существа является то, что любое изменение окружающей его природной, социальной, культурной среды требует активизации адаптационных механизмов — многокомпонентных процессов изменения или приспособления организма к условиям среды или среды к нуждам и жизненным потребностям организма, причем речь идет о механизмах как социальной, так и природной адаптации, так как эти процессы неразрывно связаны. Проведение всестороннего анализа взаимоотношений человека с искусственно созданной окружающей средой имеет важнейшее значение, так как степень адаптированности человека к окружающей среде определяет его здоровье, поведение, социальную и профессиональную успешность. Особенно актуален такой анализ в нынешнее время, так как создается и быстро меняется искусственная окружающая среда (например, информационная), к которой у нас нет эволюционно выработанных адаптационных механизмов.

Помочь понять необходимость оптимизации взаимоотношений человека с изменяющейся информационной средой и выработать механизмы такой оптимизации может такая наука, как информационная экология. Она связывает воедино две острейшие проблемы современности — влияние на человека информационной революции и экологического кризиса. Возможно, как раз рассмотрев эти проблемы в комплексе, мы найдем новые, нестандартные пути их решения.

Несмотря на отсутствие в настоящее время четкого и однозначного определения того, что же такое информационная экология, уже сейчас можно сделать вывод, что одной из задач этой формирующейся науки можно считать разработку методов регулирования взаимодействий человека и общества с информационными процессами. В условиях информационного взрыва и информационной революции эту задачу можно считать одной из первостепенных для оптимизации жизнедеятельности человечества. Следовательно, дальнейшее развитие информационной экологии, четкое определение ее задач, методов и проблемного поля на сегодняшний день весьма актуально.

ИСТОЧНИКИ

- Алексеева, Никитина 2015 — Алексеева И.Ю., Никитина Е.А. Интеллект и технологии. — М.: Проспект, 2015.
- Георгиевский 1989 — Георгиевский А.Б. Эволюция адаптаций. Историко-методологическое исследование. — Л.: Наука, 1989.
- Дружилов 2013 — Дружилов С.А. «Загрязненность» информационной среды и проблемы психологического здоровья личности // Современные наукоемкие технологии. 2013. № 4. С. 89–92.
- Еремин 2005 — Еремин А.Л. Ноогенез и теория интеллекта. — Краснодар: Советская Кубань, 2005.
- Еремин 2000 — Еремин А.Л. Природа и физиология информационной экологии человека // Экология человека. 2000. № 2. С. 55–60.
- Иванов 1978 — Иванов Вяч.Вс. Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. — М.: Советское радио, 1978.
- Казначеев 1980 — Казначеев В.П. Современные аспекты адаптации. — Новосибирск: Наука, 1980.
- Казначеев 1986 — Казначеев В.П. Экология человека и проблемы социально-трудового потенциала населения // Проблемы экологии человека. Сб. научных трудов / отв. ред. В.П. Казначеев. — М.: Наука, 1986. С. 5–15.
- Казначеев 1988 — Казначеев В.П. Экология человека: проблемы и перспективы // Экология человека. Основные проблемы. Сб. научных трудов. / отв. ред. В.П. Казначеев. — М.: Наука, 1988. С. 9–32.
- Лисеев 2004 — Лисеев И.К. Современная биология в формировании новых регулятивов культуры // Биология и культура / отв. ред. И.К. Лисеев. — М.: Канон+, 2004. С. 5–49.
- Маврищев 2007 — Маврищев В.В. Общая экология. Курс лекций. — Мн.: Новое знание, 2007.
- Мизинцева, Королева, Бондарь 2000 — Мизинцева М.Ф., Королева Л.М., Бондарь В.В. Информационная экология. — М.: Россельхозакадемия, 2000.
- Парахонский, Еремин 2009 — Парахонский А.П., Еремин А.Л. Проблемы информационной экологии в ноосфере // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2009. № 7. С. 8.
- Починова 2015 — Починова Т.В. Основы экологии человека. Взаимосвязь экологии человека и здоровья // Научный вестник Технологического института — филиала ФГБОУ ВПО Ульяновская ГСХА им. П.А. Столыпина. 2015. № 14. С. 162–166.
- Преображенский 1984 — Преображенский В.С., Райх Е.Л. География и развитие экологии человека // Известия АН СССР (Серия: география). 1984. № 5. С. 5–12.
- Прохоров 2001 — Прохоров Б.Б. Экология человека — наука об антропоэкосистемах, их структуре, динамике и функционировании // Экология человека. Учеб. пособие / отв. ред. Б.Б. Прохоров. — М., 2001.
- Прохоров 1999 — Прохоров Б.Б. Экология человека. Понятийно-терминологический словарь. — М.: Международный независимый эколого-политологический университет, 1999.
- Селедец, Коженкова 2006 — Селедец В.П., Коженкова С.И. Социальная экология. Учеб. пособие. Ч. 1. — Владивосток: Изд-во ВГУЭС (Владивостокский государственный университет экономики и сервиса), 2006.

- Селье 1972 – Селье Г. На уровне целого организма. – М.: Наука, 1972.
- Сизова 2009 – Сизова М.Г. Социальная экология и экология человека в свете современных экологических проблем // Альманах современной науки и образования (Тамбов). 2009. № 5 (24). С. 138–139.
- Ситаров, Пустовойтов 2000 – Ситаров В.А., Пустовойтов В.В. Социальная экология. – М.: Академия, 2000.
- Филин 1999 – Филин В.А. Архитектура и экология // Наука и жизнь. 1999. № 2. С. 28–31.
- Филин 2001 – Филин В.А. Видеоэкология. Что для глаза хорошо, а что – плохо. – М.: МЦ «Видеоэкология», 2001.
- Шапцев 2003 – Шапцев В.А. Информационная экология информационного общества // Информационная экология. Материалы семинара «Информационная кампания по пропаганде экологических знаний в информационном обществе». – М.: Высший химический колледж РАН, 2003. С. 33–44.
- Capurro 1990 – Capurro Rafael. *Towards an Information Ecology* // I. Wormell (ed.). *Information and Quality*. – L.: Taylor Graham, 1990. P.122–139.
- Sparrow 2011 – Sparrow B., Liu J., Wegner D. Google Effects on Memory: Cognitive Consequences of Having Information at Our Fingertips // *Science*. 5 August 2011. Vol. 333. No 6043. P. 776–778.

**INFORMATION ENVIRONMENT AND ITS IMPACT ON HUMAN:
THE PROBLEMS OF HUMAN ENVIRONMENT
IN THE INFORMATION SOCIETY**

E.V. PETROVA

Summary

The article analyzes problems of human ecology arising in the modern information society. The information environment is becoming a major habitat of modern man. Changes introduced to our life by artificially created environment of information and communication technologies affect all its aspects: our minds and our world view, work and education, family and interpersonal, the economy and production. An information ecology can help us understand the need to optimize the relationship of a person with a changing information environment and to develop mechanisms for this optimization. Within the framework of information ecology, the information environment can be viewed as an anthropo-ecosystem, i.e. an ecosystem, the center and the main transforming force of which is a man. Information ecology links together two of the most acute problems of our time – the impact on a person by the information revolution and the ecological crisis. The task of this emerging science is the development of methods for regulating the interaction of man and society with information processes. In the conditions of information explosion and information revolution, this task can be considered as one of the most important for optimizing the life activity of mankind. Consequently, the further development of information ecology, clear definition of its tasks, methods and problem field is today a very topical direction.

Keywords: human ecology, information environment, information society, anthropo-ecosystem, adaptation, information ecology, videoecology.

Petrova, Ekaterina – Ph.D. in Philosophy, Leading Research Fellow, Head of the Department of Bio- and Ecophilosophy at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
philosophyx@rambler.ru

Citation: PETROVA E.V. (2017) Information Environment and its Impact on Human: the problems of Human Environment in the Information Society. In: *Philosophical Sciences*. 2017. Vol. 5, pp.

REFERENCES

- Alekseeva I.Yu., Nikitina E.A. (2015) *Intelligence and Technology*. Prospekt, Moscow (in Russian).
- Capurro R. (1990) ‘Towards an Information Ecology’. In: *Information and Quality*. I. Wormell (ed.). Taylor Graham, London, pp. 122-139.
- Druzhilov S.A. (2013) ‘«Pollution» of the Information Environment and the Psychological Health Problems of Personality’. In: *Modern High Technologies*. 2013. Vol. 4, pp. 89-92 (in Russian).
- Eremin A.L. (2005) *Noogenesis and Theory of Intelligence*. Sovetskaja Kuban, Krasnodar (in Russian).
- Eremin F.L. (2000) ‘The Nature and Physiology of Human Information Ecology’. In: *Ekologija Cheloveka* [Human ecology]. Vol. 2, pp. 55-60.
- Filin V.A. (1999) ‘Architecture and Ecology’. In: *Nauka i Zhizn* [Science and Life]. 1999. Vol., pp. 28-31 (in Russian).
- Filin V.A. (2001) *Videoekology. What is Good for the Eye and What is Bad for it? Videoekologija* [Videoecology], Moscow (in Russian).
- Georgievskij A.B. (1989) *Evolution of Adaptations. Historical and Methodological Research*. Nauka, Leningrad (in Russian).
- Ivanov V.V. (1978) *Odd and Even. The Asymmetry of the Brain and Sign Systems*. Sovetskoe Radio, Moscow (in Russian).
- Kaznacheev V.P. (1980) – *Modern Aspects of Adaptation*. Nauka, Novosibirsk (in Russian).
- Kaznacheev V.P. (1986) ‘Human Ecology and the Problems of the Social and Labor Potential of the Population’. In: Kaznacheev V.P. (ed.) *Problems of Human Ecology*. Nauka, Moscow, pp. 5-15 (in Russian).
- Kaznacheev V.P. (1988) ‘Human Ecology: Problems and Prospects’. In: Kaznacheev V.P. (ed.) *Human Ecology. General Problems*. Nauka, Moscow, pp. 9-32 (in Russian).
- Liseev I.K. (2004) ‘*Modern Biology in the Formation of New Cultural Regulators*’. In: Liseev I.K. (ed.) *Biology and Culture*. Kanon+, Moscow, pp. 5-49 (in Russian).
- Mavrishev V.V. (2007) *General Ecology*. Novoe Znanie [New knowledge], Minsk (in Russian).
- Mizinceva M.F., Koroleva L.M., Bondar V.V. (2000) *Information Ecology*. Rossel’hozakademija [Russian agricultural Academy], Moscow (in Russian).
- Parahonskij A.P., Eremin A.L. (2009) ‘Information Ecology Problems of Noosphere’. In: *Mezhdunarodnyj Zhurnal Prikladnyh i Fundamental’nyh Issledovanij* [International Journal of Applied and Fundamental Research]. 2009. Vol. 7, p. 8 (in Russian).
- Pochinova T.V. (2015) ‘Fundamentals of Human Ecology. Interrelation of Human Ecology and Health’. In: *Nauchnyj Vestnik Tehnologicheskogo Instituta*

[Scientific Bulletin of the Technological Institute]. 2015. Vol. 14, pp. 162-166 (in Russian).

Preobrazhenskij V.S., Raich E.L. (1984) 'Geography and Development of Human Ecology'. In: Proceedings of the Academy of Sciences of the USSR. Geographic Series. 1984. Vol. 5, pp. 5-12 (in Russian).

Prohorov B.B. (2005) *Human Ecology. A Textbook for University Students*. Akademija [Academy], Moscow (in Russian)

Prohorov B.B. (1999) *Human Ecology. Conceptually-Terminological Dictionary*. International Independent Ecological and Political University, Moscow (in Russian).

Seledec V.P., Kozhenkova S.I. (2006) *Social ecology. Part 1*. Vladivostok State University of Economics and Service, Vladivostok (in Russian).

Selye H. (1972) *At the Level of the Whole Organism* (Russian Translation: Nauka, Moscow, 1972).

Sizova M.G. (2009) 'Social Ecology and Human Ecology in the Light of Contemporary Environmental Problems'. In: *Almanah sovremennoj nauki i obrazovanija* [Almanac of Soviet science and education]. Gramota (Tambov). 2009. Vol. 5 (24), pp. 138-139 (in Russian).

Sitarov V.A., Pustovojtov V.V. (2000) *Social ecology*. Akademia, Moscow (in Russian).

Shaptsev V.A. (2003) 'Information ecology of the information society'. In: *Information ecology*. Higher Chemical College, Russian Academy of Sciences, Moscow, pp. 33-44 (in Russian).

Sparrow B., Liu J., Wegner D. (2011) 'Google Effects on Memory: Cognitive Consequences of Having Information at Our Fingertips'. In: *Science*. 5 August 2011. Vol. 333. No 6043, pp. 776-778.



РЕАЛИИ БЫТИЯ

Обсуждаем проблему

СОН РАЗУМА РОЖДАЕТ ЧУДОВИЩ

(В связи с выходом книги Ж. Тощенко. *Фантомы российского общества*. – М.: Центр социального прогнозирования и маркетинга, 2015. – 668 с.)

Р.Х. СИМОНЯН

Аннотация

Анализ состояния общества – основная задача социологии. Сегодня эта задача приобретает особую актуальность – страна вступает в канун 25-летия реформ, создавших политэкономический фундамент современного российского общества, на базе которого сформировались остальные его сферы. Переход от директивно-плановой экономики к свободному рынку совершили все социалистические страны – это был объективный исторический процесс, но формы и методы этого перехода определяли реформаторы. Нынешнее состояние России – результат их деятельности. Субъективному фактору процесса российской реформации и ее итогам посвящена монография Ж. Тощенко «Фантомы современной России». Впервые в нашей научной литературе исследование направлено на выявление и классификацию социальных типажей, возникших в результате кардинальных общественных преобразований 1990-х гг. Поднятая в монографии проблема открывает новое направление в исследовании социальной структуры постсоветской России – от абстрактных схем к социально-психологическому анализу кластеров, составляющих возникший в 1990-х годах социальный феномен – постсоветская номенклатура. В контексте монографического исследования субъективного фактора в общественном развитии России в статье рассматриваются вопросы о генезисе постсоветской номенклатуры, о новых тенденциях в ее установках и ориентациях, о необходимости расширения семантического поля терминов, использования метафорической методологии для описания социальных феноменов, возникших в результате деятельности реформаторов.

Ключевые слова: субъективный фактор исторического процесса, случайность и предопределенность, базовые общественные отношения, аномия и аморализм, когнитивная лингвистика.

Симонян Ренальд Хикарович – доктор социологических наук, главный научный сотрудник Центра Североевропейских и Балтийских исследований МГИМО (У), главный научный сотрудник Института экономики РАН.

sim@isras.ru

Цитирование: СИМОНЯН Р.Х. (2017) Сон разума порождает чудовищ (в связи с выходом книги Ж.Т. Тощенко «Фантомы российского общества» // Философские науки. 2017. № 5. С. 000

Когда в середине 1980-х гг. в социалистических странах Восточной Европы начались процессы демократизации, то и перед нашей страной открылись возможности совершить мощный рывок в общественном развитии, и, прежде всего, в экономике. При этом у нас были объективные преимущества перед другими странами, входящими в СЭВ. Во-первых, огромный творческий и интеллектуальный потенциал страны. Ведущие советские вузы готовили высококлассных специалистов, многие из которых ныне успешно работают в западных научных центрах и некоторые из них получают Нобелевские премии. Россия обладала многими научными школами, в том числе одной из лучших в мире — математической. Неоспоримо, что главное богатство государства, основное условие и источник модернизации — это его человеческий потенциал. Россия обладала этим капиталом в полной мере. Во-вторых, несмотря на наметившееся отставание от передовых стран, к началу 1990-х гг. СССР обладал развитой производственно-технической базой, которая из 45 макротехнологий, обеспечивающих в мировых экономических сетях производство наукоемкой продукции, в 26 или занимал первые места (космическая и авиационная техника, атомная энергетика, энергетическое, химическое и энергетическое машиностроение, тонкая химическая технология, металлургия сплавов, биохимия, нефтегазовое оборудование, многие виды вооружения) или входил в число лидеров. В-третьих, уникальные природные богатства — самая большая в мире зона черноземов и более 30% разведанных мировых запасов минералов и энергоресурсов при 2,5% мирового населения. В-четвертых, не менее важный ресурс — стремление общества к радикальным переменам, к построению современного демократического государства с эффективной экономикой. Популярность идей, связанных со свободой личности, персональной инициативой, равенства всех перед законом и других демократических ценностей в российском обществе стремительно возрастала. К началу 1990-х годов она охватила большую часть населения, причем, наиболее созидательную ее часть. То есть возникла широкая социальная и психологическая основа для общественной модернизации. Привыкшее к материальным трудностям и имеющее уникальный опыт их преодоления, население великой страны было готово к новым испытаниям для того, чтобы совершить исторический рывок.

