

*Научный журнал Основан в 2007 г.*

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

**Учредитель**

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

**Редакционная коллегия серии:**

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

**Адрес редакции:**

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

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

# VESTNIK TVGU

---

Seriya: *Philosophiya*

No. 2, 2017

---

*Scientific Journal Founded in 2007*

Registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom,  
Information Technologies and Mass Communications  
PI № ФС 77-61024 from March 5, 2015.

**Translated Title**

HERALD OF TVER STATE UNIVERSITY. SERIES: PHILOSOPHY

**Founder**

FEDERAL STATE BUDGET EDUCATIONAL INSTITUTION  
OF HIGHER EDUCATION «TVER STATE UNIVERSITY»

**Editorial Board of the Series:**

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

**Editorial Office:**

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

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

© Tver State University, 2017

## Содержание

<b>ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА -----</b>	<b>7 -</b>
<b>Ильин В.В., Тимофеев А.В., Хайруллин Б.А., Поддубная О.В.</b> Деонтологический нормативизм: проблема обоснования в теодицее и антроподицее (статья 3) -----	7 -
<b>Бакурадзе А.Б.</b> Ценности управления и профессиональные ценности- 19 -	
<b>Ходыкин В.В., Исаев Р.О.</b> Новый концептуальный подход к рациональному освоению действительности -----	27 -
<b>Шестаков А.А., Евстегнеева М.В.</b> Эксперимент и его роль в построении химической теории -----	38 -
<b>Балданов С.В.</b> К истории применения метода мысленных экспериментов в социальных науках -----	43 -
<b>Ходыкин В.В.</b> Дорефлексивная платформа: неспециализированный опыт -----	53 -
<b>Харченко А.Ю.</b> О трансформации идентичности в практиках мобильности -----	60 -
<b>Борисова Т.В., Анисимова С.Ю.</b> Онтология концепта исторической памяти в философском дискурсе -----	66 -
<b>Родичкин Д.В.</b> Идеология и литература в духовной сфере жизни общества -----	77 -
<b>Ткачев П.С.</b> Социальное проектирование в контексте рефлексивной модернизации -----	86 -
<b>Баркова Л.А.</b> Угрозы материнству в российском обществе -----	91 -
<b>Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М.</b> Имя святого и его семиотическая специфика -----	100 -
<b>Филяева Т.М.</b> Социальные и языковые предпосылки эволюции славянского этноса в Германии (социально-философский подход) -	108 -
<b>ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ -----</b>	<b>114 -</b>
<b>Козлова Н.Н.</b> Н.М. Карамзин: у истоков политической философии русского консервативного дискурса -----	114 -
<b>Батурина И.В.</b> Феномен творчества в трудах русских религиозных философов: А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, Ю.Ф. Самарин -----	121 -
<b>Кравченко В.В.</b> Идеи И. Канта в творчестве М.В. Безобразовой -----	127 -
<b>Варпетян А.Э.</b> Особенности русской культурно-исторической традиции в воззрениях П.Б. Струве -----	140 -
<b>Мирошкин М.С.</b> Идея бессмертия в философии хозяйства С.Н. Булгакова -----	153 -
<b>ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР -----</b>	<b>159 -</b>
<b>Рассадин С.В.</b> Средневековый социальный синтез: поиск устойчивой модели различий -----	159 -

<b>Губман Б.Л., Ануфриева К.В.</b> Лингвистический поворот и история в философии Р. Рорти -----	165 -
<b>Аванесян А.А.</b> Феноменология памяти как основа философского анализа исторического опыта П. Рикёра -----	178 -
<b>Потамская В.П.</b> Исторический опыт и повествование в философии Ф.Р. Анкерсмита -----	194 -
<b>Фролова И.А.</b> Личность, вера и история в теологическом эссе Х. Кокса «Праздник шутов» -----	204 -
<b>Рецензии</b> -----	<b>213 -</b>
<b>Еланская С.Н.</b> Научная биография академика <b>И.Т. Фролова</b> (Рецензия на книгу: <b>Корсаков С.Н.</b> Иван Тимофеевич Фролов: жизнь и познание. М.: Ленанд, 2017. 400 с. (Биографии выдающихся личностей. № 58) -----	<b>213 -</b>
<b>Правила представления рукописей авторами в журнал «Вестник ТвГУ. Серия Философия»</b> -----	<b>217 -</b>

## Contents

<b>MAN, SCIENCE, CULTURE-----</b>	<b>-7 -</b>
<b>Ильин В.В., Тимофеев А.В., Хайруллин В.А., Поддубная Е.В.</b> Deontological normativism: the problem of justification in the theodicy and anthropodicy. Part 3 -----	
---	7 -
<b>Bakuradze A.B.</b> Values of management and professional values -----	19 -
<b>Khodykin V.V., Isaev R.O.</b> The new conceptual approach to the rational understanding of reality -----	27 -
<b>Shestakov A.A., Evstegneeva M.V.</b> The experiment and its role in the creation of the Chemical theory -----	38 -
<b>Baldanov S.V.</b> On the history of the thought experiment method application in Social sciences -----	43 -
<b>Khodykin V.V.</b> Pre-reflexive platform: non-specialized experience-----	53 -
<b>Harchenko A.Yu.</b> On the identity transformation in mobility practices ---	60 -
<b>Borisova T.V., Anisimova S.Yu.</b> Ontology of the concept of historical memory in philosophical discourse -----	66 -
<b>Rodichkin D.V.</b> Ideology and literature in the spiritual sphere of society	77 -
<b>Tkachev P.S.</b> Social engineering in the context of reflexive modernization -----	86 -
<b>Barkova L.A.</b> Threats to motherhood in Russian society -----	91 -
<b>Lebedev V.You., Prilutskij A.M.</b> The name of holy man and relevant semiotic specificity -----	100 -
<b>Filyaeva T.M.</b> Social and linguistic background of the evolution of the Slavic ethnos in Germany (socio-philosophical approach) -----	108 -
<b>PROBLEMS OF RUSSIAN PHILOSOPHY -----</b>	<b>114 -</b>
<b>Kozlova N.N. N.M. Karamzin:</b> at the origine of the russian conservatism political discourse -----	114 -
<b>Baturina I.V.</b> The creativity phenomenon in russian religious philosophers' works: A.S. Khomyakov, I.V. Kireevsky, Yu. F. Samarin -----	121 -
<b>Kravchenko V.V.</b> Kant's ideas in Maria Bezobrazova's creative work-	127 -
<b>Varpetian A.E.</b> Specific features of the russian cultural and historical traditions in the views of Peter Struve -----	140 -
<b>Miroshkin M.S.</b> The idea of immortality in S.N. Bulgakov's philosophy of economy -----	153 -
<b>WESTERN PHILOSOPHY AND CONTEMPORARY WORLD-----</b>	<b>159 -</b>
<b>Rassadin S.V.</b> Mediaeval social synthesis: in search of the stable pattern of differences -----	159 -

<b>Gubman B.L., Anufrieva C.V.</b> The linguistic turn and history in R. Rorty's philosophy -----	165 -
<b>Avanesyan A.A.</b> Memory phenomenology as a foundation of P. Ricoeur's historical experience analysis-----	178 -
<b>Potamskaya V.P.</b> Historical experience and narrative in Frank R. Ankersmit's philosophy -----	194 -
<b>Frolova I.A.</b> Person, faith, and history in H. Cox's theological essay «The feast of fools» -----	204 -
<b>REVIEW</b> -----	<b>213 -</b>
<b>Elanskaya S.N.</b> Scholarly biography of academician I.T. Frolov -----	213 -

## ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА

УДК 1(091)

### ДЕОНТОЛОГИЧЕСКИЙ НОРМАТИВИЗМ: ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАНИЯ В ТЕОДИЦЕЕ И АНТРОПОДИЦЕЕ (статья 3)

**В.В. Ильин\***, **А.В. Тимофеев\*\***, **Б.А. Хайруллин\*\*\***,  
**О.В. Поддубная\*\*\*\***

\*ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет им.  
Н.Э. Баумана», г. Москва

\*\*ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет  
имени академика С.П. Королева», г. Самара

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

\*\*\*\*Калужский филиал ФГБОУ ВО «Московский государственный техниче-  
ский университет им. Н.Э. Баумана», г. Калуга

В центре внимания авторов – деонтологические универсалии, получаю-  
щие идейное оправдание в терминах теодицеи и антроподицеи.

**Ключевые слова:** *нормы, ценности, человеческое взаимодействие.*

Отличающееся чуткостью реагирование на изъяны теодицеи прибли-  
жает к картинам, неожиданно просвечивающимся под покровом непрерывных  
вариаций на темы «богоучастия». И это – полнейшее историко–культурное,  
родовое алиби человека. Грёзо-фарсовые репетиции Апокалипсиса более или  
менее последовательно перетекают во внезапно грозно наступающие образы  
мировой истории. Оттачиваемая модель вероломных ветров собственного су-  
ществования, пожалуй, олицетворяет кульминационный момент секулярного  
взгляда на миротворение. Определенные прозрения относительно аутентично  
выстраиваемых экспериментальных жизненных сюжетов обнаруживаются у:

– Лейбница: человек «есть маленький бог (творец – *Авт.*) в своем соб-  
ственном мире, или в микрокосмосе, управляемом им на свой манер...» [6,  
с. 230];

– Бёме: что ты «строишь или сеешь в духе, будь то словами, делами  
или мыслями, то будет твоим вечным домом» [1, с. 258];

– В. Скотта: «В каждом человеке есть солнце. Только дайте ему светить»;

– Канта: человеческое существование «имеет в себе самом высшую  
цель, которой, насколько это в его силах, он может подчинить всю природу»  
[5, с. 469];

– Фейербаха: «...существо человека есть его высшее существо; хотя  
религия называет высшее существо Богом и смотрит на него как на предмет-  
ное существо, но поистине это есть только собственное существо человека, и  
потому поворотная точка всемирной истории состоит в том, что отныне Богом  
для человека должен быть уже не Бог, а человек» [12, с. 405].

Таким образом, применяя стилистику Соловьева, человечество есть  
именно та высшая форма, через которую и в которой все существующее ста-  
новится абсолютным.

Суть в том, что в своей естественно-исторической эволюции мир сростается в живой органике с богатейшим человеческим культурным привоем. Человек есть природа и одновременно надприрода, сверхприрода. В последней своей ипостаси человек атрибутируется как существо трансцендирующее, имперфектное, преодолевающее свои собственные пределы свершением, стремлением, самоосуществлением. Данная раскованная креативная – ургическая – стезя маркируется опорными монолитами: свобода, воля, действие.

*Свобода.* Конкурентное преимущество человеческой надорганики сопоставительно с дочеловеческой органикой – созидание нематериального наследия через инновационное самоопределение, творчество. Апеллируем к Фихте: «Каждое животное есть то, что оно есть; только человек изначально – ничто. Тем, чем он должен быть, он должен сделаться, и сделаться сам собой, своей свободой...» [15, с. 84]; и Сартру: человек «осужден на свободу».

Фигура «самоопределение через свободу» влечет мотивационное понимание человека, отменяет однолучевой провиденциалистский взгляд на него как предмет судьбы. Судьба есть совокупность могущего состояться с человеком и только с ним [13, с. 342]. Но именно эту самую совокупность в приверженности к свободе мы создаем сами. Человеческая свобода есть креативный выбор, а не отвлеченность, потому свобода, выбор и судьба (как предопределенность) исключают друг друга.

Порядок свободы не сниспосылается, он – создается. Создается по капитальным мотивам – целе-ценностным, смысловым индикаторам. По этой причине родовую общечеловеческую историю правильно расценивать как удаление от естественного состояния через культивацию искусственной среды обитания. История и есть придание смысла бессмысленному в прогрессивном воплощении свободы в движении от природного к культурному, от материального к моральному, от натурального к гуманитарному.

Для упреждения возможных недоразумений скажем ясно: человек – часть природы в пределах своих физико-физиологических компетенций, но перекрывает их (пределы) в свободном самоутверждении, самовозвышении в созидании потребного. Аутентичная человечность определяется символообразным типом самореализации в реальности посредством не приспособления к среде через реакции, а приспособления среды к себе через акции [3, с. 253].

Преобразовательный характер человеческой самореализации имеет магистральный эффект: созидание рукотворной сферы существования – антропосферы. Уточнение измерений последней наводит на билатеральный образ

– ноосферы (техносфера, социосфера) – совокупность артефактов (итогов практико-преобразующей деятельности), выражающих оформление комплексного естественно-искусственного типа действительности в качестве структурного компонента космоса (космосферы), удостоверяемого по активистскому охвату жизненного пространства;

– гуманосферы – совокупность итогов родового самосовершенствования; подобно тому, как цветы и плоды не похожи на навоз, из которого растут, человек есть *simper idem, sed aliter*. Диверсификация человечности обуславливается беспощадным воздействием гуманитарного прогресса – тем общим высоким достоинством, полнотой умственных, нравственных сил, которые отличают *Homo sapiens (humanus)* от *Homo ferus*;



– образ, могущий расцениваться как инструмент задания направленного, поступательного развития универсума в терминах не парализующего финализма (эсхатологизма, провиденциализма), но исторической самосозидательности – опыта, которому отдается вся жизнь.

Сказанное принимает форму понятия человекоразмерной реальности, стержень которой образует воплощающее свободу историческое зодчество, становящееся родовым испытанием и одновременно родовой судьбой. Упомянутое понятие, однако, отягощено весьма значительной тревожной озабоченностью по поводу родовой перспективы человечества, актуализирующей осознание того очевидного факта, что свобода в онтологическом плане оказывается источником причинных рядов: в рамках спонтанных порождающих процессов человек соревнуется с Всевышним в сотворении мира.

Теодицея озабочивалась проблемой: как при учете всемогущности, всесовершенности Всевышнего имеет место увечность, физическое, нравственное повреждение, отсутствие полноты достоинств, изъятие из высших степеней положительности. Рациональным манером, утверждалось выше, указанная проблема не снималась: многочисленные *ad hoc* конструкции не находили нужной для кристаллизации крупницы соли, поставляющей возможность великому не обдумываться, а свершаться.

С аналогичной проблемой сталкивается антроподицея, подменяющая креативность всеильного креативностью силой (локально) ограниченного. Ведь если при наличии Бога можно действовать добровольно несправедливо, то в его отсутствие в выстраивании экспериментальных жизненных обстоятельств возможность произвола возрастает.

Бог не движим к деятельности целью, но только самим собой; человек же со своими неотработанными, часто сомнительными целями, своей заносчивостью, упорствованием, как правило, не представляет пределов условности самотворчества. Отказ от разума может соответствовать разуму. Отсутствие экспертизы целе-ценностной мотивной основы деятельности напрягает в отношении органичности, дружественности человеческих технологий, их сопряженности с собственными потоками природы, в целом с явлениями земными и космическими.

Поскольку в философской интерпретации полная свобода есть полный произвол, в должествовании нет свободы (камень преткновения традиционной моралистики): зависит билатеральный статус антропосферы, детерминирующей конкордию разума (через рычаги индустриальных технологий – механизация, машинизация, автоматизация, комплексная автоматизация, роботизация) и человеколюбия (через рычаги гуманитарных технологий – право, мораль, нравы, традиция).

Обуздание «слепых» природных стихий на благо рода оборачивается нетривиальной задачей обуздания «слепых» родовых стихий во имя выживания и природы, и рода. Еще Лейбниц сетовал на то, что помыслы человеческие «направлены на то, чтобы сломать, а не построить» [7, с. 487]. Дело не в какой-то исходной ущербности человечности (грехопадение), не в корневом разъединении, разложении, расколе нашей сущности [14, с. 67], не в роковом разладе глубочайших таинств нашего естества (Шеллинг). Дело в том, что в разные моменты нашего утверждения мы – разные.

Идея противоречивой самости, текучей самоосновности человечности, не описываемой законом тождества, отображает многомерность ее существовательных устремлений. Человек бывает и хорошим, и плохим в зависимости от контекстов проявлений – «все в нем слито, все перемешано» (А. Песков). «Одно из самых обычных и распространенных суеверий то, что каждый человек имеет одни свои определенные свойства, что бывает человек добрый, злой, умный, глупый, энергичный, апатичный и т. д. – считает Толстой. – Люди не бывают такими. Мы можем сказать про человека, что он чаще бывает добр, чем зол, чаще умен, чем глуп, чаще энергичен, чем апатичен и наоборот; но будет неправда, если мы скажем, про одного человека, что он добрый или умный, а про другого, что он злой или глупый. А мы всегда так делим людей. И это неверно. Люди как реки: вода во всех одинаковая и везде одна и та же, но каждая река бывает то узкая, то быстрая, то широкая, то тихая, то чистая, то холодная, то мутная, то темная. Так и люди. Каждый человек носит в себе зачатки всех свойств людских и иногда проявляет одни, иногда другие и бывает часто совсем непохож на себя, оставаясь все между тем одним и самим собою. У некоторых людей эти перемены бывают особенно резки» [11, с. 204–205].

Аналогично у Б. Констана («Адольф») герой настаивает: «Нет совершенного единства в человеке, и почти никогда не бывает никто ни совсем чистосердечным, ни совсем криводушным». Реальное богатство причудливой человеческой жизни не втискивается в деревянные рамки прямолинейных одномерных делений. Утверждаясь свободно, т. е. автономно, в зависимости от намерений, человек словно очерчивает тесно замкнутый, но широко раскинутый круг – круг предельных влияний собственной субъективности на реалии. Картина перманентно расширяющегося круга (в объеме – сферы) является точным изображением безусловного самодержавия человечности, в своем неумном порыве не нуждающейся ни в какой посторонней поддержке.

Непосредственное назначение, основное призвание человека – самосовершенствующая самореализация – «души возвышенной свобода» (Батюшков) – в качестве побудительной причины имеет волю.

*Воля.* Воля есть консолидирующая способность души мобилизовать ресурсы на:

- претворение помыслов, замыслов, мечтаний, целей, интересов;
- осуществление саморегуляции, самоорганизации деятельности;
- реализацию сознательных побуждений, самоличных решений;
- актуализацию мотивационно-смысловой сферы;
- формирование последовательности поведенческих актов, овеществляющих внутренние установки.

Источник активности в животном царстве – объективная логика удовлетворения витальных потребностей на базе инстинктивного трофического поведения. Источник активности в человеческом царстве – субъективная логика целе-ценностного, мотивного поведения, удовлетворяющего символические потребности. В отличие от животного человек взывает к воплощению внутренних стремлений, добивается совершенных претворений совершенного. Вегетативная жизнь локализуется задачей усовершенствования быта. Невегетативная – собственно гуманитарная – жизнь отвечает призыву отдалиться от материального, подчинять существование обмирщению идеального.

С внешней точки зрения дело пакуется в триаду:

(а) цель: вводится образ предвосхищаемого, чаемого как объекта устремлений, осознанное жизненное намерение;

(в) средство: формируется последовательность действий, преследующих цель; принимается компетентное – рациональное – решение;

(с) результат: достигается вожделенное, оказывающееся овеществлением цели – идеальной потребности.

Векторизация поведения по указанным реперам отвечает нематериальной (вневегетативной) мотивации поведения в соответствии с символической самоактуализацией. При удовлетворении физиологических (по Маслоу – низших) потребностей открывается простор максимально полной демонстрации человеческой сущности, оказывающейся ее идеально-символическим проявлением.

С внутренней точки зрения дело укладывается в триаду

(а) ценность: эталон должного – полнота достоинств, передаваемая символом, идеалом;

(в) установка: афферентный синтез мотиваций, инспирирующий действие, сподвигающий на самоактуализацию;

(с) смысл: целе-ценностное значение идеально-символической сферы, данное в осознании.

Векторизация поведения по данным реперам усиливает нематериальную мотивацию, обязывает трактовать субъекта как сгусток не инстинктивной, но целе-ценностной основы, взаимодействующей с реалиями не по рефлексным, а символическим техникам.

С позиций топологических рассмотрений человек суть динамическая система, точки приложения сил, имманентные напряжения в которой определяются не произвольными, а именно произвольными (волевыми) реакциями, не посторонними, а именно собственными (целе-ценностными) раздражителями.

Диссонанс внешнего и внутреннего порождает сложность взаимодействия человека с миром – природой, собой, себе подобными. Причина потенциальной конфликтности – волевая оснастка деятельности, обуславливаемая ею неоднозначность, многомерность, вариабельность людской природы, отличающейся амбивалентностью, разнохарактерностью самозаявлений. Чем выше запросы, побуждения, тем возвышенной цели, ценности, тем значительней несоответствие устремлений жизненной прозе, тому, что человек от «окружающих получает, что ему дает жизнь» (А. Песков). Мир, не соответствующий идеалам, диссонирующий с чаемым, выступает для человека предорганизуемым сосредоточением воли объектом преобразований.

*Действие.* Сочетание понятий «свобода» и «воля» применительно к человеку уточняет представление о нем как о нерелекторно самопроявляющемся существе, демонстрирующем склонность к безграничному расширению самосовершенствующейся самореализации. Оно стимулирует также интерпретацию человека как существа мотивного – человеческая природа (вне релекторной поведенческой доминанты) удовлетворяет не средовым, а проективным – целевым – реакциям на разного рода побуждения.

Опредмечивание цели – обмирщение, материализация, объективация, реификация – осуществляется в опоре на ценность – гуманитарно значимый, наделенный символической важностью предмет.

Привязка категориальной пары «свобода – воля» к категориальной паре «цель – ценность» решает серьезную концептуальную задачу источника интенций: свобода, воля через цель, ценность самоопределяются в намерении, выборе, совпадающих в долженствовании. На этой ответственной базе выстраивается смысловая почва свершения: деятельностный смысл привносится не извне – он обслуживает потребности, запросы, интересы человеческой практики. Отпадает необходимость в учении о судьбе – этой алогичной, жизненной преданности, принудительности, предопределенности мировых линий. Человек – автор собственного существования, аутентичный, самодетерминируемый творец собственной участи. В его руках – его доля.

Перефразируя Ницше, правильно утверждать: человек – самообещающее животное, воплощающее свои обязательства в конкретных вещественных образах. Мост от понятий, идей к последним наводит целеполагание, выступающее локомотивом созидания. По Платону, «если демиург любой вещи взирает на неизменное сущее и берет его в качестве первообраза при создании идеи и потенции данной вещи, все необходимо выйдет прекрасным» [8]. В мире эйдосов, чистых идей, потенций – быть может. Однако, как демонстрирует опыт, переход возможности в действительность в актуализации неоспоримой положительностью не отличается. Сказываются стандартные изъяны актуализации – нарушение простоты, утонченности вкусов ее агентов, отсутствие пределов условности в творчестве, заносчивость, упорство в заблуждении, эффекты беспечного воображения, – словом: поскольку актуализация – функция не только мышления, но и материала, способа жизни, одно-однозначного соответствия эйдетических возможностей проектируемым на их основе овеществлениям в действительности не достигается.

Полифункциональность перехода возможностей в действительность при фактическом произведении, творении реальности на фоне возникающих многочисленных диссонансов, диспропорций обязывает отказываться от величайшей и вопиющей беззаботности, будто «все разумное уже есть» (Гегель), будто взыскуемое земное благоденствие получается фуксом.

Считаться с природой изучаемых явлений позволяет перевод рефлексии из теоретической плоскости «что есть» в практическую плоскость «как достигается то, что должно быть» или – в более пространной редакции – чего хотеть, что делать, из-за чего жить [10, с. 93].

Так ярко, выпукло проступает проблема установления логики ургии – логики материализации (актуализации) идей в действии.

Обретение полноценного, гармоничного, свободного существования производится действием, оказывающимся прямым продолжением выбора, востребующего поведенческого самоопределения в овеществлении эйдетической сферы. Структура действия обозначается трехместной цитаделью понятий:

(а) преддействие – обозрение побудительных причин, поводов к действию, выстраивание мотивных, технологических карт действований;

(в) собственно действие – технология – способ порождения планируемых продуктов;

(с) последствие – обсчет импликаций порождающих процессов с верстанием многопрофильного баланса прихода и расхода, поступлений и проторей, актива и пассива, осмыслением облиго.

Роль (а) – конституирующая роль когний, концептов (идеально-символический комплекс) в провоцирующей деятельности проективной инициации.

Роль (в) – вещественное удостоверение возможностей через творчество, трансляция понятий (символов, идеалов) в действительность через созидание их предметных коррелятов.

Роль (с) – рефлексивная редактура и корректура вдохновенных порывов мечты с целью ее обновительного инвестирования.

Незыблемая основа философии человека, общества, истории (*philosophia perennis*) – апелляция к целе-ценностным ритмокаскадам в планировании, развертывании, переосмыслении актов, фигур родовой деятельности. Корневой порок ориентированной на теодицею антропо-, социо-, историсофии, как отмечалось выше, – использование несущего непомерную идейную нагрузку понятия «финализация». С позиций высказываемого открытие поля пустых химер прекращается заменой телеологической финализации целе-ценностной фундаментализацией. Плодоносный мыслительный момент последней состоит в элиминации «конца», «плана», «замысла» истории (общества, человечества) представлением родовой идентичности – гуманитарной самосоотнесенности, а именно: в единстве со своим естественным самоутверждением человечество самоорганизуется аретологически – добротнo – дельно – добродетельно.

Без всякого предопределения покорно, как полагал Платон, добродетели мы не следуем [9]. Все праведники (по Августину) наделены элементом греха, все грешники – малой толикой добра. В своем совокупном родовом росте мы пользуемся общими плодами цивилизации, позволяющими *finis ultimus* трансформировать в *fit fabricando faber*. Речь идет об универсализации позитива ургии.

Движение в данном сюжете требует занять еще более ясную позицию относительно теодицеи.

Креатология теодицеи исчерпывается схемой антропной самоорганизации; проблематика мирового зла (можно ли действовать добровольно и неправедно под сенью благого Всевышнего) исчерпывается схемой вероломных ветров истории: экспериментальное родовое самоутверждение априори не совершенно, в силу многомерности сапиента дефект помысла и свершения может быть губительным, искание многотрудным, обретение неочевидным (извивы мира, говорилось выше, от многозначительности гуманитарной материи, не подчиняющейся закону ортогенеза); и тем не менее на длительных исторических интервалах кристаллизуются правила, начала, принципы разумного созидания мира и способов оптимального, эффективного управления им.

Логика ургии суть логика достижительного, результативного, гарантийного созидания. Реконструкцией ее фигур занимались все нетривиальные доктрины человеческого в человеке, в первую очередь тектология, проксемика, праксиология, теория социального, рационального действия; понимающая социология, десижонизм, глубинная, вершинная, гормическая психология.

Пафос их – подчеркивание целесообразного, целеустремительного, целеоснащенного статуса человеческой деятельности, добивающейся не приспособления к среде, а приспособления среды. На данном основании ликвидируется угол зрения теодицеи: цель истолковывается в терминах не внешнего, но сугубо внутреннего инспиратора, наделяемого креативной миссией.

(В скобках заметим: смена пресуппозиций разрушает целесообразно антропософский взгляд на вещи. Достаточно принять идеологию

– волюнтаризма: мир – дериват господствования слепой воли (Шопенгауэр);

– иррационализма: движущая сила истории – воля к власти, культ силы (Ницше);

– субъективизма: родовая история аномична; развитие общества – плод тщаний героев, пророков, вождей (Михайловский, Лавров, Карлейль);

– сервиллизма: «Рабом родится человек, рабом в могилу ляжет» (Батюшков);

– абсентеизма: Всюду встречи безотрадные!

Ищешь, суетный, людей,  
А встречаешь трупы хладные  
Иль бессмысленных детей.

(Рылеев)

– метафизику квиетизма, охлаждения к жизни,

как благодатная стезя антропной целесообразности, оказывающейся паушальным эффектом подчинения человеческого процесса сознательным внутренним целям, разлаживается).

Релевантную предмету анализа чрезвычайно полезную идею подает Кант: «... без людей все творение было бы пустыней, существующей напрасно и без конечной цели» [5, с. 285]. Безотносительно к аутентичному контексту Кантову идею перспективно истолковать с позиций активации человечности: человек генерирует и реифицирует автономные цели. Как утверждает Шелер, сосредоточение самосознания, способность опредмечивания образуют «одну единственную неразрывную структуру, которая как таковая свойственна лишь человеку» [13, с. 342].

На этом основании открывается магистраль сопряжения естественного и искусственного, мира природы и мира культуры. В обмирщении целей, создании целемерной рукотворной реальности история становится воплощением своды, свобода оказывается судьбой. Сферы неорганики, органики, надорганики делаются одной сферой – сферой порождающего устройства и порождения.

В погружении в данную деликатную тему воспользуемся емкими соображениями

– Соловьева: «То, что теперь есть, прежде только должно было быть, действительное было лишь желанным» [10, с. 94];

– Кафки: «Будьте внимательны к своим мыслям, они – начало поступков»;

– Уайтхеда: мировой процесс есть переход «вечных объектов» из идеального мира в физический.

На фоне сказанного, конечно, блекнут архаичные трактовки «порождения» в кругу теософских – доктрины трансцендентного опыта, пробивающегося к креативной силе Всевышнего, и теургических (халдеи, персы) – доктрины мистического опыта, выводящего на контакты со сверхъестественным, – построений.

Заслуживают полного внимания основополагающие аристотелевские дистрикции. Стагирит относил к подлинно человеческому *poys praktikos* – ра-

зумное созидание, в котором различал «делание», – рациональное продуцирование вещей и «действие» – акт этического выбора. Аристотель, следовательно, разводил *poicō* и *pratto*. В пределах «делания» он специфицировал *praxis* – деятельность, имеющую цель в себе (опирающуюся на самодостаточную целевую основу), и *poiesis* (мимесис) – искусство воспроизводительного подражания в созидании не вещных, но художественных предметов (жанровое захватывание характера). Разумеется, наш интерес поглощается рациональным продуцированием вещей в разряде *praxis*. Еще точнее – в разряде *proairesis*, т. е. действий, которые можно совершить на базе рационального выбора.

Дух не действует, он стимулирует действие. В нем скапливаются понятия качества желательности, выражающие то, что «бытием» не обладает. (Скажем: «благо» – чистое качество желательности; «добро» – предмет собственного бесконечного стремления). Понятия качества желательности востребуют деятельности. Как морфологически устойчивое, но идейно имперфектное самопрогрессирующее, самосовершенствующееся существо, иницирующее эйдетической сферой, человек превосходит действительность воплощением проектируемого возможного. Человек – часть природы (действительного) в пределах позитивной натуралистичности, но перекрывает их в технологическом самоутверждении по проектам.

Избегая метафоры, выскажем: в согласии со свободой и волей, человек живет сообразно высоте, глубине символических идеалов и отточенности их технологических претворений. Онтологически развертывание символосферы детерминирует развертывание техносферы. В силу синкретичности преобразовательного порыва, где духовное, практически-духовное и собственно практическое выступают равнодостоинными источниками причинных рядов, развертывается ноосфера и – шире – антропосфера, обслуживающие растущие родовые потребности. Вторая искусственная природа – сфера специализированных утилитарных порождений, мир сконструированных нарочитых сущностей, представляющая подобие подлинной реальности артефактов и артефактов.

Свобода дает символический план; воля прорабатывает его до утрирования интереса, напряжения усилия; действие удостоверяет его в производстве вещественных значимостей. Отработанные технологии оседают в традиции, которая есть подражание и повторение, и далее – в культуре, представляющей поведенческий анамнезис. Внушение со стороны идеального прошлого питает материальное будущее.

Так реализуется символический проективный максимализм человека, его «открытость миру»; утверждается креативный антропоцентризм – практика программирующего исторического родового зодчества, где «есть» формируется через «должно», «действительное» через «возможное», «наличное» через «чаемое», «существующее» через «желанное», «фактическое» через «символическое».

Картина – маслом.

И все-таки есть что-тостораживающее в намеченной пасторали. Не удастся в полной мере избавиться от разъедающего аргумента Беме о человеке как «горделивой», «поврежденной» (не уточняем – кем, чем, как) инстанции.

На поверхности лежащий ход, снимающий затруднение, – мечтательная декларация «все целесообразно (прекрасно) в нашем лучшем из возможных миров». На таком презумптивном фундаменте выстраиваются все социально-

политические утопии от «Государства Солнца» до «Города Солнца», от «Манифеста коммунистической партии» до «Программы построения коммунизма КПСС». Не входя в обсуждение предмета, воспользуемся обобщенной формулой Соловьева: цель человеческого существования – «образование всецелой общечеловеческой организации в форме цельного творчества, или свободной теургии, цельного знания, или свободной теософии, и цельного общества, или свободной теократии» [10, с. 177]. В зависимости от направления чувств, настроения формула вызывает либо недоумение, либо снисходительную улыбку.

Более витиеватую партию проигрывают сторонники предустановленного параллелизма. Руководствуясь респонсивным понятием: «порядок и связь представлений суть такие же, как порядок и связь вещей» (замечательная теорема 7 II части «Этики» Спинозы), вводится пресуппозиция отвечающего полноте бытия «добра» (разобранная выше *ab hoc* гипотеза, по которой не было бы увечности, не было бы бытия как такового – «страдания», «несчастья», «грехи» оттеняют полноту сотворенного богом «всевозможного»). На персональном уровне пестуется спасительная иллюзия: бог совершенен, любить никого не может; человек несовершенен, любя бога, смыкается с совершенным.

Стандартная генеалогическая вариация эксплуатирует живительную силу естественного отбора, устанавливает конкордию доброкачественных целей отвлеченным от них не менее доброкачественных ценностей: отработка поведенческой мотивационно-волевой канвы санируется выверяющими устоями практического гуманизма [2; 3]. Представление транспарентности «целей – ценностей» при опосредовании развивающейся гуманитарной традицией, культурным ростом в общем адекватно как некое принципиальное представление некоего принципиального решения. Но требует детализации ввиду обременения многочисленными осложнениями.

Главное состоит в реальной трансгрессии целей нормирующей силе ценностей. На локальном уровне обнаруживается парциальная нормативная абстиненция (аболиция): предумышленное выведение целей из-под юрисдикции ценностей. На глобальном уровне обнаруживается тотальная нормативная абстиненция (агнозия): цели, ценности удостоверяют рациональность, совершенность отдельных действий (актов, шагов), но не удостоверяют рациональность, совершенность деятельности в целом. Перспективное представление транспарентности «целей – ценностей», следовательно, требует уточнения в кругу подтверждения эвристики частной и общей деонтологии (нормологии).

### **Список литературы**

1. Беме Я. Аура или утренняя заря в восхождении. М.: Мусарет, 1914. 431 с.
2. Ильин В.В. Аксиология. М.: Издательство Московского университета, 2005. 216 с.
3. Ильин В.В. Теория познания. Символика. Теория символических форм. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2013. 384 с.
4. Ильин В.В. Теория познания. Социальная эпистемология. Социология знания. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. 204 с.
5. Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 5. 564 с.



6. Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла. М.: Либроком, 2011. 560 с.
7. Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 3. 734 с.
8. Платон. Тимей 28 а.
9. Платон. Законы 718 г.
10. Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. 738 с.
11. Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 12 т. М.: Правда, 1987. Т. 10. 543 с.
12. Фейербах Л. Избр. филос. произв. М.: Государственное издание политической литературы, 1955. Т. II. 544 с.
13. Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. 490 с.
14. Fichte J.G. Anweisung zum seligen Leben. Berlin, 1912.
15. Fichte J.G. Werke. Bd. I–XI. Berlin, 1971. Bd. II.

## **DEONTOLOGICAL NORMATIVISM: THE PROBLEM OF JUSTIFICATION IN THE THEODICY AND ANTHROPODICY.**

### **Part 3**

**V.V. Ilyin\*, A.V. Timofeev\*\*, B.A. Khairullin\*\*\*, E.V. Poddubnaya\*\*\*\***

\*MGTU named after N.E. Bauman, Moscow

\*\*Samara State Air-cosmic University named after S.P. Korolev

\*\*\*KF of VFSU, Naberezhnye Chelnye

\*\*\*\*Kaluga Branch of MGTU named after N.E. Bauman, Kaluga

The authors focus on the deontological universals, their justification in the format of theodicy and anthropodicy.

**Keywords:** *norms, values, human communication.*

*Об авторах:*

ИЛЬИН Виктор Васильевич – доктор философских наук, профессор ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана», г. Москва. E-mail: vvilin@yandex.ru

ТИМОФЕЕВ Александр Вадимович – кандидат педагогических наук, доцент кафедры ПМ и ВТ СГАУ ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева», г. Самара. E-mail: timofeev av@list.ru

ХАЙРУЛЛИН Булат Аскарлович – к.э.н., доц. кафедры экономики предприятий и организаций Набережночелнинского института (филиала) ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», Набережные Челны. E-mail: bulat.hajrullin@mail.ru

ПОДДУБНАЯЯ Екатерина Викторовна – ст. преподаватель кафедры истории Калужского филиала ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана», Москва. E-mail: poddubnaya@mail.ru

*Authors Information:*

ILYIN Viktor Vasilievich – Ph.D., Prof. of the Moscow State Technical University named after N.E. Bauman, Moscow. E-mail: vvilin@yandex.ru

TIMOFEEV Alexander Vadimovich – Ph.D. (Pedagogy), Assoc. Prof. of the Dept. of Applied mathematics and information technology, Samara State air-cosmic university named after S.P. Korolev. E-mail: timofeev av@list.ru.

KHAIRULLIN Bulat Askarovich – Ph.D.(Economics), Assoc. Prof., Dept. of economics and organization of industry enterprizes, Branch of Kazan Federal University in Naberezhnye Chelny, Naberezhnye Chelny. E-mail: bulat.hajrullin@mail.ru

PODDUBNAYA Ekaterina Victorovna – Senior lecturer of the Dept. of History, Kaluga Branch of MGTU named after N.E. Bauman, Kaluga. E-mail: poddubnayae@mail.ru

УДК 124.51

## **ЦЕННОСТИ УПРАВЛЕНИЯ И ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ**

**А.Б. Бакурадзе**

ГБОУ ВО МО «Московский государственный областной университет»,  
г. Москва

В статье соотносятся понятия «профессиональные ценности» и «ценности управления». Автором делается вывод, что ценности управления представляют собой профессиональные ценности, поскольку управленческая деятельность лежит в основе содержания труда работников группы профессий, связанных с планированием, организацией, руководством и контролем функционирования и развития социальных организаций различных сфер. Кроме того, в ряде профессий присутствует управленческая составляющая, что позволяет считать ценности управления частью профессиональных ценностей этих профессий. Ценности профессиональной сферы, к которой относится социальная организация, представляются значимыми для управления ею, так как они, вместе с ценностями управленческой деятельности, обуславливают цели социальной организации и способы их достижения.

**Ключевые слова:** *социально-философский анализ, управление, социальная организация, профессия, ценности управления, профессиональные ценности.*

Социально-философский анализ управления как особого вида человеческой деятельности, представляющего собой совокупность процессов планирования, организации, мотивации и контроля коллективной деятельности по достижению целей социальной организации путем преобразования различных ресурсов, предполагает выявление его специфики относительно сферы деятельности той или иной социальной организации. Это означает необходимость учета влияния профессиональных ценностей данной сферы деятельности на управление социальной организацией.

Профессиональные ценности могут быть рассмотрены двояко. Во-первых, они представляют собой ориентиры, являющиеся основой выбора, освоения и выполнения работником своей профессиональной деятельности. Во-вторых, профессиональные ценности рассматриваются как специфические ценности конкретной профессии. Например, для социального работника такими ценностями выступают гуманизм, альтруизм, социальная справедливость и ряд других; к числу профессиональных ценностей военных профессий относятся патриотизм, дисциплина, готовность к самопожертвованию, безопасность, военно-политическая стабильность.

Ценности управления могут рассматриваться как профессиональные ценности, поскольку, с одной стороны, управленческая деятельность в настоящее время лежит в основе содержания труда работников группы профессий, связанных с планированием, организацией, руководством и контролем функционирования и развития социальных организаций различных сфер, а с другой стороны, в ряде профессий присутствует управленческая составляющая.

Определяя понятие «профессия», следует иметь в виду, что она представляет собой род трудовой активности человека, владеющего комплексом знаний и компетенций, приобретенных в ходе специальной подготовки. Также понятие «профессия» нередко отождествляется с понятием «профессиональное сообщество», которое объединяет людей, занятых одним видом труда, и системой знаний, умений и навыков, необходимых для выполнения той или иной трудовой деятельности. В последнем случае говорят, что некто «имеет профессию» или «овладел профессией». Владение профессией связывается с получением ее носителем дохода от профессиональной деятельности и характеризуется определенным функциональным содержанием труда, основанном на его разделении.

Понятие «профессия» следует отличать от понятий «специальность» и «должность». Специальность представляет собой определенный вид деятельности в рамках той или иной профессии, например, внутри профессии «учитель» существуют такие специальности, как «учитель начальных классов» или «учитель физики». Специальность является следствием дифференциации профессиональной деятельности, она определяет ту или иную сторону профессиональных знаний и навыков, их специфику по отношению к общему виду труда. Должность предполагает наличие у работника конкретного места работы с определенными обязанностями и правами. Она может требовать, а может и не требовать от работника определенной квалификации.

Первые профессии появились с разделением труда, когда занятие сельским хозяйством начало отделяться от занятия ремеслом. С появлением государств возникли потребности в их организации и защите, что привело к зарождению военных и управленческих профессий. При этом следует заметить, что военная деятельность по своей сути содержит значительный управленческий компонент, связанный с командованием воинскими подразделениями, частями, соединениями и объединениями. По аналогии с военной деятельностью управленческий компонент обнаруживается и в других видах профессиональной деятельности.

Рассматривая специфику управленческой деятельности как составляющей различных профессий и отдельные специальности, необходимо прежде всего подчеркнуть ее опосредованную связь с результативностью функционирования социальной организации. Иначе говоря, по отношению к производственной она является деятельностью «второго порядка». При этом руководитель, как правило, не принимает участия в непосредственно производственной деятельности, что отличает его от работника. Исключения здесь составляют малочисленные социальные организации, в которых невозможно разделение производственных и управленческих функций, или организации сфер образования, здравоохранения и культуры, в которых руководитель одновременно может работать педагогом, практикующим врачом, артистом или режиссером. Таким образом, можно определить, что руководитель – это человек, который выполняет работу с помощью других людей. Это позволило выделить всех занятых управленческой деятельностью в особую профессиональную категорию работающих – руководящие кадры.

Вместе с тем считать данную категорию профессией, на наш взгляд, нельзя, так как отделение руководителей от других работников в социальной организации не является постоянным и неизменным. Ч. Барнард подчеркивал, что выделение руководящей работы не исключает участия руководителей в

технической работе социальной организации [11, с. 53]. А. Файоль указывал, что «менеджмент... не является ни исключительной привилегией, ни определенной ответственностью главы или руководящего звена компании; это деятельность, распределенная, как и прочие виды деятельности, между руководством компании и ее сотрудниками» [9, с. 6].

В настоящее время граница между руководителями и подчиненными отличается подвижностью и не всегда четко определена. Любой сотрудник, если он наделен ответственностью за планирование и организацию не только своего труда, выполняет некоторые управленческие функции. Такие функции изначально составляют содержание некоторых профессий, например педагога, врача, режиссера. Вместе с тем руководители часто не только выполняют функцию управления в сфере своей ответственности, но и вовлекаются в техническую работу, особенно в небольших организациях.

Создание условий для обеспечения эффективного функционирования и развития социальной организации является целью управленческой деятельности, что возможно при сочетании технологического и человеческого факторов. Поэтому труд руководителя предполагает как обеспечение производственных процессов, так и организацию межличностных взаимодействий; он требует от человека, который его выполняет, как компетенций в производственной сфере, так и в сфере собственно управления, что определяет его ценностные ориентации в части ценностей-средств управления и профессиональной деятельности.

Собственно управление предусматривает влияние на работников для осуществления их коллективной деятельности, представляющее собой руководство [1, с. 7]. Поэтому в отличие от других видов труда люди являются ее объектами, что существенно усложняет работу руководителя по сравнению с другими работниками социальной организации.

С содержательной точки зрения управление предполагает осуществление некоторых универсальных функций (прогнозирование, планирование, организация, мотивирование, контроль и др.), а также связующих процессов (принятия решения, управленческих коммуникаций), которые осуществляются в любой социальной организации независимо от сферы ее деятельности. Однако соотношение между этими функциями в структуре деятельности специалистов разных управленческих специальностей может быть различной [4, с. 25].

К условиям, в которых протекает управленческая деятельность, стоит отнести информационную неопределенность и жесткие временные ограничения при нерегламентированности труда, недостаточность ресурсов, частое возникновение тех или иных экстремальных ситуаций. При этом для труда руководителей характерны необходимость одновременного решения нескольких задач; противоречивость и неопределенность, а часто – и отсутствие, нормативных предписаний; несформулированность в четком и явном виде оценочных критериев эффективности деятельности; практически полная неалгоритмизованность работы и др. Успешность руководителя в таких условиях, под которой мы понимаем эффективность и результативность его личной работы и деятельности его социальной организации, зависит от многих факторов, детерминированных как управленческими, так и профессиональными ценностями.

Рассматривая профессиональные ценности, необходимо констатировать, что сама профессия выступает в качестве такой ценности. Посредством нее раскрывается и развивается человек, его разнообразные способности и качества.

Профессия служит условием полноценного существования личности, средством реализации знаний и компетенций работника. Она ценится потому, что жизненно необходима работнику для удовлетворения актуальных потребностей и достижения желаний. Одновременно с этим владеющий определенной профессией человек может найти в ней смысл жизни, формируя активную жизненную позицию. Профессия дает работнику возможность понять свое предназначения, место в жизни, а также порождает желание оправдать это предназначение. Она придает жизни человека ценность, создает условия для того, чтобы работник смог принести как можно больше пользы обществу, себе, своим близким и окружающим.

Каждая профессия необходима и общественно полезна, являясь объективным результатом процесса разделения труда. Тем самым каждая профессия представляет собой общечеловеческую ценность. В результате профессиональной деятельности создаются высочайшие ценности материального и духовного производства. В процессе и результатах профессиональной деятельности одного человека другой человек обнаруживает предмет своей потребности, находит жизненно важную для себя ценность. Поэтому представители разных профессий вступают между собой в диалог по обмену произведенными ценностями.

Социально-философский анализ сущности понятия «профессия» позволяет выявить профессиональные ценности, значимые для каждой профессии. Профессиональную ценность представляет человек, выступающий в качестве субъекта – носителя профессии. Профессия является доминантой человеческой деятельности, жизни человека и всей культуры. С помощью профессии он постигает неограниченность и многогранность своих связей и отношений с другими субъектами и явлениями. Всякая профессия принимает личностную форму, поскольку представляет собой индивидуальный способ приложения работником своих неповторимых возможностей и способностей. Человек, который в совершенстве освоил свою профессию, способен стать преобразователем профессиональной деятельности, придавая, благодаря своей яркой индивидуальности и позитивному отношению к делу, новые качества профессии. В таком случае профессия выступает как союз работника с родом деятельности, который становится образом его жизни и средством самореализации.

Именно в ходе профессиональной деятельности человек становится личностью, полноправным субъектом общественных отношений. Однако профессия в определенной мере ограничивает его деятельность, «замыкая» работника на определенную конкретную область приложения сил. Это обстоятельство требует от руководителя проведения специальной работы, получившей в управленческой деятельности название «обогащение труда», сутью которой выступает расширение трудовых функций работников. Частным случаем обогащения труда является делегирование управленческих полномочий наиболее подготовленным и мотивированным работникам, что превращает их в субъекты ценностей управления. Таким образом, социально-философский анализ позволяет зафиксировать противоречие между позицией человека как высшей профессиональной ценности и как ресурса профессиональной деятельности.

Любая профессия базируется на знаниях как совокупности сведений о чем-либо и результатах профессиональной деятельности, что делает их профессионально ценными. Знания позволяют совершенствовать эту деятельность, передаются от старшего поколения представителей профессии своим младшим коллегам, нередко составляя основу профессиональной тайны той

или иной социальной организации. Очевидно, что знания являются ведущим ресурсом профессии, базой ее совершенствования. Ценность знаний для профессиональной деятельности возросла в постиндустриальную эпоху, когда вследствие автоматизации производственных процессов у людей стало больше свободного времени, которое они начали использовать для получения и потребления информации, превращения ее в знания. Необходимость обработки больших объемов данных породила группу профессий в среде информационных работников, для которых информация стала не просто ресурсной ценностью-средством, как это происходит в случае с управленческой деятельностью, а базовой ценностью-целью.

Для представителей всех профессий ценными являются социальные отношения, представляющие собой продукт взаимодействия между субъектами производства. В социальных отношениях отражаются способы деятельности работников и руководителей, их многообразные связи между собой, в том числе и связи между профессиями, что закрепляет профессиональное разделение труда. Характер социальных отношений, возникающих и функционирующих в процессе трудовой деятельности, во многом определяют процессуальные ценности управления.

Профессия является важным фактором и условием развития как индивидуальных способностей работника, так и рабочих групп, социальных организаций. Вместе с тем без развития невозможно совершенствование самой профессии, что делает его значимой профессиональной ценностью.