К этому следует добавить благоприятные международные условия: мировая, и, прежде всего, европейская общественность после окончания холодной войны смотрела на нашу страну с надеждой на возвращение в лоно развитых демократических стран.

Какие еще дополнительные условия к началу 1990-х гг. нужны были для модернизационного прорыва? Осенью 1991 г. известный публицист Юрий Карякин выразил мнение большинства, когда сказал: «Впервые в этом столетии Бог улыбнулся России» [Карякин 1991, 2].

Итог проведенных российских реформ, на наш взгляд, состоит в том, что модернизационный прорыв не состоялся. Но более того, наоборот, страна откатилась назад, произошла ее деиндустриализация. Россию ныне опережают уже многие страны «третьего мира». Наша страна пре-

вратилась в «сырьевой придаток» — теперь уже не только Запада, но и Востока.

Почему же в России итоги реформ оказались, по словам академика О. Богомолова, «столь драматическими, прямо противоположными, чем в других странах, и больших, и малых, как европейских, в том числе и постсоциалистических, так и азиатских»? [Богомолов 1998, 9] Как великая страна в мирное время, имея огромные доходы от продажи ценного сырья, в течение 25 лет даже не стояла на месте, но пятилась назад?

Этот вопрос для российского общества является сегодня одним из ключевых. Поиск ответа на него проходит на фоне переживания неудач, нарастающего пессимизма от несостоявшейся общественной модернизации.

В современном российском дискурсе доминирует фатальная предопределенность, обращенная к истокам, связанным с наследием тоталитаризма, крепостного права, Золотой Орды, Византии и далее вглубь веков — до язычества древних славян.

На наш взгляд, стоит искать смысл не в национальном самобичевании — любимом занятии части российской интеллигенции, — а в закономерностях общественного развития, прежде всего, — закона о возрастании роли субъективного фактора в историческом процессе.

Монография Ж. Тощенко «Фантомы российского общества» убедительно иллюстрирует масштаб возрастания этой роли на примере российской реформации. Пафос его книги в обращении к научной общественности: оставьте археологические раскопки, все события 1990-х годов происходили на наших глазах, мы все являемся очевидцами того, кем и как формировалась политэкономическая модель нынешнего общественного уклада России. Демонстрация рукотворности происшедшей драмы и исследование деятельности ее творцов и последователей — задача, которую автор выполнил, опираясь на огромный фактологический материал: поступки и высказывания представителей постсоветской номенклатуры, данные социологических исследований, материалы статистики, официальные документы, биографические данные, материалы СМИ. В фундаментальной монографии содержится более тысячи ссылок на источники.

Любой исторический момент, а уж тем более переломный, имманентен различными сценариями развития. Сюда же относится и фундаментальное положение экономической теории о существовании множества оптимальных решений. Выбор осуществляют люди. «Нас позвали в момент выбора», — подчеркивает Е. Гайдар [Гайдар 1994, 153]. Анализируя выбор Б. Ельцина в начале осени 1991 г., нельзя не вспомнить великого экономиста Дж. Кейнса, который еще в середине прошлого века подчеркнул, что «сумасбродные политики, стоящие у власти, имеют гораздо большее значение в истории, чем об этом принято думать» [Кейнс 1993, 518]. Еще убедительнее обозначил роль субъективного фактора академик Дм. Лихачев: «Я лично верю в случайность в истории, то есть в волю человека. Поэтому такие вопросы, как “что нас ждет в будущем?” не имеют смысла. Нас ждет то, что мы сделаем сами, потому что таких

законов, которые бы вели нас по строго определенному пути в истории, нет» [Лихачев 1997, 3].

Как же проявилась роль субъективного фактора российской реформации 1990-х? Характеризуя деятельность правительства Гайдара, Р. Гринберг пишет: «Урон страна потерпела сокрушительный и по объему раскраденных национальных богатств, и из-за усиленной примитивизации производства и, главное, по упущенным времени и возможностям необходимых общественных преобразований. Но трагедия 1990-х гг. состоит еще и в том, что адепты “либерально-криминальной экономики” создали невероятные сложности для будущих реальных реформаторов» [Гринберг 2006, 7]. Деятельность реформаторов не была секретом для мирового сообщества. За рубежом создана обширная библиография о реформах 1990-х гг. Американский историк Стивен Коэн писал, «что реформация на самом деле есть процесс разграбления, обнищания, демодернизации и дестабилизации России» [Коэн 2001, 11]. Такую точку зрения можно, на наш взгляд, считать противовесом мнению о заслугах реформаторов, которые «спасли Россию от голода», «не допустили распад страны», «предотвратили гражданскую войну», а главное «вернули страну к капитализму».

Ж. Тощенко отмечает, что в России исторический период, совпавший с проведением первых рыночных экономических реформ получил такую распространенную оценку как «лихие девяностые». В связи с этим вспоминается, помимо ордынского нашествия, еще одно собственное имя – начало XVII в. – «смутное время». Смута – это хаос, раздоры, беспорядок. «Лихо» в русском языке имеет более конкретное и более негативное содержание: «зло». В словаре русского языка Ожегова «лиходеи» означает «злодей», «мучитель», а «лихоимец – вымогатель, взяточник». Там же приведен пример: «хлебнуть лиха – узнать сполна горе, беду» [Ожегов 1990, 328].

Ж. Тощенко, пользуясь социологическим инструментарием, подробно анализирует, конкретизирует, и в традициях феноменологии персонифицирует период «лихих девяностых», описывает возникших в этот период персонажей на российской политической арене, и на основе выверенной системы критериев разводит их по кластерам. Классификация социальных типажей, возникших в российском обществе в 1990-е гг. – несомненное достоинство его исследования.

Психологические ориентации и установки реформаторов создали новый общественный этос, который в свою очередь породил новые социальные типажы в российской истории. Проблема субъективного фактора российской реформации 1990-х гг. Ж. Тощенко интересует давно. Еще в 1999 г. он дал, на наш взгляд, точный анализ новой постсоветской номенклатуры: «Нами правят – и в политике, и в экономике – не элиты, а группы людей, к которым наиболее применимы и соответствуют их духу, целям и методам деятельности такие понятия, как “клики”, “кланы”, “касты” [Тощенко 1999, 127]. Это были его первые итерации к анализу правящей верхушки в 1990-х гг., которую в журналистском обиходе получила название «элита».

Предложенные тогда Ж. Тощенко термины, хотя и не вписывались в традиционную социологическую лексику, зато точнее и глубже описывают сложившуюся в 1990-х гг. социальную структуру постсоветского правящего класса.

В 1993 г. в Петербурге проходил социологический семинар по проблемам социальной стратификации, где возник вопрос, к какому социальному страту следует относить воров. Петербург, как и большинство городов России, на тот момент захлестнули криминальные группировки. Дискуссия о категориально-понятийном аппарате закончилась выводом, что стыдливые эвфемизмы несовместимы с объективным научным познанием: вор должен быть назван вором.

Тогда же, многие российские писатели, такие как А. Солженицын, Д. Гранин, А. Битов, Л. Улицкая, В. Пелевин, В. Сорокин, О. Славникова, Т. Толстая и др. обратили внимание на неадекватность имеющегося литературного языка для описания 1990-х гг. – «оголтелого срыва крыши у всей страны» [Толстая 2015, 31]. Для познания общества метод искусства не менее эффективен, чем научный метод. Деятели искусства – это те рецепторы, которые первыми чувствуют беду, угрожающую обществу. Художественная интуиция дает им возможность проникнуть в суть общественного явления. «Сейчас в России воцарился культ денег, – характеризует последствия реформ Д. Гранин. – Все у нас на продажу: и чиновники, и судьи, и милиция, и медицина, и поступление в вуз» [Гранин 2004, 5]. Не менее горькая оценка главного редактора «Литературной газеты» Ю. Полякова: «Россия в 1990-х годах оказалась, словно под властью Золотой Орды» [Поляков 2004, 4].

В творческой среде был создан новый дискурс, позволивший глубже проникнуть в суть происходящего. В книге «Великая криминальная революция» кинорежиссер С. Говорухин пишет: «Новая власть, та, что обосновалась в Кремле после декабря 1991 года, совершила невероятное, она превратила страну в лагерь уголовников. С уголовными законами, с уголовной моралью... Под видом класса собственников она создала класс воров» [Говорухин 1993, 35]. В сфере общественного знания Ж. Тощенко первым из социологов ощутил, а в своей новой монографии теоретически обосновал необходимость коренного переструктурирования семантического поля терминов, отражающих социальные феномены постсоветской России.

В чем разрушительная роль этих феноменов? Отмена моральных ограничений при накоплении капитала кардинально изменило общую атмосферу в стране. Академик А. Некипелов, в этой связи предупреждал, что «реформаторы подводят общество к опасной мысли о том, что хороши любые средства, если они способны продвинуть страну к рыночной экономике» [Некипелов 1996, 307]. Опасность заключалась в снятии запретов, в освобождении инстинктов, в процессе криминальной приватизации. Ибо, как писал Дм. Мережковский, «оказывается, что Лицо человеческое вовсе не так прочно держится на человеке, как он предполагал, оно само спадает как маска после маскарада» [Мережковский 1990, 197].

Это происходило на фоне скоропалительного раздела государственной собственности, что привело к созданию в России новых собственников и новых отношений собственности.

Подобная нравственно-политическая ситуация детально описана Ф. Достоевским в романе «Бесы», где гениальный писатель уловил предтечу общественного беспредела, впервые проявившуюся у революционеров-нигилистов. Достоевским была описана социальная бесовщина, показана психология предельно расчетливых и хронически лживых людей, напроочь лишенных совести, сострадания. Герой романа П. Верховенский утверждал: «Преступление не помешательство, а именно здравый смысл и есть, почти долг...» [Достоевский 1980, 102].

Предложенный Достоевским метафорический термин оказался остро сегодня востребованным в исследовании постсоветского общества, ибо задача социолога не только сказать, но и быть услышанным. Ж. Тощенко в своей монографии аргументированно обосновывает использование термина «бесы» как научного понятия [Тощенко 2015, 84]. Актуальность обращения социолога к Достоевскому подчеркивается еще и тем, что в романе показано, как незаметно для самих людей усилиями бесов происходит подмена Знания на Информацию, что позволяет манипулировать людьми посредством масс-медиа, дезориентирующих людей.

Поэтому вовсе не экономические, правовые, демографические и прочие потери, при всей их масштабности были, на наш взгляд, самыми пагубными для страны. Наибольшим оказался морально-психологический урон. Бесовщина — это зло, заключенное в нравственной патологии, возникшей в 1990-е годы, и оказавшей разрушающее воздействие на всю общественную жизнь страны, вызвав аномальные явления как в социальной практике, так и в массовом сознании. Поэтому свое многоплановое исследование российского номенклатурного «паноптикума» Ж. Тощенко начинает с анализа реформаторов — бесов, ибо все остальные «уникальные феномены» являются производными от них. «Появление этих феноменов можно объяснить особенностями слома советского строя, расстройств социально-экономического организма, разграбления национального богатства (не только материального, но и духовного)» [Тощенко 2015, 9]. В монографии дается определение этого социального типажа: «Главная особенность беса заключается в том, что он попирает все нравственные и правовые нормы общества всеми доступными ему формами и методами во имя корыстных целей» [Тощенко 2015, 85].

Автор называет персонажей, возникшего в 1990-х гг. поименно, сопровождая их подробными характеристиками, дифференцируя по ролям — плутократы, мутанты, лакеи, клоуны, аферисты, манкурты, имитаторы, кукловоды, нарциссы, фальсификаторы, информационные киллеры и т.п., — исполняемым на общественном подиуме. Ж. Тощенко подвергает своеобразному анализу публичную часть новой номенклатуры — наиболее опасную для общественной нравственности, так как она задает тон в расширении социальной патологии. В информационном обществе эта опасность становится угрожающей для сохранения морального здоровья общества.

В то же время он подчеркивает целостность этого негативного процесса, возникшего в 1990-х гг., указывая на причинно-следственную связь персонажей новейшей российской истории. При этом в отличие от бесов Достоевского, повязанных кровью — убийство студента Иванова, — нынешние повязаны более широким спектром преступлений — коррупцией, казнокрадством, офшоризацией доходов, рэкетом и пр.

Ж. Тощенко обосновывает вывод, что только в условиях общественной аномии могли появиться фигуры, которые «оказали разрушающее влияние на развитие социально-экономических, политических и духовных процессов, привели к деформации общественного сознания к колоссальным экономическим, геополитическим и имиджевым потерям для России» [Тощенко 2015, 10]. Если государственное телевидение показывает, например, заседание российского парламента, на котором вице-спикер громогласно призывает членов своей фракции прилюдно изнашивать журналистку, то как же иначе это может влиять на образ нашей страны?

Анализируя происхождение аморализма молодых российских реформаторов, Ж. Тощенко акцентирует внимание на «кремлевской вседозволенности» детей советской партийной номенклатуры. И отвечая на вопрос, почему эти дети став взрослыми, превращаются в «наиболее яростных критиков» своей страны, приходит к выводу: «Нет более антисоветски настроенных, нет более проклинаящих советское время людей, нежели наша развращенная вседозволенностью позднесоветская партийная, дипломатическая и чекистская, генеральская и комсомольская номенклатура» [Тощенко 2015, 149].

В монографии прослеживается влияние идеологической мутации — от коммунистических ценностей к антикоммунистическим — на психику людей. Общественные науки в советское время были партийными, а все члены гайдаровской команды были комсомольскими активистами, затем, несмотря на свою молодость, успели вступить в КПСС. Сам же Е. Гайдар руководил отделами экономической политики сначала главного теоретического журнала партии — «Коммунист», а затем газеты «Правда», т.е. выполняемыми обязанностями был связан с двумя самыми важными идеологическими органами ЦК КПСС. Спустя два года Гайдар становится яростным противником коммунистической идеологии.

Анализируя эти причудливые социально-ролевые кульбиты как источники ущербной морали, американский писатель Д. Сэттер, более 15 лет проживший в России, делает аналогичный вывод: «Большинство этих “молодых реформаторов” в советское время были работниками идеологической сферы, где в их задачи входило способствовать “построению коммунизма”. Хотя они были в значительной степени прозападно настроены, им постоянно приходилось выражать точку зрения, прямо противоположную их истинным воззрениям. Результатом этого стала их моральная деградация, которая вызывала у них беспощадность по отношению к другим чиновникам коммунистического режима и к россиянам вообще» [Сэттер 2004, 47].

В одном из своих последних телеинтервью (в марте 2009 года В.Познеру), Гайдар с горечью признался, что знает о ненависти к себе большинства населения России. Жить под таким прессом в своей стране – тяжелое испытание. В еще более двусмысленной ситуации пребывают сегодня клеветы и адепты реформаторов. Вот свидетельство директора по гуманитарным проектам «РОСНАНО», президента «Союза правых сил» Л. Гозмана: «Я никогда не скрывал, а, наоборот, с гордостью говорил о своей принадлежности к команде Гайдара. А это самые ненавидимые люди в нашей стране» [Гозман 2015, 6]. Ж. Тощенко так определяет главных «героев реформ» – Гайдара и Ельцина: породив колоссальное возмущение и принеся огромные потрясения для общества, они прекращают свое существование, не создав ничего позитивного, творческого, надежного» [Тощенко 2015, 12].

Игнорирование средств ради цели указывает на сходство идейных большевиков («нравственно все, что ведет к победе коммунизма») и «либералов» («нравственно все, что ведет к победе рынка»). Просто в первом случае, замечает Р. Гринберг, в России победил радикализм левого толка, а во втором – правого [Гринберг 2010, 6]. Если в первом случае экспроприировали частную собственность ради создания государственной, то во втором – экспроприировали государственную ради создания частной.

В связи с судебными преследованиями М. Ходорковского в обществе возник естественный вопрос: если российским олигархам была роздана государственная собственность в рамках созданной в 1990-х гг. законодательной системы, то почему претензии только к М. Ходорковскому, а не к правительству РФ, не к Госкомимуществу РФ, не к государственным налоговым и надзорным органам, и, в первую очередь, персонально не к Е. Гайдару, А. Чубайсу и А. Коху?

Если высокопоставленный чиновник – государственное лицо! – продает по заведомо заниженной стоимости покупателю – частному лицу! – государственное предприятие с целью извлечения личного дохода, то вопрос «чья ответственность выше?» – риторический. Разумеется, у государственного чиновника она несопоставимо выше.

Возникшая в обществе после криминальной приватизации правовая аномия проиллюстрирована Ж. Тощенко многочисленными примерами безнаказанности высокопоставленных государственных чиновников, которые можно нескончаемо дополнять. Так, министр юстиции РФ В.Ковалев за хищение имущества и неоднократные взятки в особо крупных размерах был осужден в 2001 г. к 9 годам лишения свободы. Условно. Министр атомной промышленности РФ Е. Адамов отсидел 8 месяцев в швейцарской тюрьме за хищение 9 млн долл., которые американцы выделили на ремонт российских АЭС. По требованию России Адамов был экстрадирован на родину, где была установлена его вина в хищении уже 30 млн долл. и мошенничестве в особо крупных размерах, за что он получил 6,5 лет. Также условно.

К концу 1990-х гг. разложение государственного аппарата приняло, характер национального предательства. Примеры, которые приводит в

своей книге Ж. Тощенко, кажутся слишком литературными, чрезмерно сатирическими, но это возникшая после реформ российская обыденность. Можно добавить к этому массовое явление, получившее в журналистском обиходе название «пехтинг».

В. Пехтин, заслуженный работник РАО «ЕЭС России», награжденный Почетной грамотой Совета Федерации, благодарностями от министра МВД РФ, директора ФСБ РФ, наградным пистолетом от министра юстиции, десятью медалями, четырьмя орденами, в том числе двумя «За заслуги перед Отечеством», депутат Госдумы РФ четырех последних созывов, вице-спикер, один из руководителей правящей партии, председатель Комитета Думы *по этике*, в декларации о своей недвижимости скрыл принадлежащее ему поместье в штате Флорида с виллой в Майами-Бич, общей стоимостью 2,8 млн. долл. Когда в феврале 2013 г. это стало достоянием общественности, Пехтин несколько дней изображал праведный гнев за «ложные обвинения». А когда понял, что отпираться бесполезно, не стал продавать обнаруженную собственность, как это требовалось по закону, и продолжить служение России, а тотчас же отказался и от высокой миссии, и от России.

В монографии Ж. Тощенко содержится глубокий и подробный анализ, как причудливых явлений постсоветского периода, так и их акторов, классификация которых составляет основной замысел проведенного фундаментального исследования. Но достоинства монографии этим не ограничиваются. Заслуга автора еще и в том, что он впервые обобщал и ввел в научный оборот понятия, адекватно отражающие суть представителей постсоветской номенклатуры, расширил и обогатил категориально-понятийный аппарат социологии. «Поскольку в научной лексике соответствующие определения тому или иному феномену можно найти далеко не всегда, автор счел возможным прибегнуть к метафорам... Пользуясь богатством русского языка, автор придал используемым им образам определенный социальный смысл (например, бесы, мутанты, позыры, шуты и т.д.)» [Тощенко 2015, 11].

Метафоры, как и научные понятия, отражают действительность. Аналогия, лежащая в их основе, составляет процедуру всякого объяснения, в чем собственно и состоит дефинитивная суть термина. Описывая реальность, метафора концентрирует внимание на сути явления, приближает к постижению окружающего мира. В основе методологического мышления лежит убежденность в том, что «в своих глубинах наука едина, и это представление о единстве науки связано с представлением о единстве, целостности и взаимосвязанности всего в мире. Раскрыть эту связь помогает метафора – ключ, открывающий почти все потаенные двери сознания и, в то же время... «мостик», позволяющий перешагнуть через узкую специализацию научной дисциплины» [Лагута 2003, 32].

Методологическая роль художественного восприятия реальности высоко оценивается в познании мира. Многие ученые подчеркивают роль образно-эстетических переживаний в процессе совершения научных открытий и построения теорий. Создатель когнитивной теории метафоры Э. МакКормак определяет «научную метафору как познавательный

процесс, необходимый для передачи новизны знания» [МакКормак 1990, 362].

Разум в сочетании с воображением производит как творения искусства, так и научные открытия. При этом следует подчеркнуть, что воображению отводится методологическая роль, в которой метафора — это способ познания. Как окружающая нас социальная среда, так и теории ее объясняющие — продукт разума, а не воображения. Но если разум отсутствует, то чудовища (фантомы) появляются не только в воображении, но и в реальности.

Ж. Тощенко теоретически обосновал необходимость использования художественных средств в качестве инструмента познания общества. В его монографии российские реформаторы и порожденные их реформами социальные типы систематизированы с использованием метафорических категорий. Новая книга Ж. Тощенко расширяет горизонты теоретических представлений о сущности и содержании общественного сознания, обогащает наше знание о механизмах его превращения в реальную социальную силу, открывает новые возможности по объяснению противоречий общественного развития России в переходной период.

ИСТОЧНИКИ

Богомолов 1998 — *Богомолов О.* Реформы в зеркале международных сравнений. — М.: Экономика, 1998.

Гайдар 1994 — *Гайдар Е.Т.* Государство и эволюция. — М.: Альпина, 1994.

Гозман 2015. — *Гозман Л.* Интервью // Московский комсомолец, 25.12.2015. С. 5–6.

Говорухин 1993 — *Говорухин С.* Великая криминальная революция. — М.: Андреевский флаг, 1993.

Гранин 2004 — *Гранин Д.* Интервью // Аргументы и факты. 2004. № 46. С. 3–4.

Гринберг 2006 — *Гринберг Р.С.* Россия: экономический успех без развития и демократии // Россия и современный мирю 2006. № 1. С. 9–17.

Гринберг 2010 — *Гринберг Р.С.* Слово к читателю // Мир перемены 2010. № 1. С. 4–7.

Достоевский 1980 — *Достоевский Ф.М.* Бесы. — М.: Художественная литература. 1980.

Карякин 1991 — *Карякин Ю.* В ожидании перемен // Московские новости. 1991. № 26. С. 2–3.

Кейнс 1993 — *Кейнс Дж. М.* Избранные произведения. — М.: Экономика, 1993.

Козн 2001 — *Козн С.* Провал Крестового похода. США и трагедия посткоммунистической России. — М.: АИРО-XX, 2001.

Лагута 2003 — *Лагута О.Н.* Метафорология: теоретические аспекты. Часть 1. — Новосибирск, 2003.

Лихачев 2007 — *Лихачев Д.* Совесть — гарантия свободы // Время жить вместе. № 1. 2007. С. 3–7.

МакКормак 1990. — *МакКормак Э.* Когнитивная теория метафоры / пер. с англ. // Теория метафоры / под общ. ред. Н.Д. Арутюновой и М.А. Журиной. — М.: Прогресс, 1990. С. 358–386.

Мережковский 1990 — *Мережковский Д.* Избр. произв. В 4 т. Т. 1. — М.: Правда, 1990.

Некипелов 1996 — *Некипелов А.Д.* Очерки по экономике посткоммунизма. М.: — ИМЭПИ РАН, 1996.

Ожегов 1990 — *Ожегов С.И.* Словарь русского языка. 23-е изд. — М.: Русский язык, 1990.

Поляков 2004 — *Поляков Ю.* Интервью // Комсомольская правда. 10.03.2004. С. 4–5.

Сэттер 2004 — *Сэттер Д.* Тьма на рассвете. Возникновение криминального государства в России. — М.: Объединенное гуманитарное издательство, 2004.

Толстая 2015 — *Толстая Т.* Русский человек — опасный // Огонек. 2015. № 47. С. 29–32.

Тощенко 1999 — *Тощенко Ж.Т.* Элиты? Клань? Касты? Клики? Как назвать тех, кто правит нами? // Социологические исследования. 1999. № 11. С. 124–134.

Тощенко 2015 — *Тощенко Ж.Т.* Фантомы российского общества. — М.: Центр социального прогнозирования и маркетинга. 2015.

THE DREAM OF MIND BREEDS MONSTERS (in connection with the publication of Zh. Toshchenko's book *Phantoms of Russian Society*)

R. H. SIMONYAN

Summary

Analysis of the state of society is the main task of sociology. Today this task acquires a special urgency - the country enters the eve of the 25th anniversary of reforms that created the political and economic foundation of modern Russian society, on the basis of which the rest of its spheres were formed. The transition from a directive-planned economy to a free market was carried out by all socialist countries — this was an objective historical process, but the forms and methods of this transition were determined by the reformers. The current state of Russia is the result of their activities. The subjective factor of the process of the Russian Reformation and its results form the subject of the monograph by Zh. Toshchenko *Phantoms of Modern Russia*. For the first time in our scientific literature, the research is aimed at identifying and classifying social types that arose as a result of the cardinal social transformations of the 1990s. The problem raised in the monograph opens a new direction in the study of the social structure of post-Soviet Russia — from abstract schemes to socio-psychological analysis of clusters that constitute the social phenomenon emerged in the 1990s, the post-Soviet nomenclature. In the context of a monographic study of the subjective factor in Russia's social development, the article discusses the genesis of the post-Soviet nomenclature, new trends in its attitudes and orientations, the need to expand the semantic field of terms, and the use of metaphorical methodology for describing social phenomena that have arisen as a result of reformers' activities.

Keywords: subjective factor of the historical process, randomness and predetermination, basic social relations, anomie and immorality, cognitive linguistics.

Simonyan, Renald — D.Sc. in Sociology, Leading Research Fellow at the Center for the North European and Baltic Studies of MGIMO University, Main Research Fellow at the Institute of Economics of the Russian Academy of Sciences.

sim@isras.ru

Citation: SIMONYAN R.H. (2017) The Deam of Mind Breeds Monsters (in connection with the publication of Zh. Toshchenko's book Phantoms of Russian Society. In: *Philosophical Sciences*. 2017. Vol. 5, pp.

REFERENCES

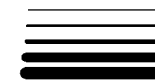
- Bogomolov O. (1998) *Reforms in the Mirror of International Comparisons*. Economics, Moscow. (in Russian).
- Cohen S. (2001) *Failure of the Crusade. The United States and the Tragedy of Post-Communist Russia*. Airo-XX, Moscow.
- Gaidar E. (1994) *State and Evolution*. Alpine, 1994 (in Russian).
- Gozman L. (2015) Interview. In: *Moskovsky Komsomolets*. 25.12.2015, pp. 5-6 (in Russian).
- Govorukhin S. (1993) *The Great Criminal Revolution*. Andreevsky Banner, Moscow (in Russian).
- Granin D. (2004). Interview. In: *Arguments and Facts*. 2004. Iss. 46, pp. 3-4 (in Russian).
- Grinberg R. (2006). 'Russia: Economic Success without Development and Democracy'. In: *Russia and the Modern World*. 2006. Vol. 1, pp.9-17 (in Russian).
- Grinberg R. (2010) 'A Word to the Reader'. In: *The World of Changes*. 2010. Vol. 1, pp.4-7 (in Russian).
- Dostoevsky F. (1980). *The Demons*. Fiction, Moscow (in Russian).
- Karyakin Y. (1991). 'In Anticipation of Change'. In: *Moscow News*. 1991. Iss. 26, pp.2-3 (in Russian).
- Keynes J. (1993) *Selected Works*. Economics, Moscow.
- Laguta O. (2003) *Metaphorology: Theoretical Aspects*. Part 1. Novosibirsk (in Russian).
- Likhachev D. (2007) *Conscience is the Guarantee of Freedom*. In: *Time to Live Together*. 2007. Vol. 1, pp. 3-7 (in Russian).
- McCormack E. (1990). 'Cognitive Theory of Metaphor' (Russian Translation in: N.D. Arutunova, M.A. Zhurinskaya (eds.). *Theory of metaphor*. Progress, Moscow, 1990, pp. 358-386).
- Merezhkovsky D. (1990). *Selected Works in 4 volumes*. T. 1. Truth, Moscow (in Russian).
- Nekipelov A. (1996). *Essays on the Economics of Post-Communism*. Institute of Economics, RAS, Moscow (in Russian).
- Ozhegov S. (1990) *Dictionary of the Russian Language*. 23rd ed. Russian Language, Moscow (in Russian).
- Polyakov Y. (2004) Interview. In: *Komsomolskaya Pravda*. 10.03.2004, pp.4-5 (in Russian).
- Satter D. (2003) *Darkness at Dawn. The Rise of the Russian Criminal State*. Yale University Press, New Haven (Russian Translation: United Humanitarian Publishing House, Moscow, 2004).
- Tolstaya T. (2015) Russian man – dangerous. In: *Fire*. 2015. Vol. 47, pp.29-32 (in Russian).
- Toshchenko Zh. (1999) 'Elites? Clans? Caste? Clicks? How to Name Those Who Rule Us?' in: *Sociological research*. 1999. Vol. 11, pp. 124-134 (in Russian).
- Toshchenko Zh. (2015) *Phantoms of Russian society*. Center for Social Forecasting and Marketing, Moscow (in Russian).



ВРЕМЕНА И СУДЬБЫ



Памяти академика



**ТЕОДОР ИЛЬИЧ ОЙЗЕРМАН.
ХАРАКТЕР И СУДЬБА
14 мая 1914 г. – 25 марта 2017 г.**

Н.А. КАСАВИНА

Касавина Надежда Александровна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра изучения социокультурных изменений Института философии РАН.

kasavina.na@yandex.ru

Цитирование: КАСАВИНА Н.А. (2017) Теодор Ильич Ойзерман. Характер и судьба // *Философские науки*. 2017. № 5. С.

Среди изречений Теодора Ильича Ойзермана есть строка: «Характер человека – это его судьба» (*Ойзерман Т.И.* Размышления. Изречения. – М., 2013. С. 85).

Этими словами сказано очень многое. Работая над собой, совершенствуя себя самого, преодолевая себя, человек создает свою судьбу, определяя при этом и судьбу многих других людей.

В свою очередь, в особенностях судьбы угадывается характер человека, его способность из данных ему обстоятельств, приложив усилия, выстроить достойный глубокого уважения и восхищения жизненный путь. Это как нельзя лучше удалось Теодору Ильичу.

Теодор Ильич Ойзерман родился в семье учителей 1 (14) мая 1914 г. в селе Петроверовка Тираспольского уезда Херсонской губернии Российской империи. Вскоре семья переехала в Новомосковск, где его отец руководил частной школой, а после революции работал директором народной школы-интерната, преподавал в ней вместе с матерью математику.

Теодор Ильич рано остался без отца, который скоропостижно умер от сыпного тифа в 1922 г. в возрасте 42-х лет. Впоследствии переехал с матерью и младшей сестрой в Днепропетровск. В 1929 г. окончил школу-семилетку с высшим баллом по успеваемости (98%). Однако в его характеристике стояла формулировка: «к советской власти относится враждебно». Причиной этому были стишки в школьной стенгазете и самовольный поход на ДнепрогЭС, приведший к пропуску одного учебного дня (см.: *Касавин И.Т.* Путь через столетие. Философский подвиг Теодора Ойзермана // *Вопросы философии*. 2014. № 5. С. 33).

В техникум с такой характеристикой поступить было невозможно.