Наряду с общими для всех профессий ценностями на содержание и способы управленческой деятельности оказывают влияние и частные для каждой профессиональной группы и профессии ценности. Такие частные ценности включают в себя специфические ценности-цели той или иной профессиональной деятельности, а также ценности, являющиеся аксиологическими основаниями конкретных трудовых функций профессии. Трудовые функции характеризуются достаточной подвижностью, изменчивостью, они могут как появляться, так и исчезать. Это определяет эволюцию содержания профессиональной деятельности, а значит, и эволюцию лежащих в ее основе ценностей. Вместе с тем эффективность и результативность, выступающие в качестве ценностей-целей управления и инвариантных для каждой профессии характеристик труда, будут являться и общими для всех групп профессий ценностями.

К настоящему времени не существует однозначно признанной структуры профессиональных ценностей, инвариантной для всех профессий. Однако попытки определить общие профессиональные ценности периодически предпринимаются различными исследователями. Так, С.Г. Вершловский к таким ценностям отнес содержание профессиональной деятельности и обусловленные им возможности самореализации работника; общественную значимость профессионального труда, определяемую его результативностью и другими последствиями; оценку трудовой деятельности работника, зависящую от степени полезности его труда для общества; оптимальные условия работы: материально-технические, временные, морально-психологические и др. [8, с. 8].

В данной работе мы обратились к исследованиям профессиональных ценностей конкретных профессиональных групп, что позволило обнаружить их специфические ценности. Среди таких исследований наибольшей полнотой отличаются исследования профессиональных ценностей различных категорий

военнослужащих и работников социальной сферы (педагогов, врачей, социальных работников, библиотекарей).

Часть исследователей склоняются к мысли, что структура профессиональных ценностей является производной от структуры ценностей общества, характерной для того или иного этапа общественного развития. Так, В.Р. Володин в структуре базовых ценностей профессиональной деятельности сотрудников пограничных органов выделяет ценности межсоциорного (глобального) уровня; ценности социорного уровня (уровня конкретного общества в целом); ценности, фиксирующие положительную значимость пограничных органов для функционирования экономической, политической, духовной и социальной сфер общества; ценности субъектного, вещного и символического элементов деятельности пограничников, ценности служебных (производственных) связей и отношений [2, с. 12]. Анализируя духовные ценности военнослужащих, П.В. Петрий предлагает следующие основания для их классификации: включенность в основные виды деятельности военнослужащих и воинские отношения (ценности военно-управленческой, боевой и учебно-боевой деятельности, воинского быта; ценности субординационных и координационных воинских отношений); ценности, связанные с особенностями деятельности различных видов Вооруженных Сил РФ и родов войск; ценности различных видов духовной жизни общества; ценности, которые связаны с военной службой офицерского состава [7, с. 14].

К данному подходу близка классификация ценностей педагогической профессии Е.Н. Шиянова, который под ценностями профессиональной педагогической деятельности подразумевает средства, позволяющие педагогу удовлетворить свои разнообразные потребности и достичь целей, которые служат ориентирами его профессиональной активности. Положив в основу классификации потребностей их соответствие профессии педагога, он определил следующие группы ценностей: ценности, связанные с самоутверждением педагога в обществе и коллективе своей социальной организации; ценности, ориентирующие на удовлетворение потребности в общении; ценности самосовершенствования; ценности самовыражения, а также утилитарнопрагматические ценности [10, с. 4]. Е.Н. Шиянов также разделил ценности профессиональной педагогической деятельности на целевые и инструментальные, что соответствует предложенному нами разделению ценностей управления на ценности-цели и ценности-средства [там же, с. 7].

Другая часть исследователей выводит структуру профессиональных ценностей из составляющих мотивационного процесса трудовой деятельности. На этом основании С.И. Музяков определяет следующий состав ценностных оснований воинской деятельности: ценности-потребности, к числу которых относятся справедливость, безопасность, творчество, свобода, любовь; ценности - интересы, включающие в себя личные и общественные идеалы; ценности-цели, представляющие индивидуальное и общественное благо; ценности-средства, такие, как мастерство, воля, различного рода необходимые для военной службы ресурсы; ценность-результат, предполагающий реализацию служебных целей [5, с. 14]. Удовлетворенность работника своей профессиональной деятельностью лежит в основе следующей классификации профессиональных педагогических ценностей: ценности, лежащие в основе профессионального статуса педагога; ценности, определяющие уровень вовлеченности работника в педагогическую профессию; ценности, определяющие цели про-



фессиональной педагогической деятельности. Уровни существования профессиональных педагогических ценностей позволяют разделить их на общественно-педагогические, профессионально-групповые и индивидуально-личностные, что близко по смыслу разделению ценностей управления в соответствии с их субъектами [6].

Еще одним основанием классификации профессиональных ценностей является структура деятельности. Например, применительно к профессионально-педагогической деятельности структура профессиональных ценностей включает в себя:

ценности, которые раскрывают значение целей работы педагога и образовательной организации, в частности самооценку детства (ценности-цели);

ценности, определяющие способы и средства реализации профессионально-педагогической деятельности (ценности-средства);

ценности, лежащие в основе педагогических отношений (ценности-отношения);

ценности, раскрывающие смысл знаний, необходимых для осуществления педагогической деятельности (ценности-знания);

ценности, которые определяют профессиональные характеристики и качества педагога (ценности-качества) [3, с. 128].

Таким образом, обнаруживаются различные основания выделения классификаций профессиональных ценностей, носящих частнопрофессиональный характер. Данное обстоятельство затрудняет их сопоставление с ценностями управленческой деятельности, которая является составляющей содержания многих профессий и специальностей.

Наличие такой составляющей позволяет утверждать, что ценности управления являются частью профессиональных ценностей управленческих профессий и частью ценностей профессий, содержащих в своей структуре управленческую деятельность. Это означает, что структура ценностей управления может быть использована для социально-философского анализа инвариантных по отношению ко всем профессиям профессиональных ценностей.

Кроме того для руководителей социальной организации, ориентированных на эффективный и результативный труд, представляют значимость ценности профессиональной сферы, к которой относится их организация, поскольку они лежат в основе целей и способов производственной деятельности, спецификой которой необходимо учитывать в управлении социальной организацией.

### **Список литературы**

1. Беленький В.Х. Управление персоналом. Организационные аспекты. Красноярск: Изд-во КГУ, 1994. 77 с.
2. Володин В.Р. Базовые ценности профессиональной деятельности сотрудников пограничных органов (социально-философский анализ): дис. ... канд. филос. наук. М.; 2011. 146 с.
3. Демакова И.Д. Воспитательная деятельность педагога как фактор гуманизации пространства детства: дис. ... д-ра пед. наук. М., 2000. 353 с.
4. Киллен К. Вопросы управления. М.: Экономика, 1981. 198 с.

5. Музяков С.И. Ценностные основания воинской деятельности: социально-философский анализ: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 2008. 43 с.
6. Педагогические ценности в структуре профессионально-педагогической культуры. URL: <http://txtb.ru/81/8.html>.
7. Петрий П.В. Духовные ценности российского общества и армии. М.: Военный университет, 2002. 364 с.
8. Учитель, школа, общество: социологический очерк 90-х годов / под ред. С.Г. Вершловского. СПб.: Изд-во СПб гос. ун-та пед. мастерства, 1995. 224 с.
9. Файоль А. Общее и промышленное управление. М.: Контроллинг, 1992. 112 с.
10. Шиянов Е.Н., Ромаева Н.Б. Гуманистическая педагогика России: становление и развитие. М.: Народное образование, Сервисшкола, Илекса, 2003 336 с.
11. Barnard C.I. The function of the executive. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Pr., 1953. 334 p.

## VALUES OF MANAGEMENT AND PROFESSIONAL VALUES

**A.B. Bakuradze**

Moscow State Regional University, Moscow

The article is aimed at comparing professional values and values of management. The author comes to the conclusion that the values of management belong to professional values due to the fact that administrative activity is the basis of the labor content of the group of people who are involved in planning, organization, motivation, and control of the operation and development of social organizations of various spheres. In addition, in a number of professions a management component constitutes an important element allowing us to consider the values of management a part of the professional values of these spheres of human specialized activity. Values of the professional sphere of social organization are significant for its management, along with the values of administrative control they serve the social organization's aims and ways of achieving them.

**Keywords:** *socio-philosophical analysis, management, social organization, profession, values of management, professional values.*

*Об авторе:*

БАКУРАДЗЕ Андрей Бондович – доктор философских наук, доцент, декан факультета повышения квалификации ГБОУ ВО Московской области «Московский государственный областной университет», Москва. E-mail: [bondovich@mail.ru](mailto:bondovich@mail.ru)

*Author information:*

BAKURADZE Andrey Bondovich – Ph.D., Associate professor, Dean of the faculty of professional development, Moscow State Regional University, Moscow. E-mail: [bondovich@mail.ru](mailto:bondovich@mail.ru)

УДК 165.0

## **НОВЫЙ КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ПОДХОД К РАЦИОНАЛЬНОМУ ОСВОЕНИЮ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ**

**В.В. Ходыкин, Р.О. Исаев**

ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева», г. Самара

Анализируется роль рациональности в современном дискурсе. Проводится обсуждение вызовов, с которыми сталкивается в современную эпоху рациональный подход к окружающей действительности. Значительное внимание уделяется такому элементу рациональной рефлексии, как эпистема. Показывается близость и определенные отличия эпистемы от концепта «парадигма».

***Ключевые слова:** рациональность, рефлексия, исследовательский дискурс, истина, опыт, картина мира, эпистема, парадигма.*

Развитие рационального мышления в XIX в., как известно, в значительной степени испытало на себе необходимость выхода из кризисного положения, что было обусловлено, главным образом, необходимостью решения накопившихся проблем классической парадигмы. Многие вопросы, стоявшие перед классической рациональностью, были связаны с критикой, исходящей от тех, кто полагал излишними претензии разума на возможность осмысления окружающей мира во всех его аспектах. В данном контексте дискуссии коснулись также и возможностей классического разума стать решающим фактором в принятии людьми в жизни разного рода решений, определяющих их поведение, место и роль в обществе. Между тем кризисные явления вокруг классического рационального мышления помимо новых фундаментальных открытий в естествознании, не вписывавшихся в старую парадигму, были связаны еще и с целым комплексом мировоззренческих ориентиров в жизни общества. Все это вызвало пересмотр важнейших норм, идеалов, ценностей так называемого классического рационального естества человека *èra excellence*, оказывающих заметное влияние на развитие общества во всех его сферах деятельности, в том числе в рефлексивной и когнитивной практиках.

Неоднозначные события в жизни современного общества, многие из которых получили статус глобальных проблем человечества, придали уверенности сомневающимся в возможностях разума со всем этим справиться. Более того, активно стали раздаваться голоса (М. Хоркхаймер, Т. Адорно), обвиняющие рациональный подход к окружающей действительности в возникновении многих неблагоприятных для человечества процессов минувшего и текущего столетий (войны, экологические катастрофы, эпидемии, бедность, климатические аномалии, терроризм, экстремизм). Подобного рода возвеличение разума даже заподозрили в пособничестве присущего многим людям стремлению к доминированию над себе подобными. В этой связи возникло представление о сущности человека как о чем-то иррациональном, использующей рациональное представление о мире как некую ширму, порожденную определенной исторической эпохой.

Среди мыслителей нашей эпохи уже наметился определенный консенсус относительно исследований основных методологических ориентиров познавательного процесса в парадигме традиционной классической рациональности. Подобного рода концептуальный подход, прежде всего, связывают с приматом объективного, трансцендентального, логической обоснованности. При этом традиционная методологическая установка определяет научное познание, в отличие от других известных форм познавательной активности, главным образом, как некую бессубъектную систему поиска истины о различных сегментах окружающего нас мира [2, с. 201–202].

Своего рода исчерпание эвристических возможностей науки классического образца в исследовательских кругах зачастую связывают с присутствием там элементов так называемого фундаментализма. В данном контексте фундаментализм можно ассоциировать, главным образом, с определенным строго выверенным образом мышления, а также с четко структурированным и достоверным познанием всего разнообразия бытия. В этой связи вполне логичным выглядело стремление интеллектуалов той эпохи обрести устойчивую основу такого рода освоения действительности ко всевозможным перипетиям бурного развития традиционной философской рефлексии и научного познания.

Присутствие столь специфического варианта фундаментализма, который проявлял себя как в эмпирической, так и в рационалистической форме, а несколько позднее фактически в их синтезе, по логике вещей указывает на стремление к унификации методологии философской рефлексии и научных исследований в поисках истины в ее классическом понимании. И это весьма показательно, главным образом, на фоне постепенного осознания ведущими мыслителями и учеными сужения эвристических и экспликационных возможностей такого рода концептуальных ориентиров под воздействием новых и довольно нестандартных для классического разума открытий в ряде ключевых отраслей естественной науки на рубеже XIX-XX столетий.

Такого рода вызовы породили ответ в виде активного развития уже к середине прошлого века так называемого антифундаменталистского направления в методологии научного исследования, которое в определенной степени пыталось дистанцироваться от некоторых весьма актуальных для гносеологии проблем. В этой связи можно заметить, в частности, весьма скептический взгляд такого направления в методологии на проблему поиска фундаментальных априорных аксиоматических основ получения знания о действительности. Тем самым возникает стремление к отходу от анализа структуры когнитивных способностей в сторону расширения возможностей перцептивного опыта. В данном случае на концептуальном уровне ощутимую поддержку находят принципы неопределенности, многомерности, а также подвижности, вносящие весомый вклад в формирование, если так можно выразиться, активно функционирующих методологических парадигм. А весьма существенный успех в построении такого рода концепций можно констатировать, главным образом, в рамках современной западной аналитической философии.

Все это говорит нам о том, что сама структура научного исследования постепенно усложняется. При этом некоторые прежние постулаты, вроде практики как источника, цели, необходимого критерия на пути к достижению истины или анализа абсолютной и относительной истины, постепенно теряют статус полной рациональной обоснованности и завершенности когнитивного

процесса. И в данном контексте вполне обоснованными выглядят аргументы против подобного рода прежних постулатов, указывающих на излишнюю схематичность в анализе самой сути научного исследования, упускающую из виду некоторые существенные элементы в когнитивной практике, вроде ее объективных предпосылок или необходимых стимулов. В качестве логичного следствия из этого обнаруживаются, если так можно выразиться, элементы аберрационного воздействия на аналитическую деятельность, постепенное усиление теоретической абстрактности гносеологии и размывание неотъемлемой роли субъекта в процессе познания.

Речь идет о распространенных в современной теории познания высказываниях относительно роли диалектики или диалектической логики, системообразующем значении их основных категорий, сочетающихся с довольно ограниченным видением действительности на концептуальном уровне в различных отраслях науки. Очевидно, что все это способствует активному отходу субъекта когнитивной деятельности вместе со всем комплексом факторов с ним связанных и им обусловленных в процессе рефлексии, главным образом, по эпистемологическим проблемам, на задний план. Такие реалии все в большей степени стали демонстрировать на концептуальном уровне нечто внеисторическое, внесубъектное, в значительной степени наделенное совокупностью черт абстрактности. Все сказанное стало вызывать в исследовательских кругах, прежде всего, у эпистемологов, озабоченность относительно ухода человека в лице субъекта рефлексии из проблемного поля. Таким образом, речь идет о явном преобладании, прежде всего, гносеологического аспекта рефлексии действительности, включая так называемые вненаучные исследования.

Вместе с тем, в качестве весомого дополнения и даже альтернативы рассматриваемой классической гносеологической рефлексивной традиции выступает современная так называемая онтологическая стратегия. Данная стратегия в теории познания как в теоретическом, так в практическом аспектах позиционирует себя способной к более глубокому и полному проникновению в суть самого познания, да всей действительности в целом, а также ее отражения в сознании субъекта. В частности, онтологический подход претендует на определение места, роли практического и духовного аспекта во всей палитре эвристических изысканий субъекта, в том числе, согласно воззрениям М. Фуко, их «эпистемического статуса» [6, с. 99].

Речь идет об одном из ключевых понятий в системе интерпретации истории как ряда «прерывностей», которое было выдвинуто М. Фуко в середине 60-х годов XX в. В значительной степени эпистему можно воспринимать в качестве наследия его структуралистских представлений. На их базе Фуко, как и многие его коллеги и единомышленники структуралистского направления, придерживался точки зрения, демонстрирующей наличие так называемого всеобщего универсального принципа построения и демонстрации различных аспектов человеческого бытия. Таким образом, предполагается присутствие определенного рода организующей «структуры прежде всех других структур» со всеми необходимыми базовыми установками и ориентирами для формирования или «конституирования» и активного развития любых структур, присутствующих в жизни субъекта рефлексии.

На концептуальном уровне эпистемический аспект исследований Фуко выводит на обсуждение в рамках известного труда «Слова и вещи: археология

гуманитарных наук». Изначально французский мыслитель в категорию «эпистема» вкладывает смысл некоего *исторически сложившегося* структурного культурно-познавательного образования, в значительной степени определяющего саму возможность конкретных точек зрения, гипотез, теорий, концептуальных подходов к различным проблемам, имеющим особое значение для той или иной эпохи. Фуко обращает наше внимание на так называемую «археологию», воспроизводящую некие структурные образования когнитивного характера, а также привычное нам стремление к сохранению полученного знания в разные исторические эпохи. При этом надо заметить, что ключевым структурирующим эпистемическим фактором здесь рассматривается некий априорный для различных исторических эпох дискурс «слов и вещей». А сам Фуко, можно сказать, в какой-то момент поймал себя на таких размышлениях: «сейчас я не располагаю подходящим именем, и мой дискурс, который не обрел еще почвы под ногами, также далек от того, чтобы я мог определить то место, откуда он говорит. Это дискурс о дискурсах; но я не пытаюсь извлечь из него какого-нибудь скрытого в нем закона или скрытый источник, для которого я не могу сделать ничего иного, кроме как даровать ему свободу» [4, с. 201]. По всей видимости в данном контексте «археология знания» играет роль специфической области исследований, занимающейся детальным историческим и культурным анализом эпистемы, как комплекса определенного рода априорно существующих когнитивных категорий. Показательно и то, что речь идет не только о фундаментальной базе научного исследования, но также о так называемом околонучном освоении мира, в том числе о принимаемых на веру постулатах, убеждениях.

Таким образом, в контексте осмысления действительности на постулатах рациональности, можно сказать, что эпистемический анализ конструирует специфические аспекты интерпретации условий и потенциала когнитивного процесса. С точки зрения М. Фуко, исследование эпистемы – это изучение комплекса «связей, которые могут объединить в данную эпоху дискурсивные практики... Иначе говоря, эпистема – это способ, в соответствии с которым в каждой из дискурсивных формаций становится и совершается движение эпистемологизации, научности и формализации... Эпистема – это не форма знания и не тип рациональности, который проходит через различные науки, манифестирует обособленные единства субъекта, духа или эпохи; эпистема – это, скорее, совокупность всех связей, которые возможно раскрыть для каждой данной эпохи между науками, когда они анализируются на уровне дискурсивных закономерностей» [4, с. 190]. Примечательно то, что в спектре исследований эпистемы находятся когнитивные построения и их взаимодействие, как активно способствующие накоплению научных знаний, так и выходящие за пределы сложившихся кумулятивных традиций. Можно констатировать, что традиционная и устойчивая сфера эпистемических интересов распространяется шире устоявшейся академической системы познания со всеми неотъемлемыми компонентами.

Согласно устоявшимся во второй половине минувшего столетия воззрениям в рассматриваемой «доминантной структуре» ключевую роль играет языковой фактор. В этой связи техника рефлексивного анализа языка стала распространяться и на данную «доминантную структуру». Известны высказывания Фуко по результатам проведенных им исследований в рамках трактата

«Слова и вещи»: «Мы мыслили внутри анонимной и ограничивающей системы мышления, системы присущего ей языка и эпохи. Эта система и этот язык имеют свои собственные законы трансформации. Выявление этого мышления, предшествующего всякому мышлению, этой системы прежде всех систем, и является задачей сегодняшней философии» (цит. по: [7, с. 319]). Таким образом, постулируя языковую доминанту в рефлексии, Фуко акцентирует особое внимание на «дискурсивной практике» субъекта. Все это говорит об эпистеме как о некоем едином собирательном образе, аккумулирующем в себе всю палитру исследовательских методов, целей, задач и открытий во всех отраслях науки. По мнению Фуко, исторически эпистема возникает в речевой практике исследователей, образуя так называемый языковой код с соответствующими напутствиями и предостережениями. Эпистемическая рефлексия в данном случае являет собой целое сложное и весьма вариативное «проблемное поле» для всего исследовательского сообщества определенной исторической эпохи.

В результате Фуко определяет три базовых археологических периода эпистемического исследования. Среди них – ренессансный (XV–XVII вв.), классический (XVII–XIX вв.) и современный (XIX–XX вв.) периоды эпистемических изысканий. Основу структуризации эпистемической рефлексии образует взаимосвязь «слов» и «вещей» [1, с. 58]. Соответственно, в эпоху Ренессанса основой эпистемы является слово, воспринимаемое в качестве символа бытия. Эпоха Просвещения демонстрирует в эпистеме слово, воспринимаемое как некий рефлексивный образ в пространственном измерении. В современной мысли основой эпистемической рефлексии выступает слово, которое позиционируется в качестве знака, как неотъемлемой части соответствующей знаковой системы. В таком поле эпистемы слово замыкается на самом себе. Другими словами, освоение действительности на принципах рациональности Ренессанса акцентирует внимание, главным образом, на всевозможных сходствах и подобиях. Просвещение в качестве основы познания выдвигает на первый план тождества и различия, а также построение классификации. Соответственно, современная рефлексия во главу угла полагает язык, присутствующий в нашей повседневности, с его собственным бытием, не тождественным бытию мысли.

Парадигмальные ориентиры классической рациональности, по замыслу Фуко, можно охарактеризовать тем, что в рамках тогдашних эпистемических исследований непосредственное сходство между словами и вещами постепенно ослабевает. Иначе говоря, связь между словами и вещами осуществляется, главным образом, посредством рефлексии в рамках поля когнитивных представлений или «слов-образов». В рамках классической эпистемы такие операции как отождествление или различение становятся основными для соотношения слов и вещей. Как известно, эпоха классической рефлексии или Просвещение стремилась к созданию универсальной методологии для зарождающейся классической науки, главным образом, естествознания с его явной тенденцией к математизации, а несколько позднее и различных отраслей гуманитарного знания. Так называемые естественные эпистемические знаки эпохи Ренессанса как вербальный посредник естественнонаучных и гуманитарных исследований постепенно стали вытесняться всевозможным набором искусственных знаков. В свою очередь, подобного рода искусственные знаки оказались ощутимо легче в их эпистемическом использовании. При этом составные

композиции таких знаков относительно легко стали выводиться из их самых простых компонентов. Все это позволило активно использовать в классических эпистемических исследованиях разного рода алгоритмы, таблицы, графические построения, комбинаторику или всевозможные вероятностные подходы.

На концептуальном уровне классическая эпистема, допускающая непосредственные взаимоотношения по линии бытие – рефлексия, в современном облике, согласно позиции Фуко, обрела в качестве связующего звена для слов и вещей такие компоненты, как «язык», «труд» и «жизнь». Последние категории в результате превратились в фундаментальные, сложно поддающиеся анализу основы бытия человека как субъекта рефлексии. Таким образом, «язык», «труд» и «жизнь» в качестве содержания способствовали аргументации их необходимости для бытия субъекта и наоборот. В свою очередь, слова постепенно оказываются вне поля когнитивных представлений, образуя при этом целый комплекс логически и содержательно взаимосвязанных знаков. Слова, по выражению Фуко, замыкаются на самих себя. Тем самым, образуются целые знаковые системы. В итоге все это приводит язык все в большей степени к состоянию самодостаточности, что позволяет говорить о наличии у него самостоятельного бытия.

Современная эпистема связывается Фуко с взаимным процессом «оборачивания» интеллектуальных «уделов» как философии, так и науки. Этот процесс подразумевает исследование проблематики взаимосвязи формальных структур и их вербальных значений в рамках филологии и биологии в области соотношения структур и признаков. Все это можно рассматривать в качестве эпистемических рефлексивных процессов, связанных со структуризацией определенных аспектов исследуемого бытия вкупе с образованием сложной иерархии на базе ранней классической естественнонаучной картины мира. Проблемное поле формализации на современном этапе развития эпистемической рефлексии лежит, главным образом, в сфере интересов логики, а также онтологии. В этой связи когнитивные представления или репрезентация перестают играть интегрирующую роль в исследуемом поле. В частности, по убеждению Фуко, проникновение в глубины сущностей осуществляется при помощи детальных исследований грамматических совокупностей. Показательно, что особенности биологических организмов для современных эпистемических исследований обретаются посредством очевидной для всех их сложной структуры.

В значительной степени произошедшая фрагментация некогда единого когнитивного поля привела к образованию нетрадиционных на фоне классической эпистемы когнитивных форм. В частности, Фуко способствует формированию так называемых новых «трансценденталий» в качестве своего рода потенциала для развития опыта субъекта на базе категорий «жизнь», «труд» и «язык». Можно констатировать появление общих очертаний проблемного поля путем синтеза представлений трансцендентальной субъективности Канта. Таким образом, фактически возникли контуры возможного проникновения в сущность элементов, пребывающих под завесой «жизни», «труда» или «языка».

Сам переход к современной эпистеме мыслитель в значительной степени связывает со схемой «метафизика объекта – критика – позитивизм», возникшей еще в XIX в. Фуко утверждает: «Теперь я отчетливо вижу, каким образом можно ориентироваться в пространстве эпистемы: в первую очередь, необходимо показать, каким образом в XIX веке формируются биологические



и психологические эпистемические фигуры, через какие разрывы, связанные, главным образом, с Фрейдом, устанавливается дискурс научного типа» [4, с. 191]. Важной отличительной чертой современных эпистемических исследований он считает их ориентированность на человека как мыслящего субъекта. Антропологический фактор тесно увязывается с наличием физиологически ограниченного человека, стоящего перед необходимостью трудиться. Такой человек, будучи субъектом эпистемической рефлексии, оказывается вплетенным в ткань существующих автономно от него языка и иных знаковых систем. Можно сказать, что детальное освоение бытия вокруг нас происходит едва ли усилиями какого-либо «чистого» или абстрактного субъекта. Напротив, речь идет о конкретном субъекте, о человеке со свойственными ему культурно-исторически сформировавшимися интересами, увлечениями, которые структурно тесно связаны с языком.

Примечательным можно считать и то, что Фуко стремится отойти от понимания науки как социального института, занимающегося познанием окружающего нас мира. Роль современной науки мыслитель усматривает в образовании специфических вариантов дискурса, которые формируют для общества особую академическую действительность с иерархической структурой, состоящей из руководителей и подчиненных. Само по себе более тесное вплетение «жизни», «труда» и «языка» в ткань когнитивной практики способствовало преобразованию человека в полноценного трансцендентального и эмпирического субъекта. Целью исследовательской стратегии такого субъекта выступает анализ содержания человеческого опыта, главным образом, в культурно-историческом контексте. Рассматриваемый переход к современной эпистемической рефлексии в значительной степени является следствием размежевания между бытием и его отражением в нашем сознании, что, в свою очередь, приводило к деформации связей внутри единой языковой структуры. В этой связи современные трансформации языка в весьма закрытое, самостоятельное «самоосознающее» образование, по мысли Фуко, вызывают вопросы относительно ключевой роли человека как субъекта интеллектуальной активности в известной схеме «бытие – мышление» в рамках современной эпистемы в целом.

Для полноты проводимого исследования по поводу эпистемической рефлексии важно коснуться и другого существенного, главным образом, с методологической точки зрения, вопроса. Как уже отмечалось, эпистема для философского сообщества выглядит структуралистским по происхождению образованием. При этом она обладает своей спецификой. Начиная с момента образования эпистемическая рефлексия, по замыслу М. Фуко, являла собой нечто «децентрированное». В основе эпистемы лежала установка на её автономную настройку и регулирование. С момента построения данной рефлексивной конструкции можно констатировать отсутствие конкретных обоснований ключевой роли языкового аспекта в формировании особенностей всех рассматриваемых культурно-исторических типов эпистемического анализа. Сам Фуко связывает это с локальными исследовательскими дискурсами в отдельных отраслях науки, в которых постепенно стала находить свое применение эпистемическая рефлексия. Он замечает: «дискурсивные практики характеризуются ограничением поля объектов, определяемых легитимностью перспективы для агента знания и фиксацией норм для выработки концепций и теорий. Следовательно, каждая дискурсивная практика подразумевает взаимодействие предпри-

саний, которые устанавливают ее правила исключения и выбора» [5, с. 199]. Исследователь постструктуралистской традиции В. Лейч пишет, что конкретная область научных исследований всегда «очерчивает поле объектов, определяет легитимные перспективы и фиксирует нормы для порождения своих концептуальных элементов» [8, р. 146]. Можно полагать, что возникновение или обособление какой-либо отрасли науки, согласно воззрениям Фуко, на концептуальном уровне фактически формирует для себя специфический объект или проблемное поле исследования.

В близком направлении рассуждает Лейч: «изображая эпистему не как сумму знаний или унифицированный способ мышления, а как пространство отклонений, дистанцирования и рассеивания, Фуко помещает свою всеобщую модель культуры среди активной игры различий» [8, р. 153]. Подобного рода «игра различий», по мнению Лейча, скорее способствует нивелированию «отличительных» возможностей привычного нам различия с определенной степенью трансформации его в сторону весьма несущественных отклонений. А это, в свою очередь, совсем не способствует детальному выявлению каких-либо фундаментальных отличительных сущностных характеристик исследуемых объектов.

Данный ход мысли вызвал в интеллектуальных кругах весьма неоднозначную реакцию. В частности, определенная часть философского сообщества заподозрила в современных эпистемических изысканиях элементы так называемого «ниспровержения субъекта». У профессиональных историков возникли вопросы относительно ряда фактов, которые не удавалось вписать в рамки трех эпистем. Специалисты в области эпистемологии столкнулись со сложностями при попытках анализа переходов между отдельными стадиями эпистемической рефлексии.

Таким образом, предложенная Фуко модель «эпистемы» вызвала существенный интерес у исследователей самых разных профилей. В сложившейся ситуации весьма показательным, что при всей дифференциации исследовательских подходов прослеживается некий универсальный сущностный смысл эпистемической рефлексии. Речь в данном случае идет о том, что в целом «эпистема» предполагает некую постоянную особого рода языковую форму рефлексии, практически повсеместно сопровождаемую дискурсом в качестве своего неотъемлемого исследовательского атрибута.

В целом с учетом возникающих вопросов в философском лексиконе категория «эпистема», видимо, используется в более широком смысле, нежели у Фуко. К примеру, можно обсуждать эпистемические воззрения современной западной или евро-атлантической цивилизации во всей ее совокупности, а также мирового сообщества в целом. При этом в рамках проблемного поля эпистемологии и философии науки категория «эпистема» может рассматриваться как близкая по смыслу с категорией «парадигма». В качестве объединяющего их фактора может подразумеваться так называемый акцент на непрерывность когнитивного процесса. Речь идет о том, что эпистема и парадигма обращают наше внимание на рефлексивную специфику когнитивных ориентиров конкретного культурно-исторического периода их развития.

Но явное сходство обоих рассматриваемых в эпистемологии и философии науки понятий вовсе не означает отсутствие различий в их интерпретации. На фоне указанного сходства контрастируют дифференцирующие их факторы в рамках рефлексивных акцентов и сциентистских традиций. «Эпи-

стема» концептуально зарождается на базе исторически складывающейся континентальной европейской эпистемологии. В то же самое время «парадигма» как концепт формируется на основе англо-саксонского детального пересмотра роли опыта в историческом развитии научного познания в рамках традиции, заложенной еще эмпиризмом и сенсуализмом. «Эпистема» в целом оказывается более емкой нежели «парадигма». Речь идет о том, что в арсенале «эпистемы», как методологического подхода, присутствуют всевозможные когнитивные конструкции, пока в силу объективных причин не признанные традиционной академической наукой. Результатом такого положения вещей, по мнению Фуко, оказывается то, что получаемое «знание проявляет себя не только в доказательствах, но и в воображении, размышлении, рассказе, институциональных распоряжениях...» [4, с. 182].

Среди наиболее важных заслуг онтологической стратегии в гносеологии можно выделить так называемую генетическую направленность исследований, предполагающую детальный анализ исторической роли определенных духовных факторов. Особое значение имеет, главным образом, рефлексия субъекта самого процесса познания с оценкой влияния на него различных социальных, культурных, исторических факторов. Можно констатировать пересмотр целого ряда прежних концептуальных ориентиров в сторону усиления гуманистической компоненты познавательного процесса. Описываемые тенденции, по всей видимости, ведут сознание субъекта к более богатой и детальной палитре эвристического процесса, включая те его аспекты, которые пока не получили статуса научных.

Имеющая место тенденция к гуманизации в анализе когнитивного процесса активно способствует существенному расширению перечня параметров в его исследовании. Подобного рода тенденции, связанные с созданием альтернативы традиционному классическому, главным образом, гносеологическому аспекту исследования с его, так называемым абстрактным субъектом, приводят современную эпистемологию к осознанию более сложной и многоаспектной структуры познания. Ставится вопрос о более весомой роли субъекта, что существенно расширяет представление о сложной системе когнитивного процесса. Все сказанное предполагает постепенное движение эпистемологической рефлексии от представлений об объективированной совокупности получаемых в науке знаний к осознанию необходимости разработки соответствующего комплекса мер и норм по регулированию академического познания. В результате происходит осознание важности детального анализа аксиологического аспекта, в том числе и как одной из предпосылок научных исследований. Соответственно, обсуждаемая онтологическая стратегия в гносеологии и эпистемологии предполагает более широкий и детальный охват исследователем всевозможных факторов, активно влияющих на процесс познания, формирование его важнейших целей, задач, норм, идеалов. В числе таких факторов можно рассматривать культурно-цивилизационные парадигмы, менталитет, традиции или даже социально-политические идеологии.

Можно констатировать, что в современной исследовательской среде постепенно происходит формирование основных норм и правил реализации процесса научного познания, которые принимаются учеными порой даже неосознанно. Такого рода нормы и правила берутся на вооружение исследователями в их повседневной практике, образуя своеобразный кодекс социальной

или нравственной ответственности ученого. В данном контексте вызывает интерес позиция известного отечественного специалиста в области эпистемологии и методологии науки Микешиной Л.А., которая полагает, что «при выходе на глубинные основания знания само понятие “социальная детерминация”, по-видимому, утрачивает свой смысл, поскольку выявляются более тонкие структуры и качественно иные взаимосвязи когнитивного и ценностного» [3, с. 6].

Будучи вынужденными реагировать на скептические настроения в свой адрес сторонники рационального подхода к действительности приводят ряд аргументов, которые в целом можно свести к активному стремлению сохранить важнейшие постулаты мировой и в частности западной культуры от размывания в потоке усиливающейся глобализации и порой весьма хаотичного и мало предсказуемого иррационализма. В частности, так называемый критический рационализм, представленный, главным образом, постпозитивистской традицией, предлагает сосредоточиться на исключительных возможностях рационального видения мира противостоять всевозможным «идолам» современной эпохи.

Современные рационалисты в лице аналитической философии или так называемого неорационализма считают необходимым пересмотр основных ориентиров классического рационализма с учетом достижений фундаментальной и прикладной науки. В частности, поднимается вопрос о необходимости выделения универсальных методов научного исследования посредством пересмотра ведущих стратегий познания с последующим понятийным построением действительности на основе активного использования воображения и интуиции. Показательно, что активно ведется работа по формированию новой парадигмы в социальной философии при ведущей роли принципов так называемой постнеклассической рациональности. Также предполагается успешное сочетание важнейших принципов рациональности естествознания с различными гуманитарными аспектами жизни общества: философским, художественным, религиозным (Д. Белл, Х. Шельски, Дж. Гэлбрейт).

В этой связи многие современные неоднозначные тенденции и явления в развитии человеческой цивилизации не могут не сказываться на фундаментальных постулатах рационального освоения действительности. Порой даже возникает вопрос о наличии, если так можно выразиться, контрцивилизационных или контркультурных явлениях. Учитывая сложившиеся реалии современная рациональность, прежде всего, в рефлексивной и когнитивной практике вынуждена дрейфовать в сторону меньшей категоричности, априорности, большей открытости к междисциплинарному диалогу при сохранении важнейшей организующей роли рациональной основы всех аспектов жизни общества.

### **Список литературы**

1. Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М.: Наука, 1977. 272 с.
2. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 256 с.
3. Микешина Л.А. Ценностные предпосылки в структуре научного познания. М.: Прометей, 1990. 211 с.
4. Фуко М. Археология знания. Киев: Ника-Центр, 1996. 208 с.

5. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977. 408 с.
6. Шестаков А.А. Онтология познания: пролегомены к субъектно-гуманистической интерпретации когнитивного процесса. Самара: Изд-во СГАСУ, 2004. 160 с.
7. Cavallari H.M. Understanding Foucault: Same sanity / other madness // *Semiotica*. Amsterdam, 1985. V. 56. № 3/4. P. 313–322.
8. Leitch V. *Deconstructive criticism: An advanced introd.* L.: Penguin Books, 1983. 290 p.

## **THE NEW CONCEPTUAL APPROACH TO THE RATIONAL UNDERSTANDING OF REALITY**

**V.V. Khodykin, R.O. Isaev**

Samara National Research University, Samara

The article examines the role of rationality in the contemporary discourse. In this perspective, the challenges confronting the rational approach to surrounding reality today are discussed. The episteme as an important element of rational reflection becomes the focal point of this problem academic interpretation. The proximity and certain differences of the episteme from the «paradigm» concept are revealed.

**Keywords:** *rationality, reflection, research, discourse, truth, experience, world view, episteme, paradigm.*

*Об авторах:*

ХОДЫКИН Владимир Владимирович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева», Самара. E-mail: VKhodykin@yandex.ru

ИСАЕВ Роман Олегович – аспирант кафедры истории и философии науки ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева», Самара. E-mail: romanceisaev@gmail.com

*Authors information:*

KHODYKIN Vladimir Vladimirovich – Ph.D., Assoc. professor of Philosophy department, Samara National Research University named after academician S. P. Korolev, Samara. E-mail: VKhodykin@yandex.ru

ISAEV Roman Olegovich – Ph.D. student of the Dept. of History and philosophy of science, Samara National Research University, Samara. E-mail: romanceisaev@gmail.com

УДК 168.2

## **ЭКСПЕРИМЕНТ И ЕГО РОЛЬ В ПОСТРОЕНИИ ХИМИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ**

**А.А. Шестаков\*, М.В. Евстегнеева\*\***

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

\*\* ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет  
имени академика С.П. Королева», г. Самара

Накопление знаний в химии и их последующее структурное оформление получило осмысление в процессе изучения эмпирического и теоретического уровней научного знания. Особое внимание в статье уделяется экспериментальному подходу, роль которого в научном исследовании постоянно возрастает. В статье показано, как последовательный переход от констатации качественных взаимосвязей химических явлений к установлению строгих количественных соотношений между ними сделал возможным концептуализацию процесса протекания химического процесса. Обосновывается вывод, что теоретические знания, включающие как исходные, так и новые, полученные в результате экспериментальных подтверждений, являются истинной целью учёного-химика.

**Ключевые слова:** *химический эксперимент, научное знание, методы научного познания, основания познания.*

Научное знание, как известно, являет собой сложноорганизованную систему, которую можно рассматривать в различных аспектах, отражающих бытие науки и характеризующих её системообразующие элементы. Первый из названных выше аспектов структурирования науки связан с её истолкованием как вида познавательной активности, целью которой является получение новых знаний. Второй – деятельностный аспект – предполагает эмпирический и теоретический уровни, порождающие, соответственно, эмпирические и теоретические знания.

Согласно теории концептуальных переходов, включающих в себя формы перехода от одних теоретических концептов к другим, химия так же, впрочем, как и другие науки имеет особую направленность и на определённом этапе своего развития достигает стадии экспериментального исследования. Причём значение такого исследовательского приёма в научном познании постоянно возрастает. С точки зрения этимологии «эксперимент» восходит к греческому слову *pieira*, означающему *испытание, проба* [1, с. 103]. Вместе с тем, несмотря на достаточно длительный этап развития экспериментального естествознания, многие исследователи придерживаются точки зрения, что собственно философская теория эксперимента всё ещё пока не создана. Более того, анализ истории развития философских представлений относительно эксперимента показывает, что в современной ситуации по данному вопросу получил распространение некоторый скепсис (см. подр.: [2]). Остановимся подробнее на обозначенной выше проблеме.

При осмысленной экспериментальной деятельности следует, во-первых, разделять понятия «объект» и «предмет» исследования. В ходе экспериментального исследования приобретает информация об объекте в контролируемых, искусственно созданных условиях, что, собственно, и отличает эксперимент от наблюдения. Эксперимент, далее, располагает потенциальными возможностями познания законов природы. Можно утверждать, что принципиальное различие экспериментальных методов различных дисциплин – физики, химии, биологии или, скажем, геологии определяет специфику и непреходящую ценность каждой естественной науки, их несводимость в специфических предметных областях [3, с. 58–63]. Вне зависимости от типа научно-познавательной деятельности в основании любого научного метода лежат три основополагающих принципа: объективность, систематичность и воспроизводимость.

Если говорить предельно обобщенно, то эксперимент – это такой метод познания, при помощи которого в контролируемых условиях исследуются явления действительности; сами экспериментальные процедуры осуществляются на основании теории, определяющей как постановку задач исследования, так и интерпретацию его результатов. Нередко главной задачей эксперимента служит проверка гипотез и предсказание теорий, имеющих принципиальное значение. В связи с этим эксперимент как одна из форм практики выполняет функцию критерия истинности научного познания в целом. Эксперимент, далее, служит подспорьем формирования методологии конкретной научной дисциплины, роль последней заключается в отслеживании изменений, происходящих в науке, а также в предсказывании появления новых научных «сдвигов».

Что касается собственно методологии химии, то предметом последней является анализ результатов изучения химической формы движения материи и синтез тех конструктивных идей, которые ведут к созданию новых методов исследования. Признано, что основой как эмпирического, так и теоретического знания в химии выступает сравнительный метод. В химии определение абсолютных значений свойств иногда необязательно, так как важнейшие химические свойства относительны (кислотно-основные, окислительно-восстановительные). Поэтому ведущим методом формирования теоретического знания из эмпирического стало составление рядов активности, плеяд соединений, гомологов и аналогов. Помимо сравнительного метода в химии используются ещё три ведущих метода: термодинамический, кинетический и квантовомеханический. Основным звеном, или концептуальной системой, связывающей химическую статику и динамику, является учение о химическом равновесии, которое рассматривается на энергетическом уровне [4, с. 37].

Учёными-химиками не только ставились опыты в отдельности, ими были созданы натурфилософские системы, в которых были соотнесены приобретенные опытным путём познания с существующей картиной мира, что способствовало внесению в последнюю нужных поправок и дополнений. Без использования фактов фундаментального научного познания справедливо считалось невозможным дать корректное разъяснение частным физическим явлениям. Процесс становления нового естествознания в XVI–XVII вв. утвердил новые идеалы и нормы обоснования знания, согласно которым основной целью познания стало именно изучение и раскрытие свойств и связей предметов внешней реальности, обнаружение законов природы. В контексте решения этой задачи главным способом доказательства и обоснования знания стало выступать требование его

опытной проверки; а эксперимент, соответственно, стал позиционироваться как важнейшее условие истинности знания (см. подр.: [5]).

В начале XIX в. одним из основоположников современной химии шведским химиком Йёнсом Якобом Берцелиусом опытным путем были подтверждены многие химические законы, известные к тому моменту. Учёный получил новые доказательства действия закона кратных отношений, который ранее был предложен и истолкован Дальтоном с позиций атомизма, связав тем самым атомистическую теорию с электрохимической. Также Берцелиусом был введен сам термин «органическая химия», а затем и формулы известных органических соединений. В 40-е г. XIX в. широкое распространение получила электрохимическая теория названного учёного, согласно которой все элементы могут быть разделены на два класса по роду преобладающего на атомах заряда, основываясь на свойствах образуемых ими соединений с наиболее электроотрицательным элементом (кислородом). Из этого следовал вывод относительно электрохимического ряда элементов и их подразделение на металлы и неметаллы [6, с. 191–197]. Подчеркнем, что к этому времени в органической химии уже был накоплен большой эмпирический материал, не объединённый единой теорией, а потому и крайне разрозненный. Существовавшие на тот момент представления о структуре органических соединений, характере их химических превращений были ограниченными; они не могли ни объяснить уже имеющиеся, ни предсказать новые факты и явления (см. подр.: [7]). Что же касается электрохимической теории Берцелиуса, то в органической химии она нашла выражение в виде теории радикалов, в развитии которой сыграли значительную роль другие выдающиеся учёные – Лавуазье, Вёлер и Либих, попытавшиеся обобщить и осмыслить уже имеющиеся факты. До этого предполагалось, что молекулы радикалов могут переходить из молекулы одного вещества в молекулу другого, подобно элементам неорганической химии. Однако проведённые вскоре Дюма, Лораном и Жераром исследования показали, что данная теория не может объяснить образование многочисленных органических соединений. Именно поэтому на смену теории радикалов пришла теория типов Жерара, согласно которой в определении химического поведения частицы преимущественно учитывался состав соединений, которой имел решающее значение: все органические соединения построены по определенному характерному типу простейших неорганических веществ (водород, вода, аммиак и др.). Таким образом, в центр внимания попали наиболее изменчивые части молекулы, и задачей теории стало объяснение тех причин, от которых эта изменчивость зависит [8, с. 50–72]. Несмотря на все свои исторически обусловленные недостатки теория радикалов Берцелиуса, также как и теория типов Жерара оказали большое влияние на развитие органической химии в целом и привели к новому методу изучения вещества – структурному принципу.

Наиболее показательное формулирование названный принцип получил в теории строения органического вещества А.М. Бутлерова. Подчеркнём, что последняя объединила все положительное, что уже имелось в предшествующих ей теориях и открыла путь к дальнейшему поступательному развитию органической химии. А.М. Бутлеров на принципиально новой основе создал современную теорию химического строения органических соединений. Одно из основных положений теории химического строения этого выдающегося химика говорит о том, что в молекулах существует определенный порядок химической связи



атомов, что, собственно, и свидетельствует о химическом строении. Другим важным утверждением является констатация, что химические свойства какого-либо соединения зависят от его состава и строения. Учёный считал, что истинное строение молекулы может быть выражено формулой, и эта формула должна быть единственной для данного вещества. Иными словами, отечественный химик был убеждён в объективном содержании химических формул, в возможности познания этой сущности через строение. Бутлеров подчеркивал, что каждой данной химической молекуле свойственно одно определенное строение [9, с. 9–33].

Стоит отметить, что сам факт возникновения теории химического строения знаменовал качественно новый этап в развитии химической науки. Признав существование радикалов, способных при химических превращениях переходить без изменения из одной молекулы в другую, эта научная дисциплина отбросила ошибочное, сугубо метафизическое положение об абсолютной неизменности, прочности радикалов. На основе теории А.М. Бутлеров не только впервые научно обосновал явление изомерии, того принципиального факта, что вещества, обладающие различными химическими свойствами, имеют одинаковый, установленный анализом состав и одинаковую эмпирическую формулу, но и теоретически подсчитал возможное число изомеров для данного соединения [10, с. 65–77]. Итак, исторически обусловленный переход в химии от качественного к количественному этапу был ознаменован установлением законов, отражающих количественную сторону (можно сказать, что химический закон является количественным выражением условий качественного перехода). Этот переход открыл возможность точного предсказания протекания химических процессов и их результат. Что же касается собственно философских оснований открытия основных законов и создания базовых химических теорий, то ими были материализм и стихийная диалектика. Собственно, законы стехиометрии, теория Бутлерова, центральное положение которой гласит о связи строения вещества с его свойствами – всё это частные естественнонаучные выражения основополагающих философских принципов о неуничтожимости материи, материальном единстве мира, связи и взаимообусловленности всех его частей (см. подр.: [11]). Наглядный исторический факт о всё большей абстрактности теорий, их «оторванность» от живых реалий мира наглядно свидетельствует, что роль теоретического мышления в научном познании возрастает, оно становится всё более институционально оформленным и самостоятельным.

### **Список литературы**

1. Канке В.А. История и философия химии. М.: НИЯУ МИФИ, 2011. 232 с.
2. Хон Г. Идолы эксперимента: трансцендирование «списка “etc”» // Философия науки. 2004. №3. С.31–61.
3. Курашов В.И. История и философия химии. М.: КДУ, 2009. 608 с.
4. Макареня А.А., Обухов В.Л. Методология химии. М.: Просвещение, 1985. 80 с.
5. Степин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. 1989. № 10. С. 3–18.
6. Джуга М. История химии. М.: Мир, 1975. 479 с.

7. Зоркий П.М. Критический взгляд на основные понятия химии // Российский химический журнал. 1996. Т. 40. № 3. С. 5–25.
8. Травень В.Ф. Органическая химия. М.: ИКЦ «Академкнига», 2004. Т.1. 727 с.
9. Бутлеров А.М. Избранные работы по органической химии. М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1951. 694 с.
10. Левченков С.И. Краткий очерк истории химии. Ростов-на-Дону: ЮФУ, 2006. 107 с.
11. Caldin E. Chemistry as a practical science // Foundations of Chemistry. 2016. V. 18. Iss. 2. P. 213–223.