Трудовой путь Т.И. Ойзермана после школы начался с работы учеником-котельщиком в фабрично-заводском училище при местном паровозоремонтном заводе. В 1931 г. он переехал с матерью в городок Кольчугино Владимирской области, был принят электриком в парозлектрический цех Кольчугинского металлообрабатывающего завода, где трудился в продолжение последующих трех лет.

Еще в детстве писал стихи, прозу, мечтал стать писателем. С юношеского возраста публиковал стихи и заметки в днепропетровской комсомольской газете «Будущая смена». Работая в 1931 г. электриком, начал писать рассказы, один из которых («Котельщики») был опубликован в журнале «Пролетарский авангард» (1932, № 3). Был внештатным сотрудником заводской многотиражки «Паровозник». Другие его рассказы «Дружелюбие», «У синего моря» были опубликованы в журнале «Красная новь», (1935, № 10; 1936, № 4). Теодор Ильич вспоминал: «Мысль о том, что рабочая профессия и есть та школа жизни, которую я должен непременно пройти, чтобы стать настоящим писателем, крепко сидела у меня в голове». (Митрохин Л.Н. Из бесед с академиком Ойзерманом // Вопросы философии, 2004. № 5).

Оставить занятия литературой Т.И. Ойзерман решил после того, как сборник его рассказов «На Пекше» (*Пекша — река в Кольчугино*) был отвергнут издательством. Слишком много в нем оказалось мрачного из заводской повседневной жизни. Такой реализм в то время вряд ли мог быть оценен высоко. Это событие очень переживалось автором.

Мама вскоре должна была уехать из Кольчугина, а Теодор Ильич переехал в Москву, поступил монтером на строительный комбинат, жил в очень тяжелых условиях, параллельно с работой учился на вечернем рабфаке. «...тут я случайно узнаю о существовании ИФЛИ. Кстати или некстати вспомнил ранее прочитанную фразу Лафарга: «Писатель не философ — попросту ремесленник». Вот, подумал я, где причина моих прежних неудач на литературном поприще. А выход казался единственным: получить философское образование, чтобы не просто цепляться за отдельные факты, а мудро, на высоком художественном уровне их обобщать» (там же).

Т.И. Ойзерман подал документы на философский факультет Московского института философии, литературы и истории (МИФЛИ) и выдержал конкурсные экзамены. Однако в стипендии было отказано, и молодому студенту пришлось снова работать электриком, но уже в общежитии, куда его поселили. Позже работал в МСПО (Московский союз потребительских обществ) преподавателем «Хозполитустановки», в обязанности которого входило изложение основных постановлений по организации хозяйства, прежде всего потребительской кооперации. После окончания первого семестра, сдав все экзамены на «отлично», получил стипендию, и прежней нужды не испытывал.

В 1937 г., будучи студентом последнего курса, как отличник был направлен преподавателем в Саратовский педагогический институт, где некому было читать философию. Всех преподавателей, кроме одного, заключили в тюрьму.

В 1938 г. Т.И. Ойзерман окончил философский факультет МИФЛИ, поступил в аспирантуру по кафедре истории философии. Большим подспорьем стала сталинская стипендия, которая позволила всецело сосредоточиться на научной работе. 16 мая 1941 г. успешно защитил кандидатскую диссертацию «Марксистско-ленинское учение о превращении необходимости в свободу».

После защиты кандидатской диссертации Т.И. Ойзерман ушел на фронт добровольцем. Как кандидат наук был направлен в офицерскую школу, после окончания которой в должности старшего политрука был назначен инструктором политотдела дивизии. Впоследствии переведен в боевые части, участвовал в боях на Днестре, Висле, Одере. Был контужен во время боёв на Курской дуге. Закончил войну в Бреслау. В числе его военных наград: орден Красной Звезды (1944), медаль «За победу над Германией в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» (1945), два ордена Отечественной войны.

После войны до 1946 г. служил в Бадене. «Так как я хорошо знал уже тогда немецкий язык, то меня не отпустили, а перевели в Центральную группу войск в Вену. Там я был лектором политуправления Центральной группы войск. Надо было вести разъяснительную работу с местным населением. Это было очень трудное дело, потому что политика была не продумана, ввели 8-часовой рабочий день, а у них был уже 7-часовой и т.п. В результате на выборах в парламент компартия провалилась, к власти пришла консервативная партия. Я целый год пробыл в Вене, вернее, под Веной, в маленьком городке Бадене. А потом я все-таки подумал, что надо возвращаться» (Ойзерман Т.И. Марксизм не родился как Венера из головы Юпитера // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2004. № 6. С. 40–61).

Официально отпускать Т.И. Ойзермана не хотели, но помогла справка из госпиталя о тяжелой контузии.

После демобилизации в июне 1946 г. вернулся на преподавательскую работу — сначала в Московском экономическом институте, а с 1947 г. доцентом и заместителем заведующего кафедры истории зарубежной философии на философском факультете МГУ им. М.В. Ломоносова. В 1949 г. Т.И. Ойзерман стал руководить этой кафедрой. В 1951 г. защитил докторскую диссертацию на тему «Развитие марксистской теории на опыте революций 1848 года». Л.М. Митрохин вспоминал: «Много докторских защит мне довелось видеть на своем веку, но защита Т.И. Ойзермана врезалась в память как прямо-таки эпохальное событие на философском факультете. Поразила особая, одновременно торжественная и нервная обстановка, в которой она происходила» (Митрохин Л.Н. Из бесед с академиком Ойзерманом)! В непростой обстановке на факультете, имеющей политические корни, за диссертацию проголосовали единогласно.

В 1968 г. Теодор Ильич, уже будучи профессором, начал свою профессиональную деятельность в Институте философии АН. В 1966 г. был избран член-корреспондентом, а в 1981 г. — академиком АН СССР.

Теодором Ильичем подготовлено свыше 20 кандидатов и докторов наук, среди них: П.П. Гайденоко, Д.М. Гвишиани, Э.В. Ильенков, Н.И. Лапин, М.К. Мамардашвили.

С 1971 по 1987 гг. работал заведующим сектором истории западной философии, с 1980 г. — отделом истории философии. С 1987 г. академик Т.И. Ойзерман — главный научный сотрудник, советник РАН.

Теодор Ильич — лауреат Ломоносовской премии (1965) за монографию «Формирование философии марксизма», премии имени Г.В. Плеханова АН СССР (1980) за монографию «Главные философские направления», Государственной премии СССР (1983), премии «Триумф-наука» в номинации «Гуманитарные науки» (2008); действительный член Международного института философии (Париж), почетный доктор (*honoris causa*) Йенского университета (1981), действительный член Академии наук ГДР (ныне — Берлин-Бранденбургская Академия наук). В 2009 г. награжден медалью ИФ РАН «За вклад в развитие философии».

Т.И. Ойзерман является автором более 700 научных работ, из которых свыше 250-ти переведены на иностранные языки. Среди них — 34 монографии. Большинство монографий переведены на китайский, немецкий, венгерский, некоторые труды также на английский, фарси, арабский, испанский, турецкий, румынский и болгарский языки. Его вклад в историю немецкой классической философии и марксизма, теорию историко-философского процесса, теорию познания, исследование философии И. Канта, Г.-Ф. Гегеля, И.-Г. Фихте, Ф. Шеллинга трудно переоценить.

Был членом редакционных коллегий журналов «Вопросы философии», «Философская наука» (до 1958 г.), «Вестник Московского государственного университета» (до 1965 г.), один из ведущих авторов и член редколлегии многотомной «Истории философии» (1957—1965) и «Краткого очерка истории философии». Являлся членом редакционной коллегии серий «Памятники философской мысли» и «Философское наследие» (издательство «Наука»).

Теодор Ильич выступил инициатором создания «Историко-философского ежегодника», специализированного издания, посвященного вопросам истории философии как науки; составителем собрания сочинений И. Канта в 6 томах (М.: Мысль, 1964). Одной из наиболее цитируемых его работ в зарубежной литературе является статья 1981 г. по кантовской доктрине *ноумена*, в которой он рассматривает её отличия от концепции вещи в себе (см.: *Oizerman T.I. Kant's Doctrine of the «Things in Themselves» and Noumena // Philosophy and Phenomenological Research. Vol. 41. No. 3. Mar., 1981. P. 333—350.*)

Заслуги Теодора Ильича трудно перечислить. Самостоятельно изучив несколько иностранных языков, он был активным организатором и участником самых масштабных международных мероприятий, инициатором широкой профессиональной коммуникации с зарубежными коллегами, что было редкостью для своего времени.

Особенно хочется отметить необыкновенную плодотворность его деятельности после достижения им 90-летнего возраста. Несомненно, что после событий 1990-х гг. трансформаций общества, общественного

сознания и самой философии, он осознал свою личную ответственность за ревизию философских идей советского периода в отношении к современному философскому пространству. В период с 2003 по 2011 гг. он написал свои крупные работы: «Марксизм и утопизм» (2003), «Оправдание ревизионизма» (2005), «Кант и Гегель» (2008), «Возникновение марксизма» (2010), «Амбивалентность философии» (2011). Известно, что в эти годы он произнес в семейном кругу поражающую воображение фразу: «К сожалению, сейчас больше шести часов в день работать не могу...» Эти слова — символ его характера, его самоорганизации, большой любви к своему делу, его судьбы... «Талант — это прежде всего большой характер» (*Ойзерман Т.И. Размышления. Изречения. С. 125.*)

THEODOR ILYICH OYZERMAN. CHARACTER AND DESTINY

N.A. KASAVINA

Kasavina, Nadezhda — Ph.D in Philosophy, Senior Researcher Fellow at the Center for the Study of social and cultural changes in the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

kasavina.na@yandex.ru

Citation: KASAVINA N.A. (2017) Theodor Ilyich Oyzerman Character and Destiny. In: *Philosophical Sciences*. 2017. Vol. 5, pp.

ТЕОДОР ИЛЬИЧ ОЙЗЕРМАН О ВРЕМЕНИ И О СЕБЕ (Интервью 1992 г.)

С.Н. КОРСАКОВ

Корсаков Сергей Николаевич – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики, руководитель исследовательской группы истории философии советского и постсоветского периода Института философии РАН.

Цитирование: КОРСАКОВ С.Н. (2017) Теодор Ильич Ойзерман о времени и о себе (Интервью 1992 г.) // Философские науки. 2017. № 5. С.

snkorsakov@yandex.ru

С.Н. Корсаков в 1992–1993 гг., будучи студентом философского факультета МГУ, по собственной инициативе и с согласия деканата записывал на магнитофон воспоминания преподавателей–ветеранов факультета. Были взяты интервью у Е.К. Войшвилло, А.М. Ковалева, А.Д. Косичева, Т.И. Ойзермана, Б.Г. Сафронова, В.В. Соколова, А.А. Старченко. Интервью с Е.К. Войшвилло опубликовано в книге «Философский факультет МГУ: страницы истории» (2011). Ниже вниманию читателей предлагается записанное тогда же интервью с Т.И. Ойзерманом, посвященное обстановке на философском факультете в конце 1940-х–первой половине 1950-х гг.

– С. К. Теодор Ильич! Расскажите, пожалуйста, какова была обстановка на философском факультете МГУ, когда Вы вернулись работать после войны.

– Т. О. Я остался в аспирантуре, защитил досрочно диссертацию и стал преподавать уже в 1940, а в 1941, как и большинство людей моего возраста, ушел в армию и пробыл в армии и на фронте все эти годы, а в 1947 я вернулся на философский факультет на кафедру истории зарубежной философии, которой заведовал тогда профессор В.И. Светлов. Он был одновременно заместителем министра высшего образования, и ему нужен был человек, который был бы заместителем по кафедре, т.е. фактически вел всю текущую работу, чем я и занимался фактически уже с 1947 г., будучи всего-навсего только доцентом, кандидатом философских наук. А в 1949 г. Светлов вообще отказался от кафедры, и я стал и.о. заведующего кафедрой и был в этом статусе до 1953 г., когда после защиты докторской диссертации в 1951-м, и ее утверждения в 1952-м, мне было в 1953-м присвоено звание профессора, и я затем был уже официально избран заведующим кафедрой истории зарубежной философии. За время работы на этой кафедре мне удалось подобрать ряд молодых работников, таких как В.В. Соколов, М.Ф. Овсянников, Ю.К. Мельвиль, немного погодя пришли на кафедру П.П. Гайденко, Э.В. Ильенков, В.И. Коровиков, А.Н. Чанышев, Г.Я. Стрельцова и ряд других товарищей. Таким образом, наряду со старыми профессорами, которых я застал, когда пришел на кафедру, В.Ф. Асмусом, О.В. Трахтенбергом, М.А. Дынником (последние два работали по совместительству, так же как и профессор М.П. Баскин), появи-

лись молодые сравнительно люди, тогда еще кандидаты наук, которые начали постепенно выступать в качестве лекторов по основным курсам и уже к 1960 г. начали защищать докторские диссертации. В этом ряду я должен упомянуть И.С. Нарского, пожалуй, наиболее способного из этой плеяды молодых. В 1960-м он защитил докторскую диссертацию, потом перешел работать в Академию общественных наук; он опубликовал более 500 различных работ и вообще из воспитанников факультета является одним из наиболее известных за рубежом философских писателей.

Когда я пришел на факультет, то сразу же столкнулся с очень неприятной обстановкой: на факультете главной фигурой был профессор З.Я. Белецкий, заведовавший кафедрой диалектического материализма, являвшийся выпускником Института красной профессуры, никогда не защищавший какой-нибудь диссертации, никогда не писавший книг и фактически не читавший лекций. Но, правда, он лекций не читал потому, что он был большим человеком, он был горбатым. Он вел только семинары, а главное – он давал директивные указания. Причем директивные указания были довольно ужасающие. Дело в том, что во время войны: году в 1943–начале 1944 (я узнал это потом) он написал письмо Сталину, в котором опровергал установившуюся марксистскую точку зрения на немецкую классическую философию, и доказывал, что немецкая классическая философия, которую Маркс, Энгельс, Ленин рассматривали как прогрессивную, как идеологию буржуазной революции, в действительности является идеологией фашизма, что это реакционная философия. Письмо это Сталину попало. И Сталин сказал, что надо это дело рассмотреть. Действительно, была создана комиссия. Этим делом занялись Жданов, Суслов и другие. И как мне рассказывали об этом в разное время Г.Ф. Александров, М.Т. Иовчук и другие товарищи, которые тогда работали в ЦК, однажды Сталин собрал их и еще некоторых представителей философии и задал им такой вопрос: «Что собою представляет немецкая классическая философия?». Они уже слышаны были об этих самых инвективах Белецкого, они помалкивали, разводили руками, дескать, вопрос не по силам. А Сталин им назидательно сказал, что это была аристократическая реакция на французскую революцию и французский материализм. Ну, естественно, они после этого стали говорить, что это действительно новое открытие, это пересмотр точки зрения, которая опровергнута историческим опытом. Эта фраза Сталина нигде никогда не публиковалась как Сталина, но естественно она публиковалась с какими-то смутными ссылками на указание свыше, и тот же Александров и Иовчук и многие другие писали соответствующие статьи, и, естественно, что Белецкий получил после этого такое признание, которое совершенно не соответствовало ни его способностям, ни его знаниям. И когда я пришел на факультет, а пришел я, как вы понимаете, на кафедру истории зарубежной философии, то я, естественно, находился в чрезвычайно трудном положении, поскольку Гегель у нас занимал, по меньшей мере, один семестр, что-то вроде этого Кант, скажем; а Светлов наставлял меня, предупреждал, что только не вступай, пожалуйста, в конфликт с Белецким, потому что это ужасно, придется

тебя тогда уволить и вообще это может кончиться партийным взысканием и т.п. Ну, я, конечно, не лез ни в какие коллизии с Белецким. Но для него этого было мало. Нейтралитет его не устраивал. Он требовал, чтобы все сотрудники, тем более сравнительно молодые, выражали ему преданность, соглашались с его взглядами. И речь шла не только о характеристике немецкой классической философии как аристократической реакции; он считал также, например, что объективная истина это и есть объективная реальность, и даже ссылался при этом на какую-то формулировку Ленина, я бы сказал, не очень ясную, не очень удачную, в «Материализме и эмпириокритицизме», хотя точка зрения Ленина на объективную истину, в общем, конечно, не такова. Ленин рассматривает объективную истину как феномен познания, а вовсе не как явление независимое от познания. Но Белецкий, ухватившись за какую-то неясную формулировку, доказывал, что объективная истина есть объективная реальность, и даже распространял такую версию, что по его поручению, его ассистент Келле, который вел занятия в группе, где училась дочь Сталина Светлана, попросил Светлану, чтоб она поговорила с отцом, и что якобы отец на вопрос: «Что такое объективная истина?» открыл окно и показал: вот она, объективная истина. Следовательно, для того чтобы соглашаться с Белецким, надо было соглашаться с тем, что объективная истина это есть объективная реальность.

Много других совершенно несуразных взглядов высказывал Белецкий и по другим вопросам. Например, уже чувствуя себя, что ли, недостижимым для критики, он вычеркнул из учебной программы статью Ленина «Три источника и три составных части марксизма», считая, что у марксизма не было вообще никаких источников, что он возник, так сказать, из исторического опыта, а не из каких-то буржуазных учений, потому что из буржуазных учений пролетарское учение возникнуть не может. Следовательно, таким образом, мы опять сталкивались с тем, как рассматривать вопрос о предшественниках марксизма. Для меня это было важно также и потому, что я впервые в это время стал читать на факультете курс истории марксистской философии, следовательно, отношение марксизма к немецкой классической философии и вообще к предшествующей философии постоянно стояло у меня в рамках моего рассмотрения.

Несколько месяцев мне удавалось не участвовать в этих дискуссиях, но, в общем, все-таки меня вынудили к такого рода дискуссиям. Короче говоря, я вступил в полемику с Белецким. Вначале это было по вопросу о том, является ли утопический социализм буржуазным учением. Я ему сказал, что утопический социализм может быть и феодальным, и буржуазным, и мелкобуржуазным. А для него все было буржуазное. Это еще полемика была, скажем, не очень острая, а остроту она приобрела, конечно, когда зашел вопрос об истине, и хотя, в сущности, это не касалось моих лекций, обстоятельства сложились так, что я должен был выступить на каком-то заседании. И разгорелась дискуссия. Меня поддерживали очень многие. Я не говорю уже о членах кафедры, хотя они частью - молчали, побаивались. Щипанов активно защищал ленинскую

точку зрения. Декан Гагарин тоже стоял на этих позициях. Так что я не могу сказать о том, что я был одинок, в этом случае, вероятно, меня бы просто изгнали с факультета. Нет, достаточно много преподавателей видели несуразность этой позиции Белецкого. Но дело в том, что он писал письма в ЦК все время: вот, мол, Ойзерман в такой-то день в коридоре во время перерыва проповедовал идеалистические взгляды. Меня вызывали в ЦК несколько раз. Надо сказать, что в отделе науки ЦК понимали, насколько он вздорный и, в общем-то, невежественный человек. И это давало нам какие-то силы. Но, тем не менее, в отделе науки мне говорили: ну ладно, мы понимаем, что ты не проповедовал идеалистические взгляды, но он опять пишет; и если он так раз пять напишет, то надо будет заводить персональное дело. Кончилось тем, что меня и еще кого-то, вызвали в райком партии и предложили дискуссию об истине прекратить, причем секретарь райкома сказал такую вескую фразу: вопрос об истине решает только Центральный Комитет партии. Дискуссия на время замерла.

Потом она возобновилась, уже не помню по какому поводу, и разгорелась настолько остро, что было принято решение освободить Белецкого от заведования кафедрой, но, правда, в очень деликатной форме: предоставить ему годичный отпуск для написания диссертации. Но так как он явно не собирался писать диссертации, и так как это грозило ему лишением кафедры, он, конечно, воевал против этого деликатного решения, которое принял, кстати сказать, не совет факультета, а совет университета. Белецкий не был и кандидатом наук, он был профессором без степени. Это были люди из Института красной профессуры. И таких было много. Было такое решение. Но оно состоялось накануне знаменитой сессии ВАСХНИЛ 1948 г. А на эту сессию пришел Белецкий, выступил в защиту учения Лысенко, облаяв и обвинив всех нас мимоходом, правда, не называя по фамилиям, считая, что на таком ответственном заседании — чего уж мелочиться, — он выступал по принципиальным вопросам. После этого выступления все пошло совершенно иначе. Белецкий вернулся победно. Клеврет Лысенко Президент стал деканом биологического факультета. Лысенко, который и до этого бывал у нас на факультете (его приводил Белецкий), зачистил и поучал нас... в общем, наше положение было хуже некуда. Вызвали нас на коллегия министерства. Там приняли решение снять декана Кутасова. Сменившего его декана Гагарина через несколько лет тоже из-за происков Белецкого сняли и направили работать в ИПК МГУ. Относительно меня ограничились строгим внушением. Правда, я на коллегии говорил о том, что готов осмыслить все это, короче говоря, в какой-то мере покаялся. Речь шла не столько о теоретических взглядах, они совершенно не интересовали коллегия, а о неправильном отношении к Белецкому, выдающемуся человеку, который занимает правильную партийную линию, по сравнению с которой, теоретические расхождения имели совершенно второстепенное значение. Так сказал министр, и я с ним согласился, что действительно на фоне основных идеологических рубежей вопросы абстрактно-философские не представляют большого общественного интереса. Короче говоря, меня пожалели.

– *Что же было дальше?*

– Дискуссия на некоторое время затихла, однако потом она снова возобновилась, поскольку Белецкий без этого жить не мог. Он вообще стремился руководить не только своей кафедрой, но руководить всеми кафедрами. При этом, очевидно, в нем был какой-то комплекс, потому что однажды он, увидев меня с версткой книжки, которую мы написали вместе со Светловым... По существу, это была моя первая книжка. В 1948 г. она вышла. Она называлась: «Возникновение марксизма: революция в философии». Он увидел верстку, взял ее в руки и говорит: «Что же вы решили книжку выпустить?». Я говорю, что пора уже, ведь мне уже 34 года. Если бы не война, не армия, я давно бы уже написал книжку. Он говорит: но имейте в виду, что книга осуждена уже самим актом своего опубликования. Это вам, дескать, дорого обойдется. Действительно, тогда книги выпускались очень редко. Скажем, в Институте философии (я там работал по совместительству), насколько мне помнится, в год выпускали не более одной-двух книг. А на факультете книги не издавали вообще. Но данная книжка вышла в издательстве Политиздат. Ну, я Белецкого не испугался, книжку выпустил. Никаких страшных вещей не произошло. Потом дискуссия начала опять развиваться, опять вокруг всех этих вопросов. Белецкого убедили прочесть несколько лекций по историческому материализму с тем, чтобы выпустить какую-нибудь книжку. И действительно, он начитал 3–4 лекции. Получилась рукопись страниц сто примерно. И надо сказать, что он, по-видимому, был не глупый все-таки человек. Он эту рукопись отдал мне на прочтение. Я прочел ее, подчеркнул все несуразности; там их было страшно много в изложении исторического материализма. А потом новый декан факультета В.С. Молодцов решил поставить верстку книги на совет для обсуждения. И я там выступил со всеми этими своими замечаниями поправками – вполне корректно. А потом я страшно пожалел, потому что он послушно вычеркнул все то, что я подчеркивал как нелепое. И, в общем, получились довольно бледные лекции, вы их можете посмотреть из любопытства. Там много еще осталось каких-то латентных глупостей, но самые несуразные вещи, конечно, были сняты. А я подумал: ведь как было бы хорошо, если бы она была опубликована в первоизданном виде, т.е. в том виде, в каком он сочинил и, соответственно, выразил кредо, так сказать, всей своей группы, куда входили, впрочем, и способные люди вроде Ковальсона, вроде Келле, который защищал диссертацию «Философия Гегеля как аристократическая реакция на французскую революцию», и многие другие, я бы не сказал, что способные, вроде Вербина, Кочеткова и т.д.

Теперь я перехожу к тому, что уже составляло конец истории с Белецким. Дело в том, что новый декан Молодцов нашел какой-то более тонкий подход к Белецкому, и однажды, когда у Белецкого происходила на кафедре какая-то дискуссия по докладу Кочеткова (был у него такой доцент), он туда подослал стенографистку, которая просто сидела, как слушательница. Она потихонечку себе писала: многие там делали какие-то записи. Короче говоря, она застенографировала эту дискуссию. В докладе доказывалась такая вещь, причем совершенно новая для Белецкого

и малопонятная. Кочетков выдвигал, ссылаясь на Белецкого, положение, которое можно встретить у Т. Павлова в его книге «Теория отражения», что философия не является мировоззрением – каким бы то ни было, а представляет собой теорию мышления. Шла дискуссия, все это было записано, Молодцов взял эту стенограмму и отправил ее в ЦК. Конечно, стенограмма была не правленая, юридически она, в общем, была недействительна. Но так как там выступало много людей, и было совершенно ясно, что в ходе дискуссии обосновывался тезис, что вся философия сводится к теории мышления, это было так непохоже на прежние партийные, заостренные, воинствующие позиции Белецкого, что поразило и работников ЦК. Стенограмма попала секретарю ЦК П.Н. Поспелову. Это происходило уже после смерти Сталина, что было, конечно, большим счастьем для нас. Поспелов прочел и, конечно, ужаснулся. Я сужу по тому, что он приехал к нам в университет. Собрали партийный актив, и он разделал Белецкого за такой непартийный взгляд на философию, т.е. приписывая ему то, что Белецкий готов был приписывать нам. После этого Белецкий был моментально снят с работы и был направлен в какой-то инженерно-экономический институт, где он тихонько доживал свой век профессором, а его место заведующего кафедрой занял декан факультета Молодцов.

– *Как с этим было связано удаление с факультета Ильенкова?*

– Но в этой истории был один трагический момент. Дело в том, что у меня было два молодых ассистента. Один из них был очень талантливый – это Эвальд Ильенков, другой – просто способный, живой, интересный человек, Коровиков, который стал потом корреспондентом «Правды» по Африке. Он всегда увлекался географией. И по каким-то другим мотивам они тоже придерживались точки зрения, что предмет философии это теория мышления. У Эвальда это шло от Гегеля. У Гегеля философия это действительно учение о мышлении, которое понимается как субстанция. А Эвальд, исходя из концепции тождества бытия и мышления, в общем, пришел тоже к этому. И они на своих семинарах проводили вот эту концепцию, т.е. что философия это не мировоззрение, а теория мышления. Я об этом знал, я с ними немножко спорил, но считал, что потихонечку разберемся. А когда обнаружилась вся эта история с Белецким, и когда выступил Поспелов, то уже стали ополчаться и на меня, и на них: на меня – что я терплю вот такую пропаганду идеалистических взглядов, на них – что они прямо проповедуют эти взгляды. Мне сначала поставили на вид, потом решили ограничиться предупреждением. А что касается Ильенкова и Коровикова, то их так же, как и Кочеткова, Вербина (не одного Белецкого) и всех других: их объединили, хотя они были совершенно разные люди. Их всех уволили. Ну, Эвальда я устроил в Институт философии. Там просто Г.Ф. Александров был в это время директором Института философии, он уже ушел из ЦК. А Александров был мне еще хорошо знаком по ИФЛИ, где он преподавал, и где я у него был в семинаре. Я попросил Александрова взять Эвальда; он взял и не пожалел об этом. Коровиков устроился в газету и больше философией не занимался. А Эвальд в Институте нашел свое место и собственно стал

по-настоящему работать, потому что здесь он подготовил свою кандидатскую диссертацию, которую он, правда, еще защищал у меня на кафедре, подготовил к печати ряд работ, сделался серьезным философом.

— *Расскажите о том, как Вы защитили докторскую диссертацию.*

— К этой истории я могу добавить еще один такой личный момент. В 1951 г. я подготовил докторскую диссертацию. И осенью она должна была быть поставлена на защиту. Был назначен день защиты, были назначены оппоненты. Первым оппонентом согласился быть академик Г.Ф. Александров, а поскольку тема «Развитие марксистской теории на опыте революций 1848 года» была исторической и поэтому надо было обязательно историка: это был профессор Молок из Института всеобщей истории, третий оппонент был из ИМЭЛа, поскольку у меня там использовались какие-то архивные материалы (некоторая часть переписки Маркса и Энгельса была закрыта, так что я мог только в ИМЭЛе ее читать). И за два дня до защиты мне звонит секретарь Александрова и просит прийти к нему. Я прихожу. Александров говорит: «Знаешь, я не могу быть твоим оппонентом, потому что у меня был Белецкий и сказал, что написал письмо Сталину о том, что сложилась меньшевистская группа во главе с Александровым». Александров сказал, что в ЦК отношение к нему довольно критическое, и что если он сейчас вступит в драку с Белецким, который написал Сталину... — «Ищи другого оппонента».

А защита у меня должна быть через два дня. Ну, я развел руками. Уговорить я его не могу. Я говорю: «Ну а как же Вы откажетесь-то?» «Да это пустое, я просто напишу записку, что я заболел, с тобой даже передам». Тут же написал А.П. Гагарину, что заболел, не может дочитать диссертацию, не может приехать, и уехал на дачу. Я пришел к Гагарину и говорю: «Ну что же тут делать?». А он был мужик смелый и говорит: «Да плевать тебе на это, давай мы тебе третьим оппонентом Дынника назначим». Позвонили Дыннику. Дынник согласился за день прочесть, хотя диссертация была страниц 800, тогда разрешалось такие большие писать. А потом Гагарин мне говорит: «А все-таки, знаешь, такая отговорка Александрова делает историю немного более подозрительной. Надо бы, чтобы он все-таки высказался, ну что он не дочитал, но прочел какую-то значительную часть». А я говорю: «Что делать?» — «А где он?» — «Наверное, он уехал на дачу». — «Ну, позвони ему, проверь, если его нет дома, поезжай на дачу». Это был добрый совет. Такси тогда стоило не дорого. Я взял такси и поехал к нему на дачу.

Приехал. Он гуляет по своему саду с двумя борзыми собаками. Я ему говорю: «Георгий Федорович, не получается ничего, потому что возникает мысль, что Вы имеете какое-то возражения по существу». Ну, короче говоря, через добрый час наших разговоров я его уговорил написать краткий отзыв на полстраницы, который заключался просто в том, что он всю диссертацию вследствие болезни не успел прочесть, но то, что он прочел, производит на него положительное впечатление серьезного, основательного, марксистского исследования. Он написал, что считает возможным присвоение, хотя тут же оговаривал, что, к сожалению, не смог дочитать

до конца; поскольку работа была очень большая, то это выглядело вполне реалистично (хотя, думаю, он даже не начинал читать).

Ну и когда началась защита, а надо сказать, что лекции я всегда читал с увлечением, студентов ко мне очень много приходило, поэтому на защиту пришлось, наверное, человек 600–700 народу, во всяком случае, проректор университета А.Л. Сидоров, желая пройти на защиту, не смог дойти до стола, т.е. он так и стоял, как он мне потом рассказывал, потому что его просто не пропустили, настолько была забита аудитория. Но ожидали, конечно, скандала, что Белецкий выступит. Но как раз перед началом защиты Гагарин, для того, чтобы объяснить, что у меня будет другой оппонент, зачитал письмо Александрова с выражением, что, мол, хотя он не дочитал, но — это марксистское исследование, заслуживающее присвоения степени и т.д. Я взглянул на Белецкого, который там сидел впереди — он в лице переменялся, потом через минуту встал и ушел и не участвовал в защите. Поэтому я прошел единогласно. Конечно, если бы он остался, едва ли бы он голосовал «за». По прошествии восьми месяцев мне присудили докторскую степень.