## **THE EXPERIMENT AND ITS ROLE IN THE CREATION OF THE CHEMICAL THEORY**

**A.A. Shestakov, M.V. Evstegneeva**

Samara State Technical University, Samara

The accumulation of knowledge in chemistry and its subsequent structuring was understood on the basis of reflection of empirical and theoretical levels of research in this scientific discipline. Specific attention is paid to the experimental approach whose role in scientific research is constantly increasing. The article reveals how a consistent transition from the description of qualitative interrelationships of chemical phenomena to the establishment of strict quantitative relationships between them made it possible to conceptualize the chemical process. As a result, it is possible to come to the conclusion that the theoretical knowledge that includes both the original and new obtained experimental evidence is the true goal of a scientist-chemist.

**Keywords:** *chemical experiment, scientific knowledge, methods of scientific knowledge, the foundation of knowledge.*

*Об авторах:*

ШЕСТАКОВ Александр Алексеевич – доктор философских наук, профессор кафедры социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», Самара. E-mail: shestakovalex@yandex.ru

ЕВСТЕГНЕЕВА Мария Вадимовна – магистрант химического факультета, ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева», г. Самара, Самара. E-mail: evstegneeva.starkova@yandex.ru

*Authors' information:*

SHESTAKOV Alexandr Alexeevich – Ph.D., Prof. of the Samara State Technical University, Samara. E-mail: shestakovalex@yandex.ru

EVSTEGNEEVA Maria Vadimovna – master of chemical faculty, Samara National Research University named after academician S. P. Korolev, Samara. E-mail: evstegneeva.starkova@yandex.ru

УДК 1.001

## **К ИСТОРИИ ПРИМЕНЕНИЯ МЕТОДА МЫСЛЕННЫХ ЭКСПЕРИМЕНТОВ В СОЦИАЛЬНЫХ НАУКАХ**

**С.В. Балданов**

ФГБОУ ВО «Российский государственный гуманитарный университет»,  
г. Москва.

Прослеживается постепенное включение метода мысленного эксперимента в научный инструментарий социально-исторического познания. Показывается каким образом использование контрфактического мысленного экспериментирования из «досуга для ученого ума» переросло в достаточно значимый научный метод и стало основой для возникновения новых направлений в современной социально-экономической истории. Выявляется необходимость учета «объективных возможностей» и идеально-типических построений в этой сфере исследований. Демонстрируется применение метода мысленного эксперимента в социологии. Характерной особенностью содержания мысленного эксперимента в социальных науках становится включение в него моделирования и количественных оценок.

**Ключевые слова:** *мысленный эксперимент, path dependence, Т. Шеллинг, контрфактические мысленные эксперименты, QWERTY-эффект.*

Долгое время считалось, что метод мысленного эксперимента мало что дает в такой научной дисциплине, как история. В этой науке мысленный эксперимент обычно выступает в виде контрфактических построений. Однако существует известный тезис – «история не знает сослагательного наклонения», ставящий под сомнение умозрительные построения в этой области. В свете преобладающего описательного подхода к исследованию исторических событий в академической науке действительно не оставалось места для каких-либо предположений о возможных вариантах прошлого.

Необходимым условием для включения метода мысленного эксперимента в инвентарь исторической науки является такая реконструкция исторических событий, которая показывает возможность их иного развития. Серьезным работам в этом направлении предшествовали попытки, выполненные скорее на уровне фантазий, а не убедительного анализа. Коллекция таких альтернативных историй представлена, например, в вышедшем в 1931 г. коллективном сборнике по редакции Дж.К. Сквайра «Если, Или история переписанная» [15]. В этой книге можно найти такие сюжеты: как могла бы пойти история, если бы в Испании победу одержали мавры, Наполеону удалось сбежать в Америку, Людовик XVI смог покинуть восставший Париж, генерал Ли одержал победу при Геттисберге (этот текст написал Уинстон Черчилль) и др.

Рассмотрим кратко одно из таких построений – «Если: якобитская фантазия» Ч. Петри. В нем предполагается такая контрфактическая ситуация, в которой Чарльз Эдвард Стюарт выигрывает битву при Каллодене в 1745 г., в результате чего Георг II Ганноверский изгоняется из Англии на родину. «Старый Претендент» (Джеймс Фрэнсис Эдвард Стюарт) династии Стюарт восста-

новлен на британском престоле, занимается примирением религии и власти и предстает большим покровителем искусств. Когда «Красавчик Чарли» становится после смерти отца в 1766 г. Карлом III, его ловкие дипломатические навыки препятствуют американской революции. Генри Бенедикт Стюарт в этой истории предстает уже не католическим кардиналом, он женится и имеет наследника. Он становится преемником своего бездетного брата и в 1788 г. восходит на престол как Генрих IX, правивший до своей смерти в 1807 году. В этом же духе виртуальная история продолжается до начала XX в. Нетрудно видеть, что здесь игнорируются такие исторические факты как слабость войска Чарльза Стюарта сравнительно с правительственной армией, значение уже подписанной унии Англии и Шотландии, узкая база поддержки якобитов на территории Англии.

Такое несоответствие историческим фактам не позволяло подобным построениям развиваться в исторические теории, и они оставались на уровне фантазий и развлечения историков после научных исследований. Этому способствовала и их критика со стороны многих историков и философов. Так, американский философ С. Хук в 1943 г. весьма убедительно разобрал слабые стороны названной книги в статье «“Если бы” в истории» [10]. Но критика и скептическое отношение к подобным построениям не привели к отказу от них. Напротив, во второй половине прошлого века этот жанр стал весьма популярным. Во многом это было вызвано многообразием различных событий Второй мировой войны. Их альтернативными и контрфактическими интерпретациями нередко занимались и серьезные историки. В нашей стране в советское время жанр альтернативной истории табуировался в свете господствовавшего марксистского детерминизма, но начал бурно развиваться с 1990-х гг., правда, чаще это осуществлялось в жанре «folk history», в последние десятилетия заполнившей Интернет [7].

Но может ли быть более серьезное и позитивное отношение к анализу «возможных историй»? Здесь стоит привести пример достаточно глубокого и обстоятельного анализа этой проблемы Максом Вебером. В одной из работ он обсуждает проблему «объективных возможностей» в истории, отталкиваясь от контрфактических рассуждений немецкого историка Э. Майера о том, как могла бы сложиться история Европы, если бы войска персов одержали победы при Марфоне, Саламине и Платеях. Вебер считает, что «историческая наука, если она действительно хочет быть таковой, *всегда* должна представлять себе различные возможности развития» [1, с. 472]. При этом историк должен мысленно экспериментировать с различными условиями тех или иных событий и процессов и учитывать эмпирически фиксируемые каузальные связи. В результате, «мы, абстрагируя, изолируем часть “условий”, предназначенных в “материале” исторических событий, и превращаем их в предмет “суждений о возможностях”, чтобы тем самым, отправляясь от эмпирических правил, обрести понимание каузального “значения” отдельных компонентов событий. Для того чтобы понять природу реальных причинных связей, мы *конструируем* связи *нереальные*» [1, с. 483].

С идеями М. Вебера пересекаются и соображения некоторых современных специалистов по методологии социально-исторического познания. Так, А. Мегилл предлагает различать между двумя типами контрфактической истории – «умеренной» и «неограниченной». «“Умеренная” контрфактическая история занимается подробным обсуждением тех альтернативных возможностей, которые

существовали в реальном прошлом, тогда как «неограниченная» контрфактическая история работает с прошлыми историческими последствиями, которые фактически никогда не возникали» [6, с. 450]. Приводимые А. Мегиллом примеры «неограниченной» контрфактической истории аналогичны тем, которые были в упомянутом выше сборнике по редакцией Дж.К. Сквайра и которые существенно отличается от обычного исторического исследования. По его мнению, их лучше было бы называть «виртуальной историей», далекой от актуального прошлого. «Но виртуальную историю не надо путать с контрфактической историей в целом. Виртуальная история начинается с того момента в реальном прошлом, в котором события могли бы начать развиваться по другому пути, и движется *вперед* во времени, все более дистанцируясь от того мира, который действительно существовал. «Умеренная» контрфактическая история движется в противоположном направлении. Она начинается с некоего действительного события (такого, например, как Гражданская война в Англии) и затем оглядывается *назад* во времени, рассуждая о том, как должны были бы развиваться события, чтобы Гражданская война *не* произошла (или чтобы ее ход был совершенно иным)» [6, с. 453].

Этот краткий анализ показывает, что контрафактическое экспериментирование может иметь познавательное значение, если оно опирается на реально имевшиеся в прошлом «объективные возможности», развертывается в рамках эмпирически устанавливаемых каузальных связей, обычно выражаемых в форме закономерностей, и носит скорее характер ретросказания, а не ветвящегося движения от некоторой точки в виртуальное будущее. Конечно, и здесь возникают проблемы, поскольку приходится допускать в истории проявления определенных закономерностей или тенденций, которые прокладывает определенные пути в сложном переплетении разнообразных действий. Это ведет к обсуждению проблемы наличия законов в истории, которая слишком сложна, чтобы касаться ее мимоходом. Для наших целей достаточно обратить внимание на те виды истории, в которых определенные закономерности имеются или, по крайней мере, возможен их естественный перенос из смежных «номотетических» наук.

Первые значимые примеры таких исследований появились во второй половине XX в. в экономической истории, точнее в экономической клиометрике – направлении, в котором историческая проблематика соединялась с современным экономико-статистическим анализом. Пионерскими здесь считаются работы американского ученого Роберта Фогеля, который в 1964 г. опубликовал ставшую широко известной книгу «Железные дороги и экономический рост Америки». В ней он поставил под сомнение традиционное убеждение, что развитие железных дорог является исходным и необходимым условием экономической модернизации любой страны, в том числе и Америки XIX в. [5]. Хотя эта и другие работы Фогеля вызвали бурные дискуссии, научное сообщество признало значимость его исследований, о чем говорит присуждение ему Нобелевской премии по экономике в 1993 г.

В чем же суть его подхода? Исходя из реального уровня развития экономики США к 1900 г., Фогель рассмотрел с помощью весьма точных моделей и расчетов контрфактическую ситуацию – как развивалась бы страна, если бы вместо паровозов и стальных путей все перевозки осуществляли, как и прежде, лишь пароходы и дилижансы. При этом он учитывал и влияние железнодорож-

ного строительства на транспортные издержки, и его содействие развитию смежных отраслей: производство стали для рельсов, развитие угледобычи и т. п.

Полученный Фогелем результат оказался весьма неожиданным. Точные математические оценки показали, что вклад железных дорог оказался весьма незначительным. К концу XIX в. валовый продукт США был бы ниже всего лишь на 2–5 %, что могло означать задержку экономического развития страны не более чем на два года. Конечно, такая замена привела бы к изменению экономического районирования, города оказались бы более привязаны к рекам, развивалось бы строительство каналов. Отличием исследований Фогеля от работ предшествующих ученых стало использование экономико-математического аппарата и законов экономической науки для исторической реконструкции объективно возможного хода событий. В результате он ввел в оборот экономической истории метод контрфактических мысленных экспериментов, показав как возможно обсуждение «если бы...» в рамках научного подхода. В дальнейшем он публикует исследование об экономике американского Юга, где было показано, что отказ от использования труда рабов не был связан с его экономической неэффективностью, и отмена рабства была вызвана прежде всего идеологическими причинами.

Нередко говорят – «идеи витают в воздухе». Так это или не так, но в эти же годы в далекой от истории и экономики дисциплине – термодинамике – появилась концепция, в рамках которой важное место заняло представление о множественности возможных путей развития неравновесных систем. Одним из главных ее создателей был бельгийский ученый, лауреат Нобелевской премии в области химии Илья Пригожин [8]. Он разработал теорию неравновесных термодинамических систем, которые при определенных условиях могут совершать качественный скачок к усложнению. Характерной особенностью этого скачка является то, что он не может быть предсказан исходя из классических законов. Развивая синергетический подход, Пригожин в дальнейшем реконструировал этот тезис для социальных наук, предположив, что и общество представляет собой неравновесную систему. В рамках такой системы возможны моменты перелома, когда привычный ход эволюции системы может измениться, пойдя по другому пути. Такие точки перелома называются точками бифуркаций. Выбор нового пути развития в точке бифуркации происходит в условиях неопределенности, таким образом, выбор из нескольких вариантов развития происходит не вследствие действия непреложных законов, а по большому счету случайно, что оставляет место для обсуждения других возможных вариантов развития событий. Здесь важно обратить внимание на то, что в отличие от прежних контрфактических построений, в которых обычно обращалось внимание на возможные варианты поведения отдельных личностей, Пригожин перемещает точки бифуркации с личностей на элементы системы: «существование неустойчивости можно рассматривать как результат флуктуаций, которая сначала была локализована в малой части системы, а затем распространилась и привела к новому состоянию системы» [8, с. 56].

Смещение фокуса контрфактической истории от отдельных личностей и событий к системам и структурам привело к формированию весьма актуального направления в экономических и социально-исторических исследованиях, известного как «path dependence» – теория зависимости от предшествующего развития. Как отмечают С. Марголис и С. Либовиц в энциклопедической статье,

«зависимость от предшествующего развития – это идея, которая пришла в экономическую теорию от интеллектуальных движений, возникших в другой сфере. В физике и математике эти идеи связаны с теорией хаоса» [13, р. 318]. Возвращаясь к классической идее истории, следует отметить, что основная её черта – это детерминированность событий прошлого. Этот детерминизм обусловлен не только метафизическим аппаратом гегелевского типа, но и следующим из неоклассической экономической теории представлением о том, что при выборе из возможных экономических альтернатив всегда побеждает наилучшая. И если идея Пригожина дала основания для пересмотра метафизического детерминизма истории, то исследования Фогеля внесли коррективы в представление об обусловленности экономического выбора оптимальными решениями.

Начало развития теории «path dependence» заложил Пол Дэвид публикацией в 1985 г. небольшой статьи «Кли и экономическая теория QWERTY» [4]. В ней он обратился к анализу ситуаций, в которых сделанный некогда исторический выбор происходит вследствие преходящих и в целом случайных причин. В результате может быть выбрана менее успешная технология или стандарт, которые сохраняются при наличии более эффективных возможных альтернатив. И здесь в качестве действующего метода исследования выступает контрфактический мысленный эксперимент. Первым таким примером, служившим образцом для дальнейших исследований «QWERTY-эффектов», было исследование П. Дэвида, посвященное рассмотрению проблемы со стандартом использующейся у нас клавиатуры. Дело в том, что существующая сейчас раскладка кнопок клавиатуры QWERTY является заимствованной от первых механических печатных машин, изобретенных и запущенных в производство еще в XIX в. Их неприятным дефектом было частое залипание тонких рычажков с литерами при нажатии на соседние клавиши. Поскольку с этим не получилось справиться техническим путем, выбрали более простой способ: был проанализирован словарь, и наиболее часто встречающиеся рядом буквы были разнесены на клавиатуре друг от друга. Таким образом, был сформирован стандарт размещения литер на клавиатуре. При появлении электрических, а затем и электронных печатных устройств, в которых проблем с залипанием уже не было, принятый стандарт сохранялся. П. Дэвид указал на следующие причины такой инерции: в результате первичного выбора может возникнуть самоусиливающийся эффект, связанный с победой той или иной технологии на рынке; начинают сказываться сетевые эффекты, поскольку победившая технология начинает обрастать взаимосвязанными технологиями, практиками, системами обучения и т. п.; в итоге возникает «замыкание системы», эффект блокировки – воспроизводство технологий и стандартов, несмотря на их неэффективность. Эти выводы подтверждаются тем, что предложенные позднее различные варианты размещения клавиш, к примеру, более эргономичная клавиатура DSK A. Дворака, несмотря на ощутимый прирост в скорости набора даже у необученных пользователей, не смогли заменить традиционную раскладку. Другими примерами подобных эффектов является рассмотрение таких альтернатив, как разница между шириной колеи железных дорог, когда в Европе была принят стандарт узкой колеи, наследник ширины римских дорог, а в России была выбрана широкая колея; ситуация в американской атомной энергетике, когда для мирных технологий приспособили реакторы, первоначально разработанные для военного флота и т. п. Но важнее то, что эта методология, поначалу применяемая лишь для

оценки экономических или технических стандартов, в дальнейшем была распространена на более широкую сферу экономических и социальных институтов.

Одним из таких крупных исследований, интересных для нас, поскольку оно касается российской проблематики, стала работа Роберта Аллена [11]. В ней он реконструирует различные возможные варианты индустриализации СССР в 1930-е гг. В качестве предпосылок Аллен выделяет три основных фактора, которые определяли советскую экономику на рубеже 1920–1930 гг. К ним он относит известные нам «коллективизацию», «жесткое планирование», а также явление экономической жизни времен НЭПа – «мягкие бюджетные ограничения». Под последним подразумеваются специальные льготы для предприятий при взятии кредитов, без особого внимания к их прибыли. Для сравнения им были построены три модели: первая имитировала экономику, где проводилась коллективизация, вторая была имитацией «долгого НЭПа», третья модель – модель НЭПа без мягкого бюджетного правила. Сравнение количественной обработки результатов развития по этим моделям позволило сделать такие выводы: развитие в рамках модели «долгого НЭПа» немного отстает от модели коллективизации, но значительно обходит третью модель по экономическим показателям. Итогом его работы стал вывод о том, что хорошего и стабильного развития (без тех страданий и жертв, которые были в 1930-е гг.) можно было достичь при продолжении программы НЭПа, усиленной мягкими бюджетными ограничениями, т. к. предприятия в условиях высокого заказа и не опасаясь за финансовое обеспечение получали наиболее благоприятную возможность для развития. Как заключает сам Р. Аллен, «мысленный эксперимент показывает, что инвестиционная стратегия и мягкие бюджетные ограничения заключают в себе исчерпывающее объяснение советского роста – нет необходимости привлекать другие факторы для объяснения того, что произошло» [11, р. 24].

Можно также привести в качестве примера известное исследование постсоветской экономики, предложенное академиком В.И. Полтеровичем, в котором было показано, что бартерное развитие экономики России в 1992–1998 гг. хотя и давало временное решение проблемы малоэффективных предприятий, однако не позволяло осуществить полноценную реструктуризацию и тем самым оживить экономику. В результате потребовалось проведение дефолтного шока для замены устоявшегося неэффективного института, что позволило вывести экономику из депрессии.

Таким образом, рассмотрение социально-экономических институтов в ретроспективе и сравнение количественных и качественных показателей позволяет сделать выводы об эффективности выбранных институтов и их возможных альтернатив. Однако следует отметить, что в рамках такого рода исследований сам мысленный эксперимент постепенно лишался важного свойства – непосредственного экспериментирования с конкретными ситуациями и решениями людей. Если сравнить между собой ранние и современные исследования альтернативной истории, то станет заметным тот факт, что контрфактическая история в ранних вариантах представляла собой пусть часто и фантастическое, но событийно-экспериментальное построение, не встречавшееся ранее положение вещей. В то время как современные исследования, взяв на вооружение экономико-статистический аппарат, в значительной мере утратили непосредственно экспериментальный элемент, он был во многом заменен на моделирование и расчеты,



сохранив от ранних мысленных экспериментов только контрфактическую форму и статус теоретических размышлений.

В большей степени наглядность и манипуляции с различными ситуациями и решениями людей сохраняются в социологии, хотя признание в этой науке познавательной значимости мысленного экспериментирования еще отстает от рассмотренных выше дисциплин. Вместе с тем здесь есть и свой важный источник этого подхода – метод «идеальных типов» М. Вебера. В своих работах немецкий социолог постоянно подчеркивал, что идеальный тип никоим образом не может пониматься как статистически усредненный тип социального явления. Идеальные типы являются мысленными конструкциями, в которых ученый, отталкиваясь от эмпирически фиксируемых «составных частей действительности», абстрагируется от некоторых таких частей, мысленно усиливает другие, строя некий динамичный и непротиворечивый космос мыслимых взаимосвязей [2, с. 389–390]. Известный современный социолог Э. Гидденс считает, что благодаря такой методологии М. Веберу удалось построить очень хорошие социальные теории, в частности, теорию связи генезиса рационального капитализма с протестантской этикой. Важным достоинством этой теории является то, что «она контринтуитивна – предлагает интерпретацию, расходящуюся с предложениями здравого смысла. Таким образом, данная теория предполагает новое видение решаемых ею вопросов» [3, с. 660].

Как представляется, в нынешних социальных теориях можно найти современные варианты подобного мысленного экспериментирования. Хорошим примером этого является работа Томаса Шеллинга «Микромотивы и макрораспределение», посвященная территориальной сегрегации населения в крупных городах Америки. В ней он пытается дать ответ на вопрос, как возможно формирование сегрегированного поселения в городе даже в случае, если для людей в целом не характерны расовые предрассудки. С его точки зрения маловероятно, что жители сами по себе предпочитали покупать жилье и селиться в «гетто». Но мысленное экспериментирование с достаточно простыми моделями показало, что гетто могут образовываться непредумышленно, спонтанно – вследствие взаимодействия достаточно толерантных индивидуумов. В результате этого он получил достаточно убедительное объяснение «самоформирующегося соседства». Как отмечает Шеллинг, наглядное представление о динамике явления может быть получено, «если вы выделите полчаса своего свободного времени, запасуетесь двумя столбиками монет в один и десять центов, письменным столом, большим листом бумаги, духом научного сомнения, или, в его отсутствие, любовью к игре» [14, р. 147]. На листе бумаги нужно расчертить поля 8 на 8 клеток как на шахматной доске и более-менее равномерно распределить монеты двух номиналов, оставляя иногда свободные места. После этого вводится условие: будем считать каждую монетку «довольной», если, по крайней мере, треть монет вокруг одного с ней номинала. Затем мы начинаем поиск «недовольных». Всякий раз, обнаруживая такую монету, мы сдвигаем её на ближайшую пустую клетку, не обращая внимания на появление новых «недовольных». Если долго продолжать этот процесс, то в итоге появляются сегрегированные области монет по одному и по десять центов.

Следует отметить, что такие с виду абстрактные построения не являются полностью умозрительными. Как и М. Вебер, Т. Шеллинг полагает, что предварительно нужно фиксировать некоторые значимые эмпирические ситуации. В част-

ности он отмечает, что на разработку описанной экспериментальной модели его навело наблюдение поведения игроков бейсбольных команд, когда они занимали после игры места за столами в кафетерии. «Игроки могут игнорировать, принимать и даже предпочитать столы смешанного состава. Но в тех случаях, когда состав сотрапезников неравномерен, они чувствуют дискомфорт или стеснение... Присоединение к столу с черными или с белыми игроками – дело случая. Но ситуация, когда игрок оказывается седьмым за столом с игроками противоположного цвета кожи, становится своего рода порогом, после которого возникает чувство стеснения, негативно влияющее на атмосферу и способное привести к полному и устойчивому разделению» [14, р. 144].

Таким образом, в данном мысленном эксперименте можно обнаружить умозрительную модель, в рамках которой выделяется роль одной или двух каузальных связей, с помощью которых объясняются причины, почему ситуация складывается определенным образом. При этом от других возможных факторов (цены на жилье, экологические, транспортные условия и т. п.) можно абстрагироваться как от нерелевантных. Это не дает строго необходимого объяснения, поскольку остается в рамках контрфактического мысленного экспериментирования: «Шеллинг отнюдь не утверждает, что “R имеет место, F оказывает воздействие и F вызывает R”. Он говорит только то, что “R могло бы иметь место, F могло бы оказать воздействие и могла бы сложиться ситуация, когда F вызывало R”» [9, с. 489]. Тем не менее, в результате возникает новое видение проблемы, а также возможность указать на концептуальную ошибку теории сильных сегрегационных предпочтений, поскольку сегрегация городского расселения может возникать и без них.

\* \* \*

В социальных науках в отличие от естественных, возможности реального экспериментирования сильно ограничены. Есть очевидные трудности экспериментальных исследований больших социальных сообществ, нелегко соблюсти чистоту и точность в экспериментах с малыми группами. В известной степени мысленные эксперименты восполняют в этих дисциплинах конструктивную и критическую функции, которые, помимо прочего, выполняют в научном познании реальные эксперименты. Многие методологи отмечают, что с середины прошлого века метод мысленного эксперимента находит все большую применимость в социальном познании как в связи с обогащением методологического арсенала социальных наук, так и с распространением представления о множественности возможных путей социального развития. Такие социальные науки, как экономика и социология, тесно связаны с историей и сами включают в свой состав значительное историческое содержание. Поэтому не случайно, что одним из главных истоков распространения этого метода был жанр контрфактических мысленных построений в истории. Последние поначалу вызвали оправданное сомнение и критику, но весьма продуктивное применение этого метода в более строгой и точной области количественных историко-экономических исследований позволило преодолеть это предубеждение.

Вместе с тем характер социальных наук накладывает свой отпечаток на используемые в них мысленные эксперименты. Если в собственно исторических контрфактических построениях преобладало обсуждение мало чем ограниченных и в этом смысле субъективных альтернатив, то в социальных науках контрфактические мысленные эксперименты ограничиваются моделированием объ-

ективных возможностей и их достаточно точными количественными оценками. Это позволило одному из ведущих специалистов по методологии экономики У. Мьяки утверждать, что «многие теоретические модели тождественны экспериментам, а многие эксперименты – моделям» [12, р. 314]. Это не отменяет положительных результатов применения мысленного экспериментирования в рамках социальных наук как эвристического средства и метода обнаружения недостаточно обоснованных допущений в общепринятых теориях.

### **Список литературы**

1. Вебер М. Объективная возможность и адекватная причинная обусловленность в историческом рассмотрении каузальности // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 464–486.
2. Вебер М. Объективность социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 345–415.
3. Гидденс Э. Социология. М.: Эдиториал УРСС, 1999. 704 с.
4. Дэвид П. Клио и экономическая теория QWERTY // Истоки: из опыта изучения экономики как структуры и как процесса. М.: Изд. дом ГУ-ВШЭ, 2007. Т.6. С. 139–150.
5. Латов Ю. В. «Что, если бы ...» в современной клиометрике // Историко-экономические исследования. 2008. Т. 9. № 3. С. 47–60.
6. Мегилл А. Историческая эпистемология. М.: Канон+, 2007. 480 с.
7. Нехамкин В.А. Контрфактический вызов прошлого: пути преодоления // Вестник Российской академии наук. 2017. Т. 87. № 3. С. 248–256.
8. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986. 432 с.
9. Сагден Р. Правдоподобные миры: статус теоретических моделей в экономической науке // Философия экономики: антология / под ред. Д. Хаусмана. М.: Изд. Института Гайдара, 2012. 520 с.
10. Хук С. «Если бы» в истории // THESIS. 1994. Вып. 5. С. 205–214.
11. Allen Robert C. Capital Accumulation, the Soft Budget Constraint and Soviet Industrialization // European Review of Economic History. 1998. Vol. 2, №. 1. P. 1–24. пер. Д. Никитина / [Электронный ресурс] URL: <http://antisgkm.narod.ru/Allen0.htm> (дата обращения: 29.03.2017).
12. Maki U. Models are experiments, experiments are models // Journal of Economic Methodology. 2005. V. 12. № 2. P. 303–315.
13. Margolis S.E., Liebowitz S.J. Path Dependence // The New Palgrave Dictionary of Economics and Law. P. Newman (ed.). L.: Macmillan, 1998. 657 p.
14. Schelling T.C. Micromotives and Macrobehavior. New-York: Norton, 1978. 256 p.
15. Squire J.S. If; or, History Rewritten. New-York: The Viking Press, 1931. 379 p.

## **ON THE HISTORY OF THE THOUGHT EXPERIMENT METHOD APPLICATION IN SOCIAL SCIENCES**

**S.V. Baldanov**

Russian State University of Humanities, Moscow

The article is aimed at tracing back the process of gradual inclusion of the thought experiment method in the set of scholarly tools of socio-historical knowledge. It reveals how the use of counterfactual mental experimentation developed from «leisure for the learned mind» to a sufficiently significant scientific method and became the basis for the emergence of new trends in contemporary socio-economic history. The need to take into account the «objective possibilities» and ideal-typical constructions in this field of research is examined. In this perspective, the opportunity of application of the thought experiment method in sociology is demonstrated. A characteristic feature of the mental experiment content in social sciences is the modeling and quantitative evaluations inclusion within its context.

**Keywords:** *thought experiment, path dependence, T. Shelling, counterfactual thought experiments, QWERTY-effect.*

*Об авторе:*

БАЛДАНОВ Сергей Владимирович – аспирант, кафедра современных проблем философии, философский факультет, ФГБОУ ВО «Российский государственный гуманитарный университет», Москва. E-mail: baldanov.s@live.ru

*Author information:*

BALDANOV Sergey Vladimirovich – Ph. D. student of the Dept. of Contemporary philosophy problems, Russian State University of Humanities, Moscow. E-mail: baldanov.s@live.ru

УДК 165.0

## **ДОРЕФЛЕКСИВНАЯ ПЛАТФОРМА: НЕСПЕЦИАЛИЗИРОВАННЫЙ ОПЫТ**

**В.В. Ходыкин**

ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева», г. Самара

Проводится исследование дорефлексивной платформы в аспекте ключевых построений ее смыслового поля. Речь идет главным образом о феномене дорефлексивного опыта, который наполняется данными, поступающими от органов чувств, прежде всего в обычной повседневной жизни людей. Такой повседневный опыт вызывает особый интерес в контексте его возможного использования в качестве специфического инструментария тесной взаимосвязи академической философии и фундаментальной науки со всей духовной сферой жизни общества. В качестве базовых компонентов чувственного опыта представлены схема или образ мира с соответствующей системой предметных эталонов и значений, а также образ индивидуального «Я».

***Ключевые слова:** дорефлексивная платформа, неспециализированный опыт, чувственный опыт, субъект, объект, предмет, смысл, значение, гипотеза, образ мира, образ индивидуального «Я».*

Как широко известно, среди наиболее актуальных в современной эпистемологии и философии науки можно выделить исследование динамики научного познания, как эволюционных, так и революционных аспектов ее проявления. А это, в свою очередь, вызывает особый исследовательский интерес к истории развития познания, а также к культурно-историческим аспектам, в значительной степени определяющих и направляющих всевозможные метаморфозы в рамках научных исследований. При этом само по себе представление о весьма динамичном развитии научного познания столкнулось с необходимостью расширить границы методологии так называемой логико-математической рациональности. В то же самое время такого рода традиционная логико-математическая рациональность видит в основе динамики научного познания главным образом процесс постоянной кумуляции прошедших полноценную проверку опытным путем фактов, а также активное проникновение в необходимые детали исторического и мировоззренческого аспектов когнитивного процесса.

В этой связи, на наш взгляд, будет весьма полезным остановиться несколько подробнее на достаточно широко известном в философской среде феномене, часто именуемом как неспециализированный опыт, который, в свою очередь, сопутствует любому рефлексивному и когнитивному процессу, в том числе и осуществляемому на рациональной основе. В роли неспециализированного выступает повседневный или обыденный опыт, которым наделены все люди. Повседневный опыт люди используют в качестве неотъемлемого инструмента во взаимосвязях академической философии и науки со всей остальной духовной сферой жизни социума. Исследовательская среда в целях обоснования

разработанных ею алгоритмов, схем, методов эвристического поиска практически повсеместно прибегает к весьма внушительному объему информации, с течением времени накапливаемому в недрах повседневного человеческого опыта. В настоящее время, на наш взгляд, пока нет весомых оснований полагать, что феномен неспециализированного опыта в своем структурном разрезе, в качестве фундамента дорефлексивной платформы стал объектом многочисленных полномасштабных исследований. При этом вполне обоснованной можно считать точку зрения, согласно которой в рамках неспециализированного опыта «можно выделить, по крайней мере, три когнитивные его структуры: чувственный перцептивный опыт, естественный язык и совокупность знаний, оцениваемых как здравый смысл» [9, с. 125]. Здесь важно заметить, что в весьма значительной своей части основа неспециализированного опыта в виде непосредственного или живого созерцания становится неотъемлемым компонентом более сложных исследовательских процессов, тем самым ошутимо утрачивая свойство быть явно наблюдаемыми. А это, в свою очередь, может в какой-то степени осложнять фундаментальные исследования живого созерцания в подобном несколько скрытом состоянии.

В современной гносеологии периодически возникают дискуссии о сложности полноценного исследования сущности познавательной активности субъекта. В то же самое время такая активная позиция субъекта по поиску готового знания на рациональной основе иногда ощущает на себе некоторое воздействие весьма укоренившегося традиционного объектного видения окружающей действительности. В частности, известный отечественный ученый А.Н. Леонтьев отмечает, что перед современными теоретическими исследованиями стоит задача «коренного преобразования самой постановки проблемы психологии восприятия и отказа от ряда мнимых постулатов, которые по инерции в ней удерживаются» [4, с. 3–4].

Многочисленные исследования в этой области позволяют нам говорить о широком распространении так называемой стимульной парадигмы в подходе к анализу процесса познания, в которой ключевой тезис заключается в том, что начальный импульс когнитивный процесс получает путем раздражения органов чувств от воздействия на них объекта исследования. Результатом такого воздействия выступает формирование некоего собирательного психического образа в сознании субъекта. Показательно при этом, что процесс такого психического образа в данном контексте видится каким-то весьма простым и очень быстрым, порой даже мгновенным, а сведения, получаемые субъектом посредством чувственного восприятия, становятся базой для построения разного уровня сложности аналитических конструкций. В свою очередь, последние нередко представляют собой уже готовое знание об исследуемом объекте. А субъект такого когнитивного процесса существенным образом часто находится под влиянием сопутствующих внешних обстоятельств.

При этом многие современные исследования свидетельствуют о необходимости корректировки и внесения дополнений в устоявшуюся стимульную концепцию. Речь идет о том, что необходимые компоненты готового знания с глубокой смысловой нагрузкой не могут возникать исключительно из данных, полученных от раздраженных органов чувств и их детального рефлексивного анализа. Подобного рода компоненты как бы проникают в соответствующий собирательный образ как некий чувственный макет изучаемого объекта, при-

существующего в действительности. А это в зависимости от контекста исследования способствует активизации эвристической активности субъекта посредством зарождения в его сознании соответствующих гипотез, теорий, концепций. Таким образом, концепция активности познания предполагает субъекта более самостоятельного и заинтересованного в готовом знании, полностью соответствующего действительности.

В этой связи возникает необходимость обратить пристальное внимание на методологические ориентиры, которые могли бы в максимальной степени способствовать детальному и всеобъемлющему анализу активности всех элементов когнитивного процесса. В среде современных мыслителей на базе уже имеющегося обширного эмпирического материала в науке довольно распространенным является предпочтение так называемого «функционального подхода» или, другими словами, «деятельной парадигмы». Речь идет о возрастании роли функционального подхода, раскрывающего влияние различных когнитивных компонентов, их структурных образований на познавательный процесс. А это, в свою очередь, происходит за счет ослабления роли генетического подхода, акцентирующего внимание исследователя на связи собирательного образа изучаемого объекта в сознании субъекта с его рефлексивными и когнитивными усилиями и сопутствующими внешними побочными обстоятельствами. Поэтому интересна точка зрения отечественного исследователя С.Д. Смирнова, согласно которой «ключевым является положение о том, что не только в практике, но и в теории человек идет к объекту, от образа к его источнику, от внутреннего к внешнему. Ибо только признавая в познании движение от субъекта к объекту, можно понять его как деятельность – деятельность продуктивную и целенаправленную» [7, с. 47–48]. Таким образом, можно констатировать, что эвристические намерения субъекта предшествуют непосредственно проводимым им исследованиям, явно способствуя их активизации.

В результате вполне обоснованно можно надеяться на возможность существенного облегчения в анализе когнитивного процесса посредством отхода от восприятия формирования собирательного образа изучаемого объекта в нашем сознании преимущественно на основе данных, получаемых от воздействия на органы чувств. При этом исходным компонентом познавательного процесса можно рассматривать соответствующую конкретному контексту систему гипотез и теорий относительно окружающей действительности и ее отдельных элементов, которые аналитическим путем зарождаются в сознании субъекта. По всей видимости, это в какой-то степени побудило известного ученого Дж. Гибсона рассматривать «процесс восприятия как поток, аналогичный потоку сознания» [1, с. 339]. Таким образом, речь идет о том, что деятельная парадигма усматривает в начале любого процесса познания соответствующие контексту гипотезы в противовес стимульной парадигме, видящей в роли стимулирующего фактора данные подвергшихся раздражению органов чувств и их детальный анализ.

Такого рода гипотезы во всей своей совокупности формируют в сознании субъекта определенные очертания окружающего бытия как специфическую основу для образного восприятия любого объекта. Соответственно такое представление действительности в виде целой совокупности образов в сознании субъекта может быть ярким индикатором его эвристической активности. По сути дела, это означает смещение акцента в анализе когнитивной активно-

сти на уровне ощущений в направлении предшествующей любой исследовательской деятельности интенции образа действительности, его воздействия на специфику протекания и результаты процесса познания.

Сам по себе процесс восприятия действительности помимо детального анализа данных, поступающих от органов чувств, тесно увязан с весьма сложными и многоэтапными операциями по интерпретации всевозможных аспектов мира вокруг нас. Развивая данную мысль, известный отечественный философ В.А. Лекторский замечает: «Формирование образа восприятия предполагает непрерывное присутствие в сознании в качестве его элемента амодальной, объективной схемы мира, которая может существовать в ткани любой модальности или в виде некоторых мнемических схем. Воспринимаемый мир – это форма существования схемы мира той или иной модальности» [3, с. 142–143]. При этом активно развиваемая в классической философии, в частности И. Кантом, идея кардинального разграничения так называемой пассивной перцепции и активной рефлексии данных органов чувств посредством разума и рассудка в значительной степени подверглась нивелированию в современных концепциях. Например, у Дж. Гибсона ощущаемое бытие на концептуальном уровне уже рассматривается как нечто целостно-расчлененное.

В повседневных условиях процессы чувственного восприятия доступны субъекту практически повсеместно. Элементы материальной или чувственно воспринимаемой действительности, можно сказать, автоматически становятся в нашем сознании некоей констатацией факта их присутствия в окружающем мире. При этом весьма поверхностный взгляд на сложную систему чувственного восприятия в значительной степени создает иллюзию простоты практически любого перцептивного акта как чего-то само собой разумеющегося. Речь в этом случае идет о том, что, по данным современных исследований в этой области, между образом какого-либо элемента материального мира, формирующимся в сознании субъекта в момент его чувственного восприятия, и его так называемым прообразом располагается некое сложноструктурированное смысловое поле.

Показательно еще и то, что смысловое поле со столь сложной структуризацией, по имеющимся у историков философии данным, так и не нашло сколь-нибудь существенного отражения в рамках классической мысли. По всей видимости, это могло быть следствием определенного рода доминанты наличия пустого пространства субъектно-объектных отношений с некоей философской вариацией субъекта, обращающего внимание главным образом на то, что непосредственно доступно нашему чувственному восприятию. Соответственно феномен такого смыслового поля требует более серьезных исследований со стороны специалистов разного профиля. В частности, вполне возможно, что нечто подобное, не доступное поверхностному взгляду, описывал Э. Гуссерль: «... между сознанием и реальностью зияет подлинная пропасть смысла» [10, с. 117]. Это лишний раз демонстрирует нам важность формирования отвечающих данному контексту особых теоретических схем в рамках современной эпистемологии. Все это должно помочь успешно преодолеть рамки того, что известный мыслитель М.К. Мамардашвили характеризует как «пустившее глубокие корни подобное интуитивное мышление в этой области, высвобождая поле для анализа того, что на самом деле происходит в мире и его отражении» [6, с. 72].

В свете изложенного становится очевидным факт наличия в перцептивном процессе такой его составляющей, как интерпретация. При этом нали-



чие интерпретации нами далеко не всегда осознается в полной мере. Очень красноречиво это подтверждает известный ученый Р.С. Грегори: «Чтобы воспринять зрительные образы, их нужно истолковать – только так они могут быть связаны с миром предметов» [2, с. 11]. В нашем случае также важно отдавать себе отчет в том, что не осознаваемая интерпретация чувственным путем полученных образов выступает именно как неотъемлемый компонент перцептивного процесса. Иначе говоря, речь здесь не идет о каком-либо сопутствии, причине или следствии. «Понимать – значит видеть вещи определенным образом, но нельзя видеть, не понимая» [2, с. 11–12].

Вполне естественно, что внутри границ своего традиционного опыта субъект оказывается лицом к лицу со сложностями в понимании его содержания. Это означает, что всевозможные интенции, усилия в направлении преодоления непонимания самых различных явлений и процессов повседневности, мотиваций своей деятельности практически ежедневно присутствуют в сознании субъекта. Все это фактически образует необходимую базу дорефлексивного и докогнитивного опыта субъекта. А в силу укорененности в сознании субъекта такая эмпирическая база начинает восприниматься как нечто вполне заурядное, повседневное, не требующее специального анализа и понимания. Правда, при этом можно обнаружить ощутимо более сложные моменты, понимание которых требует глубокого анализа и проработки всех составляющих их деталей в рамках логики и методологии научных исследований.

Важно обратить внимание на то, что всевозможные перцептивные акты не дают нам всей полноты информации, необходимой для фундаментальных исследований. Иначе говоря, любой акт осязания, обоняния, вкусового, слухового или зрительного восприятия не охватывает всех аспектов рассматриваемого объекта. Все это вынуждает нас говорить о том, что каждый перцептивный акт со структурно-функциональной точки зрения всегда предполагает своеобразного рода достраивание вызывающего исследовательский интерес объекта посредством предложения необходимых предметных интерпретаций. Солидная эмпирическая база со всей очевидностью демонстрирует своеобразное размывание феномена понимания по шкале времени, которое возникает в ситуациях недостатка необходимой для исследования информации. А это уже, в свою очередь, убедительно указывает на то, что сам по себе любой перцептивный процесс формируется в случае наличия необходимых для этого эталонов восприятия. В противном случае если в сознании субъекта отсутствуют подобного рода эталоны, то искомая исследователем полноценная комплексная мозаика из всех необходимых аспектов рассматриваемого объекта практически не конструируется.

Анализ перцепции как специфической предметной деятельности нуждается в соответствующей теоретической конструкции. В какой-то степени спецификой чувственного восприятия можно считать то, что субъект в большинстве случаев с исследуемым объектом самым непосредственным образом не соприкасается. В этой связи возникает мысль о возможном наличии специфического опосредующего звена или так называемой чувственной ткани как некоего исходного материала процесса восприятия. Подобного рода чувственная ткань, вероятно, представляет собой нечто устоявшееся в сознании субъекта в виде разного рода совокупности событий, образующих базу для формирования контекстного опыта. Другими словами, «основное функциональное свойство чувственной ткани – представить существующее вовне субъекта по-

ле, к которому относится его перцептивная деятельность, и служить материалом этой деятельности» [8, с. 132].

Резюмируя, можно обратить внимание на то, что активность перцептивной ткани в значительной степени демонстрирует, что собственное человеческое «Я» субъекта исследовательской деятельности воспринимает целостный комплекс транслируемого опыта как нечто имманентное собственной личности и индивидуальности. При этом активному развитию чувственной ткани опыта способствует присутствие в ней самых разнообразных специфических абстрактных предметов, в том числе из повседневного обихода большинства людей. А это, в свою очередь, приводит к так называемому распределению в таких предметах их специфических эталонов восприятия. Такие предметы интенсивно проникают в перцептивную ткань опыта рефлексирующего субъекта, вызывая построения разного рода смысла, схем, норм исследований, специфических образцов сенсомоторных реакций, динамичных очертаний, структур мироустройства. Таким образом, осуществляется постоянное обогащение эмпирической составляющей субъекта в содержательном, структурном и методологическом аспектах. Развивая мысль в подобном направлении, А.Н. Лой вполне логично говорит о том, что «с каждой изменяющейся ситуацией, с каждой новой операцией, с каждым новым орудием или инструментом меняется артикулируемая, фокусируемая часть объектного содержания, соответственно меняется контекст – организация периферийного сознания, происходит постоянный переход с одного уровня на другой» [5, с. 140].

### **Список литературы**

1. Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М.: Прогресс, 1988. 461 с.
2. Грегори Р.Л. Разумный глаз. М.: Мир, 1972. 209 с.
3. Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М.: Наука, 1980. 358 с.
4. Леонтьев А.Н. Психология образа // Вестн. Моск. ун-та. Сер. XIV. «Психология». 1979. № 2. С. 3–13.
5. Лой А.Н. Сознание как предмет теории познания. Киев: Наукова думка, 1988. 248 с.
6. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси: Мецниереба, 1984. 82 с.
7. Смирнов С.Д. Психология образа: проблема активности психического отражения. М.: Изд-во МГУ, 1985. 321 с.
8. Столин В.В. Исследование порождения зрительного пространственного образа // Восприятие и деятельность. М.: Изд-во МГУ, 1976. С. 101–208.
9. Шестаков А.А. Онтология познания: пролегомены к субъектно-гуманистической интерпретации когнитивного процесса. Самара: Изд-во СГАСУ, 2004. 160 с.
10. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologischen philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Bd. III. Haag, 1950. 483 s.

## **PRE-REFLEXIVE PLATFORM: NON-SPECIALIZED EXPERIENCE**

**V.V. Khodykin**

Samara National Research University, Samara

The article examines the pre-reflexive platform of experience in the perspective of its semantic field analysis. The phenomenon of pre-reflexive experience, which is formed primarily by the sense data of the everyday life, is studied in detail. Such daily experience provokes a specific interest due to its possible use as a specific tool establishing close relationship of academic philosophy and fundamental science with the totality of spiritual sphere of social life. The basic components of sensory experience are represented by the image of the world with an appropriate system of substantive standards and values, as well as by the image of an individual "I".

**Keywords:** *pre-reflexive platform, non-specialized experience, sense experience, subject, object, subject, sense, significance, hypothesis, image of the world, the image of an individual "I".*

*Об авторе:*

ХОДЫКИН Владимир Владимирович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева», Самара. E-mail: VKhodykin@yandex.ru

*Author information:*

KHODYKIN Vladimir Vladimirovich – Ph.D., Associate professor of philosophy Dept., Samara National Research University, Samara. E-mail: VKhodykin@yandex.ru

УДК 17.177

## **О ТРАНСФОРМАЦИИ ИДЕНТИЧНОСТИ В ПРАКТИКАХ МОБИЛЬНОСТИ**

**А.Ю. Харченко**

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

В статье раскрываются особенности постнеклассических практик, среди которых практика мобильности. Мобильность множественным образом влияет на идентичность, её динамику. Сетевая идентичность является иллюстрацией трансформации реальной идентичности.

**Ключевые слова:** *постнеклассические практики, мобильность, сетевая идентичность.*

Методология неклассической и постнеклассической рациональности расширяют философское представление о практике, в том числе о социальной практике мобильности. Традиционное представление о практике связывается с категорией деятельности, понимаемой в узком смысле как физическая деятельность, а в широком – как материальная и духовно-интеллектуальная деятельность. В истолковании П. Бурдьё, практика соизмеряется с социальным действием и коммуникацией. В его концепции, будучи объяснительным ключевым понятием, «габитус» выступает в качестве принципа порождения и организации практик [3, с. 17]. В содержательный аспект «габитуса» включаются: «...не просто предпочтения, неявные правила поведения, это, скорее, ожидания от собственного или чужого поведения, принимающий относительно явную форму лишь в случае разочарования в этих естественно-понятных, и поэтому не проблематизируемых ожиданиях» [1, с. 67.]. Исходя из функции габитуса по обеспечению преемственности практик, континуальности общества и коммуникации, связи «времён» и современности, а также исходя из его рациональности и роли в актуализации, «современивания» прошлых ценностей, П. Бурдьё идентифицирует таковой как «продукт истории, продукт индивидуальных и коллективных практик...» [16, р. 278].

Содержательными особенностями постнеклассической практики является её описание и объяснение в терминах постнеклассической рациональности [11; 12], а также доминирование рефлексивности над деятельностью. Такое различие восходит к работе Э. Гидденса «Последствия современности», где акцентируется внимание на рефлексивной составляющей современных практик. Он пишет: «...социальные практики постоянно исследуются и реформируются в свете вновь поступающей информации об этих же практиках, меняясь в результате этого в самых своих основах. Нам следует чётко представлять себе природу этого явления. Все формы социальной жизни отчасти создаются знанием о них агентов. Знание того, “как продолжить” в смысле Витгенштейна, является существенной частью соглашений, используемых и воспроизводимых человеческой деятельностью. Во всех культурах социальные практики ежедневно меняются в свете непрерывно подпитывающих их открытий. Но только в эпоху современности пересмотр соглашений становится достаточно радикальным для того, чтобы охватить (в принципе) все аспекты человеческой жизни, включая техно-

логическое вмешательство в состояние материального мира. Часто говорят, что для современности характерен вкус к новизне, но, возможно, эта характеристика не совсем точна. Важной чертой современности является не принятие нового просто в силу его новизны, а презумпция всеобщей рефлексивности, включающая, разумеется, и рефлексии о природе самой рефлексии» [5, с. 156].

На расширение поля рефлексии над деятельностью указывают философы и методологи науки. Так, В.Е. Лепский переход от классики к неклассике и постнеклассике соизмеряет с восхождением на очередной этаж рефлексии. «Декодирование» постнеклассических принципов и практик происходит через принципы организации взаимодействия субъектов с саморазвивающейся рефлексивно-активной средой [10, с. 100–113]. О человекоцентрированности и возрастающей роли активности и рефлексивности как факторе управления в современных практиках пишет В.В. Кизима, фокусируя внимание на «...саморазвертывающиеся целостные многопричинные (и междисциплинарные) комплексы взаимодействующих людей и сред, в ходе саморазвития которых меняются и люди, и среды, и их отношения, что и создает возможность огромного разнообразия данных практик, их циклов и вариантов их существования и обостряет проблему управления ими» [9, с. 55]. Им также акцентируется то обстоятельство, что в «постнеклассических практиках нет безответных действий, поскольку каждая часть влияет на себя через целое и в этой относительности субъект-объектных функций состоит рефлексивность целого и сохранение его постнеклассической идентичности» [9, с. 55].

Очевидно, что мы живём в эпоху практики «мобильности». Мобильность – многогранный и многомерный феномен. В широком смысле мобильность – способ движения всякой физической предметности. Для биопсихосоциальных существ мобильность – это способность к движению (самоизменению, саморазвитию), в том числе когнитивных способностей к выбору новых средств движения (превращения, перемещения). В социологическом познании известный социальный теоретик Дж. Урри дифференцирует следующие четыре мобильности. Мобильность как способность двигаться, как беспорядочность, как социальная мобильность, в значении миграции или других видов полустационарного географического перемещения [13, с. 74–75].

В монографии «Социология за пределами обществ: виды мобильности для XXI столетия» Дж. Урри показывает, по каким основаниям социальное можно различать как мобильное. Среди таких оснований – «способность» мобильности подрывать социетальные границы, делая их проницаемыми, прозрачными. Социо-пространственные практики мобильности предстают как сложные мобильные гибриды людей, машин и технологий. Этот «микс» поражает все коммуникации, трансформирует отношения между людьми, их традиционные способы переживания и самочувствования. Особенность социально-мобильного бытия, отмечает Дж. Урри, заключается в способности порождать мгновенное время, замкнутое на самого себя и преобразующееся в различные мобильности. Мгновенность времени в свою очередь изменяет представление о жизни сообществ в различных проекциях, в том числе в отношении точек «оседлости», их «жилища» и проживания. В социально-политическом измерении мобильности трансформируют социетальную модель гражданств,

где новые практики, риски, права и обязанности, как пишет Урри, «выходят за пределы национальных границ» [14, с. 15].

3. Бауман раскрыл деструктивные последствия высокой социальной мобильности, среди которых поляризация человечества, освобождение от ответственности и обязательств властной элиты, углубляющаяся и расширяющаяся пропасть между элитой и остальными людьми и т. п. Он показал, что возросшая неопределённость и динамизм в современную эпоху оказали влияние на поведение жителей виртуального и сетевого мира, представителей кибернетической элиты: «готовность к жизни среди хаоса», способность «процветать в условиях неустроенности», умение «позиционировать себя в переплетении возможностей, а не оставаться парализованным одной пожизненной специальностью», «согласие разрушить созданное своими руками», «отпустить, если не отдать» [2, с. 49–50].

Все вышеназванные проблемы и причины «тотальности» мобильности позволяют сделать вывод о том, что мобильность порождает, форсирует «подвижность», «текучесть» пространственно-временных модальностей социального бытия. Для мобильности как атрибуции современного социального бытия вводится метафора «текучесть» (З. Бауман). Под метафорой понимается процесс замещения (подмены) одной фигуры другой, а также понимание и восприятие одного «типажа» вещи в терминах другой. Метафора «текучесть» заменяет метафоры «движение» и «течение», которые использовал классик социологической мысли Э. Дюркгейм. Метафоры, приложимые к социальным реалиям, в философском и социогуманитарном дискурсах меняются в связи с изменением представлений об обществе. Так, современные представления об обществе «коррелируют» с толкованием границ, мобильностей, управления. Пространственно-временные, территориальные представления социума, общества, общественной жизни рассматриваются через такие метафоры как сети/паутины, потоки/течения, сети/потоки [14, с. 13].

Технологическое ускорение современной жизни – составляющая метафоры «мобильность». Сегодня технологическое ускорение затрагивает все фундаментальные проблемы бытия человека, ощущения его безопасности, самоидентичности. Большинство социальных феноменов с коннотациями «фундаментальное», «укоренённое», «стабильное», «внутреннее», «защищённое», «личное» редуцируются к бытию с такими значениями, как «неопределённость», «прозрачность», «проницаемость», «раздробленное», «фрагментарное», «мгновенное», «модульное». На примере метафоры «мобильность», которая презентует наличное социальное бытие, Дж. Урри убедительно показывает, как положительные коннотации социальных феноменов, в том числе идентичности, утрачиваются.

Для описания эпохи мобильности используется такая метафора в современной социальной мысли как *номад* (кочевник). О ней размышляют З. Бауман, Ж. Делез, Ф. Гваттари и др. [15; 17]. Согласно Ж. Делезу и Ф. Гваттари, *номады* презентуют так называемые общества детерриториализации. Детерриториализация видится не в проекции «точки отсчета», а как линия ускользания. *Номад* по этому основанию различается с *мигрантом*.

Мобильность множественным образом влияет на идентичность и её динамику. Трансформация идентичности происходит с возрастанием потенциальности различных Я-структур. В эпоху мобильности не остаётся возможностей для сохранения идентичностей, приходит к выводу Дж. Урри. Метафори-

руя социальный мир как «мир смесей» он пишет: «в сетевом мире или текущем пространстве невозможны определённые идентичности, поскольку текущий мир – это мир смесей» [14, с. 64]. В практике множества виртуальных сообществ идентичности становятся мобильными. Пользователи могут свободно их выбирать и менять, превращаясь в «цифровых кочевников». Используя множественные идентичности, возникает возможность устанавливать случайные, мимолётные отношения в пределах мобильных сообществ.

Будучи «узлом» глобализации, мобильность усиливает и ускоряет одно из главных противоречий глобализации, а именно, противоречие между сетью и идентичностью (self), сетью и «Я». Об этом пишет в своей книге «Информационная эпоха. Экономика, общество и культура» крупнейший социолог современности М. Кастельс [8]. Под идентичностью им понимается процесс, в котором социальный актор распознает себя и конструирует свое сознание исключительно на основе данного культурного атрибута или сети атрибутов, чтобы обрести более широкую отнесенность к остальным социальным структурам. Корни идентичности при формирующемся виртуальном сообществе лежат в истории и географии, в религии и национальных основах. М. Кастельс полагает, что виртуальный мир фундирован во фрагментарности сознания, и поэтому: «... в исторический период, характеризующий широко распространённым деструктурированием организаций, делегитимацией институтов, угасанием крупных общественных движений и эфемерностью культурных проявлений, идентичность становится главным, а иногда и единственным источником смыслов» [8, с. 27]. Подтверждают вывод социолога отечественные психологические исследования, где даются подтверждения того, что сетевая идентичность коррелирует с лёгкостью самоизменения, вплоть до своей «антитезы» или альтернативной идентичности [4].

М. Кастельс в книге «Власть коммуникации», применяя сетевой подход к сопряжению сознания и коммуникативной реальности, показывает, как восходит к «сложности» сознание в мобильной коммуникативной практике. Он пишет: «Сознание, возможно, возникло вследствие необходимости интегрировать увеличивающееся число ментальных образов, получающихся в процессе восприятия, с образами, уже хранящимися в памяти человека. Усиление интеграционной мощи мыслительных процессов увеличивает возможности разума для решения проблем организма в целом. Эта возрастающая способность к рекомбинации мыслительных образов тесно связана с тем, что мы называем креативностью и инновативностью. Но осознающий разум нуждается в организационном принципе, направляющем эту деятельность высокого уровня сложности. *Этот организационный принцип и есть он сам*» [7, с. 165]. В призме темы сетевой власти М. Кастельс даёт представление о том, как интеллект может успешно использовать техники каскадной активации, фрейминга, прайминга и другие методы воздействия на человека, быстро меняя его идентичность.

В «духе» постнеклассической научной рациональности сошлёмся на толкование мобильности как модальности социального бытия в социально-психологическом дискурсе. Здесь под мобильностью понимается «корзина» субъектно-личностных качеств и релевантные им поведенческие паттерны. Мобильность предстаёт как интеграл высокой вариативности поведения, коммуникативных способностей и навыков, доверия, толерантности. Проводимые социально-психологические исследования молодежи удостоверяют факт выбора в иерархии ценностей – мобильности» [6, с. 173–177].

### **Список литературы**

1. Антоновский А.Ю. Пространство и время коммуникации и сознания: Бурдьё vs Луман // Коммуникативная рациональность: эпистемологический подход / Рос. акад. наук, Ин-т философии; отв. ред. И.Т. Касавин, В.Н. Порус. М.: ИФРАН, 2009. С. 64–93.
2. Бауман З. Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2002. 326 с.
3. Бурдьё П. Структуры, habitus, практики // Современные социальные теории: Бурдьё, Гидденс, Хабермас. Новосибирск: Изд-во НовГУ, 1995. 119 с.
4. Войскуновский А.Е., Евдокименко А.С., Федунина Н.Ю. Сетевая и реальная идентичность: сравнительное исследование // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2013. Т. 10. № 2. С. 98–121.
5. Гидденс Э. Последствия современности. М.: Праксис, 2011. 354 с.
6. Евстифеева Е.А., Майкова Э.Ю., Подолько Е.О., Филиппченкова С.И. Личностный потенциал: постмодернистская модель образования // Философия образования. 2012. № 6 (45). С. 173–177.
7. Кастельс М. Власть коммуникации. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2016. 592 с.
8. Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2000. 608 с.
9. Кизима В.В. Постнеклассические практики: рефлексивность и управление // Вопросы философии. 2010. № 3. С. 54–65.
10. Лепский В.Е. Аналитика сборки субъектов развития. М.: Когито-Центр, 2016. 130 с.
11. Степин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // Постнеклассика: философия, наука, культура: коллективная монография / отв. ред. Л.П. Киященко и В.С. Степин. СПб.: Издательский дом «Мир», 2009. С.249–295.
12. Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 744 с.
13. Урри Дж. Мобильности / пер. с англ. А.В. Лазарева. М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2012. 576 с.
14. Урри Дж. Социология за пределами обществ. Виды мобильности для XXI столетия. М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2012. 336 с.
15. Bauman Z. Postmodern Ethics. Oxford: Basil Blackwell, 1993. 262 p.
16. Bourdieu P. Le Sense Patique. Paris: Les Edisions de Minit, 1990. 333 p.
17. Deleuze G., Guattari F. Nomadology. N.Y.: Semiotex, 1986. P. 49–53.



## **ON THE IDENTITY TRANSFORMTION IN MOBILITY PRACTICES**

**A.Yu. Harchenko**

Tver State Technical University, Tver

The article is focused on the specific characteristics of post-non-classical practices and, in particular, mobility practice. Mobility influences identity in a multiple way revealing, her dynamics. Network identity may be considered an illustration of transformation of real identity.

**Keywords:** *post-non-classical practices, mobility, network identity.*

*Об авторе:*

ХАРЧЕНКО Андрей Юрьевич – аспирант кафедры психологии и философии ФГБОУ ВО «Тверской государственнй технический университет», Тверь. E-mail: pif1997@mail.ru

*Author information:*

HARCHENKO Andrey Yuryevich – Ph.D. student of Psychology and Philosophy Dept., Tver State Technical University, Tver. E-mail: pif1997@mail.ru

УДК 111

## **ОНТОЛОГИЯ КОНЦЕПТА ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ**

**Т.В. Борисова, С.Ю. Анисимова**

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

Проводится сравнительный анализ концептуализации онтологических оснований памяти философами Античности, Средних веков и Нового времени. Подчёркивается, что специфика трактовки онтологических оснований определяется временными моделями каждой эпохи и её социокультурным контекстом. Делается вывод о роли междисциплинарности в исследовании онтологии исторической памяти.

**Ключевые слова:** *общая теория памяти, концепт исторической памяти, темпоральные модели, междисциплинарность знания.*

Выбор методологических подходов к проблематике изменений и трансформаций содержания образов исторической памяти и способов её презентации нуждаются в некотором пояснении. Очевидно, что аналитическая составляющая философского дискурса исторической памяти определяет не только способности к исследовательской деятельности, но и показывает глубину и степень овладения тем материалом, с которым приходится работать автору в рамках обозначенного исследовательского поля. В то же время, собственный анализ динамических изменений образов исторической памяти связан с необходимостью учёта всей совокупности оснований социальной жизни, имманентно присутствующей в любом социокультурном механизме исторической памяти на каждом этапе общества. В силу того, что историческая память, как социокультурный феномен всегда связана с историческим способом существования, пребыванием в истории, то проблематикой исторической памяти оказывается эвристически связанной не только с дискуссиями о роли истории в пространстве наук. Сегодня проблематика исторической памяти преломляется через призму междисциплинарных исследований посредством естественнонаучных и философских экспликаций. Данный вывод позволяет методологически поощрять учёного сформулировать собственный контекст исследований исторической памяти в рамках общей теории памяти и при этом определить горизонты этого контекста на основе анализа разнообразных форм жизнедеятельности.

В русле сказанного, считается целесообразным дополнить традиционную парадигму психологических и исторических подходов к изучению исторической памяти ресурсами междисциплинарных исследований. Всем известны многочисленные трактовки исторической памяти, как некоего отпечатка, «следа прошлого» или некой знаковой системы, реферирующие эти отпечатки и «следы». Не спорим, что учёные, работающие в данном направлении, внесли определённый положительный вклад в теорию исторической памяти: был всесторонне исследован феномен исторической памяти, как образа знания о прошлом. В наше время этого недостаточно. Многие учёные настоятельно рекомендуют традиционную концепцию исторической памяти дополнить междисциплинарными теориями, например, теорией развивающихся систем, теорией генно-культурной коэволюции [20; 21] и

др. Так, Суховерхов А.В. считает, что это поможет придать феномену исторической памяти онтологический статус, который связывает исследование памяти с актуальными системными процессами. «Например, процессы метаболизма, забота о потомстве, приготовление пищи, проведение сезонных аграрных работ, государственных и религиозных праздников, политических выборов, спортивных мероприятий (Олимпийских игр) не только основаны на памяти, но и сами являются живой памятью и актуальной трансляцией памяти» [19, с. 2].

Отметим, что актуализация памяти, как жизненного основания, проявляется и в самих процессах самопроизводства и самотрансляции памяти, в тех или иных формах жизнедеятельности, и в обратном воздействии этих форм на характер и содержание памяти и её образов. Подчеркнём, что процесс самоактуализации делают память «живой», а не только механическим отражением в «следах» прошлого. Сделаем вывод: актуализация памяти одновременно конституирована культурным контекстом социума и конструирует этот контекст в соответствии с запросами социума. Именно в структуре этого взаимодействия осуществляется процесс изменений и трансформаций образов памяти как «живого информационного организма», который заполняется традициями, эмоциями, нормами идентификаций, смыслами и надеждами.

Подчеркнём, что в каждой социокультурной системе историческая память, выполняя функцию репрезентации (замещения) событий или факта, артикулирует историческую миссию ценностного отбора: что надо помнить, чего не надо помнить, как и зачем помнить. Результаты этого отбора закрепляются конкретным государством в качестве идеологического образца и политических ориентиров.

Известно, что образы памяти вписаны и существуют в архитектонике «сценариев темпоральности», содержание которых ангажировано социальными запросами общества. Внутри общества консолидируются социальные действия, посредством конкретных форм жизнедеятельности, имплементированных в практических нормах и правилах поведения.

Общеизвестно, что культура предьявляла две модели темпоральности, которые форматировали парадигмальную установку: вечность – время, в соответствии с конкретным типом мировоззрения, рациональности и спецификой ментальности [18]. Память, выступая презентантом модальностей «вечность» или «время», гарантировала актуализацию темпорального процесса посредством самосохранения и самотрансляций тех образов, которые ранжировали выбор конкретного сценария темпоральности. Наглядно процесс актуализации памяти, как референта жизни и гаранта продолжения жизни, можно наблюдать в структурах человеческого Космоса античного мира, специфика которого характеризовалась: поисками основания мира, превосходства слова над другими инструментами власти, развитой системой воспитания и образования, направленность греческого разума не на объекты, а на взаимоотношения людей [2; 8].

Античный мир проводил чёткое разграничение темпоральной сферы вечности и времени. Так, Парменид, соотнося память с алгоритмами вечности, трактовал память как равновесие света и тьмы, тепла и холода и сформировал образ памяти «мерного» бытия. И стоит только нарушить равновесие бытия, как память исчезает и начинает действовать забвение. Экспликацию образов памяти продолжает развивать Платон [16]. Систематизацию образов памяти

Платон начинает с включения её в контент физиологических структур мозга. При этом философ актуализирует память как специфическую мыслительную деятельность, что организует и использует прошлое в формах знания. Платон пишет: «...чем мы мыслим – кровью, воздухом или огнём? Или же ни тем, ни другим и ни третьим, а это наш мозг вызывает чувство слуха и зрения, и обоняния, а из них возникает память и представление, а из памяти и представления, когда они приобретут устойчивость, возникает знание...» [14, с. 66]. Традиция актуализации памяти-знания была продолжена развитием медицины (римский врач Гален II в. н.э.), учёными, философами и естествоиспытателями Д. Гартли (1705–1757), Ш. Бонне (1720–1793) и др. В современной общей теории памяти образ памяти – «естественнонаучного знания» продолжает разрабатываться в рамках теорий развития системных процессов.

Если Пифагор «...был не хранителем знания, а хранителем памяти», позиционировал память в структуру педагогического процесса: учитель – слово – ученик, то Платон вместе с Парменидом акцентирует внимание на экспликации образа памяти-знания в темпоральной модели вечности [13, с. 52]. Именно память-знание позволяет сохраниться вечности и ни кануть в пространство не-бытия. Всем известно, что античный мир не доверял истории, да он её и не имел историю в современном её понимании. Но в структуре античного времени – времени героев – всегда присутствовала метафизическая боязнь исчезновения из жизни, боязнь небытия. Эту боязнь чётко зафиксировала античная философская мысль. Но Платон не только не расходится с Пифагором, но и поддерживает его позицию в том, что память даётся человеку не только для удержания себя в вечности, но для формирования и воспитания души. «Мало остаётся таких душ, у которых достаточно сильна память. Они всякий раз, когда увидят что-нибудь, подобное тому, что было там, бывают поражены и уже не владеют собою», – сетует Платон [15, с. 186]. Есть разные способы воспитать душу. Самый распространённый – это письменный текст, но Платон критически относится к нему, он считает, что письмена – это мнимый способ формирования памяти. «В душе, научившись им (письменам. – отмечено мною), они вселяют забывчивость, так как будет лишена упражнения память: припоминать станут из вне, доверяясь письму, но посторонним знакам, а не изнутри, сами собою. Стало быть, ты нашёл средства не для памяти, а для припоминания. Ты даёшь ученикам мнимую, а не истинную мудрость» [15, с. 216–217]. Формирование истины, мудрой памяти Платон связывает с созерцанием Прекрасного. Только обнаружив Прекрасное в красоте тела, душе, знании мы «оставляем бессмертную память... бессмертие – вот чего все жаждут», – считает Платон [14, с. 141–142].

Таким образом, человеческое (жизнь поколений и полиса) и бессмертие, временное и вечность – одновременно разделяются и переплетаются в мировоззрении древних греков. Именно память способна уберечь и сохранить всё то, что подвержено разрушительной работе времени. Память сберегает нас от забвения «Это отразилось в их языке, – замечает О.М. Ломако, – знание и память – одно слово мнемэ. Поэтому богиню памяти зовут Мнемозина» [13].

Аристотель, продолжая линию Платона по систематизации образов памяти, включает её в тематику работы когнитивных структур, описывающих соотношения разума и внешнего мира. «Память же, в том числе, и о мыслимом не может обойтись без представления, представление же есть состояние общего

чувства, так что уму память будет свойственна по совпадению... какой части души принадлежит память, ясно: той, которой и воображение. И предметами памяти в собственном смысле являются те, которые можно вообразить, а уже по совпадению – те, которые не связаны с воображением», – рассуждает Аристотель [4, с. 162].

Продолжая начатую традицию включения феномена памяти в темпоральность, Аристотель акцентирует значение образа памяти–знания, как таинство процесса познания, в котором через память настоящее приобщается к прошлому и выходит на будущее «Если же мы приобретаем способность (познавание) не имея их раньше, то как мы можем познавать... не имея предшествующего знания», – вопрошает мыслитель [5, с. 345]. Но Аристотель идёт дальше Платона. Он, полагает феномен исторической памяти не только в качестве длящегося пребывания во времени, но и в качестве значения – объединяющего историю и поэзию: «Ибо историк и поэт различаются не тем, что один пишет стихами, а другой прозой... различаются они тем, что один говорит о том, что было, а другой – о том, что могло бы быть» [6, с. 665]. Поэзия, заключает Аристотель, философичнее истории, так как она говорит об общем, а история о единичном. Этим выводом Аристотель форматирует будущее проблемное поле истории философии, в котором тематика исторической памяти будет играть не последнюю роль. Выскажем предположение, что философы античной классики сумели обосновать содержание памяти не только как хранителя и трансформатора знания. Они рассматривали память, как актуальный, непрерывный процесс взаимодействия и взаимообогащения различных видов знания (естественнонаучного и гуманитарного), заложив тем самым традицию междисциплинарности в познании.

Помня знаменитый афоризм Козьмы Пруткова «нельзя объять необъятное», ограничим античный дискурс памяти вышеупомянутыми философами, не подвергая сомнению при этом значительный вклад в разработку данной тематики и других мыслителей Греции. Например, Плотин в своём трактате «Об ощущениях и памяти» тоже высказывает интересные идеи [17].

Не следует забывать, что анализ памяти, осуществлённый античной мыслью, был не только плодом её рефлексивных усилий, но и результатом исследования всех форм жизнедеятельности греческого полиса. В структуре различных форм жизнедеятельности память, включаясь в темпоральность, не только актуализировала оппозицию: вечность – время, но и была фрагментарно представлена в качестве живого организма, хранившего и реализующего заданные нормы и правила в хронологических циклах хозяйственной деятельности, судьбах людей, механизмов самоидентичности. «Например, знаменитый Фукидид в своих трудах актуализирует циклический характер времени, полагая, что события прошлого, в том или ином виде, повторяются в будущем. Другой историограф – Полибий обращает внимание на связь исторической памяти с судьбой человека, он утверждает, что знания прошлого способно примирить нас с собственной судьбой. Другой историограф Плутарх тематизирует воспитательную функцию исторической памяти. “История” Геродота дает начало новой функции исторической памяти – функции формирования идентичности: память делает нас теми, кто мы есть» [3].

Резюмируем вышесказанное. Основным эпистемологическим результатом, что достигла античная мысль в проблематике памяти, была первичная

разработка схемы образов памяти, которые сопоставлялись с образами знания. Но, это не главное! Актуализировав память в темпоральную оппозицию вечность–время интеллектуалы античного мира заложили основы утончённой и перспективной, в методологическом плане, парадигмы классической рациональности, определив границы её возможностей и научные стандарты. В рамках классической рациональности стало возможным анализировать формы жизнедеятельности человека в динамике их развития и изменений. Историческая память, как живой актуализированный процесс хранения, самотрансляций, самопроизводства, знания о прошлом, исполнение его в настоящем и надежды на будущее, органически вписывалась в динамику человеческого бытия как социального. При данном подходе открывается перспектива выхода на поиск онтологических оснований исторической памяти. Напомним, что античная мысль постепенно выходила на эту перспективу, заложив основы традиции поиска онтологических оснований памяти или в темпоральном круговороте вечности, или во временных ресурсах трансляции знания, где память начинает актуализироваться процессуально. Средневековая философия продолжила эту традицию. Например, Аврелий Августин, продолжая развивать идеи Античности, легитимизирует модель вечности, отождествляя её с временем Бога. Но так как в средневековой картине мира линия Бога, как потока вечности, была разорвана грехопадением человека, в структуре земной жизни активно артикулировалось физическое время, время природы. Эти времена конституировались многочисленными хронологическими ориентирами: аграрными, властными, духовно-духовными. В средневековой повседневности господствовало время церковного колокола, время сельскохозяйственных практик, время рыцарских доспехов. Соответственно, память маркировала хронологическую последовательность «встроенного» во времени действий и событий. Так, память крестьянина актуализировала алгоритмику сельских будней: рубку леса, выпас и забой скота, жатву и сбор урожая, радость сельских посиделок и праздников. Память сеньора–рыцаря хранила и активизировала сцены куртуазной жизни, рыцарские турниры и военные походы. А память священнослужителя транслировала церковные традиции и в духовных битвах Добра и Зла охраняла души людей от греха и происков дьявола. При этом, как отмечает известный французский историк Жан Ле Гофф: «...мера времени была ставкой в борьбе, которую вели за нее господствующие классы: духовенство и аристократия... мера времени оставалась в течение большей части Средневековья достоянием могущественных верхов. Народная масса не владела собственным временем и была неспособна даже определить его» [12, с. 167]. Таким образом, память, в пространстве земной жизни, постепенно становится медиатором власти, которая жёстко заявляет о себе в генеалогической памяти рода. Любой сеньор средневекового общества трепетно хранил и усиливал линию своей генеалогии, ибо ставка в борьбе за родовое превосходство была высоко – статусное место со всеми вытекающими из него благоприятными последствиями. В итоге, жизнь человека развёртывалась одновременно в двух пластах времени. Это пласт эмпирической земной жизни, заполненной повседневными хлопотами, о выполнении которых всегда напоминала память. И пласт Божественного замысла и Предначертания, в ходе которого решались судьбы мира и судьбы конкретных душ. Двухуровневая модель времени конструировала и двойственность памяти. Это обстоятельство, казалось бы, не предполагало наличия

каких-либо онтологических оснований памяти. Но, парадокс! В содержании двойственности начинает формироваться новое измерение памяти не только как наследие прошлого, что познаётся выявлением, описанием и истолкованием артефактов и письменности. Посредством памяти человек начинает осознавать себя участником всемирно-исторической драмы, где определяется судьба мира и его самого. Память приобретает смысл, измерение горизонтов прошлого, настоящего и будущего. Память не только отражает, но обуславливает, исполняет. Память становится по-настоящему исторической, разворачивая не только временную темпоральность, но и формы человеческой деятельности. «Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени – настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего... настоящее прошедшего – это память; настоящее настоящего – его непосредственное созерцание; настоящее будущего – его ожидания», – утверждает Августин [1]. Позднее идеи Августина были развиты Боэцием, Фомой Аквинским и другими мыслителями Средневековья.

Обобщим сказанное. В контексте средневековой картины мира память начинает приобретать определённую структуру. Одновременно качественное и количественное, память позиционирует Божественное творение в его начале, кульминации и грехопадении, выходя при этом на траекторию взаимодействия прошлого, настоящего, будущего. С другой стороны, историческая память с линейной последовательностью воссоздаёт неизменную схему опыта поколений, поддерживая тем самым организационную непрерывность и устойчивость различных норм жизнедеятельности человека. При этом наблюдается постепенное смещение онтологического основания статуса временной процессуальности в сторону онтологизации однотипных схем практической деятельности. Уже в позднем Средневековье это смещение проявилось конкретно в процедурах обобщения «...стабильности, традиционности, повторяемости» стандартных образцов, которые можно применить в любой сфере человеческого бытия [10, с. 138].

В эпоху Нового времени процесс онтологизации алгоритмов и стандартов жизнедеятельности проходило под флагом смены приоритетов в сторону пересечения нового класса предпринимателей с цивилизационными запросами общества, которое нуждалось в дальнейшем развитии науки и техники. Идеи гуманистов – просветителей эпохи Возрождения вкупе с успехами математики и механики XII–XIII вв. обосновали логическую и естественную взаимосвязь природы с разумом человека, сформировав при этом представление о мире, как едином целом. В рамках этого единства статус субъективности в научном познании приобретает характер методологических ориентиров, с помощью которых можно продолжить работу над классификационными основаниями знания, начатую Платоном и Аристотелем. При этом становится возможным уточнить границы и потенциал памяти, как модератора организации процессов взаимодействия наук. Если Аристотель организовывал знание по способностям мышления, то знаменитый Френсис Бэкон предложил матричный способ классификации знания по методу наук. Он разделил знания на науки разума – «философия» или «чистая наука»; науки памяти – «история» и науки воображения – «поэтика» [7, с. 156]. Так как историю и память объединяет общая матрица – таксон метода, то в его рамках философ актуализирует память как инструментальный – способ действия, с помощью которого можно рассчитывать, организовывать, планировать деятельность. «История, – подчёркивает он, –

...собственно говоря, имеет дело с индивидуумами, которые рассматриваются в определённых условиях места и времени» [7, с. 156]. Данный подход Ф. Бэкона соответствует духу и умонастроению эпохи. Артикулирование онтологических оснований форм жизнедеятельности в сторону жёсткой стандартизации диктовалось потребностями самой эпохи, вектор темпоральности которой определялся не всеобщностью Бога или цикличной ритмикой природы и организационным пространством церкви, а другим измерением. Время стало измеряться часовыми механизмами. С их помощью можно было узнать точное время суток, что помогало планировать, распределять, стандартизировать любую область жизни. Это повышало фактор значимости личного времени, накладывало обязательство согласования своих поступков и действий. При этом личное время становится эффективным ресурсом и в рамках линейной перспективы можно организовывать своё настоящее посредством прошлого и целеполаганием будущего. Следуя установкам своей эпохи, Бэкон выходит на новый аспект памяти, он тематизирует её инструментальность как вспомогательное средство в получении знания. Заметим, что роль таких вспомогательных средств памяти, как письма и запоминание он оценивает весьма низко [7, с. 326–329]. Но содержательному функционалу памяти он придаёт огромное значение, включая в структуру памяти предварительное знание и эмблемы. «Предварительным знанием (*praenotio*) мы называем своего рода ограничение бесконечности исследования; ведь когда мы пытаемся вызвать в памяти что-то, не обладая при этом никаким представлением о том, что мы ищем, то такого рода поиски требуют огромного труда и ум не может найти правильного направления исследования, блуждая в бесконечном пространстве. Но, если ум обладает каким-то определённым предварительным знанием, то тем самым бесконечность немедленно обрывается и память действует уже на более знакомом и ограниченном пространстве, что напоминает охоту на лань в ограде парка. По этой же причине бесспорную помощь памяти оказывает и порядок. Ибо в этом случае существует предварительное знание того, что предмет нашего исследования должен отвечать данному порядку» [7, с. 328–329]. «...предварительное знание является первым элементом искусственной памяти. Ведь в искусственной памяти мы обладаем определёнными местами, уже заранее подготовленными и приведёнными в систему... эмблема (чувственный образ. – авт.) формируется мгновенно, в соответствии с обстоятельствами» – продолжает рассуждать Бэкон [7, с. 329].

Инструментальный характер памяти, как её способность приводить в порядок измерительные единицы тел или геометрических фигур, отмечает и Рене Декарт. «...бесчисленные измерения... важно сохранять в памяти... таким образом, чтобы они легко представились всякий раз, когда в них будет нужда. Повидимому, для этой цели природа и создала память» [11, с. 156–157]. Таким образом, оба философа подчёркивают содержательный функционал памяти, инструментальность которой помогает раскладывать по полочкам, определять порядок и место как знания прошлого (предварительное знание), так и чувственные образы. Тем самым организуются процессы нахождения, расположения и выражения любого алгоритма действия. Но Френсис Бэкон идёт дальше. Он усложняет классификационную структуру наук разделением истории на естественную и гражданскую: «В естественной истории рассматриваются явления и факты природы, в гражданской – деятельность людей. Естественная история – это история приро-



ды... её исключительных явлений... и истории взаимоотношений природы и человека» [7, с. 158–159]. С позицией Бэкона солидарен Томас Гоббс. Он пишет: «Имеются два рода знания, из которых первое есть знание факта... Первый ряд знания есть не что иное, как... память, является абсолютным знанием, например, когда мы наблюдаем совершившийся факт, или вспоминаем, что он совершился... Запись знания факта называется историей, которая имеет два вида: одно называется естественной историей и является... явлением природы... другой называется гражданской историей и является историей произвольных действий людей в государстве» [9, с. 113]. Рассуждения двух философов интересны двумя моментами. Во-первых, наконец признаётся, что природа имеет свою историю, а значит – имеет собственную память. Во-вторых, границы актуализации памяти, как природного исторического процесса, расширяются, а её потенциальный инструмент усиливается. Историческая память не только транслирует эпистемологическое обоснование научного знания, но и расширяет горизонты взаимодействия генетического кода природы и смыслового кода культуры общества.

Обобщим вышеизложенное. Философская мысль Нового Времени задала исследованию памяти новый контекст. Окончательно сформировалась трактовка памяти, как эффективного актуализатора развития природных и культурных систем, в которых память осуществляет связь прошлого, настоящего и будущего. Была так же продемонстрирована значимость инструментального функционала памяти, как организатора нормирования научных исследований и стандартных образцов деятельности. В онтологическом ракурсе память по-прежнему сохраняет временное измерение в процессуальной динамике знания. В связи с этим вспомним знаменитый афоризм Френсиса Бэкона: «Истина – дочь Времени, а не Авторитета», и Бэкон подтверждает свою научную самооценку высказыванием: «...мои слова нуждаются в столетии, в целом столетии для доказательства их истинности и во многих веках для своего осуществления» [7, с. 546].

Воздав должное экспликационным усилиям интеллектуальной мысли Античности, Средневековья и Нового времени, оценим полученные ими результаты в становлении общей теории памяти, прояснив при этом нашу мотивацию выбора конкретных персоналий, которые участвовали в этой работе. Выбор конкретного учёного, принимавшего участие в дискурсе памяти, определялся эффективностью вклада, что внёс учёный в обоснование онтологической составляющей концептуализации памяти и анализом той роли, что играла память при актуализации собственного потенциала в контекстах трансцендентальных универсалий: Бога, Природы и Знания. Напомним, что каждый универсум имеет «собственный сценарий» темпоральности, в котором соотносительность вечного и временного организовывала специфику в динамике исторического бытия, траектория которого определялась взаимодействием природных и социальных систем. В своих исследовательских программах философы указанных эпох артикулировали онтологическую основу истории природы и общества – как общее, проявленное в многообразии, изменчивости и стабильности. Это позволило сформулировать схематику историчности мира, как единого целого, детерминированного процессами развития. в пределах единой целостности философы выделяли и анализировали специфику различий природного и социального – знакового (по Ф.Бэкону – эмблемы). В последствие результаты философских исследований постулировали классическую рациональность, как образец такого

знания, что способно одновременно отражать и задавать ориентиры для познания и жизнедеятельности людей. В целом, философы Античности, Средневековья и Нового времени заложили начало трактовки памяти как живого организма, проявляющую свою актуализацию на различных уровнях. На онтологическом уровне концептуализация памяти проявила себя через развёртывание метафизики «исторического сущего» и «исторического бытия» в темпоральном ракурсе постоянных в возобновлениях. Так, «историческое сущее» схватывало всё то, что происходит: обстоятельства, различия, возникаемое, исчезнувшее. А «историческое бытие» – это то, что существует, прибывает, означает. В динамике исторического сущего и бытия память актуализирует взаимосвязь прошлого, настоящего, будущего, как перспективу развития не только природы и общества, но и их взаимодействия. Философы Нового времени внесли значительную лепту в анализ онтологических оснований памяти. Следуя социальным запросам эпохи, философы обратили внимание на смещение онтологических акцентов роли памяти в процессе единого развития в сторону обоснования инструментальной актуализации памяти, как функционала стандарта и алгоритма для всех форм жизнедеятельности человека.

На гносеологическом уровне философы рассматривали память как трансляцию и реализацию такой системы знаний, которая хранила и передавала человеческий опыт в форме нормативно-заданных схем воспроизводства.

Суммируем вышесказанное замечанием, что форматирование антропологических аспектов памяти осуществлялось в пределах лишь психофизиологического контента. Поэтому возникает перспективная необходимость презумировать память в экзистенциально-онтологических ситуациях. Но эта задача философов неоклассики.

### **Список литературы**

1. Августин. Исповедь // Творения Божественного Августина, Епископа Иппонийского. 3-е изд. Киев, 1914. Ч. 1. 442 с.
2. Антология мировой философии: в 4 т. М.: Мысль, 1969. Т.1. Ч.1. Философия древности и Средневековья. 576 с.
3. Анисимова С.Ю. Историческая память в историографии античной Греции: философский анализ взаимодействия // Аспирантский вестник Поволжья. 2015. № 3–4. С. 13–16.
4. Аристотель. О памяти и припоминании // Вопросы философии. 2004. № 7. С. 161–168.
5. Аристотель. Вторая аналитика. Книга вторая. Глава девятнадцатая (Познание начал) // Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2. 345 с.
6. Аристотель. Поэтика // Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1984 Т. 4. С. 645–680.
7. Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук. Книга Вторая // Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1971. Т. I. 567 с.
8. Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. М.: Прогресс, 1988. 224 с.

9. Гоббс Т. Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Избранные произведения: в 2 т. М.: Мысль, 1964. Т. 2. 744 с.
10. Гуревич А.Я. Категории Средневековой культуры. М.: Искусство, 1972. 318 с.
11. Декарт Р. Правила для руководства Ума // Избранные произведения. М.: Политическая литература, 1950. 709 с.
12. Ле Гофф Ж. Цивилизация Средневекового Запада / пер. с фр. М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. 376 с.
13. Ломако О.М. Социальная память как дрящущая актуальность: сб. научных трудов // Философия времени: онтологические начала и ценностные дискурсы. Всероссийская конференция, VII Аскинские чтения. 21 октября 2016 г. Саратов: КУБИК, 2017.
14. Платон. Пир // Сочинения: в 3 т. М.: Мысль, 1970. Т. 2. 609 с.
15. Платон. Федон // Сочинения: в 3 т. М.: Мысль, 1970. Т. 2. 609 с.
16. Платон. Федр // Сочинения: в 3 т. М.: Мысль, 1970 Т. 2. 609 с.
17. Плотин. Об ощущении и памяти // Вопросы философии. 2004. № 7. С. 169–173.
18. Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. М.: Языки русской культуры, 1997. 800 с.
19. Суховерхов А.В. Общая теория биологической и социальной памяти: семиотический и процессуальный подходы // Научный журнал КубГАу. 2011. № 74(10). [Электронный ресурс] url: <http://ej.kubagro.ru/2011/10/pdf/10.pdf> (дата обращения – 15.05.2017)
20. Durham W.H. Coevolution: Genes, Culture and Human Diversity. Stanford, California: Stanford University Press, 1992, 337 p.
21. Cycles of Contingency: Developmental systems and Evolution. Edited by Susan Oyama, Paul E. Griffiths and Russell D. Gray. Cambridge, MA: The MIT Press, 2001, 656 p.

## **ONTOLOGY OF THE CONCEPT OF HISTORICAL MEMORY IN PHILOSOPHICAL DISCOURSE**

**T.V. Borisova, S.Yu. Anisimova**

*Samara State Technical University, Samara*

The article compares the conceptualization of the ontological foundations of memory by the philosophers of Antiquity, the Middle Ages, and the Modernity. It is emphasized that the specifics of the interpretation of ontological bases are determined by the temporal models of each epoch and its socio-cultural context. It is emphasized that the ontology of historical memory should be studied most productively on the inter-disciplinary level.

**Keywords:** *general theory of memory, concept of historical memory, temporal models, interdisciplinary knowledge.*

*Об авторах:*

БОРИСОВА Татьяна Вадимовна – доктор философских наук, профес-

сор кафедры философии ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», Самара. E-mail: borisovatva@yandex.ru

АНИСИМОВА Светлана Юрьевна – преподаватель кафедры философии ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», Самара. E-mail: anisimova.svietlana@mail.ru

*Authors' information:*

BORISOVA Tatyana Vadimovna – Ph.D., Professor of the Dept. of Philosophy, Samara State Technical University, Samara. E-mail: borisovatva@yandex.ru

ANISIMOVA Svetlana Yuryevna – lecturer of the Dept. of Philosophy, Samara State Technical University, Samara. E-mail: anisimova.svietlana@mail.ru

УДК 316.75

## **ИДЕОЛОГИЯ И ЛИТЕРАТУРА В ДУХОВНОЙ СФЕРЕ ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА**

**Д.В. Родичкин**

ГБОУ ВО МО «Московский государственный областной университет»,  
г. Москва

Интерес к художественной литературе и идеологии как социальным явлениям в различные исторические периоды колеблется в зависимости от состояния общества в целом, а также социально-политических и экономических обстоятельств. В статье предпринята попытка проследить развитие духовной жизни человека и общества, взаимное влияние литературы и идеологии, определить сущность, содержание и функции указанных феноменов.

***Ключевые слова:** идеология, литература, общество, общественное сознание, духовная жизнь, духовное производство.*

В современных условиях литература активно участвует в духовно-идеологических процессах. Однако ключевой особенностью современного духовного производства является существенная депрофессионализация литературной, как, впрочем, и любой иной творческой, деятельности, обусловленная активным развитием информационных технологий и средств коммуникации. Широкие возможности создания и публикации текстов любой направленности в глобальной информационной сети, а также неограниченный доступ к ним всех желающих привели к массовому распространению разнообразных, в том числе и деструктивных, идей в глобальном масштабе. В противоборство идей включается всё большее число непрофессионалов, не осознающих возможные последствия своих действий.

В отсутствии рационального противодействия антигуманные тенденции находят отражение в литературных произведениях, опосредованно приобретая привлекательность и получая дальнейшее распространение. Указанные обстоятельства побуждают нас обратить особое внимание на взаимодействие и обоюдное влияние феноменов литературы и идеологии, а также существенно актуализируют их изучение с применением философской методологии.

Определим сущность и содержание идеологии, ответив на вопрос «Какие элементы формируют идеологию и как они взаимодействуют между собой?» Очевидно, что основным элементом идеологии выступают идеи, которые находятся в специфическом взаимодействии друг с другом. В то же время идеологию формируют общественные институты и инструменты реализации идей на практике. Идеи – элементы духовной сферы жизни общества, продукты духовного производства (общественного сознания). Для идей, выступающих элементами идеологии, выделим следующие характерные признаки [7, с. 19–22.]:

1. выражение коренных интересов конкретных социальных групп;

2. взаимное дополнение и образование системы идей, поскольку система имеет специфическое качество несводимости её свойств к сумме свойств идей, её образующих;
3. формирование идеального образа общества (социальной группы) или его самосознания;
4. ориентация людей, конкретной социальной группы на определённые практические действия.

Таким образом, идеология – система идей, выражающая коренные интересы определённой социальной группы и побуждающая людей к конкретным социальным действиям.

Что касается литературы в целом и художественной литературы в частности, то она, очевидно, обладает определённой двойственностью, поскольку её можно понимать и как деятельность писателя, и как деятельность читателя. Художественная литература, с одной стороны, процесс творческого познания людьми действительности с помощью художественных образов, систематизированных в её произведениях, ориентированных на широкий круг читателей и обеспечивающих активный обмен мировоззрениями, а с другой – результат указанного процесса, воплощённый в литературных произведениях. Художественная литература является специфическим субъектом духовного производства. Она не только субъект, но и продукт духовного производства, а также объект научного и художественного познания. Указанными обстоятельствами отчасти объясняется возможность художественной литературы влиять на все прочие явления духовной жизни общества.

В то же время языковедение и литературоведение рассматривают художественную литературу как языковой стиль, обладающий характерными особенностями [2, с. 288–297], и совокупность авторских текстов [8, с. 95–96]. Однако более отчётливо социальный аспект художественной литературы выражен в трудах исследователей истории литературы в целом. Очевидно, что при ярком разнообразии методологических подходов для выработки подлинно научного метода изучения литературы необходима рациональная интеграция методологических арсеналов различных областей гуманитарного познания с сохранением за философией общеметодологической функции.

Литература обогащает культуру (духовную жизнь общества) духовными ценностями, участвуя в художественном производстве, через создание субъективных представлений о мире, через систему образов, символизирующих смыслы и идеалы определённого времени, определённой эпохи. Вся эта информация бережно сохраняется в литературной традиции, приумножаясь с течением времени и передаваясь из поколения в поколение, формируя духовный мир человека [10, с. 163–165].

При этом под духовным миром человека понимаем его сознательную психическую и общественную жизнь, взятую в совокупности и целостности. Это совокупность проявлений деятельности разума, чувств и воли людей, их коллективного сознания, складывающегося на основе практики. Духовный мир больших общественных групп, следовательно, отражает природное и социальное бытие, отношение к мирозданию, его прошлому, настоящему и будущему, к общественным отношениям, сложившимся к определённому времени [12, с. 3].

Духовная жизнь общества – это сфера общественной жизни, которая включает в себя все духовные образования, а именно: духовную культуру во всём её многообразии, формы и уровни общественного сознания, привычки и настроения и т. д. Общественное сознание – совокупность чувственных, формально-логических и содержательно-логических образов явлений действительности, сформировавшихся в сознании людей, как в процессе их практической деятельности, так и в ходе научного познания мира, носителем которых является сознание людей [7, с. 107]. Таким образом, духовная сфера жизни общества, во взаимосвязи с экономической и социально-политической сферами, всецело определяет и характеризует конкретное общество в конкретный исторический период. Характер эпохи, её содержание и особенности определяются характерными для данной эпохи идеями.

Без сомнения, духовная сфера жизни общества формируется под влиянием материальных факторов, т. е., по сути, является производной от материальной сферы. Поскольку материальная сфера постоянно изменяется и развивается, усложняя и совершенствуя свою организацию через развитие и совершенствование общественного материального производства, постольку и общественное духовное производство тоже неизменно развивается, постепенно усложняя свою организацию и проходя определённые стадии в своём развитии.

Современные исследователи выделяют три стадии развития духовной жизни общества [4, гл. 4, § 11]:

1. стадию хаоса, связанную с этнической ментальностью как специфической формой духовной жизни общества;
2. стадию среды, выраженную в форме массового сознания;
3. стадию сферы, проявляющуюся в формах и уровнях общественного сознания.

Стадия хаоса применительно к процессу самоорганизации духовной жизни общества характеризуется зачаточным состоянием последней. Выдвинутое древними греками понятие хаоса оказалось методологически плодотворным и эффективным для анализа сложных социальных систем. Хаос – это наполненная бездна, содержащая в себе осколки прошлого мира и зародыши будущего, неопределённая с точки зрения покоя, постоянно кипящая, видоизменяющая не только свою форму, но и элементы. В этнической ментальности синкретично функционируют зачатки всех будущих форм общественного сознания, здесь осуществляется функция их первичного соотнесения и выработка целостной картины мира.

Конкретная картина мира, заданная языком, традицией, воспитанием, религиозными представлениями и в целом всей общественной практикой людей конкретного этноса, устойчивое образование, крайне медленно изменяющееся во времени. Для этой картины мира характерно восприятие доктрин, теорий, идей и концепций сквозь призму ментальных особенностей, стереотипов и установок этнической среды. Иными словами, содержание передовых идей и учений мыслителей в неизменном своём виде остается достоянием малочисленной интеллектуальной элиты, а в умах масс под влиянием ментальности они неизбежно трансформируются и зачастую до неузнаваемости. Человек объективирует своё знание о мире в знаках, символах, образах и понятиях, неизменно несущих на себе отпечаток определённого этноса, и как итог создаёт свою собственную объективную духовную реальность.

Особо стоит обратить внимание на мифологию как форму общественного сознания, способ понимания природной и социальной действительности на ранних стадиях развития общества. Определённые особенности мифологического мышления являются следствием того, что первобытный человек не выделял себя отчётливо из окружающего природного мира, перенося на окружающие природные объекты человеческие качества. Причудливая фантастичность первобытной мифологии и её стихийный идеализм не исключают, однако, познавательного значения мифологических классификаций и упорядочивающей роли мифа в социальной жизни общества.

На раннем этапе развития духовной жизни общества можно говорить о наличии художественной литературы исключительно в виде мифов. Мифы в примитивных обществах тесно связаны с обрядом и магией и функционируют как средство поддержания природного и социального порядка, а кроме того, в древних цивилизациях мифология была исходным пунктом для развития философии и литературы [9, с. 152, 163]. Художественная литература, впоследствии выступая преемницей мифа, во многом перенимает его традиции, концентрируясь на метафоричном, образно-символическом отражении и осмыслении наиболее значимых жизненных переживаний индивида.

Что же касается идеологии, то следует отметить следующий факт. Всякое человеческое общество, поднявшееся по уровню развития выше первобытного, разделено на множество социальных групп. Взаимоотношения между ними по поводу власти вызывают объективную потребность в идеологическом обосновании своих претензий. А потому идеология неизбежно зарождается и развивается совместно с развитием общества. Безусловно, в Древнем мире не было понятия «идеология», однако феномен, понимаемый нами как система идей, выражающая коренные интересы определённой социальной группы и побуждающая людей к конкретным социальным действиям, очевидно был.