В 1957 г. я активно участвовал во Всемирном фестивале молодежи и студентов в Москве. Был председателем философского симпозиума, на котором встретились довольно интересные люди, в частности, там был ассистент Эйнштейна Розенфельд — такой пожилой профессор, и еще кто-то. Тема была: «Возможность научного предвидения». Она объединяла и философов и не философов. В конце фестиваля был организован прием. Его организовал министр высшего образования В.Н. Столетов. Получилось так, что приглашения послали неаккуратно написанные. И в результате иностранцы просто не пришли. И вот, мы сидим, хозяева, стол накрыт весьма богато по тем временам, вина стоят, а гостей нет. Оказалось, что не были отпечатанные билеты, а фамилии были вставлены от руки, ну, в общем, что-то не соблюли. Ждем час. Потом Столетов говорит, что, ну давайте мы сами... Стали пить, болтать. Потом Столетов заметил, что «вот теперь я могу Вам рассказать историю». «Вы знаете, что Белецкий написал письмо Сталину о Вас? Что сложилась меньшевистская группа, о Вашей защите. И Сталин поручил это дело разобрать Суслову, а Суслов вызвал меня и сказал, чтобы я создал комиссию и рассмотрел Вашу диссертацию. Но сказал, что Белецкий, знаете, сволочной мужик, который на всех пишет. И я так понял, что с этим не надо торопиться. И мы, говорит, «года два занимались Вашим делом, убедились, что там никакого меньшевизма нет, и не мешали работать экспертной комиссии, которая тем временем присудила Вам докторскую степень. И если бы», — говорит, — «мы довели до сведения экспертной комиссии указание Сталина, указание Суслова, то конечно бы зарезали Вашу докторскую диссертацию независимо от содержания», в котором действительно никакого меньшевизма не было.

Тем более, что когда я писал диссертацию, у меня перед глазами стояла бернштейновская оценка этого периода в творчестве Маркса. Бернштейн считал, что все заблуждения Маркса идут именно от периода революций 1848 г. Диссертация у меня была построена как раз вот на этом, в чем

сейчас я, конечно, вижу ее недостаток, потому что ряд идей, которые Маркс выдвинул на основе опыта революций 1848 г., были связаны с его убеждением, что эпоха пролетарской революции уже наступила. Отсюда идея перманентной революции, которую подхватил потом Ленин. Но, как говорится, трудно быть выше своего времени. И чего-чего, а меньшевизма в моей диссертации не было.

Да, вот такая в те годы была тяжелая, склочная обстановка на факультете.

— *Академик Г.Ф. Александров сыграл в Вашей судьбе, как видно, значительную роль. Расскажите о нем, пожалуйста.*

— Я познакомился с ним в мои студенческие годы, когда этому человеку было, пожалуй, 25–27 лет. Он был молодым профессором.

— *В 25 лет профессором?*

— Да, он очень рано стал профессором. Я не помню точно, был ли он в 25 лет и.о. профессора или уже профессором. Он 1908 года рождения, следовательно, скажем в 1938 г. ему было 30 лет. А он у нас вел семинар со второго курса и уже был профессором в это время. Надо сказать, что лектором он был совершенно блестящим. Мы заслушивались им, потому что у него было какое-то воодушевление. Особенно хорошо получались у него лекции по «Философским тетрадам» Ленина. Он обычно держал книгу и начинал толковать каждое замечание. При этом он брал приводимый Лениным тезис Гегеля. Толковал сначала Гегеля, потом толковал ленинское замечание. Все это очень побуждало к тому, чтобы самому думать, самому осмысливать. И вообще Александров нам тогда представлялся, конечно, звездой первой величины. Я и сейчас убежден, что если бы он стал заниматься философией, а не ушел бы на партийную работу, то, вероятно, он действительно оставил бы заметный след.

Но он уже тогда, даже когда у нас читал лекции, был заведующим отделом печати Коминтерна, потом перешел в ЦК, затем окончательно покинул факультет, вернее, не совсем: он появлялся там раз-два в месяц на два часа, но числился заведующим кафедрой истории философии. Конечно, он уже не занимался никакой исследовательской работой. Поэтому и его книга по философии Аристотеля является слабой работой. Его учебник — это лекции, которые он читал в ВПШ. Он назывался «История западноевропейской философии». Потом за нее он получил Сталинскую премию. Причем, когда Сталин об этом узнал, Александров сам рассказывал: Сталин был очень раздражен. Потому что, вероятно, отношения Александра со Сталиным были весьма близкими. И то, что он не попросил у Сталина этой премии, а провел, так сказать, независимо от Сталина, так же, как он независимо от Сталина провел себя в академики, а своих заместителей — Федосеева, Кружкова и Иовчука — в члены-корреспонденты, все это вызвало недовольство Сталина. И, в конечном итоге, привело к этой дискуссии, достаточно надуманной, по книге Александра «История западноевропейской философии», потом к его снятию с партийной работы и его переводу в Институт философии.

Ну а дальше, как Вы знаете, когда Сталин умер, и Маленков стал возглавлять правительство, то он выдвинул Александра в министры

культуры. Александров опять как бы пошел в гору. Но Маленкова сменил Хрущев, который, как мне говорил Александров, ненавидел его, потому что Александров был когда-то руководителем комиссии, проверявшей работу ЦК Компартии Украины, где Хрущев был первым секретарем. И Александра сняли с министров культуры, придравшись к его сексуальным похождениям. Эти похождения, конечно, были фактом, они были более или менее известны всем. Конечно, мы не знали никогда масштабов, но мы знали, в общем, что он не пропускает ни одну женщину, кокетничает со всеми, это бросалось в глаза в нем всегда. В принципе, работникам такого масштаба на подобного рода вещи всегда смотрели сквозь пальцы. Но поскольку у Хрущева к Александрову было особое отношение, то он придал этому значение события большого масштаба, и Александра отправили в ссылку в Минск, где он стал заведовать сектором в Институте философии АН БССР.

Но не только партийная работа помешала Александрову стать философом в полном смысле слова. Дело в том, что это был очень пьющий человек, насколько я его помню. Когда я стал работать в университете, мы как-то подружились, и я у него бывал дома, и он у меня бывал, на даче я у него, естественно, бывал. Я, конечно, видел, что у него дня не проходит, чтобы не пил. Ясно, что такая любовь к напиткам, хотя они и называются «духовными» — спиритуозы, мешает заниматься наукой. В этом смысле судьба Александра трагическая. Человек, несомненно, талантливый, но погубивший свой талант.

— *Вы уже говорили об Ильенкове. Расскажите, пожалуйста, как складывались ваши отношения с ним.*

— Что касается Эвальда Васильевича: впервые я его запомнил еще до войны. Дело в том, что я, еще, будучи аспирантом, начал преподавать на факультете. И я вел семинар в течение месяца или двух в группе, где учился Эвальд Васильевич. Он мне потом само об этом напомнил. Я запомнил, что в этой группе был Келле, почему запомнил, не знаю. А Ильенков молчал, видимо, на семинаре. Но в лицо я его помнил. После войны встретились все-таки как знакомые. Студентом он писал у меня дипломную работу. Причем дипломную работу он писал на какую-то тему, довольно далекую от философии. Тема называлась «Социально-политические воззрения австрийских социал-демократов». Критика ревизионизма, австромарксизма. Я бы сказал, что ничего значительного в этой работе не было. То есть она была написана грамотно, она свидетельствовала о том, что он знает более или менее язык, потому что он пользовался немецкими источниками, но никакой свежей мысли или какой-нибудь острой критики, скажем, я не увидел.

Так или иначе, добросовестно выполненная работа, участник войны — его оставили в аспирантуре. В аспирантуре он начал себя выражать уже более определенно, причем очень интересно в каком смысле. Обычно аспиранту дается список литературы, которую он должен изучить. Это и у нас было. В этом списке литературы были Локк, Гоббс и др. Ильенков изучал только Гегеля. И поэтому, когда он пришел сдавать кандидатский минимум, то обнаружилось, что, в сущности, никого, кроме Гегеля, он

не знает, или знает очень слабо. ..То есть он довольно слабо знал Канта, Фихте и совсем не знал английский материализм. Конечно, какие-то общие сведения были. А экзамен у него принимал в моем присутствии О.В. Трахтенберг. Мне было неудобно: мой аспирант, почему же мне принимать? Я попросил Трахтенберга и еще кого-то, не помню. Он вообще был человек очень мягкий, добрый. И Трахтенберг был так ошарашен тем, что Ильенков не знает некоторых элементарных вещей, скажем, учения Локка о рефлексии, о простых и сложных идеях. Поскольку я уже знал особенность занятий Ильенкова, я сказал: «Давайте, может быть, сосредоточим внимание на том, чем он занимался. Потому что дело не в том, что он ленился, а в том, что у него определился круг научных интересов, и поэтому он занимался чем-то определенным». Трахтенберг нехотя согласился, и спрашивает: «Ну, расскажите, что Вы изучали по истории философии?». И тут Ильенков стал ему излагать «Науку Логики» Гегеля, «Феноменологию», причем излагать не просто правильно и хорошо, но и довольно самостоятельно, вдумчиво. В особенности это относилось к «Науке Логики»: такие разделы, как «Сущность», как «Учение о понятии». При этом он проводил параллель: Гегель – Маркс, пользуясь для этого материалами уже моих лекций; в моих лекциях было сопоставление «Науки Логики» и «Капитала». Трахтенберг, конечно, был удивлен. Тем не менее, он настаивал, чтобы поставить «удовлетворительно», не больше, поскольку, что же, он Гегеля знает, а остальное то он не знает. Если бы Ильенков не был моим аспирантом, я бы переубедил бы Трахтенберга. От аспиранта не надо требовать того, чего требуют просто от студента. Он не какие-то курсы сдает. У него индивидуальный план. Он его выполняет. Но так как это был мой аспирант, я ему говорю: «Ну, воля Ваша».

Так поставили Ильенкову «тройку» по истории философии. Надо сказать, что он не обиделся, и не собирался пересдавать. Ему уже это было безразлично. Он знал, что ему нужно. Вот здесь уже определились черты индивидуальности его. И здесь мне стало с ним очень интересно работать, потому что мы могли уже часами обсуждать эту тематику: гегелевское и Марксово учение об абстрактном и конкретном. Помню, что у нас были как расхождения, так и довольно интересные, вместе с тем, пункты соприкосновения. Так что, когда он написал диссертацию, то, в общем, я ее читал, в какой-то мере, уже как знакомую вещь, т.е. мы успели обговорить многое. А вот автореферат я его заставлял переписывать дважды, потому что он был написан на таком птичьем языке, что я просто боялся, как бы его не завалили из-за этого. Я его все просил: пусть автореферат будет достаточно популярным. У нас тогда еще и психологи входили в совет, тогда еще не было психологического факультета. Так, чтобы все могли читать, которые не знают ни Гегеля, ни Маркса, не занимаются этим. Он, в общем, учел эти соображения. Диссертация прошла. Мне удалось его оставить на факультете.

В дальнейшем наши отношения складывались довольно сложно. Хотя Ильенков и понимал, что моей вины нет в том, что его уволили в 1955 г. из университета, и знал, что это я его устроил в Институт философии, все-таки какое-то чувство обиды у него оставалось. Он представлял себе

дело так, что всегда можно было повернуть дело назад, если не сразу, то потом. Может быть, и можно было повернуть, но дело в том, что после того, как Белецкого уволили с факультета, здесь тоже организовалась группа, которая оказывала мощное влияние: такие люди, как И.Я. Щипанов, как В.И. Черкесов, и они терпеть не могли Ильенкова. Для них он был чистейший гегельянец, в общем, идеалист и т.д. Поэтому даже разговора не могло быть о том, чтобы его вернуть на факультет.

В Институте философии Ильенкова стали травить, когда появился директор Института Б.С. Украинцев. Его работы отказывались рекомендовать к печати. Мне было очень трудно ему помочь, потому что я сам вступил в острейший конфликт с Украинцевым. Я выступил против Украинцева на одном совещании в ЦК и потребовал, чтобы Украинцева как некомпетентного человека убрали из Института. Это было в присутствии заведующего отделом науки ЦК С.П. Трапезникова, вице-президента АН СССР П.Н. Федосеева. Естественно, Украинцев, не имея возможности выместить на мне свою злобу, старался ее выместить на том, на ком мог: на Лекторском, на Ильенкове, на Никитине, в общем, на этом секторе диалектического материализма, с которым я был связан работами по теории познания. И все это привело к самоубийству Ильенкова.

Он у меня был в этой квартире моей дней за пять до самоубийства. Он позвонил, пришел вечером. Мы сели ужинать, я поставил бутылку водки. Мы стали ее пить. Он говорит, что пришел ко мне, чтобы сказать об одной опасности, которая нам всем угрожает. Опасность эта заключается в том, что Украинцев близкий друг Брежнева, что Брежнев был секретарем Запорожского обкома партии, а Украинцев был секретарем Запорожского обкома комсомола. С тех пор они дружат, и недаром Украинцев девять лет работал в ЦК. Он действительно девять лет работал в ЦК, зав. сектором. И что вследствие этой дружбы Украинцев всех нас выживет. Сколько я не убеждал в том, что если бы такая дружба была, и если бы она была так влиятельна, то Украинцев давно бы уже расправился и с ним, и со мной, и со всеми, с кем можно. Да и, наверное, не держали бы его на этом месте, которое совсем ему самому не нужно было, потому что никакой он не философ, он кончил физический факультет пединститута где-то на Кавказе.

Убедить Ильенкова нельзя было, это была какая-то идея фикс, что, в общем, мы пропали. Мне, конечно, в голову не приходило, что этот мрачный пессимизм, который нельзя было рассеять и с помощью водки, приведет его к такому печальному концу. Я просто думал, что это такое вот тяжелое настроение, которое через день-другой развеется. Но дней через пять после этого мне сказали, что он перерезал себе вены.

– *Вы упомянули Черкесова. Когда я брал интервью у Е.К. Войшвилло, он много рассказывал о борьбе на кафедре логики между диалектическими логиками во главе с Черкесовым и собственно логиками.*

– Черкесов был выдвинутцем Щипанова и поддерживал его абсолютно во всем. Черкесов ничего не понимал ни в диалектической логике, ни в формальной логике. И вообще это не была его область интересов. Его кандидатская диссертация, по которой я у него был оппонентом, была

посвящена критике правого оппортунизма. Это была довольно слабая работа. Но как кандидатская диссертация, в общем, более или менее, шла. И после этого, его, кандидата наук, сделали заведующим кафедрой логики. Человек он был очень раздражительный, очень нетерпимый. Прежде всего, став заведующим кафедрой, он изгнал с этой кафедры Асмуса. Асмус был в это время профессором кафедры логики. Он изгнал его оттуда. Я этому очень обрадовался и попросил, чтобы Асмус перешел к нам, на кафедру истории зарубежной философии. Асмус перешел к нам и оставался у нас до конца своих дней.

Я скажу для характеристики Черкесова такую деталь. Черкесов — он был членом парткома факультета — стал говорить об Асмусе: «А вы знаете, что его ни разу не утверждали правофланговым на демонстрации?». Я сказал: «Я не знал, но мне кажется, правофланговым надо утверждать молодого, крепкого парня, который действительно может быть правофланговым, а не пожилого, близорукого профессора».

Было уже другое время, это был конец 1960-х гг. Асмуса удалось провести в заслуженные деятели науки. Этому способствовало еще одно обстоятельство. На факультете было партбюро, которое потом превратили в партийный комитет. Меня как раз в это время избрали членом-корреспондентом Академии наук. Вдруг решили, что в первый раз, когда партком на факультете создается, надо секретарем какого-нибудь профессора сделать. И насели на меня. Я был секретарем парткома один срок, на второй я уже отказался. И там был такой случай. Мне звонят:

— «У вас есть такой профессор Асмус?».

— «Да, — говорю, — есть».

— «Ну, а Вы, как секретарь парткома, как смотрите на утверждение его заслуженным деятелем науки?»

— «Наше решение было единогласным. У нас были какие-то замечания, но при голосовании не было ни воздержавшихся, ни против».

Асмуса сделали заслуженным деятелем науки.