В этой связи примечателен тот факт, что существенную роль в жизни людей первобытного общества играла система религиозных запретов – табу. Истоки различных видов и форм табу лежат в условиях реальной жизни общества, а предписываемая ими регламентация имеет в большинстве случаев рациональный характер. Системой табу регламентировались как личные, так и общественные стороны жизни человека: запреты и ограничения закрепляли структуру родовой общины, её хозяйственную и культурную деятельность.

Все формы общественного сознания являются объективным отражением бытия, и, отражая это бытие, каждая в своей специфической форме закрепляет его идеологически в виде определённой системы идей, посредством которых люди выражают своё активное отношение к общественному бытию, воздействуя на него сознательной деятельностью. На такие рациональные идеологические формы, как право, мораль, искусство и т.д., часто наслаивалась иррациональная религиозная мотивировка, придававшая социальным регламентациям характер религиозных санкций. Таким образом, табу – рациональный запрет со стороны господствующей в обществе идеологии, облачённый в религиозную форму [1, с. 160–161].

Дальнейший процесс развития духовной жизни человеческого общества связан с постепенным преобразованием ментальности в массовое сознание. С одной стороны, исследователи говорят о близости понятий менталитета и массового сознания, поскольку оба они несут в себе знания, нормы, представ-



ления и ценности, разделяемые определённой общностью индивидов и выработанные в процессе общения и взаимодействия между ними. С другой стороны, массовое сознание уже нельзя отнести к низшему уровню отражения действительности, потому как «в нём органично связаны и собственно психологические образования, и идеологические представления и взгляды» [13, с. 172]. Подобные взгляды на массовое сознание подчёркивают его переходный характер в процессе самоорганизации духовной сферы жизни общества. В силу своей переходности массовое сознание хотя и неоднородно, но тем не менее представляет собой относительно целостное образование, проявляющее себя в народном творчестве, фольклоре, общественном мнении. Неоднородность обусловлена присутствием ментальностей различных этнических общностей и, как следствие, непредсказуемостью и противоречивостью реакций народных масс на различные события и факты жизни.

В подобных условиях художественная литература, берущая начало в народном творчестве и фольклоре, активно участвует в самоорганизации сферы духовной жизни общества. В качестве её феномена она выступает носителем национальных ценностей, способствует их сохранению и формированию новых. Впрочем, это же обстоятельство предполагает, что одно и то же литературное произведение может быть по-разному воспринято и истолковано представителями различных этнических общностей, выявляя противоречия в общественном мнении.

Изобретение книгопечатания стало, по сути, началом развития массовой литературы. Получая широкое распространение, она тем самым увеличивала свою идеологическую и социальную значимость. Процесс преобразования литературы из достояния немногочисленной интеллектуальной элиты правящих слоёв в «духовного поводыря» народных масс происходил под пристальным вниманием и контролем государства. При этом лишь во второй половине XVIII в. начинают появляться частные типографии, а до этого момента всё книгопечатание было в ведении государства ввиду его особой социальной и политической значимости [11, с. 52–53].

Впрочем, несмотря на подавление религиозно-гуманистических движений и запрещение «неполезных повестей», литература тем не менее развивалась, обращаясь к «мирским» темам, и выражала новые идеи и взгляды, не связанные с официальной идеологией. Примечательно, что различных по мировоззрению писателей сближает между собой вера в силу разума, в возможность построения общества и государства на неких разумных началах, а также характерное стремление светского обоснования назначения государства как института, служащего человеческому благу [6, с. 273–283].

Дальнейшее развитие духовной жизни общества тесно связано с таким феноменом как разделение труда, и, как следствие, появлением духовного производства, как специфической сферы деятельности. Данные обстоятельства способствуют обособлению и закреплению форм общественного сознания, а именно: научной, философской, эстетической, политической и т. д. Элементы духовной сферы характеризуются слитностью форм общественного сознания с профессиональной деятельностью по их производству, с общественным конструированием этой деятельности в форме соответствующих институтов. Этическое сознание трансформируется в мораль, эстетическое – в искусство, пра-

вовое – в право и т. д. На данном этапе литературная деятельность также становится профессией.

Поскольку духовная сфера жизни общества базируется на сфере материальной, то их структуры во многом аналогичны. Мы говорим о духовных потребностях, духовном производстве и духовных ценностях так же, как и о потребностях, производстве и ценностях материальных. И как следствие наличия духовного производства и его продуктов в обществе появляются религиозные, эстетические, нравственные, научные и иные отношения.

Однако не следует забывать о принципиальных различиях материальной и духовной сторон жизни общества, и в первую очередь о том факте, что духовные потребности не заданы биологически, т.е. не даны человеку от рождения. Наличие элементарных духовных потребностей обусловлено в первую очередь социальными причинами, возникающими в процессе воспитания и образования. Развитие духовных потребностей более высокого порядка происходит косвенно через систему ценностей, на которую индивид ориентируется в процессе саморазвития. Кроме того, одной из особенностей духовных потребностей, в отличие от материальных, является их принципиальная неограниченность.

С достижением стадии сферы духовная жизнь общества ни в коем случае не утрачивает присущих ей форм проявления, связанных с прежними стадиями. Эти формы в преобразованном и изменённом виде не только продолжают влиять на процесс самоорганизации, но и сами продолжают развиваться. Этническая ментальность не только не исчезает, но, пройдя многочисленные трансформации, продолжает обеспечивать национальную специфику проявления институированных элементов духовной сферы.

Художественная литература, развиваясь от мифологической традиции к современному состоянию, постепенно наращивает степень рефлексии. С развитием и усложнением духовной жизни социума литература выделяется в самостоятельный духовный элемент, выступая, во-первых, как информационное и коммуникативное пространство и, во-вторых, как специфическое методологическое средство познания. Постепенно расширяется масштаб присутствия художественной литературы в обществе, возрастает влияние на социальные процессы и повышается её социальный статус. Растёт творческий потенциал с постепенным раскрепощением в нравственном отношении и реализацией свободы в выборе тем и направлений. Развивается жанровое разнообразие.

Что же касается идеологий, то однажды возникнув и доказав свою практическую значимость, они достаточно длительное время сохраняются в общественном сознании. В любой исторический период значимость той или иной идеологии может варьироваться, расширяя или сужая круг социального влияния. Идеи, формирующие идеологию, относительно самостоятельны по отношению к материальной сфере жизни общества, т.е. в ряде случаев имеют возможность активного обратного воздействия на материальную среду и своего носителя.

В этой связи следует помнить, что мир идей может значительно оторваться от мира материального, но окончательно эту связь утратить не способен. Кроме того, значительные отрыв идеологии от материальной действительности ведёт к изменению её сущности и значительной утрате социальной значимости. Необходимо, следовательно, различать исторически органичные идеологии и идеологии произвольные, рационалистические, придуманные [3, с. 71].

Рассматривая взаимодействие литературы и идеологии, в первую очередь следует выделить субъект и объект их воздействия. Литература и идеология являются продуктами духовного производства и во многом взаимодополняют друг друга. Однако субъект идеологии – социальная группа. Идеология концентрируется на коренных интересах социальных групп и их взаимоотношениях. Но, так или иначе, любая социальная группа состоит из отдельных людей. Субъектом художественной литературы является личность – отдельный человек, его духовный мир: чувства, эмоции и переживания, что совершенно не характерно для идеологии. В литературе находят отражение не только человеческое бытие и людские взаимоотношения во всех их проявлениях, но и бытие природы и мира в целом.

Поскольку и литература, и идеология возникают как ответ на запросы общества, удовлетворяя определённые потребности социума, этот факт говорит о схожести их генезиса. Они отражают основные тенденции развития общества и, каждая своими средствами, воспроизводят систему социальных отношений. Для этого используются образы, но в случае литературы акцент делается на эстетическом отражении действительности, а в образах, создаваемых идеологией, превалирует социальное содержание. При этом очевидно, что идеология без литературы не нашла бы достаточно широкой аудитории, а литература без идеологии во многом утратила бы социальную востребованность.

Описывая социальную действительность, оба феномена могут влиять на ту среду, в которой существуют. Но степень этого влияния и механизмы его реализации во многом различны. Идеология, определяя цели социальных действий групп людей, вооружённых её идеями, может оказывать значительное влияние на среду, т.е. социум в целом. Художественная литература не обладает подобными возможностями, но способна содействовать продвижению определённых идей в сознании общества, создавая условия для реализации идеологических целей.

Идеология может появляться на свет в стихотворных и прозаических произведениях, а затем воплощаться в лозунгах или политических программах, поскольку авторы программных документов тоже являются читателями или, в общем смысле, потребителями текстов, способными проникаться и руководствоваться их нарративными и тропологическими моделями.

Однако важно помнить, что не существует литературного произведения или традиции, которые обладали бы ценностью сами по себе. Ценность является изменчивым условием: она означает то, что ценно для конкретных людей в специфических ситуациях, в зависимости от особых критериев и в свете определённых целей [5, с. 19–22]. Ценностные суждения имеют тесную связь с идеологиями, а потому ни при каких условиях мы не можем найти самоценное произведение искусства, поскольку не сможем абстрагироваться от системы ценностей, выраженной в определённой идеологии.

С другой стороны, идеология даёт людям априорную систему координат, позволяющую им ориентироваться в социальной среде, т.е. определённым заранее образом реагировать на те или иные социальные явления. В этом заключается её специфическая функция. Однако в подобной предопределённости кроется существенная опасность для личности, поскольку априорная система ценностей и моделей поведения не требует от человека активного критического осмысления разнообразных явлений бытия, их оценки и выработки

адекватной стратегии поведения, что, в свою очередь, создаёт предпосылки к злоупотреблению средствами идеологического воздействия и возможность манипуляции общественным сознанием.

Следовательно, нельзя утверждать, что это лишь прихотливый выбор каждого из нас – что считать литературой. Что бы мы ни делали, мы никогда не сможем освободиться от власти идей и порождаемых ими систем ценностей. А тот факт, что конкретные произведения кажутся сохраняющими свою значимость на протяжении столетий, говорит лишь о смысловой универсальности художественных образов, а также актуальности рассматриваемых тем и сюжетов.

Обобщая сказанное, можно отметить, что художественная литература и идеология выполняют по отношению к обществу и друг другу ряд функций, а именно: информационную, мобилизационную, методологическую, мировоззренческую, телеологическую и аксиологическую. Идеология во многом определяет содержание художественной литературы, формирует заказ на создание определённых произведений и их цели. Оказывая влияние на мировоззрение людей, идеология формирует отношение ко всем социальным процессам, включая литературу, формирует систему социальных ценностей. В свою очередь, художественная литература даёт нравственную оценку идеологии, выступает носителем идеологии и средством идеологического воздействия, является идеологическим идентификатором и полем идеологического противоборства.

### **Список литературы**

1. Анисимов А.Ф. Духовная жизнь первобытного общества. М.; Л.: Наука, 1966. 244 с.
2. Виноградов В.В. Избранные труды. История русского литературного языка. М.: Наука, 1978. 320 с.
3. Грамши А. Избранные произведения: в 3 т. М.: Изд-во иностр. лит., 1957–1959. Т. 3: Тюремные тетради.
4. Додонов Р.А. Этническая ментальность: опыт социально-философского исследования. Запорожье: РА «Тандем-У», 1998.
5. Иглтон Т. Теория литературы: Введение / пер. Е. Бучкина под ред. М. Маяцкого и Д. Субботина. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2010. 296 с.
6. История русской литературы: в 4 т. / редкол.: Н.И. Пруцков (гл. ред.). Л.: Наука, 1980. Т. 1. Древнерусская литература. Литература XVIII века.
7. Кокорин А.А. Идеология: хрестоматийные заметки. М.: Изд-во МГОУ, 2007.
8. Лотман Ю.М. Лекции по структуральной поэтике // Лотман Ю.М. и тартусско-московская семиотическая школа. М.: Гнозис, 1994. С. 11–246.
9. Мелегинский Е.М. Поэтика мифа. 3-е изд., репринтное. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. 407 с.

10. Песоцкий В.А. Художественная литература как социальное явление и предмет философского анализа. М.: Издательство МГОУ, 2009.
11. Песоцкий В.А. Художественная литература и идеология: основные характеристики их взаимодействия // Вестн. МГОУ. Сер.: Философские науки. 2008. № 2.
12. Пушкарёв Л.Н. Духовный мир русского крестьянина по пословицам XVII – XVIII веков. М.: Наука, 1994. 192 с.
13. Уледов А.К. Структура общественного сознания. Теоретико-социологическое исследование. М.: Мысль, 1968. 330 с.

## **IDEOLOGY AND LITERATURE IN THE SPIRITUAL SPHERE OF SOCIETY**

**D.V. Rodichkin**

Moscow Region State University (MRSU), Moscow

Interest in literature and ideology as a social phenomena in different historical periods varies depending on the state of society in general and the socio-political and economic circumstances. The article is aimed at tracing the development of the spiritual life of man and society, as well as the mutual influence of literature and ideology defining the essence, content and functions of these phenomena.

**Keywords:** *ideology, literature, society, public consciousness, spiritual life, spiritual production.*

*Об авторе:*

РОДИЧКИН Дмитрий Викторович – аспирант кафедры философии ГБОУ ВО МО Московский государственный областной университет, Москва, E-mail: rodichkin.dmitriy@yandex.ru

*Author information:*

RODICHKIN Dmitriy Viktorovich – Ph.D. student of philosophy Dept., Moscow Region State University, Moscow. E-mail: rodichkin.dmitriy@yandex.ru

УДК 316.43

## **СОЦИАЛЬНОЕ ПРОЕКТИРОВАНИЕ В КОНТЕКСТЕ РЕФЛЕКСИВНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ**

**П.С. Ткачев**

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Дается определение феномену социального проектирования, рассматривается его значение в рамках философской концепции рефлексивной модернизации, приводятся и кратко анализируются примеры социального проектирования в контексте рефлексивной модернизации. Рассмотрены ключевые моменты, касающиеся применения подходов социального проектирования в практике социальной работы.

**Ключевые слова:** *социальное проектирование, социальный проект, рефлексивная модернизация, социальная работа.*

Социальное проектирование можно представить как непрерывный процесс конструирования социальной реальности через организацию социальных действий. Целью социального проектирования чаще всего выступает реализация какого-либо социально значимого проекта. Обобщенно, социальное проектирование можно представить как процесс создания желаемых состояний будущего.

Ключевым моментом, характеризующим процесс социального проектирования в качестве определенного социального действия можно считать его локализованность по времени, месту и ресурсам. Так организатору социального проекта требуется не только определение реальных целей, но и четкое представление о необходимых для реализации проекта ресурсах, которыми он ограничен [3, с. 145]

Социальное конструирование реальности – своеобразное переструктурирование окружающего мира, попытка его не только осмыслить, но и насколько возможно воздействовать на него с целью изменения, преобразования социальной реальности. В любой момент времени мы не можем обладать полной информацией о состоянии мира и не способны с уверенностью прогнозировать его будущие состояния. Однако, чем шире наш социальный опыт, тем в большей мере мы способны определить реальность, соотнести с нашим о ней представлением и тем более обоснованным представляется наше «придумывание мира».

Рефлексивная модернизация – это философская концепция, согласно которой модернизация общества как такового неизбежно приводит к возникновению субъектов этого общества способных размышлять не только о текущем состоянии общества, но и осознавать факт его модернизации, давать ему некоторую субъективную оценку и в той или иной мере воздействовать на сам процесс модернизации. Иными словами, с течением времени в процессе социальной модернизации все больше людей стало осознавать, что они находятся в непрерывном процессе преобразования общества, а достижение благосостояния и личных свобод все в большей мере зависит от внутренних процессов социальной модернизации и личных качеств индивида, а не от непреодолимых внешних факторов. Оче-

видно, что это привело к изменению структуры ценностных ориентаций: постепенному отходу на второй план традиционных ценностей и возникновению совершенно новых. В частности, в современном обществе существенно изменилась стратегия социального и экономического поведения успешного члена социума – на первое место вышло инвестирование в собственное образование, расширение социальных и профессиональных компетенций, обеспечение материальной стабильности, личной свободы и независимости. Примечательно, что одним из важнейших результатов рефлексивной модернизации стало переосмысление институтов семьи и семейных ценностей: к сожалению, такая смена ценностных ориентиров ожидаемо вошла в некоторое противоречие с намерением заводить детей или, например, заботиться о пожилых людях. Принято связывать эти изменения с непрерывными процессами урбанизации и превалирования городского стиля над традиционным жизненным укладом [6, с. 99].

Одним из интереснейших примеров влияния рефлексивной модернизации на экономику можно считать выход женщин на рынок труда; это явление кардинально повлияло на распределение функций, которые традиционно считались исключительно относящимися к институту семьи (забота о пожилых, воспитание детей) и во многом переложило их на плечи государства и иных социальных институтов. Так, экономическая и трудовая активность женщин стала напрямую зависеть от уровня развития социальных служб, институтов защиты и поддержки семей, организаций и программ здравоохранения.

Обществам, непосредственно находящимся в активном процессе рефлексивной модернизации, нередко предстоит нелегкий выбор между повышением производительности труда в отраслях с преобладающей женской занятостью (что фактически опирается на уровень развития социального сектора) или же сохранением за женщинами преимущественно семейных функций. Можно сказать, что выход женщин на рынок труда таким образом поставил перед обществом ряд социальных и экономических проблем, требующих выбора дальнейшего пути развития в сторону увеличения производительности труда и последовательное развитие социальных институтов, либо в сторону четкого гендерного разграничения рынка труда с ориентацией на сохранение семейных ценностей. Не секрет, что общества различных культур дали совершенно разные ответы на поставленные вопросы. Тем не менее, многие примеры показывают, что ориентация на ускорение экономического развития, как правило, может обернуться целым кластером социальных проблем. В случае, если государство берет на себя роль непосредственного организатора процесса социальной модернизации (что встречается довольно часто), оно, как правило, также принимает на себя и все связанные с таким решением социальные проблемы, ведь попытка дистанцироваться от них способна полностью нивелировать все позитивные экономические эффекты [1, с. 88].

Другим красноречивым примером социального проектирования в контексте рефлексивной модернизации можно назвать резкий рост сектора услуг, пришедшийся на последнюю четверть XX в., когда в большинстве западных стран произошла существенная трансформация рынка труда. А произошло прежде всего довольно резкое смещение приоритетов использования рабочей силы, когда предпочтение ее «индустриальной» производительности сменила ориентация по преимуществу на выработку планов повышения уровня квалификации, а также переориентация на высокий уровень образования работника. Фактически это при-

вело к значительному увеличению трудовой мобильности рабочей силы как в горизонтальном, так и в вертикальном направлениях. Работа десятилетиями на одном рабочем месте перестала рассматриваться в качестве показателя успеха, а кадры стали ориентироваться в большей мере на карьерный рост с привязкой к своим профессиональным компетенциям. В случаях же, когда вертикальный карьерный лифт «тормозился» на одном месте работы, как правило, подключался горизонтальный – кадры стали переходить не только в другие отделы одной компании на сопоставимые должности, но и могли сменить место работы на более перспективное с точки зрения реализаций профессиональных компетенций и возможности развития.

Рост мобильности рабочей силы и гибкость трудоустройства как нельзя лучше отразили суть происходящих социальных изменений. Теперь больше шансов на победу в борьбе за место под солнцем имеют индивиды, имеющие необходимый уровень образования, обладающие хорошими профессиональными навыками и обремененные наименьшими социальными обязательствами. Однако эти изменения способствовали не только росту качества жизни, но и увеличивали неравенство между разными слоями населения как по социальному, так и по экономическому признакам. В качестве ответа государства на новый вызов стали появляться новые и укрепляться действующие программы социальной поддержки, в первую очередь, на сложных жизненных этапах, как правило, связанных с ожидаемой потерей дохода, например, с рождением ребенка. Также это дало начало переосмыслению пенсионных систем с большим упором в накопительную часть [7, с. 52]

Оба описанных выше примера социальных изменений в значительной мере отразились на производительности труда и уровне доходов населения, при этом, несмотря на общий рост экономической активности, отчетливо проявилось и социальное неравенство. На институте семьи эти испытания отразились таким образом, что ряд полномочий по уходу за пожилыми и воспитанию детей во многих аспектах в зависимости от общественно-культурных особенностей перешли под рыночное или государственное регулирование. Рождение детей было отодвинуто на значительно более поздние сроки по сравнению с предшествующим укладом, семейные отношения во многих аспектах подверглись либерализации, освобождению от четких гендерных ролей. Вместе с тем, существенно размылись и классовые границы, присущие традиционным типам обществ, однако появились и новые неравенства: в обществах, для которых преобладают наукоемкие производства, определяющим фактором успеха стала именно образовательная и компетентностная база, желание обучаться и способность к поглощению новых знаний.

В.А. Красильщиков определяет эти явления так: «Если государство и рынки не способны взять на себя соответствующую часть социальных полномочий, то возникает угроза модернизационного разрыва. Модель этого перераспределения социальных полномочий определяет суть национальных социальных доктрин» [5, с. 190] .

В контексте рефлексивной модернизации, использование технологий социального проектирования в практике социальной работы способно обеспечить стратегические долгосрочные программы развития социальных служб путем разработки социальных проектов, подходов и технологий социальной работы.



По мнению Т.М. Дридзе, проектирование развития социальных служб помогает населению совершенствовать возможности улучшения условий своей жизни, повышения уровня их благосостояния, материальных ресурсов, а также вносит вклад в социальные отношения, знания, ценностные ориентации, потребности, интересы, мотивы деятельности [2, с. 155] .

Таким образом, социальное проектирование как контролируемый целенаправленный процесс позволяет увязать реальные изменения в обществе с планами, программами и прогнозами социальных служб, пройдя путь от определения текущего состояния дел через планирование социальных изменений к их непосредственной реализации в качестве осмысленного социального проекта. В этом процессе происходит текущий анализ выполняемых социальных действий, определяются и непрерывно корректируются цели, и переопределяются используемые подходы. Благодаря совокупности вышеобозначенных особенностей, социальное проектирование принято считать одним из наиболее актуальных направлений в практике социальной работы.

Следует отметить следующие важные моменты, касающиеся непосредственно применения подходов социального проектирования в практике социальной работы:

Во-первых, несмотря на долгую историю социального проектирования за рубежом, в нашей стране его применение занимает непродолжительный период. Что, в свою очередь, не могло не отразиться на работе социальных служб и учреждений.

Во-вторых, многие руководители социальных служб не учитывают того, что социальное проектирование является непрерывным процессом, требующим постоянного внедрения в практику социальной службы. Так как главное назначение социального проектирования состоит в том, чтобы не допустить провала проектов, определять на ранней стадии возможные негативные последствия, регулировать процесс трансформации с привлечением специальных средств и приемов [4, с. 115].

Применение технологий социального проектирования способствует повышению качества и результативности работы социальных учреждений, так как опирается прежде всего на реальные изменения, интересы различных категорий населения. Таким образом, при помощи социального проектирования обеспечивается реализация не только задач социальной службы, но и социальной политики, причем в полной мере, что можно считать одним из успешных показателей развития.

### **Список литературы**

1. Антонюк Г.А. Социальное проектирование и управление общественным развитием (теоретико-методологический аспект). Минск: Наука и техника, 1995. 205 с.
2. Дридзе Т.М. Прогнозное проектирование и социальная диагностика. М.: Мысль, 1995. 230 с.
3. Карпов А.В., Скитяева И.М. Психология рефлексии. М.; Ярославль: Авер-Пресс, 2002. 303 с.
4. Котляров И.В. Теоретические основы социального проектирования / под ред. Е.М. Бабосова. Минск: Наука и техника, 1996. 188 с.

5. Красильщиков В.А. Модернизация: зарубежный опыт и уроки для России // Модернизация России: условия, предпосылки, шансы / под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Центр исследований постиндустриального общества, 2009. Вып. 1.
6. Луков В.А. Социальное проектирование. М.: «Социум», 2000. 224 с.
7. Модернизация России: условия, предпосылки, шансы: сб. статей и материалов / под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Центр исследований постиндустриального общества, 2009. Вып. 2. 272 с.

## **SOCIAL ENGINEERING IN THE CONTEXT OF REFLEXIVE MODERNIZATION**

**P.S. Tkachev**

Tver State University (Tver)

The article examines a social project design phenomenon in the perspective of reflexive modernization philosophical theory. The general principles of designing social projects in the practice of social work within the context of reflexive modernization are briefly analyzed.

**Keywords:** *social design, social project, reflexive modernization, social work.*

*Об авторе:*

Ткачев Павел Сергеевич – аспирант кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: phoenixweiss@gmx.com

*Author information:*

TKACHEV Pavel Sergeevich – Ph.D. student of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: phoenixweiss@gmx.com

УДК 347.61

## **УГРОЗЫ МАТЕРИНСТВУ В РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ**

**Л.А. Баркова**

ФГБОУ ВО «Московский государственный университет путей сообщения»,  
г. Москва

Статья посвящается анализу угроз материнству, лежащих в плоскости духовной сферы жизни общества. Исходя из постулата о том, что общественная жизнь основывается на социальных механизмах психического взаимодействия людей, необходимо устранить ложные концепции, препятствующие успешной реализации феномена. К таким ложным мировоззренческим установкам относятся прагматическая модель «комфортного материнства», материалистическо-монистическая модель, рассматривающая материнство как сугубо биологический феномен, киборг-антропология, влекущая появление новых формы материнства, требующих всестороннего осмысления.

**Ключевые слова:** прагматизм, акушерская агрессия, суррогатное материнство, экстракорпоральное оплодотворение, киборг-антропология.

*Исходя из ложно понятых евангельских принципов часто полагают, что делают честь христианству, низводя его до уровня слащавой филантропии. Не видеть в нем самую реалистичную и самую космическую из всех вер и надежд, значит ничего не понимать в его «тайнах». Большая семья, Царство Божие? Да, в каком-то смысле. Но в другом смысле: удивительное биологическое преобразование... Объединение, осуществляемое путем погружения Бога в вещи, его превращения в «элемент», путем вхождения его в самое сердце матери и обретения им там опоры, вот что руководит эволюцией.*

П.Т. де Шарден.

Предваряя рассмотрение угроз материнству в российском обществе, уточним понимание самого термина «угроза». Очевидно, что «угроза» употребляется нами в значении «опасность» (англ. danger, происходящего от dominium – суверенность или власть лорда, способного причинять ущерб), которая, во-первых, может проявляться в развитии противоречий во взаимодействиях внутри феномена с последующим негативным отражением на всем обществе и, во-вторых, как то, что вызывает непосредственную необходимость защищаться. Угрозы могут дифференцироваться по степени опасности, по длительности воздействия, по источникам возникновения и, наконец, по сферам проявления в жизни общества: экономические, политические, социальные и духовные. В данной статье мы остановим внимание на духовной сфере, которая включает науку, религию и доминирующие идеологии.

Угроза материнству сегодня связана прежде всего с идеологией прагматизма, которая превозносит технологии, недооценивая возможности их разрушительного потенциала в непосредственном воздействии на материнство, поскольку происходит размывание границ между естественным и техногенным. Обыватель убежден, что культурный прогресс был обусловлен исключительно развитием технологий. Однако версий прогресса больше. Например,

группа американских антропологов под руководством Роберта Чьери, сравнив большое количество древних черепов, установила, что «поздняя эволюция Homo sapiens имеет признаки черепно-лицевой феминизации, т. е. явного уменьшения надбровных дуг и других изменений, которые могли быть вызваны уменьшением количества тестостерона у людей и, соответственно, также стать причиной снижения в обществе уровня агрессивности, что привело к формированию стремления к сотрудничеству и обусловило культурный прогресс» [1, с. 53].

В настоящем времени все еще нельзя сказать, что стремление к сотрудничеству в обществе наконец приобрело необратимый характер, возможно как раз из-за широкомасштабного внедрения технологий во все сферы жизни общества. Не только «черепно-лицевая феминизация», но и материнство как всеобъемлющий социокультурный феномен оказывают влияние на направление прогресса, ведь сильнее всего история связана с антропологией, поскольку не бывает никакой «истории человека без человека» [2] и «подлинная история совершается в частной жизни и массовых бессознательных движениях» [3]. По Ю. Лотману, «мы наследуем древнерусское сознание, для которого важен тот, кто создает постоянные конструктивные признаки мира, которые затем существуют вневременно (как рождение и обновление в этом акте). Типичные вопросы “кто зачал?”, “откуда повелось?”, “чем кончилось?” имеют наибольшее значение, если мы воспроизводим своими действиями первопорядок и стираем пыль с ветхих дел зачинателя» [4, с. 356], чтобы сохранить свой мир и уберечь его от современных эсхатологических мифов – экологических катастроф, начало которых не в атомных бомбах, а в противоестественном рождении.

Антропология и этнология сохранили знания о древних традициях, открывающих возможности состояться материнству как всячески поддерживаемому социальному институту, войти в культуру и обогатить ее опытом рождения как вечного обновления. Удивительно, но несчастья и бедствия в нашей жизни могут приобретать большое количество образов, в то время как счастье зависит от выполнения всего нескольких условий. Так, во многих доиндустриальных культурах женщина всегда могла рассчитывать на участие в родах человека – мужа, а не «технологий». Кувада – древний обычай, встречающийся у многих народов, в том числе и у русских, преимущественно в северных областях, представлял помощь женщине в родах необычным образом: муж отвлекал внимание злых духов, притворяясь рожаящим вместо нее и имитируя родовые схватки. В нынешних родильных домах муж тоже иногда присутствует на родах, чаще по просьбе жены и все с той же древней мифологической задачей – защитить ее от «злых духов» – внедрения в процесс технологий, которыми владеет медицинский персонал, стремящийся на свой искусственный лад «родить» вместо женщины. Современная наука, представленная в этом процессе медициной, опирающаяся на материалистическо-монистическую парадигму, которая, к счастью, начинает переосмысливаться многими учеными, но которой в настоящий момент вверено материнство, чаще представляет непосредственную угрозу для реализации материнства, чем помогает ему.

Теоретически истоки научного знания зиждутся на мировоззрении, основанном на магическом ритуале, цель которого идентична задачам науки – воздействовать на природу (пусть даже это вульгарная интерпретация детер-

минизма). Французский врач, акушер-гинеколог Мишель Оден, изучая материнство исключительно как природный процесс и совершенно не стремясь как-либо влиять на него, испытал настоящее концептуальное потрясение, придя к выводу о вреде, который причиняется материнству, исходя из идеи о необходимости воздействия на него. Ему пришлось преодолеть собственное чувство благоговения перед авторитетом и известностью успешно практикующих врачей, чтобы положить начало и открыть «новый» подход к научному изучению материнства, базирующемуся на понимании глубинной природно-духовной сути этого всеохватывающего явления. Однако такой подход до сих пор игнорируется медицинской практикой, оставшейся верной прежним авторитетам – известным ученым и врачам, признающим оптимальным способом вхождения в материнство внедрение –технологий и прибегающим ко всевозможным манипуляциям, будь то эпизиотомия, вакуумная экстракция или кесарево сечение, которые преподносятся не только как достижения современной науки (что верно, когда речь идет о показаниях к применению последних), но и как полноценная альтернатива естественному рождению. По статистике ежегодно количество оперативных вмешательств растет (по данным министра здравоохранения В. Скворцовой в 2012 г. – 23%; 2013 – 27%, в то время как максимальное количество кесаревых сечений по данным Всемирной Организации Здравоохранения, установленным в 1985 г. не должно превышать 10–15 % действительно отклоняющихся от нормы родов) [5]. Учитывая, что человечество рождается не последние сто пятьдесят лет – время появления и развития акушерства как отдельной научной дисциплины, а несколько десятков тысяч лет, пора задуматься о реальной угрозе возможности, точнее права естественного появления на свет наших потомков. Четверть младенцев рождаются посредством кесарева сечения превращая его в абсолютный медицинский тренд, несмотря на то, что проведенная без показаний операция кесарева сечения, является разновидностью акушерской агрессии, создавая так называемую «киборг–антропологию».

Природные явления не безразличны к внешним воздействиям, и ломая механизм их внутренней связи, которого мы не понимаем, мы проигрываем в долгосрочной перспективе: вмешательства растут, а рождаемость падает. Основой успешной реализации материнства не в последнюю очередь является безоговорочное вручение себя природной силе, подчиненной универсальному общему принципу, который неизвестен нам полностью и подобен гегелевскому Абсолюту, осуществляющемуся бессознательно, но безошибочно. По теории И.Р. Пригожина, процессы, протекающие в равновесных условиях, совершаются по детерминированным кривым, но по мере удаления от энтропийных точек равновесия движение приближается к тем точкам, в которых предсказуемое течение процессов нарушается. В этих точках бифуркации (родах) невозможно предсказать будущее, даже владея всеми возможными средствами анализа происходящего и обладая сколь угодно глубокими знаниями: «При переходе от равновесных условий к сильно неравновесным мы переходим от повторяющегося и общего к уникальному и специфическому» [6, с. 341]. Понимая, что реализуется общее, невозможно игнорировать, что осуществляется оно через специфическое и индивидуальное. При этом индивидуальное подвергается наибольшей угрозе, потому что женщина погружена в ситуацию шизофренического разлада со своим телом – индивидуальным, «говорящим» в

момент квинтэссенции опыта на общем, природном языке духа, а не на языке скальпеля, пытающегося навязать безальтернативность оперативного рождения, отождествляемого с истинностью. Поскольку речь идет о феномене, который изначально имеет не экспериментальную или условно-конвенциональную основу, а духовную, стоит обратить внимание на призывы экологов к осуществлению перехода от *homo sapiens* к *homo ecologicus*. Природу можно снова, как было в эпоху Возрождения, максимально широко трактовать как пантеистическую стихию, смысл которой в носительстве мощи того метафизического Абсолюта, где «свободой может быть осознанная необходимость» подчиниться ее движению, которое, выражая всеобщее, реализуется каждый раз индивидуально и, следовательно, непредсказуемо. «Если бы мы знали точно законы природы и состояние Вселенной в начальный момент, то мы могли бы точно предсказать состояние Вселенной в любой последующий момент» [7, с. 337].

Каждая мать проходит свой индивидуальный путь и одновременно путь всего человечества. Она воспитывает своего ребенка и все человечество, в которое теперь она осуществляет вклад немыслимой ценности, поэтому – «чего хочет женщина, того хочет Бог». Ведь даже чисто теоретически нельзя сделать огромный вклад, не прилагая к этому значительных усилий, а здесь приложением ее усилий является самое ценное – человеческая жизнь. Это благородный труд. И возвысить мать – это как отдать часть долга, который вообще-то вернуть невозможно, поэтому во многих культурах мать – фигура сакральная, причем каждая конкретная, любящая. Благодаря ее существованию в мире сохраняется некоторый минимум любви. Ведь что такое любовь? Любовь – это забота, ежедневная неприметная жертва, которая начинается с родов и никогда не заканчивается, материнство – это прежде всего духовность. Поэтому можно быть биологической матерью, но заботы не проявлять, тогда – это псевдоматеринство, и, наоборот, можно не быть биологической матерью, но «быть всем как мать родная». И естественные роды нужны не сами по себе, а как генеральная репетиция заботы, в которой начинается материнство, первый акт бесконечной пьесы.

Вторая часть «опасного» участия прагматической идеологии в материнстве – появление с помощью технологий новых форм материнства: например, суррогатного материнства, внутриматочной инсеминации и экстракорпорального оплодотворения. Рассмотрим их более подробно:

1. Суррогатное материнство (от лат. *surrogatus* замененный) – вспомогательная репродуктивная технология, при применении которой в зачатии и рождении ребенка участвуют три человека: 1) генетический отец – лицо, предоставившее свою сперму для оплодотворения и согласное после рождения ребенка взять на себя обязанности отца; 2) генетическая мать – лицо, предоставившее для оплодотворения свою яйцеклетку и согласное после рождения ребенка взять на себя обязанности матери; 3) суррогатная мать – женщина детородного возраста, согласившаяся на возмездной или безвозмездной основе выносить и родить ребенка от генетических родителей и не претендующая на роль матери данного ребенка.

2. Внутриматочная инсеминация – материнство, не требующее непосредственного участия отца, а осуществляемое с помощью вспомогательной репродуктивной технологии путем введения в цервикальный канал или матку женщины спермы мужчины, полученной заблаговременно вне полового акта,

проводится чаще при отсутствии у женщины пары в амбулаторных условиях либо при наличии в паре диагноза бесплодия.

3. Экстракорпоральное оплодотворение или ЭКО (от лат. extra: снаружи, corpus: тело), – вспомогательная репродуктивная технология, использующаяся при бесплодии, при которой яйцеклетку извлекают из организма женщины и искусственно оплодотворяют в условиях «in vitro» (в пробирке), затем полученный эмбрион несколько дней развивается в условиях инкубатора, после чего его помещают в полость матки для дальнейшего развития.

Религиозная ортодоксия выступает против подобных экспериментов прежде всего из-за этической оценки новых материнских форм, считая их угрозой естественному материнству. Феминистки видят в подобном развитии биотехнологий усиление влияния женщин, новое понимание человеческой репродукции, упраздняющее власть иерархий. Ученые, помимо непосредственной вовлеченности в процесс развития биотехнологий, видят в них выход из демографического кризиса в нашей стране, у которого масса причин, среди которых и то, что сегодня у каждой пятой молодой женщины стоит диагноз бесплодия. Наша задача состоит в том, чтобы критически осмыслить эту культурную ситуацию. Во-первых, апелляция к последствиям как критерию этического принципа пока мало возможна, так как объективно нет никаких статистических данных об уже выросших детях ЭКО, а суррогатное материнство пока доступно лишь людям с высокими доходами и не распространяется на «простых смертных», являясь казуистикой, хотя – это вопрос лишь времени. Во-вторых, религиозные конфессии не признают экстракорпоральное оплодотворение из-за большого количества гибнущих в результате этого способа зачатия живых эмбрионов, а суррогатное материнство, помимо того, что оно осуществляется также методом ЭКО, еще исходя из дополнительной посылки об аморальности явления, где ребенок фактически выступает объектом договора купли-продажи. Патриарх Кирилл в 2013 г. высказался против суррогатного материнства по причине «как травмирования материнских чувств вынашивающей женщины, так и ребенка, который в последующем может испытывать кризис самопознания» [8]. Такая позиция вполне ясна и оправдана. Однако ребенок, который с рождения отдается на выкармливание и воспитание няньке за вознаграждение, тоже фактически выступает объектом меновой стоимости. Матерей дворянского происхождения, отдававших младенцев в деревню на несколько лет и не видевших, как они растут в полном отсутствии материнской любви, можно считать первыми суррогатными матерями, демонстрировавшим возможность отсутствие у женщины чувства привязанности к ребенку, которого она родила. Это явление «утонченного» быта наших предков явилось прообразом культурных противоречий, связанных с сугубо прагматичным или «комфортным» подходом к материнству. В-третьих, позиции разных слоев общества по отношению к новым формам материнства неоднозначны и часто зависят от экономического подкрепления. Те, кому доступны новые репродуктивные технологии и кто в них объективно нуждается, находятся по одну сторону, а те, кто видят в этом угрозу естественному материнству, – по другую, что создает поляриность в обществе. Противоречия усиливаются, поскольку увеличивается количество людей, использующих вспомогательные репродуктивные технологии, а определенные виды мировоззрения, например, религиозное, не предоставляют обществу единой концептуальной

возможности адаптироваться к подобным реалиям либо, опровергая их, мотивировать общество на иное решение актуальных репродуктивных проблем.

Американский историк, журналист и психоаналитик Ллойд де Моз в работе «Психоистория» открытия глубинной психологии применяет к анализу истории и политической науки, выделяя несколько последовательных стадий развития института семьи и детства, которые, по его выводам, напрямую связаны с системой ценностей в обществе. Он исследует влияние обычаев в воспитании детей на протекание различных исторических периодов. Опираясь на его исследования, достоверными должны стать предположения о том, какими будут дети, рожденные суррогатными матерями, если, нося в утробе ребенка, они размышляют о его стоимости. Всегда ли мы учитываем все мысли беременных женщин и их влияние на формирование психики ребенка, а тем более общественного климата, зная об исследованиях, указывающих на наличие подобной связи?

Из психоанализа истории следует, что чем древнее времена, тем бесчеловечней матери по отношению к детям. Вероятно, с этим можно согласиться, но лишь отчасти. Конечно, мы помним описание спартанских обычаев, которые были необычайно жестокими по отношению к новорожденным больным детям, и что матерям при их казни запрещалось проявлять чувства. Но это не значит, что чувств вообще не было. Матери испытывали душевную боль, которую обычай немного притуплял, считая приемлемыми методы, применяемые по отношению к «несовершенным и лишним» детям. Но не являются ли тогда такими же «несовершенными и лишними детьми» эмбрионы, гибнущие в результате ЭКО? Сегодняшняя культура в полной мере может именоваться варварской и бесчеловечной, потому что то, что представляет угрозу для новорожденного (возможную гибель во время проведения ЭКО, поскольку заранее неизвестно, какой из эмбрионов выживет), не может одновременно не представлять угрозу материнству.

Более жестокая установка по отношению к детям у древних нивелируется тяжелыми условиями жизни всех членов общества: труд ребенка-дикаря в 2500 до н.э. являлся необходимым условием выживания племени, как и труд ребенка в Англии XIX в. в угольной шахте, калечащий его, служил единственным средством его пропитания. Духовная слепота современного человека проистекает из жажды комфорта, увеличивающегося из года в год потребления и стремления любой ценой избегать трудности. Современную культуру часто называют детоцентристской, т.е. ориентированной на интересы детей, но можно привести огромное количество примеров из художественной литературы XX в., в которых присутствуют сцены привычного насилия над ребенком<sup>1</sup>.

Демонстрация определенного поведения часто носит лишь поверхностный характер массового вовлечения в декларируемые «общечеловеческие» ценности. Хорошим примером служит яркая дискуссия, разгоревшаяся в социальных сетях, представляющих основную сцену диагностики общественных настроений, по поводу грудного кормления. Казалось бы, пропаганда такого важного в становлении материнства процесса может иметь только положи-

---

<sup>1</sup> «Редко случалось, чтобы я не заплакал почти все время после обеда. В магазине я получал больше затрещин, чем видел улыбок. Я должен был просить прощения из-за любого пустяка, и просил прощения за всё» [9, с. 52].



тельные коннотации, однако это не совсем так. Пропаганда грудного кормления тоже может представлять угрозу материнству, в частности смещением акцента с ребенка на выказывание определенной «гражданской позиции», что в целом должно быть чуждо материнству, поскольку женщина в период материнства и грудного кормления отличается от «среднестатистического» гражданина. Она вовлечена во взаимодействие с ребенком и успешное исполнение ею материнских функций требует пребывания в специфическом состоянии, характеризующемся тем, как она взаимодействует со своим ребенком. У новорожденного малыша нет еще не только сознания, но и достаточно развитых дифференцированных способов взаимодействия с миром. Матери необходимо ориентироваться на свои эмоции, с помощью которых она чувствует состояние ребенка, понимает его потребности. Шаг за шагом в совместной с ребенком деятельности она спонтанно обучается навыкам эмоционального общения с ним. Мать концентрируется на ребенке настолько, что автоматически меняет свое состояние в зависимости от смены состояния у ребенка. Нормальной считается нечувствительность матери к возможным влияниям на ее состояние со стороны, т. к. они уводят ее от переживаний, непосредственно связанных с ребенком, обеспечивающих прежде всего соответствие эмоций матери контексту взаимодействия, которое и создает для них обоих «эволюционно ожидаемые условия...». Доминирование (же) в сознании матери представления о последствиях ее поведения для будущего ребенка, всегда связанных с ее конкретной моделью ребенка как будущего взрослого, “заслоняет” непосредственную стимуляцию от самого младенца, которая и обеспечивает условия для проявления и изменения эмоций матери» [10, с. 215]. Таким образом, в пропаганде грудного кормления, например, в общественных местах, искажаются смысл и значение грудного кормления. Способ кормления матерью ребенка вторичен по отношению к особому виду эмоционального контакта, совершающегося при кормлении, и не должен быть использован для продвижения не относящихся к нему идей, популяризирующих «естественное» поведение. Агрессия, с которой защитники «естественного кормления» отстаивают право кормить ребенка где угодно и как угодно (с которым никто не спорит, если оно вызвано необходимостью: длительной дорогой, волнением малыша и т. д.), к сожалению, вызвана социальной фрустрацией кормящей женщины, потерявшей «онтогенетический путь к модели» материнства.

Молодые женщины часто воспринимают материнство лишь как биологический феномен в русле общей социальной доктрины, который не имеет никакого высшего предназначения, а лишь необходим для удовлетворения определенных социальных потребностей самой женщины. Из докторского диссертационного исследования Г.В. Бариновой опросы, проведенные среди российских беременных женщин, выявили следующую мотивацию их беременности: «24% – «ради соответствия социальным ожиданиям», что отражает психологию современной уязвленной женщины, стремящейся к рождению ребенка не ради него самого, а выражающей стремление быть «не хуже других»; 12% – «ради протеста», при которой ребенок не цель, а средство, при помощи которого молодая женщина пытается отстаивать свою самостоятельность и независимость; 16% – «ради сохранения отношений», что часто, наоборот, не сохраняет их, а увеличивает количество матерей-одиночек; 26% – «ради сохранения собственного здоровья» из-за опасения возможных женских болезней, харак-

терных для бездетных; «ради возможности начать жизнь по-новому» (8%); «ради ухода от настоящего» (5%); «ради любимого человека» (3%) и др. [11].

Итак, наше общество, утратив традиционные способы передачи опыта, нащупывает пути материнско-детского взаимодействия. Биологическая инициация – роды – сами по себе не создают успешной модели материнства. Возможности перенять опыт в этом вопросе у западных «развитых» культур нет, поскольку «ситуация в современном евро-американском обществе может быть охарактеризована как потеря пути к модели материнства» [10, с. 218]. Поэтому необходим анализ угроз материнству и идеологических установок, препятствующих пониманию материнства как непреходящей духовной ценности и соответственно задающих ошибочное направление развитию материнской сферы.

### **Список литературы**

1. Жуков Б. У культуры немужское лицо // Знание – сила. 2014. № 12. С. 53.
2. История изучения человеческой личности по Д.С. Лихачёву. [Электронный ресурс] URL: <http://vikent.ru/enc/5832/> (дата обращения – 12.04.2017 г.).
3. Лотман М.Ю. Изъявление Господне или азартная игра? [Электронный ресурс] URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Lotman/Lotm\\_VolAzart.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Lotman/Lotm_VolAzart.php) (дата обращения – 12.04.2017 г.).
4. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. СПб.: АЗБУКА, 2015. 416 с.
5. Кесарево сечение как тренд [Электронный ресурс] URL: <https://letidor.ru/zdorove/a0-kesarevo-sechenie-kak-trend-9254.shtml> (дата обращения – 30.07.2016).
6. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / пер. с англ. Ю.А.Данилова. М.: Прогресс, 1986. 432 с.
7. Пуанкаре А. О науке / пер. с фр.; под ред. Л.Понтрягина. М.: Наука, 1983. 736 с.
8. Соколова Н. А. Суррогатное материнство в новом законопроекте об охране здоровья: «зеленый свет» торговле детьми [Электронный ресурс] URL: <http://demographia.ru/node/61> (дата обращения – 01.09.2016).
9. Селин Л.Ф. Смерть в кредит. СПб.: Ретро, 2003. 593 с.
10. Филиппова Г.Г. Психология материнства. М.: Институт психотерапии, 2002. 240 с.
11. Барина Г.В. Инвалидность как социальный феномен современного российского общества (социально-философский анализ): автореф. дисс. ... джлкт. филос.наук. М., 2015.

## **THREATS TO MOTHERHOOD IN RUSSIAN SOCIETY**

**L.A. Barkova**

Moscow State University of Railway Engineering, Moscow

The article is focused on the analysis of threats to motherhood from the perspectives of spiritual aspect of society's life. Proceeding from the postulate that social life is primarily based on the social mechanisms of mental interaction of people, it is necessary to eliminate the misconceptions that prevent the successful implementation of this phenomenon. Such false approaches are the pragmatic model of «comfortable maternity», the materialist-monistic model that considers motherhood as a purely biological phenomenon, the cyborg-anthropology entailing the emergence of new forms of maternity that require a comprehensive research.

**Keywords:** *pragmatism, obstetric aggression, surrogacy, in vitro fertilization, cyborg-anthropology.*

*Об авторе:*

БАРКОВА Людмила Александровна – старший преподаватель ФГБОУ ВО «Московский государственный университет путей сообщения», Москва. E-mail: blusy@mail.ru

*Author information:*

BARKOVA Lyudmila Alexandrovna – senior Lecturer, Department of Philosophy and Culture, Moscow State University of Railway Engineering, Moscow. E-mail: blusy@mail.ru.

УДК 235.3

## **ИМЯ СВЯТОГО И ЕГО СЕМИОТИЧЕСКАЯ СПЕЦИФИКА**

**В.Ю. Лебедев\*, А.М. Прилуцкий\*\***

\*ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

\*\*ЧОУ ВО Российская христианская гуманитарная академия, г. Санкт-Петербург

Анализируется семиотическая структура агнионима. Авторы предлагают модель классификации агнионимов в соответствии со структурой и спецификой их использования в языке. В этой связи проясняют понятие структуры агнионима, их функционирование и прагматику в религиозном дискурсе. С этой целью использованы примеры и иллюстрации, относящиеся к маргинальным дискурсам русского православия.

**Ключевые слова:** *святой, почитание, имя, агнионим, церковь.*

Термин «агнионим», обозначающий в широком смысле – любое имя собственное, связанное со святостью, служащее для именованя лиц или объектов, на которых почивает благодать или святость через чин освящения или прославления [1, с. 51], а в узком – ритуализированное имя святого, нами понимается исключительно во втором значении. Это связано с тем, что расширительное толкование данного термина представляется нам непродуктивным в силу очевидной неэквивалентности концептов. Так или иначе, данный термин, ранее относительно редко используемый<sup>1</sup>, в настоящее время начинает достаточно регулярно воспроизводиться в теологических, философских, филологических и религиоведческих исследованиях. Это связано не в последнюю очередь с ростом исследовательского интереса к изучению специфики религиозной концептосферы, поскольку функциональность агнионима обусловлена его связью с макроконцептом святой/святость [5, с. 119]. Сформировавшиеся в рамках соответствующей религиозной культуры, эти концепты не только являются лишь абстрактными ментальными структурами, проектирующимися в пространство семантики и семиотики, но конкретизируются религиозным сознанием в дискурсах религиозного культа в различных формах молитвы или самоидентификации в поле религиозных отношений. Это хорошо иллюстрируется официальной литургической практикой православия и католицизма (особенно католицизма традиционного), где святые распределены по четко расписанным группам, сопровождающимся агниотитулатурой, что соотносится с регулярными изменениями в богослужении. Так, при канонизации о. Максимилиана Кольбе возникал вопрос, к какому чину святых его надлежит относить. Факт насильственной смерти был налицо, но при этом он погиб в нацистском концлагере, добровольно заменив собою другого заключенного, т. е. не наличествовало внешне бесспорной смерти за веру. Богословские экспликации достаточно убедительно показали, что отстаивание актуальности христианских ценностей может считаться стоянием за веру. Кроме того, функциональность агнионима обеспечивает интерпретацию концептов святость/святой в пространстве

---

<sup>1</sup> При том, что он фиксируется в словаре русской ономастической терминологии 1978 г. (см. [7, с. 26]).

символической культуры, что делает возможным дискурс о святом [3, с. 224]. Весьма интересен и следующий культурологический факт: транссемиотизация агнионимов с превращением их в светскую, даже антицерковную и атеистическую титулатуру, вроде «мученик Джордано Бруно». На мемориальной доске, закрывающей самое первое захоронение праха в кремлевской стене имеется довольно пышная эпитафия с использованием и соответствующей лексики (стандартизировано оформление этих досок было позднее, равно как позднее им была придана обязательная лапидарность). Даже в случае такой транссемиотизации агнионим не покидает полностью соответствующее семиотическое пространство, создавая типичные для знаковых систем культуры диалогизм и полисемантическую.

Также мы считаем возможным различие агнионима официально-календарного и агнионима ситуативного, контекстуального. Последний возникает как результат предидеологизации святому различных титулатур, что обычно, например, для канона.

Агнионим, как и любой иной выбор имени является семиотизацией определенных установок, ценностей и предпочтений, поэтому и его семантическая структура может быть сложной и многоуровневой. На наш взгляд, это семиотическое перевыражение представлений об иерархическом устройстве творения. Иерархическое видение мира, присущее авраамическим религиям, стало рассматриваться как нечто самоочевидное, закрепившееся как в «привычной» тернарной модели «преисподняя – земной мир – Царство Божие», так и в классических текстах мирового искусства, например в «Божественной комедии» Данте (не случаен интерес о. Павла Флоренского к особенностям пространственной структуры, репрезентированной в этом тексте). «Разнствоование в славе» упоминается уже в Писании, причем это не единственное высказывание такого рода. Иерархию мира можно рассматривать как развертывание изначальной фундаментальной оппозиции «Творец – тварь». Эта оппозиция имеет одновременно и онтологический, и семиотический аспекты, ее дальнейшие усложнения и видоизменения суть и результат действий Бога, и попыток семиотического моделирования мира. Однако иерархизм складывается из более частных разновидностей. Агнионим перевыражает и семиотизирует по меньшей мере локализацию личности, наделенной святостью, в трех иерархических структурах:

1. онтологической;
2. экзистенциально-значимой для конкретного человека, уходящей в глубины индивидуального религиозного опыта (начиная с полунравного «этого святого люблю больше»);
3. ценностной – она отразилась уже на начальном этапе складывания агниологической иерархии, с выделения мучеников в особую, почти исключительную категорию.

На семантическом уровне это выражается в многозначности агнионимов. Например, в семантике лексемы «преподобный», часто входящей в состав сложных агнионимов, а иногда являющейся собственно агнионимом («поехали к Преподобному» в значении паломничества к мощам чтимого святого), содержится три основных значения, зафиксированных в исторических словарях: 1) чтущий закон, обычай; благочестивый; достойный // почтительный, выказывающий уважение (по отношению к родителям); 2) праведный, непорочный, соответствующий христианскому идеалу // эпитет монахов, при пострижении

в монастырь дающих обет вести аскетический образ жизни. В значении существительного: а) праведный, благочестивый человек; б) монах // эпитет монахов, аскетов-подвижников, канонизированных христианской церковью; 3) подобающий праведнику или праведности: чистый, неоскверненный (в ритуально-этическом смысле) [4, с. 72–73]. Это затрудняет классификацию агионимов и даже способствует тому, что некоторые исследователи предлагают в принципе отказаться от попыток структурирования [2, с. 34], что нам представляется крайностью.

Интересна роль агионима не только при выборе имени, но и при выборе самой личности святого, обычно для ситуативных или постоянных вопрошаний о молитвенном заступничестве. Это сложный процесс, куда входят и попытки сопоставить себя и свою жизнь с личностью и жизнью святого, сопоставить особенности жития с характером собственных нужд (порой с прямолинейными сопоставлениями вроде молитв к Иоанну Крестителю об избавлении от головной боли – этот святой был обезглавлен – или к мученику Власию об исцелении от болезни гортани – именно она была у него повреждена, что упоминается в житии). В некоторых случаях в качестве патронального святого предпочитают целенаправленно не брать святого с житием, которое кажется вопрошающему тяжелым, и возникает опасение, что опыт такой святости близок не будет и даже что выбор приведет к повторению житийно-биографического сюжета в жизни самого верующего. Мы полагаем, что наблюдения такого рода повлияли на написание книги о Павла Флоренского «Имена» – одного из спорных сочинений этого автора [8]. Во всех подобных случаях агионим вместе с именем святого образует своего рода «заголовочный комплекс» к биографии-житию святого, независимо от того, имеется ли классический письменный текст или нет. Поскольку заголовок признается «свернутым текстом», то агионим (и комплекс «агионим-имя») концентрирует семантику жития и обладают набором прагматических эффектов. В конечном счете выбор святого для особого почитания соотносится с особенностями религиозного сознания и религиозного опыта личности. Отсюда проистекает такое явление, как массовое тяготение к святым определенной группы (со своим агионимом), к выбору имен, образующих частотную группу (частотность сохраняется при этом в разные сроки, что требует отдельного исследования).

Именно поэтому культ «безымянного святого», в отличие от гражданского почитания безымянного, т. е. «неизвестного солдата», является агиологическим нонсенсом, а современные изображения «безымянных святых» на иконах новомучеников скорее являются метафорическим выражением идеи о том, что процесс канонизации новомучеников еще далек от завершения и многие святые ожидают прославления. Если «безымянный солдат» символизирует «массовость» военного подвига и тяжелые потери во время войн, что соответствует коннотативной референции этого символа, апеллирующей к идеологическим установкам – «воины – наши герои», то святость всегда личностна, индивидуальна и в идеале должна быть вне идеологий. Культ безымянных святых, распространенный на Русском Севере, скорее относится к народной религиозности, но и в этом случае агиографическое предание говорит о том, что такие анонимные святые в итоге чудесным образом открывают свои имена, на основе которых образуется их агионим [6, с. 95–103]. В целом это

явление относится к феномену веры в «тайных праведников», имеющемуся и в иных авраамических религиях.

Следует заметить, что в определенных случаях возможно почитание святых под коллективным агионимом, который не включает личных имен святых, но является достаточно информативным для номинации и сепарации – например, Сорок Севастийских Мучеников, или личное имя, будучи хорошо известным, может опускаться – так, «Саровский Чудотворец», будучи своего рода краткой формой агионима, часто используется в дискурсах повседневности. Нужно упомянуть и о синонимических функциональных вариантах, стилистически различающихся; «Никола–Угодник», «Николай Чудотворец». Трудности возникают при частном почитании официально не прославленных людей, когда молящийся берет ответственность на себя. Характерно, что к имени часто стараются прибавить хотя бы что-то похожее на официально используемый агионим.

«Маргинальное православие» – данный термин нам представляется более предпочтительным, нежели «неканоническое православие», поскольку адепты маргинальных практик не всегда могут выявляться на основе лишь канонического фактора (феномен «сектантства в церкви» без формального образования неканонических экклезиальных или параэкклезиальных структур) – неизбежно формирует собственную концептосферу и в итоге ритуалосферу, поскольку обязательно вырабатывает собственные литургические маркеры. Последнее понятно в свете особого значения литургии в православной культуре: основные концепты ее рано или поздно получают литургическое выражение.

Таким образом, агиномастика маргинального православия может быть условно подразделена на две части – унаследованную от основной традиции (большинство почитаемых святых тождественно и в православном мейнстриме, и в маргинальных общностях) и собственных почитаемых святых, агионимы которых не представлены в месяцесловах церковью «мирового православия», но которые, тем не менее, почитаются в маргинальных обществах. Существуют и «пограничные варианты» – они имеют место тогда, когда культ как таковой наличествует, но агиологический статус не совпадает: так, например, Николай почитается представителями и православного мейнстрима, и его маргинальных ответвлений, но в первом случае агиологический статус определяется как страстотерпец, а в иных – как «царь-искупитель», «мученик», «великомученик от жидов убиенный» и т.д. Следует отметить, что зачастую агионимы представлены в вариантных формах, что свидетельствует как о неопределенности агиологического статуса, так и об отсутствии единой традиции номинации. При этом неопределенность агиологического статуса часто является следствием наличия нескольких оснований для почитания, часто основанных на данных неверифицируемого агиографического предания, различных апокрифах и т. п. Поэтому чисто легендарные предания о монашеском постриге и священническом рукоположении Г.Е. Распутина, якобы последовавших во время паломничества на Афон, принадлежности И.В. Сталина по крови к династии Романовых, «хриstopодражательности» подвига и подложности отречения Николая II и т. п. легко проектируются в агиологический статус и влияют на формирование агионима.

В результате этой вариативности, агионим, например, Николая II в дискурсах маргинального православия представлен следующими основными

вариантами (без учета различных форм тронного и личного имени в составе агионима):

Царь-Искупитель Николай,  
Святой Царь-Искупитель Николай,  
Святой Благоверный Царь-Искупитель Великомученик Николай,  
Святой Царь-Мученик Николай,  
Святой Искупитель Царь-Мученик Николай.

Вторая линия оказывается родственной ономастической практике нехристианских общин, где носители такого рода имен появляются еще в пределах своей земной жизни (ср.: титулатура Марии Дэвис Юсмалос Христос, возглавлявшей так называемое «Белое братство»).

На вопрос о том, что именно следует считать агионимом, далеко не всегда можно ответить однозначно. Это связано с тем, что помимо сравнительно несложных агиономастических типов, вроде уже упомянутых «Николай Угодник» и «Николай Чудотворец», в дискурсе фиксируются конструкции типа «Святой Благоверный Царь-Великомученик Николай Второй от жидов убиенный». Касательно приведенного примера актуальным представляется вопрос о том, следует ли рассматривать всю данную синтагму в качестве сложного агионима или же агионимом является только часть ее? Сложность усугубляется тем, что в ритуалосфере представлены молитвенные инвокации «Святой Благоверный Царь-Великомученик Николай Второй от жидов убиенный, моли Бога о нас!<sup>2</sup>», а данный формат инвокации традиционно апеллирует именно к агиониму. Возможным способом решения данной проблемы может быть выявление критериев агиономастики, к которым, как нам представляется, целесообразно отнести, помимо очевидных, – вхождение онима в религиозный дискурс, уникальность, регулярную воспроизводимость, достаточную степень устойчивости.

Практика свидетельствует о том, что четкая современная православная агиологическая терминология еще недостаточно структурирована, в ряде случаев подбор терминов, в т. ч. образующих агионимы, зависит от стихийно сложившейся традиции или даже предпочтений редакторов и корректоров разного рода церковных календарей, что не может не влиять на вариативность используемых агионимов. Поэтому следует констатировать, что в современной православной традиции агионим как таковой не тождественен номинации святого в рамках молитвенной инвокации, формату его имени в церковном календаре, надписании соответствующей иконы, агиографической концептосфере или бытовому повседневному общению. Строго говоря, все перечисленное может претендовать на агиономичность, если соблюдены критерии агиономастики. При необходимости более детального анализа агионима, в зависимости от специфики его функционирования, он может классифицироваться как агионим литургический, агиографический, бытовой, церковно-публицистический, или, при соотнесении с несколькими функциональными стилями, как общий.

В любом случае агионим является сложным онимом. Основными компонентами структуры агионима являются в различных сочетаниях следующие:

---

<sup>2</sup> Наблюдение авторов.



– «нетрадиционное» – нехристианское имя<sup>3</sup>, освященное подвигом данного святого (например, личное имя в составе агионимов князя Владимира и княгини Ольги)

- крещальное имя;
- маркер святости, (Святой);
- прозвище, фамилия;
- имя монарха, (например, Николай II, Иоанн Грозный);
- монашеское имя;
- топоним, экклезионим (напр. Московский, Муромский, Печерский, Афонский);
- иерархический сан, (напр. митрополит, архиепископ, патриарх);
- эпитет (например, Великий, Новый, Малый);
- этноним (например, Грек, Мурин, Сирий);
- соционим (например, Князь, Врач, Воин);
- маркер девственности, (Дева);
- маркер возраста (например, Отрок, Старец);
- маркер основного агиологического статуса, (мученик, святитель, апостол, пророк и т. д.);
- маркер факультативного агиологического статуса<sup>4</sup>;
- идентификатор обстоятельств подвига и (или) смерти (например, Постник, Столпник, Затворник, Убиенный, Железный Колпак и под.);
- иные идентификаторы и маркеры (например, Индикоплов, Двоеслов, Некнижный, Лествичник);
- народная календарная, погодная и аграрная ономастика (напр. Грядар, Рассадница, Гречишница, Громовник, Полузимница и проч.). Собственно к агиографии и агиологии зачастую никакого отношения не имеют, поскольку в большей степени соотносятся не со святым, а с днем его памяти, в настоящее время практически вышли из обихода.

Анализ структуры агионимов в дискурсах маргинального православия позволяет сделать предварительный вывод о том, что в зависимости от сложности структуры можно говорить о простых и сложных формах агионимов.

Так, агионимы типа «Царь-Искупитель Николай», «Святой Григорий Новый», «Святой Иоанн Грозный» и подобные являются краткими агионимами. Привнесение в состав агионима еще одного структурного элемента – например топонима, маркера экклезиального сана, маркера возраста и под. – еще не позволяет говорить о том, что перед нами сложный агионим. С точки зрения структуры нет принципиальной разницы между формой агионима «Святой Иоанн Грозный» и «Святой Царь Иоанн Грозный» или «Святой Старец Григорий Новый» и «Святой Григорий Распутин». Такие формы в принципе являются взаимозаменяемыми, они с примерно одинаковой частотой встречаются в дискурсах повседневности и ритуалосфере маргинального православия.

Сложный агионим формируется в результате комбинирования четырех и более компонентов, он является более торжественной формой, соответствующей

<sup>3</sup> Речь идет именно о тех «языческих» именах, которые именно благодаря подвигу данного святого вносятся в христианскую ономастику.

<sup>4</sup> В том случае, если в слове агиониме воспроизводится несколько агиологических статусов, первый как правило бывает основным, а все прочие – факультативными

особым формам ритуализированного поведения верующих, обращение к такой форме агнионима усиливает иллюкутивный эффект речи, поскольку произнесение сложного агнионима может рассматриваться как форма молитвенной инвокации.

Примерами сложного агнионима являются «Святой Мученик Григорий Распутин Новый, Пророк и Чудотворец» (формула агнионима: маркер святости – маркер основного агиологического статуса – крещальное имя – прозвище, фамилия – 1 маркер факультативного агиологического статуса – 2 маркер факультативного агиологического статуса), «Святой Благоверный Царь Великомученик Иоанн Грозный» (формула агнионима: маркер святости – эпитет – соционим – маркер агиологического статуса – крещальное имя & имя монарха) или «Святой Благоверный Царь-Искупитель Великомученик Николай» (формула агнионима: маркер святости – эпитет – соционим и маркер основного агиологического статуса – маркер факультативного агиологического статуса – крещальное имя). Подобные формы агнионима в определенной степени приближаются к нормам официальной титулатуры монархов, свойственной этикету некоторых монархий. В повседневности они обыкновенно не воспроизводятся, поэтому сам факт их воспроизведения тоже может рассматриваться как иллюкутивный акт, являющийся одновременно способом номинации монарха и формой его почитания.

Перлюкутивность сложного агнионима в семиосфере маргинальной религиозности может быть направлена как на апологетику культа святого в условиях, когда религиозный мейнстрим отвергает его святость, так и на сплочение группы его почитателей, для которых агнионим трансформируется в символ их экклезиальной исключительности (феномены различных «истинных» церквей по катакомбному паттерну). В этом случае чем сложнее структура агнионима, тем большей перлюкутивностью он обладает, поэтому включение в состав сложного агнионима Николая Второго идентификатора обстоятельств смерти/подвига «от жидов убиенный» можно рассматривать как выраженную манифестацию претензий на экклезиальную «супер-экссклюзивность» – «никто его не почитает так, как мы», имплицитное осуждение Московского патриархата, отвергнувшего миф о ритуальном убийстве царя, и попытку сплочения группы единоверцев вокруг святого – идеологема «царь-знамя» обретает новое социорелигиозное содержание.

### **Список литературы**

1. Бугаева И.В. Святые имена в зеркале перевода // Вестн. Нижегород. гос. лингвист. ун-та им. Н.А. Добролюбова. 2008. № 3. С. 51–62.
2. Грищенко А.И. Этнонимические прозвища святых в православном синаксаре: опыт статистического исследования // Вестн. Православного Свято-Тихоновского гуманитар. ун-та. Сер. 3: Филология. 2013. № 4. С. 21–39.
3. Губман Б.Л. В универсуме символического мира культуры // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2013. № 4. С. 224–228.
4. Коренева Ю.В. Преподобный, подобный // Русская речь. 2010. № 5. С. 71–78.

5. Коренева Ю.В. Экклезионимы в житии преподобного старца // Русский язык в славянской межкультурной коммуникации: история и современность: сб. науч. труд. М.: Моск. гос. пед. ун-тет. 2015. С. 118–121.
6. Панченко А.А. Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 448 с.
7. Подольская Н.В. Словарь русской ономастической терминологии. М.: Наука, 1978. 199 с.
8. Флоренский П.А. Имена. М.: АСТ-Пресс, 2000. 448 с.

## THE NAME OF HOLY MAN AND RELEVANT SEMIOTIC SPECIFICITY

V. You. Lebedev\*, A.M. Prilutskij\*\*

\*Tver State University, Tver

\*\*Russian Christian Humanitarian Academy, Head of Department of Philosophy and Religious Studies, St. Petersburg

This article analyzes the semiotic structure of agionym. The authors developed a model of their classification according to structure and specificity of their using in the language. In this regard, the authors clarified the concept of structure of agionym, their functioning and pragmatics in the religious discourse. For this was taken examples and illustrations from the marginal discourse of Russian Greek Orthodoxy.

**Keywords:** *saint, veneration, name, agionym, church.*

*Об авторах:*

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

ПРИЛУЦКИЙ Александр Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и религиоведения ЧОУ ВО «Российской христианской гуманитарной академии», С.-Петербург. E-mail: Alpril@mail.ru

LEBEDEV Vladimir Yurievich – Ph.D., Prof. of the Dept. of Sociology, Tver State University. Tver. E-mail: Semion.religare@yandex.ru

PRILUTSKII Alexander Mikhailovich – Ph.D., Prof. of the Dept. of Philosophy and religious studies, Russian Christian Humanitarian Academy, Saint-Petersburg. E-mail: Alpril@mail.ru

УДК 1(091)

## **СОЦИАЛЬНЫЕ И ЯЗЫКОВЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ЭВОЛЮЦИИ СЛАВЯНСКОГО ЭТНОСА В ГЕРМАНИИ (СОЦИАЛЬНО- ФИЛОСОФСКИЙ ПОДХОД)**

**Т.М. Филяева**

ГБОУ ВО МО «Московский государственный областной университет»,  
г. Москва

Раскрываются объективные условия и субъективные факторы, обуславливающие эволюцию славянских этнических общностей, а также те социальные последствия, которые оставил этот процесс в культуре славянского этноса и Германии. Автор, на основе историко-философского подхода, раскрывает детерминанты социального преобразования, которые, вместе с тем, не смогли разрушить проникновение языковых форм бытия славянского этноса в немецкий язык. Есть основания считать, что языковые названия славянских групп, которые сформировались в Германии, в определенной степени были перенесены в культуру древних славян и на Руси.

**Ключевые слова:** *славянский этнос; немецкое право; письменные предания; социальные причины; венды.*

Территория современной Германии – это территория, на которой находятся около 1300 городов со славянскими названиями. Восток исторической Германии, пронизанный славянскими корнями, обозначается как «Германия славянская» (*Germania Slavica*). Этот термин распространился после образования в 1976 г. междисциплинарной рабочей группы в свободном Берлинском университете под руководством Вольфганга Фритце для обозначения исследуемой территории [10, s. 269]. О прежнем распространении славянского языка свидетельствуют множество топонимов (географических названий). Вследствие преобладания немецкого господства и немецкого заселения в XII и XIII вв. славянский язык стали подавлять, в Средневековье это происходило уже на больших территориях Германии славянской (*Germania Slavica*), на Рюгене он прекратил свое существование в 1400 г., в Ганноверском Вендланде в начале XVIII в. В сегодняшней Германии он еще остался как верхне- и нижнелужицкий в Верхнем и Нижнем Лаузитце.

В XII в. немецкие князья формировали новые территории в тех областях, где господствовали и которые населяли нехристианские славяне восточнее Эльбы и привлекали поселенцев (колонистов) с запада, чтобы расширить государство и обеспечить свое господство. За ними последовали христианские славянские князья Мекленбурга, Рюгена, Померании, а также польские князья Силезии (исторической области в Европе), которые были включены в состав немецкого государства и которые примерно с 1200 г. впустили на свои земли немецких поселенцев. Маркграфства восточнее р. Заале с X в. оставались в составе восточно-франкско-немецкого государства.

С середины XII в. призывали поселенцев из Нидерландов, Фландрии, с Рейна, из Фризии, Вестфалии, Саксонии, Франконии и Тюрингии на расширяющиеся территории на Эльбе и за ней. В дальнейшем на востоке в XIII в. го-

ворили только о немцах. Право, по которому расселялись новые поселенцы, появляется сначала в Силезии под названием «немецкое право», в то время как вблизи Эльбы раньше говорили о голландском, фламандском, франкском праве. С нарастающим развитием страны славянские деревни также могли вступить в процесс преобразования хозяйственной ситуации по немецкому праву (которое включало в себя личную свободу, свободное право наследования и урегулированные передачи измеренных земельных площадей хозяйственного назначения), и местные крестьяне могли поселиться здесь по подобному праву. Такое «немецкое правовое» поселение следует отличать от этнического немецкого поселения. Целью было «улучшение страны» (*melioration terrae*), прежде всего увеличение производства зерна для рынка – на расходы старого, разнообразного и в основном на покрытие собственного потребления упорядоченного крестьянского хозяйства коренного населения.

Во время вооруженного столкновения и после установления немецкого господства с поселением (получением права гражданства) первых переселенцев, сильно сокращается славянское население в некоторых областях на западе Германии славянской (*Germania Slavica*), на таких как восточный Гольштейн или Мекленбург, и часть их вытесняется. После укрепления господства и установления христианства больше не происходило изгнание (насильственное переселение) в огромном масштабе, однако отношение между насилием и мирной ассимиляцией неизвестно.

В густонаселенных старых областях поселений часть славян была вытеснена в местности, которые были мало пригодны для земледелия, в то время как другие славяне вместе с новыми немецкими поселенцами активно соучаствовали в корчевании и переструктурировании земель – так, около 1123 г. в епископстве Хальберштадт и в 1221 г. в княжестве Рюген. Переселения в близлежащие местности цистерцианского монастыря, как, например, в Корин, связаны с созданием собственной хозяйственной зоны и могли касаться также и немецких крестьян [11, s. 40]. Нет сомнений, что далеко распространяющиеся хозяйственные и правовые переустройства, какие были предприняты на территории Германии славянской в XII–XIII вв., проходили не без основательной жесткости для больших групп населения – не смотря на чрезмерные требования, которые принесли с собой политические, религиозные, культурные и этнические изменения.

Из письменных источников нам непосредственно ничего неизвестно о сосуществовании или взаимодействии немцев и славян на сельской территории [8, s. 212]. Об отношении славянского и немецкого поселения свидетельствует сочетание источников различного рода и категорий, а именно из археологических находок, сохранившегося топонимического материала, из форм поселений, отдельных указаний в письменных преданиях и, принимаемых во внимание природных данных исследуемых территорий.

Там, где новое поселение сталкивалось с коренным населением, которое было вовлечено в расширение государства, получились различного рода «этнически-топонимические ситуации-связи» [3, s. 335]. В то время как новые поселенцы обосновывались в начале маленькими поселениями наряду со славянскими, в фазу расцвета расширения государства в XIII в. было проведено масштабное запланированное новое поселение с деревнями с большой площадью (площадь как конкретное место) и с деревнями рядовой застройки (боль-

шие пространства, состоящие из множества полос пашни). Для областей с подобными формами поселения, которые по данным раскопок и по географическим названиям были населены уже в донемецкое время, предположительно, что славянский элемент полностью включался в новые структуры [6, s. 195]. Наоборот, там, где были очень распространены славянские топонимы, без нахождения при раскопках чего-то славянского, нужно учитывать большую долю участия славян в расширении страны.

Что интересно: деревни, в которых господствовал славянский элемент, позже были обозначены как *villae slavicales* [3, s. 336]. Если рядом со славянской строилась новая деревня, то эта деревня могла перенять славянское название. Соседние деревни с похожими названиями стали позже различаться друг от друга добавлением Немецкая- или Вендская-, или Большая- и Маленькая-, без четкого этнического деления [5, s. 477]!

На то, что на многих территориях каждое из поселений нельзя разграничить этнически, указывают так называемые смешанные топонимы, которые образуются из немецкой и славянской составной части [4, s. 101]. К примеру, название одной из деревень Тезекендорф (в переводе: деревня Тезека) со славянским именем. Тезек (происходит из рода Тезек) напоминает нам об одном славянине, который принимал участие в формировании нового поселения или в перестройке структуры деревни. Другой пример, в котором славянский притяжательный суффикс *-иц* прикрепился к немецкому имени, как в случае с сорбским Куршуиц (*Chug* – отдых, *Schütz* – щит, защита; получается, что топоним можно толковать как «защита спокойствия»)) (до 1190 г. Кунрадесдорф, 1206 г. Кунрадиц), отражает, напротив, распространение славянского языка в данной местности [3, s. 336]. Примечательно, что созданное новое название деревни Райнольдесдорф в местности Цаухе (ландшафт Бранденбурга) могло быть вытеснено старым славянским названием топонимом Плётцин [11, s. 44]. В соответствии с переводом существующие топонимы – к примеру, Линдвердер (слав. *лина* – нем. *Linde*) близ Липер Бухт на р. Хафель в сегодняшнем Берлине – указывают на долгое сосуществование немцев и славян. В Лаузитце (Лужице), где славянский язык частями сохранился до сегодняшнего дня, для многих местностей одновременное сосуществование славянского и немецкого топонимов передается из поколения в поколение. Здесь немецкие топонимы были «переведены» на сорбский, в некоторых случаях немецкое меньшинство в языковом плане поглотилось в славянском большинстве [2, s. 59].

Правовые различия внутри деревни по первичным этническим основаниям неразличимы. Масса населения деревни образовалась во многих местностях в каждом случае из гуф-крестьян (гуф – надел земли), из крестьян-бедняков, которые не были наделены гуфом-пашней, а имели маленькие земельные площади хозяйственного назначения. Среди них было разрешено находиться большому количеству потомков славян. Однако участки крестьян-бедняков не могли быть выделом (отцовским наделом) или обеспечивать не имеющих право на наследство сыновей гуф-крестьян [9, s. 222].

После того как с обращением славян в христианство религиозное препятствие было устранено, рано или поздно произошло смешение коренного населения с немцами и нидерландцами, это происходило несмотря на все этнические, социальные и правовые различия и вместе с тем это привело к образованию так называемых новых имен мекленбургцев, померанцев, (верхне-

Саксонцев, силезцев. Уже в Средневековье на дальних больших территориях Германии славянской пробивался немецкий язык. Это происходило постепенно само по себе и не отражалось прямо в каких-либо письменных источниках. Немецкое или обличенное немецкое территориальное господство вкупе с сеньоральной властью (феодалным земледелием) и немецкой правовой организацией народного хозяйства привнесли наряду с высоким престижем, который привел уже в XIII в. к всеобщему распространению немецкого языка среди польского рыцарства Силезии, языковую экспансию немцев. В сорбских маркграфствах два языка долгое время сосуществовали друг рядом с другом. Славяне или венды, как их называли немцы, были вовлечены в единые правовые организации и поставлены наравне с «Саксонским зеркалом» с 1225 г. перед тем же самым судом в основном законе правопо-процессуально. Однако, на практике вендский язык был обделен перед судом, поставлен в невыгодное положение. Кто бесспорно владел немецким языком, тот уже в XIII в. имел право больше не применять славянский язык перед судом.

В хозяйственном, топографическом, социальном и правовом отношении новый тип поселения был введен в XII и XIII вв.: город с рыночной площадью. Такой город мог образоваться, присоединяясь к уже настоящему укрепленному населенному пункту с городскими функциями или на территории нового поселения вместе с деревнями. Какие-либо данные не содержат, как правило, указание на этническую принадлежность граждан. При основании нового города Зальцведель в 1247 г. маркграфы Бранденбурга определяют, между прочим, что немецкие и славянские жители должны иметь перед городским судом равное правовое положение. В другом случае во Фридланде в земле Старград, те же маркграфы подчиняли славян, живших в городе и за городом особому «славянскому суду» под маркграфским смотрителем. Но точно то, что славяне относились к жителям и также к гражданам немецко-правовых городов. Отдельные археологические указания, например, в (Берлине-)Шпандау или в Коберге указывают на то, что ремесленники из ранних городских поселений селились в новом городе [10, s. 280]. В балтийских городах обнаруживаются славянские имена как у ремесленников, так и у имеющих право быть избранными в городское собрание в высших кругах.

Часто славяне жили в пригородах, которые долгое время оставались в правовом плане отделенными от города. Речь может идти при этом об оставшихся субгородских поселениях, которые не были включены в город. Это относится ко многим распространенным в Померании типичным рыбацким поселкам. Особый случай образовывали рыбацкие поселки, прежде всего, в области господства маркграфов Бранденбурга. В некоторых славяне жили до XV в. Рыбацкий поселок подчинялся не городскому праву, а был тесно связан особым служебным правом с соседней крепостью [7, s. 53]. В нем одна часть славянского населения была объединена на месте для обеспечения замка всем необходимым. Вопрос о возникновении таких поселков остается спорным [8, s. 220].

Немного позже середины XIV в. обнаруживаются первые указания на правовую дискриминацию потомков славянского населения, живших за городом. Гильдии при принятии новых членов начали требовать доказательств немецкого происхождения. Первые документы были из городов, которые располагались на окраинах территорий с еще большим количеством славянского населения [11, s. 48]. Социальные предрассудки в отношении вендов должны были появиться

уже задолго до этого, но выгодные хозяйственные отношения во время построения новых государств задержали это. С окончанием динамичного хозяйственного развития в первой половине XIV в. начало усиливаться отверженное поведение городского общества по отношению к «группам, живущим на окраинах». Нового качества достигло неприятие чужих славян под давлением Великой чумы с 1348 до 1350 гг. и последующих эпидемий чумы, следствием которых было к тому же усиленное переселение людей из деревни в город. Против «чужих» ставили новые границы. Это касалось желающих «вендского типа» из вне, особенно несвободных, но не собственно сограждан, которые считались уже ассимилированными. В нижнелужицком Беескове для них и их потомков вход оставался открытым в каждой гильдии. Но это не означает, что славянский язык здесь якобы очень быстро исчез. В городском разговорном языке господствовал немецкий язык, в семье говорили по-прежнему по-вендски (т. е. по-славянски). Дальнейшая передача языка от матери детям была направлена на решение задачи сохранения сорбского в языковых контактных областях. С XV в. требование немецкого происхождения в некоторых городах стало важным фактором в конкурентной борьбе, но в других доказательство немецкого происхождения до 1500 г. играло все еще незначительную роль [1, s. 85]. Лишь в позднесредневековое время это требование получило широкое территориальное распространение. Перемещение подмастерий было причиной того, почему оно также удалось в местностях, в которых этот вопрос долгое время вообще не был существенным. С XVI в. власти различных земель выступали против дискриминации вендов. Законное исключение вендского происхождения через членство в гильдии было предписано среди прочих основополагающих изменений с миграцией населения, его повышенной мобильностью, новым упорядочиванием отношений владения и поселения, что принималось немецким большинством в городах. Немецкое большинство уже явно отграничивалось от «других». К «другим» в позднем Средневековье относились те славяне, которые еще не полностью интегрировались в немецкое общество, которое на тот момент уже преобладало.

### **Список литературы**

1. Fritze W. Frühzeit zwischen Ostsee und Donau. Berlin, Duncker und Humblot, 1982. 462 s.
2. Fritze W. Gründungsstadt Berlin: die Anfänge von Berlin-Cölln als Forschungsproblem. Potsdam, Verlag für Berlin-Brandenburg, 2000. 124 s.
3. Fritze W. Untersuchungen zur frühslawischen und frühfränkischen Geschichte bis ins 7. Jahrhundert. Frankfurt a. M.: Europäische Hochschulschriften, 1994. S. 335–338.
4. Gringmuth-Dallmer E. Forschungen zu Menschen und Umwelt im Odergebiet in ur- und frühgeschichtlicher Zeit. Mainz am Rhein, Zabern, 2002. S. 101–112.
5. Gringmuth-Dallmer E. Vergleichende Untersuchungen zum frühmittelalterlichen Landesausbau im westlichen Mitteleuropa. Berlin, Akad. der Wiss. der DDR, Diss. B., 1990. S. 474–480.



6. Krenzlin A. Werdegang und Lebenswerk // Hans-Friedrich Kniehase: Das Rundplatz-dorf. Slawisch-deutsche Siedlungsgenese in Altmark, Havelland und Oderbruch. Scharbeutz, Studien, 2005. B. 2. S. 193–201.
7. Ludat H. An Elbe und Oder um das Jahr 1000. Skizzen zur Politik des Ottonenreiches und der slawischen Mächte in Mitteleuropa. Köln, Wien, Böhlau, 1971. 81 s.
8. Piskorski J. Pommern im Wandel der Zeiten / hrsg. von Jan M. Piskorski. Mit Beitr. von: Werner Buchholz. [Übers. aus dem Poln. Andreas Warnecke]. Szczecin, Zamek Książąt Pomorskich, 1999. 458 s.
9. Ribbe W. Die spätslawische und frühdeutsche Zeit // Das Havelland im Mittelalter – Untersuchungen zur Strukturgeschichte einer ostelbischen Landschaft in slawischer und deutscher Zeit. Band 13 – Germania Slavica V. Berlin, Duncker und Humblot, 1987. 475 s.
10. Schich W. Germania Slavica. Die ehemalige interdisziplinäre Arbeitsgruppe am Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin // Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands. Berlin, Berliner Historische Studien, 2002. Bd. 48. S. 269–298.
11. Schich W., Strelczyk J. Slawen und Deutsche an Havel und Spree: zu den Anfängen der Mark Brandenburg. Hannover, Hahn, 1997. 54 s.

## **SOCIAL AND LINGUISTIC BACKGROUND OF THE EVOLUTION OF THE SLAVIC ETHNOS IN GERMANY (SOCIO- PHILOSOPHICAL APPROACH)**

**T.M. Filyaeva**

Moscow State Regional University, Moscow

The article reveals the objective conditions and subjective factors affecting the evolution of Slavic ethnic communities, as well as the social consequences that left this process in the culture of the Slavic ethnos and Germany. On the basis of historical and philosophical approach, the author reveals the determinants of social transformation that could not destroy, however, the penetration of linguistic forms of existence of the Slavic ethnos in German language. There is a good reason to believe that Slavic names of the groups formed in Germany were transferred to some extent into the culture of ancient Slavs and RUS'.

**Keywords:** *Slavic ethnicity, German law, written stories, social causes, Venda.*

*Об авторе:*

ФИЛЯЕВА Татьяна Михайловна – соискатель кафедры философии Московского областного университета, старший преподаватель Экзаменационного австрийского центра (ÖSD), г. Москва. E-mail: ftm10@mail.ru

*Author information:*

FILYAEVA Tatyana Mihajlovna – Applicant for Ph.D. degree of the Dept. of Philosophy, Moscow State Regional University, Senior Lecturer of the Austrian Examination Centre (ÖSD), Moscow. E-mail: ftm10@mail.ru

## **ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

УДК 1 (091)

### **Н.М. КАРАМЗИН: У ИСТОКОВ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ РУССКОГО КОНСЕРВАТИВНОГО ДИСКУРСА**

**Н.Н. Козлова**

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Рассматриваются базовые принципы политической философии русского консервативного дискурса в трудах Н.М. Карамзина. Автор считает, что Н.М. Карамзин заложил аксиологические основания политической философии русского консерватизма. Мыслитель впервые обосновал фундаментальную роль монархии в русской истории, предложил неевропейский вектор развития России, опирающийся на национальные традиции. Движение России по пути прогресса консерватор видел в усовершенствовании культурного, а не институционального порядка, прежде всего в развитии системы образования.

**Ключевые слова:** консерватизм, традиция, самодержавие, национальная культура, семья.

Консерватизм – основной идеологический тренд в современной российской политике. Консервативные ценности циркулируют в поле публичной политики. Политические идеи отдельных представителей российского консерватизма дореволюционного и эмигрантского периода содержатся в посланиях Президента В.В. Путина [19]. Партия власти «Единая Россия» позиционирует себя как консервативная сила.

А.В. Глухова так определяет три базовых кита консерватизма: защита традиционной семьи и значимой роли религии, суверенность вертикального и вездесущего государства, отсутствие диалога с продвинутой частью социума [5, с. 122]. Для политической философии консерватизма фундаментальными ценностями являются отрицание единой линии развития цивилизаций, недопустимость революционных изменений, опора на национальную культуру.

У истоков политической философии русского консерватизма стоял Н.М. Карамзин. Споры о позиции мыслителя в идеологическом спектре современной ему России не утихают до сих пор. Сочетание в творчестве Н.М. Карамзина либеральных и консервативных установок, новаторских и традиционалистских ценностей, по всей видимости, связано с процессами модернизации российского общества начала XIX в. Видный историк А.Н. Сахаров обозначает этот период как «переломные для России, да и для всей Европы времена», которые опрокинули устои феодализма [21, с. 421].

В начале XIX в. Н.М. Карамзин благодаря своим произведениям воспринимался в российском обществе больше как космополит и либерал. Постепенное вытеснение либеральных идей консервативными биографы Карамзина объясняют влиянием Великой французской революции [14, с. 173]. Признание Карамзина как консерватора произошло в 1818 г. после публикации первых томов «Истории государства Российского». Произведение Н.М. Карамзина

1811 г. «Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношении» (далее – «Записка»), которое большинство исследователей считают отправной точкой отечественного консерватизма [21, с. 417], носило секретный характер. В 1837 г. были напечатаны отрывки «Записки» в «Современнике», и только в 1871 г. была напечатана вся работа [3, с. 277; 6, с. 470].

Заимствование Россией европейских принципов социально-политического устройства вызвало защитную реакцию традиционной русской культуры со стороны Н.М. Карамзина. «Россия же существует около 1000 лет и не в образе дикой Орды, но в виде государства великого, а нам все твердят о новых образованиях, о новых уставах, как будто бы мы недавно вышли из темных лесов американских! – писал Н.М. Карамзин в «Записке» [9, с. 63].

Первые консервативные идеи мыслитель высказал в «Письмах русского путешественника». Знакомясь с различными формами государства во время путешествия по Западной Европе в 1789 г., он отмечал превосходство монархии над республикой. Понимая политику как высокое искусство, Карамзин осуждал наблюдаемый им процесс работы депутатов Национального собрания Франции. С точки зрения мыслителя, неопрятно одетые народные представители, выкрикивающие на заседаниях парламента неприличные шутки, были недостойны заниматься политикой. Карамзин подчеркивал достоинства французской монархии, которая «производила великих государей, великих министров, великих людей в разных родах» [12, с. 380–381]. Итак, Карамзин уже молодости признавал преимущество монархии как традиционного политического института над республикой.

Дальнейшее оформление консервативных установок Карамзина было связано с обращением мыслителя к русской истории, с его «пострижением» в 1803 г. в историки. По мнению Р. Пайпса, формирование исторических и политических воззрений Карамзина взаимно обуславливали друг друга [15, с. 118]. Усилиями Н.М. Карамзина, по мнению В.А. Ачкасова, была задана историсофичность русского консерватизма [1, с. 135]. Именно погружение Карамзина на долгие годы в исторические источники привело его к выводу, что история России – это прежде всего история российского государства. По мнению Карамзина, именно оно играло основополагающую роль в историческом процессе, оно являлось основным субъектом и движущей силой русской истории. Поэтому консерватизм Карамзина современные политологи относят к государственно-охранительному направлению [7].

В исторической повести «Марфа-посадница, или Покорение Новгорода» (1802) Карамзин впервые раскрыл историческую роль самодержавия в формировании русского централизованного государства. Автор повести показывал разумность и прозорливость московского государя, стремившегося к объединению русских земель: «Мудрый Иоанн должен был для славы и силы отечества присоединить область Новгородскую к своей державе: хвала ему» [11, с. 680]. Московский князь Иоанн, по словам Карамзина, «всё предвидит, и, зная, что разделение государства было виною бедствий его, он уже соединил все княжества под своею державою и признан властелином земли русской» [там же, с. 685]. Московская правда, которую отстаивает Иоанн, славилась единовластием – «народы мудрые любят порядок, а нет порядка без власти самодержавной» [там же, с. 683]. Эта правда воплощала в себе власть отцовскую, которая не потерпит «отделение старшего сына Новгорода от братии» [там

же], и видела в действиях Новгорода нарушение традиций единой государственной власти, заложенной Рюриковичами, признаки государственной измены, мятежа. Поражение Новгородской земли, согласно Карамзину, было исторически предопределено и означало установление нового политического порядка: «Да узнает народ, что Иоанн желает быть отцом его... отныне вся земля русская будет вашим любезным отечеством, а государь великий – отцом и главою... Не вольность, часто гибельная, но благоустройство, правосудие и безопасность суть три столпа гражданского счастья: Иоанн обещает их вам пред лицом бога всемогущего...» – говорит народу князь Холмский [там же, с. 727]. Тему исторических заслуг российских самодержцев Карамзин развил в панегирике от 1802 г. «Историческое похвальное слово Екатерине II» (далее – «Слово»). Мыслитель рассматривает правление Екатерины как новую стадию в развитии самодержавия [13, с. 502]. Он писал: «... неизмеримая Империя под скипетром Венценосца, следующего правилам Екатерины, кажется мне счастливым семейством, управляемым единою волею *отца* (курсив мой. – Н.К.), по неперменным законам любви его» [10, с. 180]. Во вводной части текста Н.М. Карамзин стремился обосновать легитимность прихода Екатерины к власти: «Екатерина Вторая в силе творческого духа и в деятельной мудрости правления была непосредственною преемницею Великого Петра...» [там же, с. 160]. «Она рождена была для самодержавия», – считал консерватор [там же].

С точки зрения Карамзина, идеальное самодержавие должно в равной степени учитывать интересы различных социальных групп, не отдавая предпочтение ни одной из них. Карамзин отмечал независимость императрицы от своих фаворитов: «Её Министры исполняли только волю Её – и Россия имела счастье быть управляемою одним великим Гением во всё долговременное царствование Екатерины» [там же, с. 216]. Описывая военную политику Екатерины, Карамзин подчеркивал, что «монархиня оставила Россию на вышней степени геройского величия, обогащенную новыми странами, гаванями и миллионами жителей; безопасную внутри, страшную для внешних неприятелей...» [там же, с. 163]. Внутреннюю политику Екатерины II историк разбил на две составляющие – правотворческую и социальную. Порицающий тиранию мыслитель указывал, что императрица умерила абсолютизм российский власти, введя ряд законов. Он писал, что Екатерина II «уважила в подданном сан человека, нравственного существа, созданного для счастья в гражданской жизни», «преломила обвитый молниями жезл страха» и «взяла масличную ветвь любви» [там же, с. 173].

Консерватор восхвалял все замыслы императрицы, обращенные на укрепление царской власти: «Лучше повиноваться законам под единым Властелином, нежели угождать многим» [там же, с. 179]. Карамзин цитировал слова императрицы о необходимости монархической формы правления в России: «Только единая, нераздельная, державная воля может блюсти порядок и согласие между частями столь многосложными и различными... только она может иметь сие быстрое, свободное исполнение, необходимое для пресечения всех возможных беспорядков... Предмет Самодержавия... есть не то, чтобы отнять у людей естественную свободу, но чтобы действия их направить к величайшему благу» [там же].

Социальная политика Екатерины, по мнению мыслителя, заключалась в её заботе о благе подданных: «Мать подданных благотворила полезными уч-

реждениями». <...> Она вводила сиротские дома, училища для мещан, медицинские учреждения, поддерживала таланты» [там же, с. 205]. Консерватор высоко оценивал в Екатерине стремление делать ставку на образование подданных. Карамзин педалировал идею установления особой моральной связи государя и подданных, которая укрепляла монархическую форму правления: «Мы думаем, и за славу Себе вменяем сказать, что Мы живем для Нашего народа», – цитировал Карамзин Екатерину [там же, с. 186]. В целом, анализируя «Слово», можно сказать, что монархизм Карамзина был явлением сложным [4, с. 45], поскольку с одной стороны, мыслитель выразил концепцию просвещенного абсолютизма [2, с. 45; 21, с. 417], был апологетом самодержавия [18, с. 23], а с другой стороны, ненавидел деспотизм власти, попирающий свободу личности [14, с. 192; 17, с. 63].

В «Записке» консервативные взгляды Карамзина получили окончательное оформление. «Россия основалась победами и единоначалием, гибла от разновластия, а спаслась мудрым самодержавием, – так обозначил Николай Михайлович историческую роль самодержавия в русской истории. – Отечество под сенью самодержавия успокоилось, извергнув чужеземных хищников из недр своих, возвеличилось приобретениями и вновь образовалось в гражданском порядке» [9, с. 30]. Основная задача самодержавной власти, согласно Карамзину, – сохранение целостности России, поскольку в стране, составленной «из частей столь многих и разных», только неограниченное единовластие «может в сей махине производить единство действия» [там же, с. 48].

Суть самодержавия, по Карамзину, состояла в том, что никто, «кроме государя, не мог ни судить, ни жаловать: всякая власть была изливанием монаршей»: «Царь сделался для всех россиян земным Богом» [там же, с. 24]. Поэтому Карамзин утверждал, что монарх может делать всё, но не может законно ограничить свою власть [там же, с. 48–49]: «Самодержавие есть палладиум России; целость его необходима для ее счастья» [там же, с. 105]. Карамзин видел лекарство от злоупотребления самодержавной властью в том, чтобы царствовать добродетельно, приучать подданных к благу: «Тогда родятся обычаи спасительные; правила, мысли народные, которые лучше всех бранных форм удержат будущих государей в пределах законной власти...» [там же, с. 49].

Н.М. Карамзин выстраивал идеал самодержавия по модели патриархальной семьи: «Каждое особенное семейство должно быть управляемо примером большого семейства, которое есть государство...» [10, с. 184]. Семейная модель государства, в которой «отец семейства судит и наказывает без протокола» [9, с. 102], отличается простотой и не требует трансформации сложившихся социально-политических институтов. «Требуем более мудрости хранительной, нежели творческой» – таково политическое кредо Карамзина [там же, с. 63].