— *Может быть, Вы про Асмуса расскажете, раз мы плавно перешли к нему?*

— Человек он был очень порядочный, очень интеллигентный. И, вместе с тем, конечно, другого поколения. И он не понимал нас. Ну, скажем, когда началась кампания против Пастернака, я поддержал Асмуса как друга Пастернака. Но когда Пастернак умер, и Асмус выступил на могиле и сказал, что Пастернак был в споре со своим временем, то пришла такая директива: обсудите на кафедре. Не надо никаких суровых выводов, но поговорите просто. Прошло заседание кафедры, где мы, так сказать, «заикались», потому что мы все понимали, что, независимо от того, согласны мы, или не согласны, но мы должны были выполнять эту директиву... И мы говорили: «Ну, не надо было Вам так выражаться. И Вы должны были согласиться с тем, что он спорил с нашим социалистическим обществом, с нашей партией». Асмус сидел подавленный. Мы были не менее подавлены, чем он, потому что для нас это было не менее трудно, чем для него. Он разводил руками: «Может быть, я бы ничего подобного не говорил, если б это не было выступление на могиле». Вот

такие трудности были, потому что и время такое было. Асмус был человек беспартийный, этого он не понимал, и не хотел понимать, и не хотел с этим считаться. По большому счету, он все-таки оказался прав. А наши упреки были какими-то казенными, какими-то неискренними. Все мы понимали, что если Пастернак спорил с веком, то это было вовсе не потому, что он был не наш человек. Он вовсе не захотел ни уехать из страны, как Хрущев говорил ему: давай, уезжай. Он был русский поэт.

При всем при том, Асмус был человеком, который, все-таки, проникся бытом общества, которое мыслилось как социалистическое, воспринималось, верилось, что оно будет таким. В этом смысле он вовсе не был человек каких-то буржуазных взглядов. Скажем, в его книжке «Маркс и буржуазный историзм» есть даже раздел «Диктатура пролетариата», что совершенно необязательно было в такой работе. Ему очень хотелось высказаться и на эту тему, причем высказаться позитивно, со знанием дела. Поэтому я никогда не воспринимал Асмуса как буржуазного интеллигента, как спеца, который пришел, так сказать, служить советской власти. Он был совершенно искренний человек. Вы можете взять книгу Асмуса 1924 г. «Диалектика Канта». Она вышла, когда Асмусу было 29 лет. Она написана так, как будто вышла в прошлом году. Ну, можно, конечно, Асмуса упрекнуть в том, что он несколько чрезмерно критикует Канта. Но, вместе с тем, он все-таки показывает величие этого философа.

— *Вы работали в Институте философии при нескольких директорах. Наверное, Вам запомнился П.В. Копнин?*

— Работы Копнина были не без свойственного всем нам налета догматизма тех лет. Но вместе с тем Копнин был человек смелый. Это отличало его. Он мог, например, начать рассуждать о том, что общего между философией и религией. Обе они — формы мировоззрения. Философия есть мировоззрение, которое выражается в понятийной форме, религия выражает себя иначе, в таких формах, как догматы или же положения веры. И в других вопросах Копнин выступал как человек самостоятельно мыслящий. Мне очень понравилось в одной из его статей очень убедительное обоснование мысли о том, что иррациональное существует не только в сфере сознания или в сфере мышления, а что иррациональное существует в самой действительности. Эта мысль мне настолько запала в голову, что уже впоследствии, в 1978 г., через семь лет после смерти Копнина, я на XVI Всемирном философском конгрессе выступал с докладом «Рациональное и иррациональное», где я как раз развивал ту же идею, что и Копнина. Я пытался показать, что это, собственно, идея Маркса, что Маркс в «Капитале» показывает иррациональную видимость общественных отношений, как она проявляется в различных экономических категориях. Как, скажем, цена земли, которая не имеет стоимости в экономическом смысле, поскольку она не произведена. Так что, Копнин все-таки, несмотря на недостаток систематического образования, на отсутствие знания иностранных языков, на некоторое такое стремление быть начальником, что всегда мешает заниматься философией (он ведь всю жизнь был начальником), он талантливый человек был. Мне представляется, что какой-то вклад он сделал интересный. Его книжка

«Введение в теорию познания», пожалуй, и сейчас может читаться с интересом, хотя со многим можно не согласиться.

— **Как Вы оцениваете Б.Э. Быховского как историка философии и преподавателя?**

— Поскольку он ведь был чуть ли не бывший троцкист, неизвестно каким образом уцелевший (по этому поводу ходили всякие анекдоты), его в университет, в общем, не допускали. Были периоды, когда он появлялся на короткое время с каким-то спецкурсом. Читал он совершенно блестяще. Мне нравились его лекции по французскому материализму. Он был остроумным человеком, и вот это вот *esprit* французского материализма ему удавалось очень ярко изложить. Пожалуй, о французском материализме, как известно, у нас читал только Стэн. Тот самый Стэн, который потом был расстрелян. Он у нас некоторое время, очень недолгое, был доцентом.

— **Что Вы можете сказать о М.А. Дыннике?**

— Дынник был, конечно, очень яркий человек в том смысле, что он не только читал лекции, но он, скажем, переводил стихотворные философские поэмы. Что характерно для того времени — разговорным иностранным языком ни он, ни Асмус не владели. Хотя знали несколько языков. Асмус знал английский, немецкий, французский. Но разговорной практикой у них не было — за границей они не бывали.

Как-то Минвуз нам предложило организовать встречу у меня на кафедре, да и вообще на факультете с тремя французскими философами. Один был Жан Ипполит, другой Поль Рикёр, а третий — Эрик Вейль. Я очень этому обрадовался. Они читали лекции для всего факультета, читали с доклады для более узкого круга. Естественно, мы разговаривали с ними по-французски, у меня уже был какой-то опыт, я ездил за рубеж. И всегда было страшно смотреть на Асмуса, когда он с трудом формулировал какой-нибудь вопрос на французском языке. Он весь становился красным, потому что это стоило ему большого напряжения. А у Дынника это по-другому получалось. Так как разговорный французский был для него тоже непривычен, то очень смешно было: он одно слово по-французски, другое по-английски, третье по-немецки... Но, слава Богу, его понимали. А вот когда он начинал переводить — все было хорошо. Также как и Асмус, когда он переводит тексты в своих книгах — отличные переводы. Так что, это просто трагедия этого поколения, которому не приходилось, ну, хотя бы месяц пожить за границей с тем, чтобы поднатаскаться в обычном языке. Моё поколение ещё тоже не так много было за границей. Но я-то был достаточно много.

М.А. Дынник перевел Джордано Бруно, отлично перевел еще какие-то вещи. Но вместе с тем, конечно, он был какой-то легкомысленный человек. Он никогда не готовился к лекциям. Он всегда приходил и спрашивал: «На чем я закончил?». Ему подсказывали: «Вот на этом». И он начинал с этого места. Конечно, все это он уже неоднократно читал, никаких конспектов у него не было. Он свободно, легко говорил... Но обычно это было недостаточно основательно. Выпущенный им учебник истории античной философии показывает, насколько это было неглубо-

ко. А, кроме того, у него в отличие от Асмуса, было сильное стремление проводить идею партийности. Он настаивал на том, что Демокрит это идеолог рабовладельческой демократии, Гераклит это идеолог рабовладельческой аристократии и т.д. Подобные аналогии, вообще говоря, вполне приемлемы. Но материал настолько скудный, что говорить об идеологии какого-то класса на основании двух-трех фрагментов, конечно, не приходится. Но этого требовала схема, которая тогда существовала.

— **И он искренне говорил?**

— Конечно, искренне. Я даже думаю, что не только он. И Лосев тоже как-то пришел к нам в Институт философии и произнес какую-то большую речугу на ученом совете, и, о чем бы вы думали — о партийности в философии.

— **Это поразительно, при том, как Лосев подается сегодня.**

— С Лосевым было сложнее как-то. Я думаю, что он был одинаково искренен и тогда, когда он был идеалистом, и тогда, когда он был марксистом. Я в этом уверен, потому что мне присылали как-то на отзыв некоторые его статьи, написанные для «Философской энциклопедии», как это обычно бывает в рабочем порядке. Статьи были написаны со вкусом, так не может писать человек, у которого нет таких убеждений. Он излагает свои собственные убеждения, причем довольно оригинальные. Они не всегда совпадали с общепринятыми. Видна была индивидуальность человека. Но это были марксистские вполне статьи.

THEODOR ILYICH OYZERMAN ON TIME AND ITSELF

S.N. KORSAKOV

Korsakov, Sergei – D.Sc. in Philosophy, Leading Research Fellow at the Department of Humanity Expertises and Bioethics of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

snkorsakov@yandex.ru

Citation: *KORSAKOV S.N.* (2017) Theodor Ilyich Oyzerman on Time and Itself. (*Interview, 1992*). In: *Philosophical Sciences*. 2017. Vol. 5, pp.

**Рецензии, аннотации, отзывы**

**Рецензия на книгу: *Российское общество и вызовы времени.*
Книга четвертая / М.К. Горшков и др. / под ред. Горшкова М.К.,
Петухова В.В. – М.: Весь мир, 2016. – 400 с.**

В.И. БЕЛОВ

Белов Вячеслав Иванович – кандидат философских наук, доцент Национального исследовательского ядерного университета МИФИ.

Цитирование: БЕЛОВ В.И. (2017) Рецензия на книгу: *Российское общество и вызовы времени. Книга четвертая / М.К. Горшков (и др. / под ред. Горшкова М.К., Петухова В.В. – М.: Весь мир, 2016. – 400 с. // Философские науки. 2017. № 5. С. slawa289@yandex.ru*

Рецензируемая книга – четвертая в цикле коллективных монографий, написанных ведущими учёными Института социологии РАН. Все они посвящены анализу восприятий россиянами общество, в котором они живут, и что они об этом обществе думают. Исследования этих представлений проводились каждые шесть месяцев с октября 2014 г. по март 2016 г. Четвертая книга составлена по материалам четвертого исследования. Данные трех предыдущих исследований присутствуют здесь в виде таблиц, схем, рисунков, что позволяет сравнивать и видеть, как бьется пульс общества (см.; *Российское общество и вызовы времени. Книга первая / под ред. Горшкова М.К., Петухова В.В. – М.: Весь мир, 2015; Российское общество и вызовы времени. Книга вторая / Отв. ред. Горшков М.К., Петухов В.В. – М.: Весь мир, 2015; Российское общество и вызовы времени. Книга третья / под ред. Горшкова М.К., Тихоновой Н.Е. – М.: Весь мир, 2016).*

Пульс ведет себя беспокойно, и будущее сопряжено с немалыми тревогами. В силу этого в названии книги и присутствует термин «вызовы времени». Если провести простейший контент-анализ, то обнаружится, что чаще всего в этой книге встречается слово «кризис» в различных смысловых поворотах, подходах и оттенках. О реакции на кризис в течении полутора лет жителями России написаны все четыре книги. Полтора года – не слишком большой срок в жизни социума. Для того чтобы заметить какие-либо изменения, нужны довольно качественные инструменты измерения, специалисты высокой квалификации, умеющие виртуозно ими пользоваться, и авторы способные выразить одновременно на научном и хорошем русском литературном языке малейшие колебания обществен-

ного мнения. Кажется, что все три основные составляющие качественной социологической книги, здесь присутствуют в полной мере.

На четырехстах страницах рассыпано огромное количество эмпирического сведений о настроениях россиян, их отношении к жизненно важным аспектам жизни. В этом огромном массиве цифр и фактов просматриваются некоторые тенденции развития российского общества. Одни из них менее устойчивы, другие более. Одни из них неплохо верифицируются на основе наличной эмпирики, другие недостаточно обоснованы. В 2014 г. россиян более всего беспокоили внешние угрозы, а по данным последнего исследования их больше стали волновать внутренние угрозы. Ясно, что такого рода тенденция довольно неустойчивая. Много, если не все, зависит от конъюнктуры момента. Так же в качестве тенденции отмечается движение в сторону формирования в России общества потребления. Такого рода тенденция не может быть кратковременной. Кроме того, думается, сама по себе эта тенденция для своего подтверждения требует не одного исследования. Не меньшего внимания и усилий по своему подтверждению требует тенденция формирования нового субъекта экономического и социально-политического действия, «способного в предлагаемых обстоятельствах выйти на авансцену ключевых событий и процессов общественной жизни» (с.16). Следующая тенденция, пожалуй, наиболее прочно обоснована и имеет под собой почву в виде эмпирических социологических данных, имеющихся в данной книге, и не только (см., например: *Российская идентичность в социологическом измерении. Аналитический доклад Рабочая группа института социологии РАН Часть 3 (Историческое самосознание и национальный менталитет россиян). Социокультурные аспекты европейской идентичности россиян*); Горшков М.К., Андреев А.Л., Аникин В.А., Бызов Л.Г., Бараш Р.Э., Петухов В.В., Тихонова Н.Е. Полис. Политические исследования. 2008. №3. С. 9-28

Речь идёт о том, что в России доминирует и сохраняет свою устойчивость ценностно-нормативная система, характерная для обществ «неоэтакратического» типа (с. 23).

Книга четвёртая – сущий клад для любителей размышлять. Пищи для ума очень много. Возьмём только упомянутую тенденцию устойчивости нормативно-ценностной системы. В тексте мы обнаружим теп ценности, которые исповедуют российские граждане. В таблице «Эмоционально-чувственное отношение респондентов к различным понятиям, %» (с. 142) наиболее положительно оцениваются: справедливость, Родина и свобода. Любые ценности так или иначе связаны с конкретным бытием человека, без чего он не представляет своё существование. Ценности же россиян все довольно неопределённые. Справедливость как ценность – скорее всего из области «жить по понятиям», а не по закону. Закон, как несущий элемент формального права не в состоянии отвечать критерию справедливости. Родина – не менее неоднозначная ценность. Её можно трактовать и как патриотизм, и как нечто, происходящая от слов «родник» и «родня». Свобода – вообще суперабстрактная ценность. Она может пониматься в диапазоне от анархии до неперемногого соблюдения прав

человека. В самом деле, именно такого рода ценности и свойственны этатистскому сознанию.

В определённом смысле, о ценностях мы можем судить и по иерархии значимости личных качеств (см. табл. на с. 132). Эта таблица показывает, что наиболее ценными личными качествами с точки зрения респондентов являются: честность, трудолюбие, справедливость, ответственность за себя и своих близких. В тексте монографии «Трудолюбию» посвящён целый пассаж, в котором утверждается, что среди важнейших личностных качеств, таковое встречается лишь в России. При этом упоминаются немцы, которые с точки зрения обыденного отечественного сознания, считаются наиболее трудолюбивыми. Но есть трудолюбие и трудолюбие. Во всём мире ценится немецкое качество, а значит добросовестная работа. Такая установка, скорее всего, обусловлена честностью, профессиональным долгом, в конечном счёте, протестантской трудовой этикой. А любовь к труду (трудолюбие) отнюдь не самое необходимое для трудовой совести. По крайней мере, русская культура (именно русская) славится и любовью к труду и одновременно небрежностью в трудовом процессе. В этом смысле, русскую культуру можно охарактеризовать как культуру «недозакрученного шурупа». Немецкая трудовая совесть, как и русская любовь к труду вкупе с небрежностью в труде закрепились на ментальном уровне и превратились в черты национального характера.