Поэтому перспективы дальнейшего развития России Карамзин связывал только с самодержавием. Он обозначил европейский вектор развития державы при сохранении самобытной русской культуры. Карамзин проводил сравнительный анализ исторического развития России и Европы для выявления соотношения между общечеловеческими и национальными ценностями в российском культурно-политическом пространстве.

Погружаясь в «Письма русского путешественника», можно прочувствовать, какое очарование имела тогда Европа в глазах русской молодёжи [8, с. 13]. В «Письмах» мыслитель восхищался архитектурой и чистотой европей-

ских городов, трудолюбием отдельных народов [12, с. 193, 197, 207]. Проведя четыре месяца в революционном Париже в 1790 г., Карамзин с удовольствием вспоминал свои посещения театров, салонов и других очагов культурной жизни. Он отмечал достижения европейской культуры и пришёл к выводу, что учиться у Европы можно: «Путь образования или просвещения один для народов; все они идут вслед друг за другом. Иностранцы были умнее русских: итак, надлежало от них заимствовать, учиться, пользоваться их опытами ... Что хорошо для людей, то не может быть дурно для русских, и что англичане или немцы изобрели для пользы, выгоды человека, то мое, ибо я человек» [там же, с. 417–418]. В то же время «Письма» Карамзина были написаны с достоинством – в них не было растерянности перед многоликостью Европой [16, с. 18], а «французский дух, дошедший до почитания Робеспьера, не помешал Карамзину остаться полным консерватором» [20, с. 83].

Ниспровержение традиционных ценностей в ходе Великой французской революции не позволило Карамзину положительно оценить попытки вестернизации России. Движение страны по западному пути представлялось ему отклонением от органических основ отечественного быта. В «Записке» Карамзин выделил две эпохи в истории России: «старую» и «новую». Старая Россия – это период до реформ Петра I, для которой характерны «смесь древних восточных нравов, ... подновленных, так сказать, нашею долговременною связью с монголами, – византийских, заимствованных россиянами вместе с христианскою верою, и некоторых германских, сообщенных им варягами» [9, с. 23]. Реформы Петра I, по мнению Карамзина, привели к тому, что «мы стали гражданами мира, но перестали быть, в некоторых случаях, гражданами России» [там же, с. 35]. Консерватор полагал, что «русская одежда, пища, борода не мешали заведению школ» [там же, с. 33]. «Два государства могут стоять на одной степени гражданского просвещения, имея нравы различные. Государство может заимствовать от другого полезные сведения, не следуя ему в обычаях. Пусть сии обычаи естественно изменяются, но предписывать им Уставы есть насилие, незаконное и для монарха самодержавного», – категорично утверждал консерватор, отстаивая ценности русской культуры [там же]. Таким образом, Карамзиным были сформулированы принципы национально-ориентированной модели развития России.

Итак, в политической философии Н.М. Карамзина были артикулированы базовые ценности консерватизма государственно-охранительного направления. Мыслитель впервые четко обосновал необходимость сохранения самодержавия, в которой видел залог единства и целостности российского государства. Критикуя Великую французскую революцию, Н.М. Карамзин обозначил собственный, неевропейский вектор развития России, опирающийся на национальные традиции. Движение России по пути прогресса консерватор видел в усовершенствовании культурного, а не институционального порядка, прежде всего в развитии системы образования. Таким образом, Н.М. Карамзин заложил аксиологические основания политической философии русского консерватизма. Тема судьбы России как реализация консервативного проекта была подхвачена и разработана в дальнейшем в трудах таких консерваторов как С.С. Уваров, К.П. Победоносцев, К.Н. Леонтьев, Л.А. Тихомиров, И.А. Ильин, И.Л. Солоневич и др.

### **Список литературы**

1. Ачкасов В.А. Запад как значимый другой России // Консерватизм и либерализм: история и современные концепции: материалы Междунар. науч. конф. 15 февр. 2002 г. СПб.: СПбГУ, 2002. С. 132–145.
2. Берков П., Макогоненко Г. Жизнь и творчество Н.М. Карамзина // Карамзин Н.М. Избр. соч. в 2 т. М.;Л.: Худ. лит., 1964. Т. 1. С. 5–78.
3. Булич Н.Н. Очерки по истории русской литературы и просвещения с начала XIX века. СПб.: Типогр. М.М. Стасюлевича, 1905. Т. 1. 381 с.
4. Вацуро В.Э., Гиллельсон М.И. Сквозь умственные плотины: Очерки о книгах и прессе пушкинской поры. М.: Книга, 1986. 381 с.
5. Глухова А.В. Консервативный сдвиг: ценностный запрос российского общества или выбор власти? // Идеи и ценности в политике. Политическая наука: ежегодник 2015 / гл. ред. А.И. Соловьев. М.: Полит. энцикл., 2015. С. 122–142.
6. Гулыга В.А. Великий памятник культуры // Карамзин Н.М. История государства Российского: в 12 т. / под ред. А.Н. Сахарова. М.: Наука, 1989. Т. 1. С. 460–479.
7. Гусев В.А. Русский консерватизм: основные направления и этапы развития. Тверь: Твер. гос. ун-т, 2001. 235 с.
8. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа / сост. П.В. Алексеева. М.: Республика, 2005. 368 с.
9. Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. М.: Наука, 1991. 111 с.
10. Карамзин Н.М. Историческое похвальное слово Екатерине II // Карамзин Н.М. Избр. тр. / сост., автор вступ. ст. и коммент. А.А. Ширинянц; автор вступ. ст. Д.В. Ермашов. М.: РОССПЭН, 2010. С.160–217.
11. Карамзин Н.М. Марфа-посадница, или Покорение Новагорода // Карамзин Н.М. Избр. произведения: в 2 т. М.;Л.: Худ. лит., 1964. Т. 1. С. 680–728.
12. Карамзин Н.М. Письма русского путешественника // Карамзин Н.М. Избранные произведения: в 2 т. М.;Л.: Худ. лит., 1964. Т. 2. С. 79–604.
13. Кислягина Л.Г. Формирование общественно-политических взглядов Н.М. Карамзина // Карамзин Н.М. История государства Российского: в 12 т. / под ред. А.Н. Сахарова. М.: Наука, 1989. Т. 1. С. 480–513.
14. Китаев В.А. Николай Михайлович Карамзин // Против течения: исторические портреты русских консерваторов первой трети XIX столетия / отв. ред. А.Ю. Минаков. Воронеж: ВГУ, 2005. С. 171–193.

15. Пайпс Р. Русский консерватизм и его критики: исследование политической культуры / пер. с англ. И. Павловой. М.: Новое изд-во, 2008. 252 с.
16. Пирожкова Т.Ф. Н.М. Карамзин – издатель «Московского журнала» (1791–1792 гг.): лекции. М.: Изд-во МГУ, 1978. 55 с.
17. Познанский В.В. Очерк формирования русской национальной культуры. М.: Мысль, 1975. 257 с.
18. Покровский В.С. История русской политической мысли: конспект лекций. М.: Госюриздат, 1952. Вып. 3. 75 с.
19. Путин В.В. Послание Федеральному Собранию Российской Федерации. 25 апреля 2005 года. URL: <http://archive.kremlin.ru/text/appears/2005/04/87049.shtml> (дата обращения – 15.02.2011).
20. Пыпин А.Н. Общественное движение в России при Александре I. 4-е изд. СПб.: Гуманитар. агентство «Академический проект», 2001. 566 с.
21. Сахаров А.Н. Уроки «бессмертного историографа» // Карамзин Н.М. История государства Российского: в 12 т. / под ред. А.Н. Сахарова. М., 1989. Т. 1. С. 415–459.

## **N.M. KARAMZIN: AT THE ORIGINE OF THE RUSSIAN CONSERVATISM POLITICAL DISCOURSE**

**N.N. Kozlova**

Tver State University, Tver

The basic principles of the Russian conservatism political discourse in N.M. Karamzin's heritage are analyzed. The author claims that N.M. Karamzin should be considered a founder of the Russian conservatism political philosophy axiological platform. This thinker was the first to justify the fundamental role of monarchy in Russian history and offered a non-European vector of Russia development based on the national tradition. The transition of Russia along the progress path was interpreted by him as a perfection not in institutional order, but in cultural, and, primarily, educational ones.

**Keywords:** *conservatism, tradition, autocracy, national culture, family.*

*Об авторе:*

КОЗЛОВА Наталия Николаевна – доктор политических наук, кандидат исторических наук, доцент, профессор кафедры политологии, ФГБОУ ВО «Тверской государственной университет», Тверь. E-mail: [tver-rapn@mail.ru](mailto:tver-rapn@mail.ru)

KOZLOVA Natalija Nikolaevna – Ph.D., Assoc. Prof. of Political Science Dept, of Tver State University, Tver. E-mail: [tver-rapn@mail.ru](mailto:tver-rapn@mail.ru).



УДК 1(091) +140.8

**ФЕНОМЕН ТВОРЧЕСТВА В ТРУДАХ РУССКИХ  
РЕЛИГИОЗНЫХ ФИЛОСОФОВ: А.С. ХОМЯКОВ,  
И.В. КИРЕЕВСКИЙ, Ю.Ф. САМАРИН**

**И.В. Батурина**

НОУ ВПО «Московский технологический институт», г. Москва

Рассматривается проблема творчества в трудах основных представителей русского славянофильства. В данной статье творчество впервые представлено как самобытный и сложный феномен в трудах А. Хомякова, И. Киреевского, Ю. Самарина. Показана теснейшая связь проблемы творчества с гносеологическими исследованиями славянофилов, вскрыта глубочайшая религиозная природа подлинного творческого акта при возможном неоднозначном (иногда даже критическом) отношении к последнему.

**Ключевые слова:** феномен творчества, религиозное мировоззрение, славянофильство, внутренний человек, внешний человек, символизм, учение о церкви.

А.С. Хомяков – основатель совершенно особой философской традиции в России: славянофильства. Феномен этой традиции мы рассмотрим в общих чертах с целью предметного выявления в ее содержании и интересующей нас проблематики, связанной с философией творчества. Следует подчеркнуть, что основной чертой славянофильства является не столько внимание к особенностям русского народа, прошлому и будущему славянской истории в целом, сколько проблема истинного, целостного, так называемого «живого», знания, взятого не в исключительно гносеологическом аспекте. К специфическому учению о познании А.С. Хомяков идет от концепции двух типов личности, которым он дает и соответствующие названия – иранский и кушитский типы.

Иранскому типу личности, по Хомякову, присуща основная и главная черта – торжество в нем свободы. Свободу в данном контексте Хомяков понимает достаточно сложно: она – вышний дар человеку, способность его отрывать от земли и искать нетленного, а значит абсолютного, начала бытия. При разработке иранского типа личности Хомяков как бы подчеркивает, что в данном случае человеческая свобода является не только принципом выбора, но и небесным даром, откровением человеку. С понятием свободы теснейшим образом и связан принцип творчества, который понимается как разделение бытия на две противоположные реальности: а) реальность, обслуживающую исключительно земные потребности и проявления человека; б) реальность духовного порядка, или – инобытия.

В первой, земной, реальности существование человека достаточно однозначно исчерпывается критериями себялюбивого успеха в среде подобных ему. Конечная цель такого успеха может быть понята как сугубо условная и искусственная жизнь, подчиненная законам логического и вещественного расчета. В этом измерении все исчислимо, предсказуемо, находится во власти самого человека и достигнимо тем или иным способом при наличии соответствующих ресурсов.

Во втором же измерении бытия, куда человек только заглядывает, совершая творческое усилие над собой и реализуя акт свободы, все абсолютно неизвестно, непредсказуемо. Здесь простая логика уже не работает и совершенно не мыслимы всякие житейские запросы и так называемые успехи. В этой реальности ничего умозрительного, рационального не выстраивается, а достигается только усилием восходящего созерцания. И сам феномен творчества мыслится как переход из одного плана бытия в принципиально иной.

Реализация иранского типа личности через историю представляющих его народов (в том числе и России) крайне сложна в общей истории человеческой цивилизации. Только иранский тип личности и построения культуры не просто открывает возможности для творчества, а необходимо предполагает последнее, причем творческий акт в нем мыслится в виде максимальной реализации свободы как созерцательного восхождения к Абсолюту.

Иранскому типу личности противостоит иной – кушитский, основная черта которого – полная подчиненность необходимости. К этому типу народов Хомяков относит большинство западноевропейских, подчеркивая, что личность и народы этого типа живут как бы в одной единственной реальности, определяемой как неисчерпаемое, бессмысленно-бесконечное множество потребностей исключительно земной жизни. Здесь, в отличие от иранского типа, нет мучительного, но драгоценного раздвоения мира на непримиримые реальности: вышнюю, или горную, подлинную и земную. Поэтому кушитский тип фактически полностью исключает творчество – как переход в инобытие, как духовное изменение действительности. Рассматривая два базовых типа личностей и народов, Хомяков приходит к важному заключению, что история человечества не имеет единого приоритетного вектора, а вообще вся движется под знаком постоянного и глубинного, сущностного противостояния этих двух типов. Таким образом, в историческом процессе Хомяков не находит единой и гармоничной телеологии, которая открыла бы человеку ощущение смыслов и тайств бытия.

Само учение о познании (о «живознании») Хомяков строит также исходя из поиска абсолютных целей и единства человеческой мысли и духа. По Хомякову, разум в состоянии «живознания» должен быть, во-первых, неотделим от воли человека и, во-вторых, в равной степени неотделим от самого объекта восприятия. Простое же рассудочное познание не только не обнимает всей действительности познаваемого, но и, самое главное, уже совсем не содержит «первоначало в полноте его сил»: «Познание рассудочное *не обнимает действительности* познаваемого; то, что в нем мы познаем, *уже не содержит первоначала в полноте его сил*» [4, с. 278]. Синонимом «живознания» Хомяков предлагает считать термин «внутреннее знание», подчеркивая неразделимость в последнем духовных притязаний человека и его познавательных способностей. Рационализм же, по Хомякову, «есть логическое знание, *отделенное от нравственного начала*» [5, с. 30]. И сам Хомяков, и дальнейшие его последователи (славянофилы) считали проблему познания одной из центральных в своей философии, но не в ее ограниченных, чисто гносеологических, форматах (как в западной философии). Они полагали, что цельное (внутреннее) знание формирует основу всего мироотношения, неотделимо включает в себя аксиологический аспект и, таким образом, является фундаментом философской системности как таковой. При этом сами славянофилы особо подчеркивали, что не считают свое учение о познании гносеологией, будучи убеждены в том, что,

замыкаясь в пределах чисто познавательной, т. е. сугубо субъектной, проблематики, человек изначально отсекает себя от потребности в Абсолютном.

На наш взгляд, разработка Хомяковым феномена «живознания» вскрывает его ближайший подход и к феномену творческого акта, в котором через сложность образа нераздельными выступают форма и содержание, внутреннее и внешнее, мысль и чувства, вера и воля, постигнутое и непостижимое. В этом плане его учение о живознании в полной мере можно считать фактически недостроенной концепцией творчества.

Теснейшим образом со сложной проблемой познания и творчества связано у Хомякова и его учение о церкви, в котором познание истины и овладение ею мыслится уже не в форме индивидуального сознания, а как соборное единство «связанных любовью отдельных мышлений». «Для уразумения истины, – пишет Хомяков, – самый рассудок должен быть согласен со всеми законами духовного мира... в отношении ко всем живым и нравственным силам духа. Поэтому все глубочайшие истины мысли доступны только разуму внутри себя устроенному, в полном нравственном согласии со всеусущим разумом» [4, с. 281]. По мысли Хомякова, принцип соборности, организующий все церковное бытие, должен господствовать и в истинной гносеологии, превращая ее, таким образом, в целостное учение о познании и морали, окончательно отсекающее принцип разумного эгоизма и, наконец, в творчестве, открывая последнему потенциал приближения к абсолютной истине. Хомяков пишет: «Каждый человек находит в Церкви самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе духовного единения с братьями и со Спасителем. Он находит в ней себя в своем совершенстве или точнее – находит в ней то, что есть совершенного в нем самом» [5, с. 111–112].

Следует отметить, что Хомяков в своем учении о соборности и универсальном церковном сознании одним из первых напрямую возводит проблематику творчества к религиозной полноте и сложности, не пытаясь, однако, создать нерасторжимого их единства и слить богословские аспекты с философией творчества.

Философское мировоззрение И.В. Киреевского не носит законченного и системного характера, тем более самостоятельно не выделена в нем и философия творчества, хотя ближе всего к этой проблематике он подходит, разрабатывая понятие универсальной целостности и подлинного личностного начала в человеке. В философии Киреевского контрастно противостоят человек внутренний, обращенный к Абсолютному началу, и человек, полностью принадлежащий миру внешних интересов. По сути, изначально создавая образ внутреннего, духовно устремленного к небу человека, он наиболее близко подходил к тайне творчества вообще, первично не отделяя его от начала религиозного. Как и у А.С. Хомякова, основная проблема философии И.В. Киреевского – поиск глубинной цельности в бытии, человеческом сознании и культуре. По Киреевскому, цельность – начало, заключающее в себе корень индивидуальности и условие своеобразия каждой личности. Искать его необходимо в глубинах самого себя, в своей духовной жизни. Киреевский всячески подчеркивал, что внутренний человек отделен в нас от внешнего не в силу онтологической разнородности, а по причине первородного греха. В данном случае речь идет о том, что, по мысли философа, душевно-духовно человек всегда сохраняет свою связь и единство с Абсолютом, т.е. даже в реальном бытии не отрываясь до конца от Бога, а лишь удаляясь или приближаясь к Нему.

Говоря о таинственной глубине в человеке, Киреевский всегда подчеркивал не метафизический, а онтологический ее характер, имея в виду, что сама метафизика есть уже своего рода раздвоение. Правда, оно имеет высочайшую форму: понятие «метафизика» означает прорыв или выход человека за пределы непосредственного внешнего опыта и причинно-следственной физической реальности, которые якобы всегда определяют и первичны. Подчеркнем также, что никакая онтология Киреевским не мыслится отдельно от проблемы антропоса: человек для него есть средоточие различных начал, краеугольная вершина мироздания; мыслить истину отдельно от человека – значит убивать ее, придавая ей исключительно умозрительный, внешний характер. Однако подлинное единство антропологического и онтологического начал не может состояться без третьего – теологического – начала, и потому только в религиозном мироощущении Киреевский видит единственный путь к утраченной цельности бытия и подлинной самореализации человека: «Главный характер верующего мышления заключается в *стремлении* собрать все отдельные силы души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, прекрасное и истинное, удивительное и желаемое, справедливое и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство, и таким образом *восстанавливается* существенная личность в ее *первозданной неделимости*» [1, с. 275].

Говоря об антропологически-имманентном характере истины, Киреевский вынужден был подчеркнуть, что она носит не статичный, а динамический характер: «Просвещение же духовное, напротив, есть знание живое: оно приобретает по мере внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности и *исчезает* вместе с этим стремлением, оставляя в уме одну наружность своей формы» [там же, с. 280].

Развивая свою антропологию и доведя ее до завершения в образе целостной и духовной личности, которой вполне подвластно и искусство творения, Киреевский вдруг осознает всю принципиальную недостижимость этого уровня реальным, так называемым земным, или внешним, человеком. Все, на что способен этот земной человек, – только устремиться, только начать свое восхождение к нравственной высоте, а сила познания, как и жизнь человека, определяются не его разумом и не тем багажом знаний, который он имеет, а свечением смысла, открывающемся во внутреннем опыте.

Таким образом, Киреевский блистательно развил антропологию и своеобразную философию творчества в ее идеальном ракурсе как целостного бытия, исходя из нерасторжимого единства веры, знания, воли и жизни. На пути исследования образа идеального, гармоничного человека он приходит к неминуемому осознанию несоизмеримости, несопоставимости даже высших, творческих человеческих усилий и того внутреннего озарения, которое есть откровение Божества миру. Завершением теоретических построений является все большее тяготение Киреевского к таинствам церкви и соборности, к мудрости, сокрытой в трудах святых отцов. Он вообще высказывает мысль, что, трудясь над своим духовным устройством, каждый отдельный человек «действует не один и не для одного себя – он делает общее дело всей церкви... Для развития самобытного православного мышления не требуется особой гениальности... развитие этого мышления должно быть общим делом всех людей верующих и мыслящих» [там же, с. 273, 277].

По сути, Киреевский вскрывает одну из существеннейших антиномий философии творчества – вопрос о несоизмеримости религиозного бытия и творческого самосознания личности. Эта антиномия – узел смысловой проблематики философии творчества, так как в зависимости от ее решения последняя приобретает либо религиозный, т.е. теоцентрический характер, либо замыкается на антропологическую проблематику с множеством открывающихся человеку реальностей. Более того, Киреевский подчеркивает: «Глубокое, живое и чистое любомудрие Св. Отцов представляет зародыш высшего философского начала: простое развитие его, соответственное современному состоянию науки и сообразное требованиям и вопросам современного разума, составило бы само собой новую науку мышления» [там же, с. 270].

Ю.Ф. Самарин – представитель позднейшего славянофильства, и все его философское внимание сконцентрировано на проблеме антропологии. Центральной для антропологии Самарина была проблема личности и непосредственно связанное с ней учение о познании. Обращаясь к проблеме личности, Самарин выделяет два понятия – персонализм и индивидуализм, которые он резко разводит по содержанию. Самарин является ярким критиком и противником индивидуализма, считая, что в последнем осуществляется предельная и принципиально разрушительная самозамкнутость и самоцентрированность человека в мире: «На личности, ставящей себя безусловным мерилем всего, может основаться только искусственная ассоциация – но абсолютной нормы, закона, обязательного для всех и каждого, нельзя вывести из личности логическим путем» [2, с. 40]. Индивидуализированный человек, по Ю.Ф. Самарину, по своим целям и устремлениям принципиально далек от всякого творчества, ибо последнее предполагает выход за пределы ограниченного и тем более прагматического сознания.

Совершенно иной и глубинный смысл Самарин вкладывает в понятие персонализма. Именно через него мыслитель раскрывает подлинную онтологическую сущность личности, по природе своей способной к творчеству. Беря личность в таком смысловом ракурсе, Самарин подчеркивает, что она не может быть надлежаче понята вне отношения к Абсолюту. Через эту связь с Абсолютом Самарин выстраивает и свое учение о настоящем познании, которое по большому счету можно именовать уже его философией творчества. Связь личности с Богом, по Самарину, есть первичный и основной факт в бытии человека. Самарин пишет «о личном откровении, освещающем душу каждого человека»; именно это откровение, или высший Промысел, придает смысл личностному бытию и определяет ход жизни каждого. На основе изначального «духовного фонда» (т. е. Богообщения), по Самарину, выстраивается и организуется весь внешний опыт: «на каком-то неугасающем огне (внутренней работы) весь материал, приобретаемый извне, растопляется и получает новую форму» [там же, с. 140]. Отсюда Самарин формулирует мысль, что глубина реальности открывается нам только в живом и действенном общении с предметом познания, по сути – в своеобразном его созерцании.

Создавая особую философию живого созерцания, которая максимально и приближается к философии творческого акта, Самарин утверждает, что живое чувствование и духовное бытие является основой любого творимого предмета: «Только в благодатной жизни исчезает разрыв познаваемого с познающим» [3, с. 458]. С точки зрения Самарина, такое состояние «слияния позна-

ваемого с познающим» есть не мертвящий рационализм, а принципиально иная способность мысли, каковую только и можно именовать истинно творческой.

Итак, мы завершили анализ основных положений славянофильства, в той или иной мере касающихся проблематики философии творчества. Как основную черту всех этих воззрений действительно философских, метафизических, религиозных, следует отметить пристальный и глубокий анализ внутренней, духовной жизни человека и путей восхождения его на принципиально иной уровень познания, понятого как творчество и созерцание.

### **Список литературы**

1. Киреевский И. В. Полное собрание сочинений: в 2 т. Т. I. / под ред. Гершензона. М.: Путь, 1911. 289 с.
2. Самарин Ю. Ф. Сочинения Ю.Ф. Самарина: в 3 т. М.: Книга по Требованию, 2012. Т. 1. 418 с.
3. Самарин, Ю.Ф. Сочинения Ю.Ф. Самарина. Т. 5. М.: Д. Самарин, 1880. 463 с.
4. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Алексея Степановича Хомякова: в 8 т. М.: Университетская типография, 1900. Т. I. 417 с.
5. Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Алексея Степановича Хомякова: в 8 т. М.: Университетская типография, 1886. Т. II. 492 с.

### **THE CREATIVITY PHENOMENON IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHERS' WORKS: A.S. KHOMYAKOV, I.V. KIREEVSKY, YU. F. SAMARIN**

**I.V. Baturina**

Moscow Technological Institute, Moscow

The article examines the problem of creativity in the works of the most prominent representatives of the Slavophiles movement. For the first time, the author interprets creativity as an original and complex phenomenon in the works of Khomyakov, Kireevsky, and Samarina. The article offers an analysis of the close correlation between the problem of creativity and the Slavophiles' gnoseological studies, reveals the most profound religious nature of a genuine creative act although, it may be understood as ambiguous, and, sometimes, even in a skeptical perspective.

**Keywords:** *phenomenon of creativity, religious understanding of the world, Slavophiles, inner and outer man, human integrity, symbolism, concept of the Church.*

*Об авторе:*

БАТУРИНА Ирина Владимировна – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин НОУ ВПО «Московский технологический институт», г. Москва. E-mail: BaturinVK@yandex.ru.

BATURINA Irina Vladimirovna – Ph.D., the assistant of Professor of social and humanitarian disciplines Moscow Technological Institute, Moscow. E-mail: BaturinVK@yandex.ru.

УДК 1(091)

## **ИДЕИ И. КАНТА В ТВОРЧЕСТВЕ М.В. БЕЗОБРАЗОВОЙ**

**В.В. Кравченко**

ФГБОУ ВО «Московский авиационный институт (Национальный исследовательский университет)», г. Москва

Первая русская женщина – профессиональный философ М.В. Безобразова (1857–1914) являлась последовательницей И. Канта. Учение немецкого классика стало основой формирования оригинальных философских и этических концепций русской женщины-философа. В теоретической философии она вслед за Кантом трактовала проблемы метафизики, знания, веры, свободы. Разработав собственную систему «этического идеализма» и рассматривая актуальные проблемы русской жизни, она часто стояла именно на тех позициях, которые усвоила от Канта. Даже критикуя взгляды Канта, М.В. Безобразова тщетно надеялась утвердить на русской почве западную рациональность и ответственность, усвоенную ею в кантовской этике.

**Ключевые слова:** *М.В. Безобразова, история философии, метафизика, этические идеалы, «чистая нравственность», долг.*

О значении кантовской философии для развития нашей отечественной мысли написано достаточно много. Но обратим внимание на уникальный случай – влияние идей Канта на творчество русской женщины – первого профессионального философа Марии Владимировны Безобразовой (1857–1914) [15, с. 24–29; 16, с. 77–150]. Характерной особенностью ее философских работ являлось то, что она не примыкала ни к какой философской школе, не интересовалась современными ей неокантианскими направлениями и всегда стремилась сформулировать свое собственное суждение как о личности, так и об основных идеях И. Канта.

Уже в юности она серьезно занималась изучением трудов И. Канта на языке оригинала. Выпускница известного в Петербурге немецкого пансиона Мезе, М.В. Безобразова в совершенстве владела несколькими европейскими языками. Рано осознав свое философское призвание, непосредственно испытывав в детстве опыт умирания, она по-особому проникновенно воспринимала кантовскую метафизику. «Все обращается в ничто, когда нет времени и пространства, – было мне ясно задолго до того, как я читала Канта» [5, с. 361].

В конце 1885 г. Безобразова уехала за границу, чтобы в Лейпцигском и Цюрихском университетах посещать лекции и углубиться в самостоятельное постижение философии. Наиболее пристально она изучала древнегреческих мыслителей и Канта.

26 января 1888 г. в Политехническом музее в Москве состоялась первая публичная лекция женщины-философа «О значении Канта», которая имела большой резонанс в обществе. В «Русских ведомостях» (от 28 января 1888 г.) был сделан подробный анализ такого «небывалого, необычайного» явления, как лекция женщины по философии. Автор статьи писал: «...изложение философии Канта было точное и связанное, хотя дело не обошлось без некоторых не-

домолвок и неясностей». Так: «Иное второстепенное, учение о трансцендентных схемах, было слишком выдвинуто вперед; иное существенное, например, учение о причинности и вообще о категориях изложено слишком сжато и отвлеченно, так что едва ли было понятно для публики. Нельзя не пожалеть также, что госпожа Безобразова излагала Канта его собственным языком. Во-первых, это лишало изложение необходимой общедоступности, во-вторых, выдержки из Канта невольно носили слишком отрывочный характер. Очевидно, что госпожа Безобразова основательно изучила Канта и вполне овладела его «Критикой чистого разума» [18, с. 305].

В 1891 г. М.В. Безобразова защитила докторскую диссертацию в Бернском университете на тему «Рукописные материалы к истории философии в России». Но ни в России, ни за рубежом профессиональная философская карьера Безобразовой не сложилась. В России конца XIX в. работать женщинам на университетских кафедрах было запрещено. М.В. Безобразова читала популярные лекции и писала философские сочинения, издавая их за свой счет. Складывание ее философского мировоззрения проходило явно под знаком кантовских идей.

В статье «Что такое введение в философию» она доказывала, что наиболее глубинной сущностью любого философствования является его субъективизм. Она рассуждала так: «Ведь мы можем познавать действительность лишь такую, какую ее себе представляем с помощью наших внешних чувств и нашего мышления, и как чувства наши, так и мышление только субъективны или ограничены, они не совершенны, не абсолютны...» [7, с. 246]. Только осознав и честно признав свою субъективность, человек подходит к философствованию. «Быть субъективистом – это значит сознаться, что человек никогда не может выйти из своего я; это значит только подписаться под тем, что мы не знаем всего» [7, с. 251].

Для Безобразовой существовало две философские вершины – Сократ и Кант. Подлинное величие Сократа, с точки зрения Безобразовой, состоит в том, что он подошел к глубокому пониманию своего незнания. Цитируя «Апологию Сократа» («...я не воображаю, что знаю то, чего не знаю, а на это малое я и мудрее»), она писала: «Вот это малое и составляет то великое, чем обусловливается незыблемость субъективизма, то самое, чем велик и другой мыслитель, выразивший свое незнание в трех Критиках, Кант» [7, с. 249].

В одной из самых объемных работ «Краткий обзор существенных моментов истории философии» (1894) она вся новейшая философия разделялась ею на два периода, разграниченные именно философией И. Канта. Относительно его учения она рассматривала и взгляды многих западных философов. Так, останавливаясь на философии Х. Вольфа, русская исследовательница отмечала его несамостоятельность как мыслителя, большую зависимость от Г.В. Лейбница, но главное – схематизм, сухость, педантизм. Это – настоящая «школьная философия», которая вполне закономерно привилась в немецких университетах (в которых в конце XIX в. она слушала лекции). Наиболее неприемлемой для нее являлась попытка Х. Вольфа и нравственность сделать логической. «И с этою схоластикою XVIII в. столкнулся лицом к лицу Кант. Он изумился перед тем, как всё в ней было готово. И он не преклонился перед этою буквою, а разгадал, что дух ее был только буквою» [3, с. 203].



Учение Канта в работе М.В. Безобразовой как бы подводит итоговую черту под рассмотрением всей предшествующей истории философии. Она внимательно всматривается в личность, в перипетии жизненных обстоятельств немецкого философа, подчеркивая, что этому замечательному человеку всё давалось с огромным трудом. Если жизнь Канта и бедна внешними событиями, то углубление в философию и требовало такой жизни, когда нет ничего выше и интереснее вопроса о границах человеческого разума. Критический период в философии Канта Безобразова ассоциирует с деятельностью Б. Спинозы, отмечая, что Кант, двигаясь совсем другим путем, приходит к тем же выводам, что и его предшественник: человек представляет собой лишь звено Вселенной и его дух превосходит природу.

Русская мыслительница прослеживает, как, отвергая догматизм Х. Вольфа и скептицизм Д. Юма, Кант разрабатывал критический научный метод. Безобразова обнаружила безусловную собственную приверженность кантовскому пониманию разума: «Разумом Кант называет способность, обсуждающую общие правила, посредством еще более общих <правил> или начал. Рассудок, способность низшая сравнительно с разумом, объясняет явления с помощью общих правил» [3, с. 206].

Именно постановка вопроса о границах разума у Канта, о различении и разграничении разума теоретического и практического является величайшим достижением Канта, по ее мнению. Она рассматривает кантовское понимание пространства и времени, его логику, категории и основоположения, обнаруживая глубокое понимание его системы.

Основную заслугу Канта русская исследовательница видела в том, что он «понял вещь» и тем самым уничтожил метафизику. Безобразова понимала метафизику, с одной стороны, как «разрешение вопросов бытия», а с другой – как теорию, отражающую определенное отношение человека к природе. В первом случае Кант неопровержимо доказал, что вопросы бытия неразрешимы, при этом в его теории «несостоятельной оказалась положительная ее часть и плодотворно отрицательная», т. е. его критика оказалась выше, чем его собственная система. Во втором случае Кант заменил старую теорию собственной, которая будет преодолеваться последующими философскими исследованиями.

Провозгласив невозможность для человека познавать вещи сами по себе, Кант положил основу новому мировоззрению, которое разрушило представления о человеке как центре природы. Он впервые соединил, а не противопоставил реальный и идеальный элементы в сознании человека. М.В. Безобразова считала, что после Канта философия была «поставлена на твердую почву» экспериментальной психологии, все философы, исследующие проявления внутренней жизни человека, фактически «работают в области психофизиологии», так как «Критика чистого разума» подготовила фундамент для развития специальной науки. «Он эмпирик, – пишет Безобразова о Канте, – в том отношении, что видит в опыте один из источников знания, рационалист, потому что считает другим источником его формы наглядного представления и категории мышления. Он реалист, ибо не сомневается в существовании мира, если мир этот и не тождественен с тем, который мы познаем. И всего вернее потому будет называть его феноменалистом. Ведь то, что наше познание заставляет предметы сообразоваться с собою, а не само с ними сообразуется, и

было тем открытием, которое составляет вечное достояние человечества; и открытием этим мы обязаны Канту» [3, с. 223].

Другой заслугой Канта Безобразова считала то, что он поставил чувства рядом с рассудком и перестал считать их низшей способностью. Он преодолел то старое заблуждение, что чувства дают смутные познания, а мышление – ясные. Кант показал, что различие между этими двумя источниками знания в том, что «чувства обладают восприимчивостью, мышление самостоятельностью». Но этот переворот Канта, считала исследовательница, остался не оцененным.

Безобразова отмечала неясность кантовского языка, которую он и сам признавал в «Пролегоменах». Еще одной слабостью его системы она считала пристрастие к трихотомиям, т. е. разделением на три части, которые не всегда оправданы и вели к схоластике.

В целом ряде произведений Безобразовой начиналась разработка тех проблем, которые сейчас определяются как «гендерная тематика», а на рубеже XIX–XX вв. именовались «женским вопросом». (Подробнее о гендерных аспектах собственного учения М.В. Безобразовой см.: [17]).

В своей статье «Кант, Шопенгауэр и Гартман о женщинах» Безобразова отмечала, что три столь различных философа – критик Кант, пессимисты А. Шопенгауэр и Э. Гартман – «судят о женщинах одинаково односторонне, в их взглядах обнаруживается презрение к целой половине человечества» [6, с. 22]. Она убеждена, что выражать свое презрение к женщинам или мужчинам, вообще любому человеку, – не дело философа. Философ, как думающий человек и выдающаяся личность, должен быть выше половых предрасудков, так же как и других общепринятых стереотипов. Философ должен выяснить причину появления таких общественных заблуждений, исходя из того, что «мужчины и женщины представляют собою два типа, одинаково нормальных и исчерпывающих понятие о человеке» [там же, с. 24].

Безобразова отмечала объективные суждения Канта о женщинах, когда он, в отличие от других, не приписывал им желания господствовать или склонность к удовольствиям, считая это общечеловеческими недостатками. Но также указывала на шаблонные его представления о женщинах: об их вражде и соперничестве между собой, безудержном кокетстве и т. д. Едва ли не пошлостью считала Безобразова суждение Канта об ученых женщинах, для которых книги, как часы, или идут неправильно, или стоят. Но это мнение она относила опять на счет общенемецкой атмосферы и недостаточного опыта у вечного холостяка Канта в общении с женщинами.

По мысли Безобразовой, Кант приравнивал мужской и женский организм к сложным машинам, следовательно, невольно уравнивал два пола. Кант рассматривал, как с развитием цивилизации и ростом образованности общества все большую роль в нем играет женщина. Но, подчеркивала Безобразова, Кант не сделал очевидный вывод: положение женщины от одного исторического этапа к другому улучшается. Этот процесс является неотъемлемой принадлежностью прогресса общества, и на определенном этапе, уверена она, «такое изменение возможно только при большем умственном и нравственном развитии женщины, для которого, в свою очередь, потребуется и более законченное образование» [там же, с. 26].

Безобразова не занимала позиции исключительного отстаивания женских прав. По существу, она применяла категорический императив Канта, когда в социальных взаимодействиях, по ее мнению, «ни один из членов не служит средством для другого, а всякий является сам по себе целью» [там же, с. 44]. Она считала, что в цивилизованном обществе недопустимо, чтобы один пол господствовал над другим.

Создавая собственную классификацию философии, Безобразова явно опиралась на кантовские идеи. Находясь также под впечатлением новейших для ее времени направлений в развитии психологии, Безобразова прямо соединяет философию и психологию. В небольшой заметке «О двух философских терминах и классификации в философии» она писала: «Со времени Канта метафизика обратилась в метапсихологию и одинаково лишь по недоразумению сохраняется этот отживший термин, а не заменен народившимся новым. Как только центром тяжести философии стал вопрос о том, что лежит за пределами “я”, а не мира, метафизика уже обратилась в метапсихологию. С той минуты, что появился анализ понятия времени, пространства и причинности, был положен конец метафизике. И всё по-прежнему употребляется этот древний термин Андроника Родосского, как ни изменилась область исследований, углубилась и расширилась в иную сторону, противоположную той, на которую намекает это понятие. Никто не дает себе труда вдуматься и признать необходимость отбросить это ветхое платье, никуда не годное для нового тела. Термин этот далек от жизни, нечто мертвенное, и, когда нас спросят, “метафизики” ли мы теперь, мы как-то естественно говорим нет, и это потому, что мы давно метапсихологи» [5, с. 273].

Безобразова разделяет философию на три части: научную, чистую и прикладную (хотя в своем «Кратком обзоре...», она критиковала Канта за трихотомии!). Это соответствует этапам творчества Канта – первый научный период творчества, а затем рассмотрение чистого и практического разума (нравственности). И хотя научную философию Безобразова называет «психологией», в нее она включает психофизиологию, теорию подсознания, учение о чувствовании и учение о воле (или этику). Чистая философия в классификации Безобразовой делится на метафизику и метапсихологию. (Очевидно, что Безобразова имеет в виду новую метафизику, поскольку еще в своей публичной лекции 1888 г. она заявляла, что «философия Канта навсегда похоронила метафизику, хотя сам Кант еще может быть назван “последним апостолом” ее» [18, с. 305]). Метафизика, в свою очередь, подразделяется на рациональную психологию, онтологию, натуральную философию и космологию. Метапсихология делится на учение о времени, учение о пространстве и учение о причине. К прикладной философии Безобразова относит религию, искусство, право и историю.

К сожалению, свою классификацию философии исследовательница не прокомментировала, и нам остается только домысливать причины и логику построения столь необычной системы философии. Очевидно одно: и общее деление на три части, и подразделения каждой из частей на отдельные направления, по существу, соотносятся с идеями и интересами И. Канта, трансформированными Безобразовой в направлении психологии начала XX в.

Наиболее значительные работы Безобразовой были посвящены этике. Можно проследить движение этической мысли русской исследовательницы по

ее работам – от историко-философского анализа этики от Античности и Нового времени – до формирования ее собственного оригинального учения о «чистой нравственности». В «Кратком обзоре существенных моментов истории философии» мыслительница подробно останавливается на формальной этике Канта, утилитарной этике И. Бентама и Дж.С. Милля, отмечая, что в них смешиваются реальный и идеальный элементы. Решающим моментом в новоевропейских учениях о нравственности, по ее мнению, является отказ от эгоизма ради нравственного идеала, который сам по себе является целью.

В кантовской этике Безобразова раскрывает ригоризм немецкого классика, сводящего учение о добродетели к учению о долге; комментирует категорический императив и приводит логику рассуждений Канта по поводу свободы. Но ее отталкивала «механистичность» кантовской системы. «У Канта целесообразность соединяется с механизмом: поскольку предметы природы являются материалом внешних чувств, к ним прилагается механическое объяснение в той мере, в какой они являются предметом разума, в них осуществляется целесообразность» [3, с. 219]. Признавая значение «глубокого нравственного идеала», который дал новой философии Кант, она явно не считала себя прямой последовательницей немецкого классика. Чрезмерное преклонение многих русских философов перед ним явно ей претило. В одном из своих афоризмов Безобразова пишет: «Сколько пережевываний Канта и Конта! Каких больше – право, не знаю» [1, с. 62].

Собственное этическое учение Безобразова раскрыла в специальных статьях: «Что такое чистая нравственность», «К системе этического идеализма», «Что такое зло?», «Нищие о долге» и др. И хотя в этих работах Безобразова не ссылалась на Канта, не искала в его трудах подтверждения своих положений, для нас совершенно очевидно, что именно в результате внутреннего диалога с немецким классиком Безобразова создала основы собственного этического учения. Нужно заметить, что в рамках представлений самой русской исследовательницы это было подлинным развитием кантовских идей. Еще в историко-философском «Кратком обзоре...» она писала о толкователях и комментаторах великих умов, которые в попытках сгладить или примирить действительные, а чаще надуманные противоречия могут только исказить или омертвить целостную философскую систему. Она была убеждена: «Толкователи эти забывают, что можно примирить только, когда вносишь свое, и такое свое, которое крепче прежнего, потому что жизненнее, и где опять новые противоречия, потому что бьется жизнь» [3, с. 4].

Особость сферы этики, ее сложные взаимосвязи с теоретической философией, метафизикой, эстетикой, социальной и государственно-политической сферой – все это явно почерпнуто и проработано Безобразовой в кантовских «Критиках» и этических работах немецкого классика – «Метафизике нравов», отдельных статьях.

Этика Безобразовой разворачивается в сфере той морали, которая была предложена Кантом: рациональной, подчеркивающей исходную двойственность человека, антинатуралистической, автономной и априорной. Признавая исходное положение, что высшая нравственность не может быть выведена из эмпирической жизни, в своем учении Безобразова даже усиливает автономность кантовской этики, настаивая на бесконечном, но необходимом для человека стремлении к нравственному идеалу, в принципе недостижимому в мире

явлений. Не случайно профессор Иенского университета Р. Эйкен определил учение Безобразовой как «этический идеализм». (В своей статье «К системе этического идеализма» Безобразова отмечала: «То, что я представительница этического идеализма, объявил мне талантливый ученый и мыслитель, увенчанный Нобелевской премией по философии, профессор Иенского университета Рудольф Эйкен, один из немногих философов, которых я знаю лично» [2, с. 190]). Русская философия для себя определяла свой «идеализм» так: она производит его от «идеала», который не отделяется от действительности, а воплощается в жизни. Этический идеал – это добро, ради которого необходимо бороться и неустанно трудиться, не рассчитывая на какую бы то ни было награду. По убеждению Безобразовой, добро и должно так существовать: не рассчитывая на окончательную победу, довольствуясь лишь некоторыми собственными «проблесками» на фоне торжествующего зла.

Сама возможность и необходимость такой постановки проблемы о чистом нравственном идеале прямо вытекала из онтолого-антропологической и антинатуралистической позиции Канта. Он полагал, что человек – существо одновременно и материального и духовного миров, но мораль имеет отношение не к природному индивиду, а к трансцендентной личности. При этом обе стороны человеческого существа нераздельно связаны. Так, Кант замечал еще в «Грёзах духовидца...»: «...моя душа вся во всем теле и вся в каждой из его частей» [8, с. 27].

На первый взгляд, у Безобразовой был более «материалистический» подход к человеку. Она убеждена в том, что «...человека нельзя разбивать на две части, что такое разделение противоречит жизни и истине. Человек един, а не двойственен. Это заблуждение, что есть какая-то душа, живущая отдельно от тела и помимо его – ее нет и быть не может» [2, с. 191].

Однако, идя вслед за Кантом, Безобразова полагала, что именно нравственность образует стержень человеческой личности, а главное – изначально выделяет человека из окружающего мира и кардинально отличает его от животных. Кант считал, что существование человека «имеет в себе самом высшую цель» [10, с. 469], что достоинство его личности выше любых иных ценностей в мире [14, с. 414–415], наконец, что именно веление нравственного долга способствует саморазвитию человека, а его реализация означает «собственное совершенство и чужое счастье» [12, с. 319].

Духовно-трансцендентная сущность человека выявляется в нравственности, как доказывает это русская философия. Для Безобразовой человек является носителем истины и добра во Вселенной, и если жизнь физическая представляет собой постоянное изменение, то подлинная жизнь человека – это постоянное умственное и нравственное стремление. В этическом пафосе русской моралистики читается современный антропный принцип: развитие трансцендентной Вселенной (а не эмпирической окружающей среды!) обуславливает развитие и совершенствование человека. В лекции «Из области метафизики» Безобразова утверждала: «И чем больше развивается человек, тем нравственнее делаются его мотивы, тем ближе он к правде и тем дальше от природы, не знающей правды. Человек – это носитель истины и добра, – их представитель на земле. Человек рождается каплею природы, человек умирает тем, что сделал из себя сам. Сознать свое призвание – это идти по дороге к лучшему будущему» [4, с. 38].

Вслед за Кантом Безобразова подчеркивает границы теоретического разума, а в области нравственности она не отделяет истину от добра. Безобразова полностью разделяет положение Канта о том, что «каждый должен сделать *конечной целью* высшее возможное в мире *благо*» [12, с. 11].

В статье «Что такое чистая нравственность» она утверждает: «Истина или добро составляет одно единое целое, – нет истины без добра и добра без истины. Особенно чуткие к вопросам нравственности русские создали слово “правда”: в нем соединяется как истина, так и добро» [2, с. 66].

Глубоко проработав категорический императив Канта, Безобразова не приняла его социально-правовой сущности. Она не считала мораль связанной с правом, а тем более подчиненной ему. Потому та тонкая грань между легитимным и моральным, которая прослеживается у Канта, раздвигается ею на «дистанцию огромного размера». Мораль, по представлениям Безобразовой, не просто определяет право, а в некоторых случаях – даже прямо противостоит ему. Совесть для русского этика, вне всякого сомнения, выше закона, всегда абстрактного и редко справедливого.

Безобразова само понятие долга трактует совершенно иначе, в сравнении с кантовским подходом. У Канта одинаковый нравственный интерес выявляет равенство людей между собой, превращая их в соучастников «мира разумных существ как царства целей» [9, с. 281]. И вытекающее из признания всеобщего категорического императива социальное и политическое равенство, в том числе и гендерное, не вызывает у русской философии сомнений. Однако она по-своему трактует автономность воли отдельного человека и утрирует признанное Кантом положение о том, что эта нравственная воля является «законом для самой себя» [9, с. 283]. Если в долге у Канта люди уравниваются потому, что сам долг для всех один, то у Безобразовой люди кардинально различаются, потому что у каждого – долг свой. Не случайно в одной из своих статей она так подробно исследует понятие долга не у Канта, а у Ф. Ницше.

По Безобразовой, «долг – положительное отношение к бремени, налагаемому на нас жизнью, или исполнению известных обязанностей. В широком смысле слова это развитие данных нам природой способностей, служение тому призванию, с которым мы явились на землю. Долг каждого из нас – нечто совсем особенное и отличается от долга каждого другого человека, как различны и способности. По тому самому долг не может быть шаблонен и формален, – это нечто живое, требующее для своего осуществления напряжения всех сил» [2, с. 53–54].

В ее представлении долга явно просматривается древневосточная «дхарма» или «дао» (воспринятое и Ницше из древних религиозно-философских систем), когда жизненное предназначение каждого существа уникально, несравнимо с другими. Потому жизненный долг определяет значимость и смысл целостного существования личности, а не просто систему социальных связей или выполнение государственных требований абстрактным индивидом. По существу, долг в учении Безобразовой имеет преимущественно теоретическое и не самодовлеющее значение, поскольку в нравственности основным регулятором выступает не он, а совесть.

Безобразова подчеркивает неразрывность связи философии и нравственности. Совершенно очевидно, что «чистая нравственность» Безобразовой – это попытка соединения «чистого разума» и практической философии Канта.

Однако, в отличие от позиции немецкого классика относительно «практического разума», русская философия не критикует свою «чистую нравственность», а пытается обосновать ее жизненную необходимость и значимость. Она выводит основные категории или, лучше сказать, некие «априорные» понятия «чистой нравственности». Ее основой Безобразова считает добро и истину, как идеалы, а главными регуляторами – совесть и идею справедливости. Кроме того, «чистая нравственность» включает правдивость (искренность), благородство, великодушие (конкретно – мужество и щедрость), а также человеколюбие и любовь к Отечеству.