С ментальностью связаны рассуждения об индивидуализме и коллективизме, неоднократно возникающие на страницах четвёртой книги. Не единожды на основании ответов респондентов делается вывод о том, что среднестатистический российский обыватель, скорее индивидуалист, чем коллективист. Сначала удивляешься. Получается какое-то развенчивание мифа о исконной коллективистской душе русского человека. А поразмыслив, обнаруживаешь, что ничего удивительного-то и нет. Сам по себе человек как родовое существо не индивидуалист, и не коллективист, а то и другое одновременно. Ментальность формируется под влиянием двух факторов: природной среды и социально-политических факторов. Природная среда сформировала такую черту, как коллективизм. Социально-политическая среда – индивидуализм. На сегодняшний день природная среда потеряла своё значение в деле поддержания образца поведения. А социально-политический фактор, оставшись единственным, разгулялся не на шутку. Этатистско-патерналистское государство может сформировать только индивидуализм и ничего другого. Оно всем своим нутром чувствует неизбежный, неистребивый индивидуализм, в силу этого ему жизненно необходимо воспроизводить и поддерживать миф о коллективном менталитете русского народа. Миф о коллективизме как доминирующей черте русского характера столь силён, что мы, как бы, не замечаем высоченные непроницаемые заборы, возведённые вокруг наших дачных участков. А между тем, современное огораживание основательнее любых социологических исследований свидетельствуют об отчуждении граждан от своего государства и каждого от общества. Не случайно данные, полученные в ходе социологического мониторинга, свидетельствуют, что граждане в случае ухудшения их материального

положения не собираются обращаться за помощью ни к государственным органам социальной защиты, ни к благотворительным организациям, ни к религиозным организациям (с. 268). Коллективизм с его обязательно активным гражданином формирует демократия западного образца. Именно она предполагает постоянное согласование позиций заинтересованных групп. А это, в свою очередь, делает необходимым постоянно поддерживать коллективистский дух группы и постоянный учёт мнения других. В России и поддерживать, и учитывать, зачастую не получается. «Дело в том, что из-за некоторых специфических особенностей национального характера россияне, когда они взаимодействуют в неинституционализированных коммуникативных пространствах, зачастую слишком бескомпромиссны и склонны абсолютизировать свою личную точку зрения. Это оборачивается пониженной способностью к конструктивному гражданскому сотрудничеству» (с. 137).

Немалое место в книге о российском обществе уделено поиску ответа на вопрос о возможности массовых политических протестов. Экономический кризис, чреватый ухудшением материального положения населения, делает этот вопрос чрезвычайно актуальным. С целью выявления протестного потенциала социологическая диагностика измеряла уровень доверия к политическим институтам. Оказалось, что лишь два политических института перешагнули 50-ти процентную планку доверия: Президент РФ и Российская Армия (с. 178). Причем уровень доверия к политическим институтам снижается по мере ухудшения материального положения респондента. Самый низкий уровень доверия выказывают те, кто оценивает свою материальную обеспеченность как плохую. Понятно, что тенденция обеднения населения, вызванная экономическим кризисом, потенциально содержит в себе угрозу протестов. Хотя на сегодня активность населения, можно сказать, минимальная. На этот счёт в четвёртой книге много фактологических свидетельств. Однако таблица на с. 222 «Динамика отношения россиян к людям, принимающим участие в акциях протеста, митингах, демонстрациях и т.п., %», даёт повод, по крайней мере, задуматься. Непосредственно тех, кто принимает участие в указанных формах политической деятельности, насчитывается всего 4%. Но тех, кто не участвуя, одобряет «участующих», набралось 30%, т.е. без малого треть всех опрошенных, а тех, кто не одобряет, почти в два раза меньше (с. 222).

Функция социологического диагноста, как и любого другого, заключается не только в констатации текущего «положения вещей», но и предполагает прогнозирование, предупреждение о возможном развитии «болезни». Несмотря на фиксируемую очень низкую протестную активность, социологи предупреждают о возможности ее роста. Это вероятно в случае углубления кризиса, ухудшения социально-экономической обстановки. И тогда немногочисленная внесистемная оппозиция найдёт общий язык с теми, кто выступает с сугубо социально-экономическими требованиями. Рост протестной активности может произойти и в том случае, если власть лишит своей защиты городской средний класс, который зачастую бывает застрельщиком радикальных политических

протестных движений. Политическая протестная активность может возрасти, если не будет найден баланс «между укреплением силовой компоненты государства и принятием адекватных мер, направленных на раскрепощение социальной энергии россиян, на формирование отвечающих современным требованиям институциональной среды, позволяющей обеспечить механизм согласования частных, групповых (зачастую трудно сочетаемых друг с другом) интересов трудящихся, бизнеса и властей» (с. 234). В этой связи привлекает внимание рассуждения о наличии или отсутствии гражданского общества в Российском государстве. Автор данных заметок на стороне тех, кто считает, что гражданское общество в России существует. «В действительности отличие российской модели от общеевропейской состоит не в наличии (или, соответственно, отсутствии) гражданского общества как такового, в устойчивом воспроизводстве в России совершенно особого режима «пульсирующей» гражданственности» (с. 138). Кажется, подобная ремарка существенным образом дополняет все другие прогнозы, касающиеся возможности роста политической протестной активности.

Тревожным сигналом о неблагополучии представляется, выявленное социологами «системное изменение взаимоотношений работников и работодателей со смещением акцента в этих отношениях в сторону углубления бесправного положения работающих» (с. 352). Эти изменения привели к росту трудовых нагрузок с одновременным снижением социальной защищенности. Очевидно, что такое «положение вещей» может негативно сказаться на стабильности общества. Еще один тревожный сигнал связан с выявленным фактом о дистанцировании российских жителей от государства, что является «не меньшей угрозой общественной стабильности, чем террористические и экономические вызовы» (с. 269).

В целом социологическая диагностика, составленная по данным социологических исследований, свидетельствует, что российское общество вполне адекватно отвечает на вызовы времени. В четвертой книге чувствуется сдержанный оптимизм, который разбавлен высказываниями пессимистического толка. Вот несколько характерных минитекстов.

- «Общество подошло к рубежу, когда оно либо окончательно согласится с существующим порядком вещей, либо люди начнут искать пути и способы более активного влияния на окружающую их жизнь» (с. 175).

- «Таким образом, абсолютное большинство респондентов вне зависимости от религиозно-мировоззренческой ориентации отмечают, что напряжение в современном российском обществе, так или иначе, растёт» (с. 258).

- «Однако к весне 2016 г. кризисная ситуация сдвинула чаши весов с точки равновесия и привела к пусть и небольшому, но доминированию у населения негативного социально-психологического состояния» (с. 348).

- «... среди россиян стали чаще проявляться чувства безразличия, апатии и подавленности (показатель вырос в два раза)» (с. 349).

В заключение, прежде чем закрыть книгу, посмотрим на те характерные черты живущего в России индивида, что «высветились» в результате проведённого социологического исследования.

- Это личность, склонная верить в светлое завтра. При этом время от времени заметна в ней тревожность, безразличие, подавленность и апатия. Эта личность несколько растеряна с начала кризиса и продолжает пребывать в таком состоянии.

- Эта личность предпочитает решать свои проблемы единолично или с помощью узкого, чаще всего семейного круга.

- Российский человек время от времени протестует против ущемления своих социальных прав, роста цен, несправедливых увольнений, но не против власти как таковой.

- Эта личность все увереннее и устойчивее начинает ощущать себя «гражданином России». Происходит «становление новой гражданской идентичности».

Book review: M.K. Gorshkov, V.V. Petukhov (eds.) *Russian society and the challenges of time. Book four. Moscow, Ves' Mir, 2016. — 400 p.*

V.I. BELOV

Belov, Vyacheslav – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor at the National Research Nuclear University “MEPHI». slawa289@yandex.ru

Citation: BELOV V.I. (2017) Book review: M.K. Gorshkov, V.V. Petukhov (eds.) *Russian society and the challenges of time. Book four. Moscow, Ves' Mir, 2016. — 400 p.* In: *Philosophical Sciences*. 2017. Vol. 5, pp.


Приглашение к размышлению


МОЖНО ЛИ «СОБРАТЬ» СУБЪЕКТА РОССИЙСКОГО РАЗВИТИЯ?

Рецензия на книгу: *Лепский В.Е. Аналитика сборки субъектов развития.*
– М.: «Когито-Центр», 2016. – 130 с.

В.С. ДИЕВ

Диев Владимир Серафимович – доктор философских наук, профессор, директор Института философии и права Новосибирского государственного университета, ведущий научный сотрудник Института философии и права СО РАН.
diev@smile.nsu.ru

Цитирование: ДИЕВ В.С. (2017) Можно ли «собрать» субъекта российского развития? Рецензия на книгу: *Лепский В.Е. Аналитика сборки субъектов развития.* – М.: «Когито-Центр», 2016. – 130 с. // Философские науки. 2017. № 5. С.

В современном российском обществе, на мой взгляд, доминирует негативно-пренебрежительное отношение к философии. О вреде философии, в отличие от князя П.А. Ширинского-Шихматова, сегодня не говорят, но первая часть его крылатой фразы «польза философии не доказана...», до сих пор служит методологической основой для принятия решений у российских чиновников от образования. Последний наглядный пример. В 2016 г. Министерство образования и науки РФ приняло решение о необязательности вступительного экзамена по философии при поступлении в аспирантуру. Тут же в большинстве вузов страны, за очень редким исключением, этот вступительный экзамен был отменен. Надо признать, что такое отношение к философии имеет определенные основания, поэтому, мне кажется, что философия должна показывать и доказывать свою «пользу» для общества. Хорошим примером, иллюстрирующим этот тезис, служит книга профессора В.Е. Лепского.

Предлагаемая работа вышла в серии «*Библиотека аналитика*», что сразу расширяет круг возможных читателей. Речь не идет исключительно о профессиональных философах, прежде всего, она предназначена для людей, которым предстоит принимать управленческие решения. В настоящее время существует достаточно много дефиниций термина «управление», отличающихся степенью общности, но при всех различиях в определениях, основными элементами являются объект, субъект, цели, средства, результаты и условия. Оно может быть охарактеризовано как преобразующая и направляющая деятельность, осуществляемая субъектом по отношению к объекту управления, обеспечивающая достижение заданной цели. Управление – процесс воздействия субъекта на объект, направленный на упорядочение, сохранение, разрушение или изменение системы объекта в соответствии с поставленной целью.

В первой главе «*Анализ субъектности российского развития*» автор показывает необходимость реорганизации сложившейся системы управления как не способной выработать адекватный ответ на вызовы современности. Анализируя недавнюю историю страны, В.Е. Лепский убедительно показывает, что в период перестройки не было социально ответственных субъектов, ориентированных на развитие России. Говоря о сегодняшнем дне, автор вопрошает: «Кто же субъекты российского развития?». И сам же констатирует: «К сожалению, в данный момент вопрос остается без ответа!». Способна ли создаваемая «вертикаль власти» разработать стратегию развития, обеспечивающую достойную жизнь населению и могущество государства Российского? В состоянии ли она мобилизовать общество на ее реализацию? Ответ тоже отрицательный. Поддерживаю тезис автора о том, что «вертикаль власти» задумывалась для решения тактических задач и поэтому не способна решать стратегические проблемы. И вообще, стратегические проблемы должны решать, на мой взгляд, специально подготовленные люди. В первой главе В.Е. Лепский ставит неутешительный диагноз о бессубъектности российского развития.

Вторая глава «*Философско-методологический анализ проблемы субъекта*» является методологическим основанием дальнейших построений. На мой взгляд, она особенно важна для теоретиков и практиков управления, поскольку показывает эволюцию типов научной рациональности. С точки зрения теории управления можно сказать, что классическая наука исследует законы и осваивает создание и применение простых систем (примером может служить часовой механизм), неклассическая – сложных саморегулирующихся систем, постнеклассическая наука – сложных саморазвивающихся систем. Поэтому, сегодня все внимание обращено на человекообразные саморазвивающиеся системы.

Мне очень импонирует раздел, посвященный анализу Нобелевских премий по экономике. Сегодня исследователи, работающие в гуманитарных областях, много говорят об «экономическом империализме», но не учитывать результаты экономической науки для развития современного социо-гуманитарного знания просто нельзя. Обобщенные данные анализа Нобелевских премий, присужденных в двадцать первом веке показывают, что наметились четко выраженные тенденции к переходу в управление экономическими системами к парадигмам «субъект – субъект» и «субъект – полисубъектная среда». Общий вывод второй главы заключается в том, что проблемы субъекта являются сегодня междисциплинарным трендом, а философским обоснованием этой тенденции является эволюция научной рациональности, становление постнеклассической науки. Замечу, что междисциплинарные проблемы принадлежат сразу нескольким отраслям знания, каждая использует свои методы решения задач, но которые принадлежат одному проблемному полю. Такие проблемы с одной стороны являются типичными для нескольких дисциплин, но в то же время ни одна из них порой не может их решить, не выходя за рамки своей парадигмы, что и приводит к необходимости философского подхода.

Необходимо отметить, что термин «сборка субъектов» введен В.Е. Лепским и пока сложно сказать насколько он приживется в лексиконе современных обществоведов и управленцев. В третьей главе «*Междисциплинарный анализ проблемы сборки субъектов развития*» автор предлагает вариант структуры параметров сборки субъектов в контексте эволюции типов рациональности. Он выделяет две группы параметров сборки субъектов: базовые основания для сборки субъектов и базовые факторы, влияющие на процессы сборки субъектов. К базовым основаниям для сборки субъектов автор относит, в частности, общность ценностей, культуры и целей. А к базовым факторам – инициаторов сборки, функциональную целесообразность, специфику взаимодействия субъектов, особенности коммуникаций и др. В этой главе В.Е. Лепский выдвигает, очень интересную, на мой взгляд, гипотезу: «Вера в социальную справедливость является мировоззренческим стержнем нации. Социальная справедливость, благополучие большинства должны быть главными целями любых государственных программ, государственной политики, если мы не хотим, чтобы их постигла участь тех “реформ”, которые последние годы проносятся по России. Важнейшей отличительной чертой русского народа является терпимость как проявление развитого чувства общности, стремления к дружеским, равноправным отношениям между людьми, где ради общего дела мира, согласия и успеха подавляются частные настроения» (с. 60).

В четвертой главе «*Сборка субъектов в саморазвивающихся рефлексивно-активных средах*», автор представляет концепцию второго контура управления и развития в организации саморазвивающихся рефлексивно-активных сред, ориентированная на гармонию иерархического, сетевого и среднего подходов к управлению. Замечу, что именно иерархия была основной организационной структурой, доминировавшей в управлении последние две тысячи лет. Современная практика функционирования иерархических структур продемонстрировала в полном объеме не только их сильные, но и слабые стороны. Эти структуры оказались весьма успешны в решении стандартных задач и поддержании стабильности. Но они проявляют отсутствие гибкости при быстром изменении среды, плохо справляется с решением качественно новых задач, малоспособны к осуществлению инновационной деятельности. Одна из современных управленческих идей, направленных на повышение эффективности менеджмента, заключается в том, чтобы вместо иерархических структур использовать сетевые. Структура организации в этом случае приобретает горизонтальную форму, а координация осуществляется не на иерархических принципах, а рабочими группами, связанными в сеть. В.Е. Лепским обоснована точка зрения, что организация гармоничного развития субъектов возможна в саморазвивающихся рефлексивно-активных средах. Именно в них создаются условия для преодоления эгоизма, отказа от принципа максимизации прибыли, перехода к доминированию прямой демократии над представительской, к решению проблемы сложности за счет механизмов саморегулирования и др.

Безусловным достоинством рецензируемой работы, на мой взгляд, является постановка новых проблем, а также стимулирование их обсуждения. Автору удалось органично соединить фундаментальность анализа рассматриваемых проблем с доступностью изложения. Обширный материал из различных отраслей знания, который привлек В.Е. Лепский, оригинальная авторская позиция, нетривиальные выводы, и конечно, практические предложения делают эту работу заметным явлением среди исследований, посвященных философским и методологическим основаниям современного управления.

IS IT POSSIBLE TO «COLLECT» THE SUBJECT OF RUSSIAN DEVELOPMENT?

Book review: *Lepskiy V.E. Analytics of assembling subjects of development. – Moscow, Cogito-Centre, 2016. – 130 p.*

V.S. DIEV

Diev, Vladimir – D.Sc. in Philosophy, Professor, Director of the Institute of Philosophy and Law of Novosibirsk State University, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences.
diev@smile.nsu.ru

Citation: DIEV V.S. (2017) Is it Possible to “Collect” the Subject of Russian Development? Book Review: *Lepskiy V.E. Analytics of Assembling Subjects of Development. Moscow, Cogito-Centre, 2016. – 130 p.* In: Philosophical Sciences. 2017. Vol. 5, pp.