Для Безобразовой «чистая нравственность» – это самый прямой путь человека к самому себе и наиболее человеческая форма постижения других людей, а также окружающего мира в целом. С этой точки зрения становятся по-особому вытнаты ее слова: «Надо стремиться к добру и истине ради них самих; надо делать добро, потому что оно добро, и из любви к истине любить истину. Жизнь человека имеет цену, лишь поскольку он жертвует целями себялюбивыми целям идеальным. Он должен ради идеала подавить личные побуждения» [там же, с. 55]. По ее убеждению, именно в сознании человека находится понимание истинного добра, и это понимание должно руководить нравственными поступками, ведущими к торжеству истины и справедливости.

Сегодня очевидна несовместимость взглядов Безобразовой, в сущности своей ориентированных на протестантскую мораль, с наследственно-русскими и православно-христианскими нравственными представлениями. У Безобразовой в нравственности отдельного человека должны превалировать самостоятельность, личная ответственность, разумность, стремление к исполнению высшего долга, признание «априорных» идеалов истины и справедливости. В русской же духовно-нравственной традиции, не говоря об обыденном сознании, у отдельного человека предполагались: общинность или «соборность», коллективная ответственность, апелляция к чувству (сердцу), склонность к пассивному следованию традиции и при этом часто уход от рефлексии по поводу абстрактных идеалов.

Потому призыв Безобразовой к индивидуальной ответственности, внутренней духовной свободе и безусловной разумности самодостаточного индивида был абсолютно неприемлем в русской среде. Ее «чистая нравственность», предполагавшая кантовскую внутреннюю свободу, была бесконечно далека от русской «воли». Интуитивно Безобразова это ощущала, когда настаивала на том, что свобода имеет смысл «отрицательный, а не положительный!». Она признавала: «Многие считают, что свобода – свобода от обязанностей, иначе свобода ничего не делать». Она пыталась доказать: «...свободный человек никому не подчинен и ни от кого не зависит – он сам себе господин» [4, с. 28].

Но можно ли русского Обломова превратить в истинного кантовца? Русская моралистка требовала свободы саморазвития человека в унисон с кантовской «моральной автономией личности» и его утверждением о том, что «практическая свобода может быть доказана опытом» [11, с. 659]. Безобразова пыталась обосновать существование жизненной и неукоснительной потребности в моральной деятельности достойного человека. Она утверждала: «...чем человек свободнее и более зависит от себя, тем более нужно ему управлять собой. Чем менее приходится ему ссылаться на зависимость от других, тем

более следует ему думать, чтобы распоряжаться своими действиями и устраивать жизнь по своему усмотрению» [4, с. 28].

Приводимый самой Безобразовой образ болотной тины, как истинного символа окружающей русской жизни, в которой тонут все лучшие порывы, и был бессознательным ответом русской философии на безнадежные призывы к усовершенствованию человека и общества на основе стремления к чистому идеалу.

Вопрос о человеческой нравственности она ставит в неразрывную связь со всеобщим космическим законом причинности, управляющим как природой, так и человеческой личностью, совершающей конкретные поступки (читай по Канту: «...звездное небо над головой и моральный закон внутри меня»). Руководствуясь тем или иным мотивом, человек всегда стоит перед реальным выбором. Причем этот выбор свободен в том смысле, что, наряду с осознанием тех или иных преград и зависимости от конкретных обстоятельств и других людей человек может управлять собой и волен избрать путь самосовершенствования. Поэтому он несет нравственную ответственность за каждый свой поступок. Поступая безнравственно, «человек виноват тем, что не развил в себе иных и лучших стремлений и что мотивы безнравственные оказались для него мотивами сильнейшими» [4, с. 37].

В связи с утопичностью нравственной программы Безобразовой совершенно естественными выглядят ее частые размышления о невозможности счастья и даже о несвязанности нравственных поисков со стремлением к счастью. По ее убеждению, «добро и счастье не тождественны... за добром, как причину, не следует счастье, как следствие» [6, с. 5].

Уже в своей первой статье об этике Плотина (опубликованной в Германии на немецком языке [19], а затем переведенной на русский в книге «Философские этюды») Безобразова критиковала распространенный в древнегреческой философии афоризм – «мудрецы счастливы». Она раскрывала его как «тончайший и глубочайший эгоизм», поскольку нельзя рассматривать любое доброе дело с точки зрения обязательности последующего вознаграждения. По убеждению русской исследовательницы, «тот, кто поступает нравственно, не думает вовсе о счастье, – он не отступает только от своих убеждений и честен или справедлив без всякой мысли о награде, потому что, по его мнению, честность и справедливость выше счастья; нельзя прилагать такой узкой, можно сказать, купеческой мерки к нравственности и низводить на степени средства то, что служит само себе целью» [6, с. 6].

Здесь выявляется почти точное совпадение взглядов русской моралистки и немецкого классика. Как известно, Кант тоже полагал, что «всякая примесь личного счастья препятствует тому, чтобы моральный закон имел влияние на человеческое сердце» [9, с. 493], а также, что «человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни» [там же, с. 415].

Безобразова, как и Кант, резко разграничивала этику, как учение о нравственности, и «эвдемонологию», как учение о счастье, поскольку, на ее взгляд, в противном случае этика утратила бы свою самостоятельность и значение. Она практически вторила Канту: «...человек, который руководствуется долгом, живет ради него и не нуждается в счастье» [3, с. 219].

Безобразова стояла на той «метафизической» точке зрения, что «счастья нет и быть не может». (Возможно, поэтому она увлекалась пессимизмом



Шопенгауэра и нигилизмом Ницше!) Реальное достижение в жизни не может считаться счастьем, потому что «обладание синоним скуки»; счастье относительно и «подкладкою нашего стремления является всегда то, что еще не достигнуто» [6, с. 21]. Для ищущего человека никогда не будут раскрыты все тайны, и вечное желание их постичь всегда будет побуждать его к работе.

Как Кант проводил границу между чистым разумом и опытом, так и Безобразова стремилась отделить чистую нравственность от ее «материального, ложно религиозного опыта». При этом русская моралистка критиковала кантовское учение о долге, уличая его в богословском происхождении [2, с. 41]. Как известно, Кант попытался предложить своеобразный паллиатив решения проблемы, развивая представление о «религии в пределах только разума». Но при этом он невольно рассматривал некоторые эмоциональные мотивы нравственных поступков. Безобразова же категорически отделила этику от сферы чувств, и в упомянутой выше схеме философского знания этика относится к чистой философии и метапсихологии, непосредственно исходя из учения о воле (рассматриваемом параллельно учению о чувствовании!).

Центром «чистой нравственности» в учении Безобразовой является вера в добро. Но оно всегда «слабо и разрознено», а зло сильно и привлекательно, поэтому борьба за добро и должна быть тяжелой. Предваряя обвинения в пессимизме, Безобразова писала: «...то, что я понимаю под чистой нравственностью, впору лишь людям настолько развитым, что они не нуждаются для *своей веры* в добро ни в чем ином. Вера эта в них настолько сильна, что отняла всю жизнь – ничего другого в жизни не осталось, кроме признания этой веры, работы во имя нее» [там же, с. 64].

Сама философская деятельность имела для Безобразовой глубокий нравственный смысл: философ, посвящающий свою жизнь вечному поиску истины, есть одновременно и служитель подлинного и деятельного добра. Понимая философию как «жизненное дело», она стояла на позиции активного воплощения идей «чистой нравственности», даже ценой самопожертвования.

### **Список литературы**

1. Безобразова М.В. Из одного альбома. СПб.: Тип. «Родник», 1912. 104 с.
2. Безобразова М.В. Исследования, лекции, мелочи. СПб.: Тип. «Родник», 1914. 194 с.
3. Безобразова М.В. Краткий обзор существенных моментов истории философии. М.: Тип. А.И. Снегиревой, 1894. 232 с.
4. Безобразова М.В. Публичные лекции. М.: Первая женская типография Е. Гербек, 1901. 120 с.
5. Безобразова М.В. Розовое и черное из моей жизни: сб. / сост., предисл., послесл. и комм. В.В. Кравченко. М.: Аграф, 2009. 479 с.
6. Безобразова М.В. Философские этюды. М.: Тип. Д. И. Иноземцева, 1892. 119 с.
7. Безобразова М.В. Что такое введение в философию // Вопросы философии и психологии. Кн. 2 (37), март–апрель. 1897. Кн. 37. С. 240–251.

8. Кант И. Грёзы духовидца, поясненные грезами метафизика / под ред. и с предисл. А.Л. Волинского / пер. с нем. Б.П. Бурдес. СПб., 1904. 125 с.
9. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 311–504.
10. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 161–530.
11. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. 799 с.
12. Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т.4, ч. 2. С. 107–438.
13. Кант И. Об изначально злом в человеческой природе // Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4, ч. 1. С. 5–58.
14. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4, ч. 1. С. 219–310.
15. Кравченко В.В. Безобразова Мария // Идеи в России. Idee w Rossje. Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko- polsko- angielski./ Red. J. Dobieszewski. Lodz: Ibidem, 2015. Т. 9. С. 24–29.
16. Кравченко В.В. Мария Безобразова: монография // Вече. Альманах русской философии и культуры. С.-Петербург. гос. ун-т, 1995. № 4. С. 77–150.
17. Кравченко В.В. Творчество М.В. Безобразовой: из предыстории гендерных исследований в России // История философии. Науч.-теорет. журн. 2016. Т. 21. № 1. С. 32–40.
18. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых от начала образованности до наших дней С.А. Венгерова. СПб.: Семеновская типо-литогр. (И. Ефрона), 1891. Т. 2. 422 с.
19. Besobrasof M. Über Plotin's Glückseligkeitslehre. Leipzig, 1887.

## **KANT'S IDEAS IN MARIA BEZOBRAZOVA'S CREATIVE WORK**

**V.V.Kravchenko**

Moscow Aviation Institute (National Research University), Moscow

The first Russian woman-professional philosopher Maria Bezobrazova (1857–1914) was the follower of Kant. The Kant's doctrine became a basis of the original philosophical and ethical concepts of the Russian woman-professional philosopher. In theoretical philosophy, she discussed in the spirit of Kant some problems of metaphysics, knowledge, belief, freedom, etc. Having developed her own teaching of «ethical idealism» and considering urgent problems of the Russian life, Maria Bezobrazova interpreted a number of Kant's ideas. Even criticizing Kant's views, Bezobrazova vainly hoped to promote the Western rationality and responsibility acquired by her in Kant's ethic on the Russian soil.

**Keywords:** *Maria Bezobrazova, a history of philosophy, metaphysics, the ethical ideals, «a pure morality», duty.*

*Об авторе:*

КРАВЧЕНКО Виктория Владимировна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры теории и практики перевода ФГБОУ ВО «Московский авиационный институт (Национальный исследовательский университет)», г. Москва. E-mail: [vickra@mail.ru](mailto:vickra@mail.ru)

*Athor information:*

KRAVCHENKO Victoria Vladimirovna – Ph.D., Assoc. Prof. of the Dept. of Theory and practice of translation, Moscow Aviation Institute (National Research University), Moscow. E-mail: [vickra@mail.ru](mailto:vickra@mail.ru)

УДК 101.1:316

## **ОСОБЕННОСТИ РУССКОЙ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ В ВОЗЗРЕНИЯХ П.Б. СТРУВЕ**

**А.Э. Варпетян**

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Проанализированы особенности русской культурной традиции в философии П.Б. Струве. Выявлено, что для измерения силы и вектора культурно-исторической традиции автор использует методологические средства и содержательный потенциал социальной и экономической истории России. Философ приходит к выводу, что русские культурные традиции формировались медленно, в специфических исторических и политических условиях, в сложных внешнеполитических коллизиях. Это порождало слабость или отсутствие прочных организационных форм социальной и политической жизни. Поэтому большинство элементов культурной традиции стали «размываться» или исчезать под модернизационным натиском капитализма на рубеже XIX–XX столетий и в последующих условиях мировой войны и революции.

**Ключевые слова:** *П.Б. Струве, русская философия, культура, культурная традиция, история, общество, политика, экономика.*

Особенности русской культурной традиции и политики в философии П.Б. Струве раскрываются сквозь призму его исследовательского интереса к социальной и экономической истории России. Струве не был профессиональным историком, его волновали вопросы, связанные со сферой культуры, социальной философии, политики, экономики. Однако, как и многие образованные люди своего времени, он понимал, что рефлексия над историческим прошлым помогает народу, живущему в границах определенного национально-государственного образования, вырабатывать способность осмысливать и сохранять культурную традицию. Поэтому Струве не раз обращался к историческому материалу, пытаясь выявить особенности русской культуры и политической жизни в контексте прошлого своей страны.

Интерес к отечественной истории проявлялся у Струве прежде всего с практической точки зрения – вопрошать прошлое для поисков ответов на вопросы настоящего. В 1926 г. в издании «Возрождение» он прямо говорит об этом: «История никого и ничему конкретно и практически не научает, но все-таки именно пережитая история дает уроки полезные и спасительные» [5, с. 115]. Однако устойчивый интерес Струве к истории вылился в реальные текстовые формы довольно нескоро, уже в период «глубокой» эмиграции. Это было время, которое С.Л. Франк характеризовал как жизнь «на распутье», а Струве горько уточнял, что «не столько на распутье, сколько на беспутье» [14, с. 167]. Именно в это время Струве решил заняться систематическим изучением и изложением русской истории. Франк вспоминал, что все лето 1938 г. Струве провел в Лондоне, работая в Британском музее. Сам Струве признавался, что углубленно изучал в это лето историю экономической мысли «от Адама до наших дней».

Когда его спросили «от Адама Смита?», он шутливо ответил, что «нет, не от Адама Смита, а просто от Адама» [там же, с. 166].

Струве пишет Франку в письме от 31 марта 1943 года: «Сейчас я на первый план поставил свою «Русскую историю». Работа трудная, ибо я могу исторически и вообще научно работать, только соединяя широчайшие «обобщения» с детальным «исследованием», а исследовательская работа и требует необычайной точности, и поглощает много времени [там же, с. 181].

Подобными переживаниями Струве делится и со своим давним коллегой В.А. Оболенским: «Трудность этой большой работы (написание «Истории») состоит, как я уже писал, в соединении обобщений с исследованием. Обобщения у меня уже готовы, но из исследовательской привычки я должен иногда прочесть 100, 200, 500, 1000 страниц первоисточников для того, чтобы написать 1, 2, 5, 20 строчек «своего» текста» [там же, с. 182]. И в своем последнем письме Франку (1 января 1944) Струве отмечает: «Когда пишешь, то всегда в своем лице имеешь и собственного критика, придирчивого и неотвязного. Задача моя немалая: дать новый в известном смысле безжалостный синтез русской истории – не российского пространства, а русской культуры и российской государственности» [там же, с. 188].

Во введении к работе с весьма длинным названием «Социальная и экономическая история России с древнейших времен до нашего, в связи с развитием русской культуры и ростом российской государственности» (Белград, декабрь 1938 г.) Струве резюмирует, что уже почти пятьдесят лет занимается социальной и экономической историей России. Он признается, что на протяжении всех этих лет ему приходилось спорить против скороспелых обобщений и трафаретных суждений в этой области, что его главной задачей является устанавливать «историческую причинно-зависимость тех экономических и социальных состояний, процессов и событий, из которых слагалась жизнь русского государства и народов России и которые привели к русской революции, политической, социальной и социалистической в одно и то же время» [13, с. 43, 46]. В исследовании особенностей русской культуры и политической жизни Струве считал необходимым руководствоваться сравнительно-историческим методом.

По наблюдению Струе, историки часто допускают три типичные ошибки: делают поспешные социологические обобщения на основе плохо усвоенного исторического материала; поддаются влиянию публицистических и социально-политических тенденций; подменяют ясные и точные понятия такими обобщающими формулами, как «феодализм», «капитализм» и т. д. Он пишет: «Мы категорически отвергаем скороспелые обобщения, опирающиеся на злоупотребления этими несчастными «измами», которые, перейдя из специальных наук в историю и социологию и превратившись в ходкие клише, стерлись до того, что утратили всякую ясность и точность» [там же, с. 45].

Стараясь избегать исследовательских ошибок, Струве тем не менее считает нужным подчеркнуть, что для него самого исторический материал теснейшим образом связан с личностными переживаниями, что, в конечном счете, исторические особенности русской культуры и политической жизни интересуют его не просто как кабинетного ученого, а как «современника русской революции». Он прямо заявляет: «Предлагаемая социальная и экономическая история есть, конечно, объективный трактат о происхождении, т.е. об исторической под-

готовке русской революции в сравнительно-историческом освещении» [там же, с. 46]. Тем самым Струве демонстрирует герменевтическую настроенность исследователя прошлого, согласно которой исторический материал воспринимается сквозь призму личностных мироощущений интерпретатора, отражающих вызовы современной культурно-исторической ситуации.

Категориальный аппарат, которым оперирует Струве, претерпел очевидные изменения в течение всей его жизни. В 1938 г., как автор «Социальной и экономической истории России», Струве резюмирует для себя и для читателя такие ключевые понятия, как культура, общество, социальный строй, хозяйственный строй и история.

Культура. Содержательно это самое емкое для него понятие, охватывающее все, что связано с духовным и материальным существованием человека [2, с. 285]. В интенции Струве, «культурное» олицетворяет все, что связано с межлическим общением и деятельностью. В системе человеческой культуры автор выделяет семь компонентов, которые постоянно переплетаются и разворачиваются в исторически предопределенных направлениях. Это – половая и семейная жизнь, знания и наука, умение и техника, хозяйствование, право, искусство и религия [13, с. 48]. Говоря о значимости каждого компонента культуры, Струве отмечает, что порядок их перечисления может быть разным. Интересно отметить, что в этом перечне нет понятия власти, хотя оно имплицитно присутствует во всех рассуждениях философа.

Общество. У Струве это понятие вытекает из понятия «социальное», сквозь призму которого автор пытается охарактеризовать организацию жизни людей в двух регистрах властного воздействия: в форме «субординации» (господство/подчинение) и в форме «координации» (уклад/строй) [там же, с. 49].

Социальный строй. Говоря об этом, Струве не ограничивается такими характеристиками, как общественные отношения, политические черты или система юридических норм. Для автора социальный строй – это понятие гораздо более широкое и пластичное. Один и тот же социальный уклад может приобретать различные политические формы, может базироваться на различных юридических нормах, а в его недрах могут вызревать различные идеи с окраской одобрения/неодобрения существующего порядка.

Хозяйственный строй. Здесь Струве отталкивается от более сложного понятия «хозяйствование», которое представляет собой результат «деятельности, направленной на получение или добывание средств, необходимых для удовлетворения человеческих потребностей» [там же, с. 50]. Субъекты хозяйствования – «хозяйства», в процессе производства и обмена средств к существованию, вступают друг с другом в различные отношения, которые порождают, в свою очередь, и особый облик хозяйственного строя общества.

История. История как наука считает Струве, имеет дело с единственными и неповторимыми состояниями («бываниями», как пишет Струве. – *А.В.*) и событиями, приуроченными к определенному месту и времени. «Историческое» всегда означает рождение нового. Исторический процесс представляет собой не только состояния и события прошлого, но и структуру (например, социальный состав населения, численность кустарных хозяйств или форма политической организации) и так называемую флуксуру (события, т.е. все изменения, переживаемые данной структурой) [там же, с. 55]. В русле многофакторной методоло-

гии Струве утверждает, что все явления прошлого взаимосвязаны и оказывают различное воздействие на ход событий и общественный уклад.

История для Струве имеет двойкий смысл: как история событий и как история, рассказывающая об этих событиях. Первая запечатлена в источниках, вторая вырабатывает общие социологические понятия, помогающие описывать событийный ряд прошлого. Такое понимание истории, по признанию самого Струве, сложилось у него под влиянием французских исследователей – представителя неопозитивизма Ш. Ренувье и экономиста, математика и философа О. Курно, немецких философов В. Виндельбанда и Г. Риккерта, а также логика и физиолога И. Криса и русского биолога В.М. Шимкевича. В русле воззрений этих исследователей Струве выделяет подвиды истории – социальную (история сословий и общественного уклада), экономическую (история хозяйствования) и политическую (история идей).

В основу периодизации истории русской культуры Струве закладывает принцип сопряженности социально-культурных изменений обществ, структура и состояние которых трансформируются под воздействием внешних новых событий. Исходя из этого, автор выделяет следующие периоды:

- Средневековье
  - раннее средневековье (850–1240);
  - среднее средневековье (1240–1500);
  - позднее средневековье (1500–1648).
- Новая русская история
  - период московский (1648–1700);
  - период петербургский (1700–1800);
  - период всероссийский (1800–1917) [там же, с. 58–61].

Особым образом Струве выделяет так называемые «порубежные» события, которые ускоряют переход от одного этапа к другому. Так, гранью между ранним и средним Средневековьем для Струве является не только признаваемое всеми историками монгольское нашествие, но и рост Литовского государства. «В силу этих двух факторов российское пространство разделяется на две области, имеющие каждая не два, а некоторое множество государств, политически и культурно начинающих двигаться в разных орбитах, по разным историческим путям», – резюмирует Струве [там же, с. 59]. Гранью между средним и поздним русским средневековьем Струве считает образование двух политических центров: на севере и востоке – московского государства, на западе – польско-литовского. Гранью между средневековой и новой российской историей Струве называет два события: внутреннее – кодификацию законов 1648–1649 гг. и внешнее – расширение государственных границ на Запад и Восток.

Период новой русской истории с 1648 до 1917 г. – главный, в исследовании Струве. По его мнению, это время европеизации русской социальной и государственной жизни, время превращения Российского царства в Российскую империю. Это время длительного и трудного перехода от средневекового «тяглого уклада» жизни к свободному хозяйствованию. Главными вехами обновления России Струве называет освобождение крестьян от крепостной зависимости в 1861 г. и последующие либеральные реформы Александра II, а также конституционные преобразования 1905–1906 гг. и аграрную реформу Столыпина. К началу двадцатого века, считает Струве, окончательно сформировалось хозяйственное, социальное и политическое целое российской куль-

туры, которое было разрушено трагическими событиями Первой мировой войной и внутреннеполитическим переворотом.

В течение всех последующих лет Струве крайне негативно оценивал приход большевиков к власти в 1917 г. и установленный ими политический режим. Свою статью «Исторический смысл русской революции и национальные задачи (сборник «Из глубины», 1918 г.) он прямо начинает со слов: «Русская революция оказалась национальным банкротством и мировым позором – таков непререкаемый морально-политический итог пережитых нами с февраля 1917 годы событий» [6, с. 483]. И спустя двадцать лет критическая тональность оценки революции не меняется. В своем заключительном труде об экономической и социальной истории России (1938) Струве так характеризует события 1917 г.: «Большевистский переворот, большевистское владычество есть социальная и политическая реакция эгалитарных низов против многовековой социальной и экономической европеизации России» [13, с. 60]. Анализируя причины, вызвавшие смену российского политического строя, автор особо выделяет искаженное восприятие идей западного социализма представителями русской интеллигенции и внедрение их в сознание малограмотного населения. В новом политическом режиме Струве усматривает две главные опасности: риск утраты свободного хозяйствования и риск узурпации власти одной партией.

Вопреки мнению большинства русских эмигрантов, видевших главным виновником русской революции самодержавную власть, Струве пытается дать многофакторную оценку царскому политическому режиму. Он справедливо утверждает: «Да, власть совершила и совершала много ошибок, да, в режиме было весьма много недостатков и темных сторон, но режимом, организацией и пороками власти никогда нельзя реалистически объяснить крушения государства и культурного падения народа» [5, с. 116]. Целый комплекс факторов, глубоко укорененных в исторических пластах прошлого, по мнению Струве, способствовал русской революции:

- долгое политическое бесправие дворянства, не способствующее росту гражданской активности;
- крепостное право, не научившее крестьянина быть мелким земельным собственником;
- безответственность русской интеллигенции с ее желанием поспешно внедрять в неподготовленные умы народных масс идеи социализма;
- мировая война с ее разрушительными последствиями и политической нестабильностью, обеспечившая восприимчивость масс к леворадикальной пропаганде.

Как уже отмечалось, для Струве обращение к историческому прошлому всегда означало возможность разобраться в ошибках настоящего момента. Разбирая любую злободневную ситуацию, он всегда искал ее прецедент в прошлом. «Историческая памятка теперь всегда естественно превращается для нас – в поучение» [4, с. 75]. Такими словами Струве резюмирует свою статью в еженедельнике «Возрождение», написанную 3 декабря 1925 г. в память об Александре I. Он находит духовное сходство в ряде черт двух российских императоров – Александра I, усопшего сто лет назад, и Николая II, расстрелянного семь лет назад. В портретах каждого политического деятеля, нарисованных Струве, переплетаются блестящая образованность и глубокий мистицизм, недоверчивость и подозрительность, умение приближать ко двору достаточно



одиозных лиц (Аракчеев / Распутин) и нетерпимость к реформаторам из своего окружения (Сперанский / Витте, Столыпин). Струве отмечает также схожесть трагизма судьбы: после смерти за каждым императором тянулся шлейф легенд и догадок (в первом случае – о Федоре Кузьмиче, во втором – о Лже-Анастасии). Во время правления обоих монархов Россия была на высоте своего процветания. Однако Струве отмечает, что внутреннее низвержение власти и внешнее ее поражение всегда обусловлены не только силой вызова, но и силой ответа на него, силой сопротивления. Вот почему, на взгляд Струве, александровская Россия смогла противостоять внешнему вызову, а николаевская – уже нет. В начале XX в. и самодержавная власть, и революционные элементы страны проявили себя беспечно: власть надеялась на свою былую силу и крепость, а оппозиция, ратуя за низвержение власти, не предлагала взамен никаких новых способов укрепления страны.

В период эмиграции на страницах своего известного «Дневника политика (1925–1935)» Струве демонстрирует целый ряд метких по форме и полемичных по содержанию характеристик известных деятелей современности. Их галерея разнообразна – Бисмарк, Муссолини, Сталин, Троцкий, Милуков, Львов, Керенский и т.д. Так, П.А. Столыпин рисуется Струве как реформатор, который «политически смотрел не назад, а вперед», хотел видеть новую Россию правовым государством с сильной властью [12, с. 158]. Такой огромный политический замысел требовал для своего осуществления широкого социального базиса. Столыпин справедливо увидел его в крестьянстве. По замыслу его аграрной реформы, русский крестьянин из государственного «тяглеца» должен был превратиться в свободного земельного собственника. Позитивно оценивая реформаторскую деятельность Столыпина, Струве отмечает его тактическую ошибку. Отстаивая и укрепляя реформами страну, Столыпин не имел поддержки в лице монарха. Для сравнения Струве проводит историческую параллель между взаимоотношениями Вильгельма I и Бисмарка. Прусский король с некоторым внутренним сопротивлением, но все же всецело отдался могучей воле Бисмарка, российский монарх – нет. Трагизм судьбы Столыпина Струве видит в том, что этот человек, несмотря на свою железную волю и ясный ум, не сумел внушить Николаю II мысль о государственной необходимости реформ, как это сделал в свое время Бисмарк. Парадокс судьбы Столыпина видится в том, что его убила не пуля революционера-охранника, а то, что, будучи «страстным монархистом», он изнемог в борьбе с монархом, символизирующим «реакционное недомыслие» [там же, с. 159].

Своеобразие русской культурно-исторической традиции – центральная тема рассуждений Струве. Из всего многообразия он выделяет два главных обстоятельства. Первое – социальная и политическая эволюция России, векторно направленная на достижение «политической свободы», совпала с развитием на западе социализма и с проникновением его идей в сознание русской интеллигенции. Второе – крестьяне не приобщились к главному стержню западной свободы – к собственности, в частности к земельной собственности. В еженедельнике «Россия» от 3 марта 1928 г. Струве пишет публикацию «О своеобразии русского исторического развития». Как специалист по экономической истории России, он не соглашается с мнением западных и отечественных коллег о том, что благодаря русской земельной общине и коллективистским формам производства русскому народу был исторически присущ «коммунизм» [8]. Наоборот,

крестьянская община и крепостное право играли негативную историческую роль – тормозили развитие собственнического духа у большинства россиян. Чувство личной собственности не успело настолько окрепнуть в среде бывшего зависимого крестьянского населения, чтобы явиться достаточной преградой для социалистической пропаганды со стороны интеллигенции. «Это совпадение социально-политической отсталости России с острыми идеологическими влияниями Запада есть главная и основная черта той самобытной обстановки, которая создалась в России к моменту потрясшей весь мир великой войны государств и народов» [11, с. 391]. Чуткий настрой Струве улавливает эти два обстоятельства – силу социалистического «яда» и готовность народа к бунтарству; в низах не был развит собственнический дух, который мог противостоять социалистической идеологии [там же, с. 392].

Но не только эти исторические причины, на взгляд Струве, объясняют свершившиеся события 1917 г. Он не исключает и иррациональные моменты развития тех событий. Все государственно-охранительные элементы страны пребывали в иллюзии о том, что русская государственность несокрушима, что большевизм – это не реальная историческая сила, а случайное наваждение, которое пройдет само по себе. «Эта иллюзия была не только мыслью, это была целая духовная атмосфера, целое душевное состояние», – пишет Струве в издании «Россия и славянство» от 20 июля 1929 г. в статье с характерным названием «Ключ к пониманию прошлого» [9, с. 458]. В результате успех большевиков был обеспечен не только силой их удара, но и бессилием ответа на него, отсутствием отчетливого сопротивления со стороны государства и общества.

Как и большинство исследователей того времени, Струве справедливо признавал, что сельское хозяйство – константа истории России. Однако при этом он ратовал за индустриализацию страны, за капиталистическое развитие. Вслед за Г.В. Плехановым и А.А. Богдановым Струве искал источники развития производительных сил за пределами производства, видел источник их развития во взаимодействии свойств географической среды и общества. Сначала в неявной форме («Критические заметки», 1894), а затем в явной («Проблема роста производительных сил в теории социального развития», 1909) Струве выдвинул положение о том, что в основе развития производительных сил лежит рост народонаселения [3, с. 339]. «Рост населения есть фактор столь же материальный, сколько и рост производительных сил, но несомненно по существу более первичный, и поэтому в учете первичных моментов его следует, рассуждая отвлеченно, поставить раньше, чем рост производительных сил. Рост производительных сил есть как бы процесс приспособления к тому положению, которое для той или иной человеческой группы создается ростом населения. Таким образом – как это не представляется на первый взгляд странным ввиду известного, крайне отрицательного отношения Маркса к Мальтусу и его учению – в основу экономического материализма в смысле Маркса должна быть положена та же мысль, которая является основой и для учения Мальтуса» [там же, с. 340].

Капиталистическая система рассматривалась Струве как «великая культурная сила, без которой невозможно создать социализм» [2, с. 285]. Россия должна пройти капиталистический путь, так как капитализм стимулирует развитие культуры сразу в нескольких направлениях: в духовном – образование становится всеобщим; в политическом – расширяются гражданские полномочия; в правовом – для нормального функционирования общества соблюдение законно-

сти становится обязательным. Тем самым капитализм видится не просто средством очищения общества от остатков феодальной рутины, а непременным условием для организации будущей цивилизованной жизни. Через подобное обновление должно пройти любое общество, в том числе и российское. Такого рода суждения шли вразрез взглядам видных теоретиков того времени – Н.Ф. Даниельсона и В.В. Воронцова, которые считали, что капитализм в России невозможен из-за отсутствия в стране рынка, более того, капитализм может сыграть и деструктивную роль [там же, с. 283–284].

Чтобы разобраться в столь противоречивых позициях теоретиков на природу и значение капитализма в России, рассмотрим для начала идейно-теоретическую платформу, на которой формировалось мировоззрение Струве по вопросу о культурно-экономическом развитии России. Под впечатлением работ Ч. Дарвина, Г. Спенсера и Л. Гумпловича он стал воспринимать историю как арену безжалостной борьбы, в которой устремления отдельной личности ничего не значат. Исторический и социальный прогресс, считал Струве, движется в соответствии с законами, действие которых не в состоянии отменить ни возникающие у человека желания, ни создаваемые им идеалы [2, с. 87].

Струве серьезно изучил учение К. Маркса. Он вполне справедливо выделил в марксизме четыре аспекта (теории):

- экономическую, объясняющую механизм оборота капитала и формирования прибыли в капиталистической экономике;
- социологическую, привязывающую социальный, политический и культурный институты общества к существующему в нем основному способу производства;
- революционную, предсказывающую нарастание противоречий между экономическим базисом и социальной надстройкой общества, которое приведет к свержению капиталистической системы;
- политическую, согласно которой достижение политической свободы есть существенный шаг на пути пролетариата к социализму [1, с. 71–72].

Струве принял базовый принцип марксистской теории (экономический детерминизм), но с оговоркой, что переход от докапиталистической к капиталистической ступени должен проходить мирно и постепенно. Понятый таким образом марксизм давал философу «научное» основание считать, что самодержавный режим в России должен исчезнуть мирным путем, через трансформации [2, с. 291]. Кроме того, Струве привлекли идеи немецкой социолиберальной экономической школы, которую отличало сочетание высокого уровня профессионализма с чувством социальной ответственности. Главный тезис представителя этой школы Л. Brentано – современный капитализм вынужден поощрять социальные реформы, поскольку для нормального функционирования ему нужен процветающий рабочий класс – оказал большое влияние на формирование исторического и политического мировоззрения Струве [там же, с. 119].

Внимательно изучая труды Маркса, Энгельса и их последователей, российский социальный философ пришел к пониманию того, насколько искажены были теории «научного социализма» в его стране. Поэтому он выступил с критикой русских социалистических (народнических) учений. В 1894 г. Струве пишет «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России», сразу вызвавшие острую полемику в общественно-политической публицистике. Исследователи признаются, что трудно переоценить роль

«Критических заметок» для истории социалистической мысли в России. Во-первых, автор подверг марксистской критике «субъективный метод» и идеологию исторического волюнтаризма, в плену которой были умы российских интеллигентов 70–80-х гг. XIX в.; во-вторых, он внес существенный вклад в дело европейского ревизионизма [1, с. 159; 2, с. 100].

Струве выступает противником традиционного противопоставления капиталистического и народного производства. Отличие одной экономической системы от другой, на его взгляд, имеет не качественный, а количественный характер и заключается в степени интенсивности обмена. Экономический прогресс им видится как движение внутри континуума хозяйственного строя – от нижней границы, когда потребность в товарах невысока и уровень товарного производства и распределения соответственно мал (это придает экономике видимость некапиталистической. «натуральной»), до высшей границы, где при высоком уровне этой потребности устанавливается «капитализм». Переход от капитализма к более прогрессивной форме общества – к социализму должен при этом происходить исключительно эволюционным путем.

Следует отметить, что в исследовательском поле и Запада, и России конца XIX–начала XX столетия шли горячие споры о критериях разграничения исторических форм промышленности. Струве заявил, что российская кустарная промышленность никогда не была «натуральной» или «народной», а всегда – капиталистической. Он обосновал свою точку зрения с помощью работы К. Бюхера «Возникновение народного хозяйства», в которой была разработана классификация типов экономических систем. В основу этой классификации был положен базовый критерий изменения типа хозяйствования – дистанция между производителем и потребителем. Согласно Бюхеру, первым, самым примитивным типом экономической системы является «натуральное хозяйство», в котором эта дистанция попросту отсутствует, поскольку производитель является и потребителем. Следующий (промежуточный) тип – «городское хозяйство», в котором дистанция уже ощутима (работа производителя определяется заказом потребителя, а готовый продукт передается потребителю непосредственно производителем). В системе, которую Бюхер называет «национальным хозяйством», товары уже не просто подлежат обмену, а циркулируют, т. е. прежде чем попасть к потребителю, они проходят сложный путь. По мнению немецкого исследователя, существовавшие на Западе гильдии производителей относятся к городскому типу хозяйствования, так как они работали, чтобы получить следующий заказ. В духе такой типологии Струве утверждает, что российская кустарная промышленность относится к третьему типу, т. е. к «национальному хозяйству», поскольку она всегда производила товары, предназначенные для огромного рынка, на котором они приобретались неопределенным потребителем. Из этого он заключает, что становление крупной капиталистической промышленности в России не встретит столь сильного сопротивления, как это было в некоторых странах Запада, где была сильна цеховая организация производства (точно «на заказ»).

Следует признать, что Струве оказался весьма компетентным в этой сфере. Им был изучен огромный корпус источников и литературы. Из уже упомянутой работы Бюхера российский исследователь заимствовал модель хозяйственного развития, в основе которой лежал критерий отношения между производством хозяйственных благ и их потреблением. Струве соглашается с

тем, что длина пути, который проходит товар от производителя к потребителю, формирует и тип хозяйствования. Этапы формирования типов хозяйствования в истории России у него выглядят схожим образом:

- первый – замкнутое домашнее хозяйство, в котором все, что производится, потребляется;
- второй – городское хозяйство, в котором идет прямой обмен;
- третий – народное хозяйство, базирующееся на торговом производстве [7, с. 428].

Помимо трудов Бюхера, Струве изучил работу Ф. Листа «Национальная система политической экономии», из которой им была взята и переложена на историю России идея о взаимосвязи между хозяйственным строем данной территории и ее емкостью по отношению к населению [10, с. 182]. С этой же целью он изучил работу В.О. Ключевского «Боярская дума Древней Руси». Видно, что экономист Струве, как и историк Ключевский, соглашался с тем, что в недрах населения, земледельческого по своей природе, постепенно зарождались промыслы, которые и сформировали будущую кустарную промышленность. Пути сообщения были плохими, потому обмен был слабым, но вполне достаточным для того, чтобы на его фоне выросла кустарная промышленность [там же, с. 190]. Позднее, уже в первой половине XIX в., время показало, что для того чтобы получить больше доходов, следовало оживить экономическую деятельность народа. С этой целью царское правительство взялось за решение двух задач – 1) улучшение путей сообщения и строительство железных дорог; 2) отмена крепостного права, несовместимого с дальнейшим экономическим развитием страны [там же, с. 195].

Утверждая, что освобождение крестьян от крепостной зависимости вытекало из материальных потребностей государства, Струве выводит формулу экономического развития России после 1861 г.: «Земледельческая производительность должна быть повышена, а это может произойти только на почве дальнейшего прогрессивного развития всего народного хозяйства, т.е. при условии прогресса обрабатывающей промышленности. Дальнейшее развитие разделения труда, отделение обрабатывающей промышленности от земледелия... есть формула экономического развития России» [там же, с. 211]. Струве сам признается, что эта формула не нова, что она была не раз сформулирована в терминах Маркса, Листа, Бюхера, Ключевского и других исследователей.

Своеобразие промышленной культуры России, по мнению Струве, заключается в том, что кустарная промышленность долгое время играла существенную роль в экономике страны. Условия сбыта товара были таковыми, что производитель и торговец «сходились совершенно свободно», их взаимодействие не регламентировалось. И это, как считает Струве, ближе к развитому капитализму (централизованному товарному производству), чем западноевропейское цеховое производство на заказ. Особенностью хозяйственной культуры России было и то, что земледелец, порывая связь с землей, по-прежнему оставался фактическим или номинальным землевладельцем [7, с. 444]. В тот момент, когда Россия столкнулась с капиталистической культурой Запада, в ней не было сильных антикапиталистических традиций. На Западе капитализму «сопротивлялось» ремесленное производство. В техническом отношении западно-европейское ремесло подготовило капитализм, в социально-экономическом отношении оно, наоборот, создало антикапиталисти-

ческие традиции и понятия («кустарные союзы», «кустарное право»). «У нас капитализм был очень слабо технически подготовлен, но зато среда, в которую вторгся торговый капитал, была по отношению к нему юридически и культурно безоружна. Не было ни антикапиталистических учреждений, ни антикапиталистических традиций», – пишет Струве [там же, с. 443]. Он задается вопросом, «что задерживает наше развитие сегодня»? И отвечает: чрезвычайно примитивное, грубое и отсталое наследие кустарной культуры производства. С экономической точки зрения кустарная промышленность не смогла противостоять капитализму, как это происходило в западной цеховой организации, благодаря чему (и в этом есть положительный момент!) капитализм стал быстро проникать на российскую почву. Однако с цивилизационной точки зрения, примитивность кустарной культуры тормозит дальнейшее развитие капитализма [там же, с. 445].

Суммируя свои рассуждения, Струве выделяет две особенности культурно-экономического развития России с ее чертами «национального промышленного строя»:

первая – для русского экономического строя характерна кустарная промышленность как типичная форма сельского производства;

вторая – товарный характер производства обуславливает господство капитала в русской кустарной промышленности.

Здесь Струве сам себе противоречит: с одной стороны, он считает, что указанные им черты находятся в известной генетической связи с экономической отсталостью России; с другой стороны, он полагает, что кустарный характер производства в известном отношении тождественен развитому капитализму. Этим Россия отличается и от стран Западной Европы, и от стран Восточной Европы. В первом случае (Западная Европа) капитализм столкнулся с глубоко отличной от него промышленной культурой (с цеховой организацией), во втором (Восточная) – с полным отсутствием таковой [7, с. 446]. Впоследствии положение Струве о капиталистическом характере российской кустарной промышленности было принято и детально разработано историками экономики, в частности М. Туган-Барановским [1, с. 298].

Струве тонко подмечает, что со времен П.Я. Чаадаева в философии русской истории нередко звучит мысль о том, что историческим преимуществом России является ее «молодость», ее «естественная отсталость», ее «поздний приход на историческую сцену». Сам он не согласен с подобными высказываниями: «Наша отсталость ... порождает беспомощность и слабость культурных традиций. ... Столкнувшись с развитым капитализмом, мы не могли передать ему сколько-нибудь высокой техники, не могли встретить его какими-нибудь прочными организационными традициями». Иными словами, в России не было возможно поддержать позитивные стороны капитализма (разделение труда), зато негативные его стороны (безработица) – «обострили нашей некультурностью» [7, с. 447]. Как видим, Струве последовательно придерживается своей позиции, очерченной еще в «Критических замечаниях»: «Нет, признаем нашу некультурность и пойдем на выучку к капитализму» [10, с. 290]. Он не рассматривает капитализм как абсолютное зло или промежуточный период развития. Для Струве капитализм есть необходимый этап в культурно-экономическом развитии России, предшествующий социализму.

Со страниц своих работ Струве предстает как патриотически настроенный деятель России конца XIX – первой половины XX века, искренне желающий разобраться в событиях текущего дня и недавних потрясениях прошлого. Он интересен как политик и теоретик, старающийся оценивать без предвзятости те или иные события и давать емкую характеристику тем или иным действующим лицам. Ключом к такому пониманию и дальнейшему оцениванию ему видится обращение к историческим корням и сравнительным параллелям. Обращение к истории позволяет ему выявить особенности русской культурной традиции, которые во многом оказались не способными выдержать натиск капитализма и политических событий 1917 г.

### **Список литературы**

1. Пайпс Р. Струве: левый либерал. 1870-1905. / пер. с англ. А. Цуканов. М.: Московская школа политических исследований, 2001. Т. 1. 552 с.
2. Пайпс Р. Теория капиталистического развития П.Б. Струве // Петр Бернгардович Струве / под ред. О.А. Жуковой, В.К. Струве. М.: РОССПЭН, 2012. С. 279–293.
3. Семенов Ю.И. Философия истории. М.: Современные тетради, 2003. С. 338–342.
4. Струве П.Б. Александр I Благословенный и Николай II замученный. Столетие смерти Александра I // П.Б. Струве. Дневник политика (1925–1935). М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2004. С. 73–75.
5. Струве П.Б. Двадцать лет русской истории // П.Б. Струве. Дневник политика (1925–1935). М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2004. С. 115–117.
6. Струве П.Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи // Вехи. Из глубины сост., автор вступ. ст. и комм. Н.И. Канищева. М.: Республика, 2010. С. 483–501.
7. Струве П.Б. Историческое и систематическое место русской кустарной промышленности (Ответ П.Н. Милукову. 1898) // П.Б. Струве. На разные темы (1893–1901): сб. статей. СПб.: Тип. А.Е. Колпинского, 1902. С. 427–447.
8. Струве П.Б. Итоги и существо коммунистического хозяйства // Петр Бернгардович Струве: Избранные труды / сост. О.К. Иванцова; авт. вступ. ст. К.А. Соловьев. М.: РОССПЭН, 2010. С. 456–482.
9. Струве П.Б. Ключ к пониманию прошлого // П.Б. Струве. Дневник политика (1925–1935). М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2004. С. 457–458.
10. Струве П.Б. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России / П.Б. Струве. Вып. 1. СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1894. 291 с.
11. Струве П.Б. О своеобразии русского исторического развития // П.Б. Струве. Дневник политика (1925–1935). М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2004. С. 390–392.

12. Струве П.Б. П.А. Столыпин // П.Б. Струве. Дневник политика (1925–1935). М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2004. С. 157–159.
13. Струве П.Б. Социальная и экономическая история России с древнейших времен до нашего, в связи с развитием русской культуры и ростом российской государственности // Петр Бернгардович Струве: Избранные труды / сост. О.К. Иванцова; авт. вступ. ст. К.А. Соловьев. М.: РОССПЭН, 2010. С. 41–316.
14. Франк С.Л. Биография П.Б. Струве. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. 237 с.

## **SPECIFIC FEATURES OF THE RUSSIAN CULTURAL AND HISTORICAL TRADITIONS IN THE VIEWS OF PETER STRUVE**

**A.E. Varpetian**

Tver State University, Tver

Specific features of the Russian cultural tradition in the philosophy of Peter Struve are analyzed in the article's format. It is revealed that the author uses the methodology and the content potential of the social and economic history of Russia to uncover the essential characteristics of its cultural and historical tradition. The philosopher came to the conclusion that Russian cultural traditions were formed slowly, under the specific historical and political conditions, within the complex context of foreign policy collisions. This caused weakness or lack of strong organizational forms of social and political life. Therefore, most elements of the cultural tradition would diminish or disappear under the modernizing push of capitalism at the turn of the 19th and 20th centuries and in the subsequent conditions of world war and revolution.

**Key words:** *P.B. Struve, Russian philosophy, culture, cultural tradition, history, society, politics, economics.*

*Об авторе:*

ВАРПЕТЯН Акоп Эмильевич – аспирант кафедры философии и теории культуры Тверского государственного университета. E-mail: dragon.92@mail.ru

*Author information:*

VARPETIAN Akop Emilyevich – Ph.D. Student of the Dept. of Philosophy and Cultural Theory, Tver State University. E-mail: dragon.92@mail.ru.



УДК 130.123.4

## **ИДЕЯ БЕССМЕРТИЯ В ФИЛОСОФИИ ХОЗЯЙСТВА С.Н. БУЛГАКОВА**

**М.С. Мирошкин**

ГБОУ ВО МО «Московский государственный областной университет»,  
г. Москва

Рассматривается важнейший для всего человечества вопрос о смерти и потенциальных возможностях ее преодоления. Показывается ценность хозяйственной философии в качестве одного из базовых источников понимания феномена смерти и бессмертия. Рассматриваются особенности взаимосвязи свободы, воли, любви в качестве критериев хозяйственного преодоления смерти. Показана религиозная подоснова философии хозяйства, которая позволяет проследить и уяснить фундаментальное значение сущностной природы смерти. Обосновывается экзистенциальная сторона смерти как мобилизационный фактор хозяйственной деятельности человека.

**Ключевые слова:** *смертность, Богочеловек, бессмертие, кенозис, интериоризация, тварность.*

В истории философской мысли нет более глубоко волнующего и широко распространенного вопроса для человека, чем таинство сущностной специфики смерти. Данная проблематика связана не только с осознанием конечности каждого по отдельности взятого человеческого бытия, но и в совокупности всей органической природы в целом. Поэтому тревожащая человека на протяжении столетий заинтересованность в вопросе о сущности смерти и потенциальных возможностях ее преодоления не сходит с уст человеческих и по сей день.

Философскую заинтересованность в вопросе о смерти и ее отношении к человеческой жизни выражал немецкий мыслитель Артур Шопенгауэр в своём философском трактате «Мир как воля и представление» (1819), в котором он дал позитивный взгляд на экзистенциальную специфику этого непреходящего феномена для всего органически существующего в мире и прежде всего для человека, утверждая, что «смерть – поистине гений-вдохновитель» [6, с. 772]. Неизбежность смерти приурочивает человеческую волю с эмпирических позиций к побуждающим действиям по сохранению ценности своей личной индивидуальности. Поэтому, предпочитая жизнь небытию, все человечество испытывает бессознательный страх смерти, который цинично напоминает о себе в любой пограничной ситуации, сводящей к нулевой степени все попытки достижения бессмертия, о котором питает свои надежды человеческая сущность. Познание смерти обусловлено необходимостью достижения ясности в том, что противодействует определению сущности «зова бытия» или жажды жизни, которая становится настолько желанным объектом, что сокровенная тайна смерти не обуславливает упразднения конечного первосмысла человеческого существования. Поэтому «априорный страх смерти – не что иное, как обратная сторона воли к жизни, которую представляем собой все мы» [там же, с. 773]. В этом смысле смерть не несет в себе абсолютного разрушения, которое односторонне по своим качествам приписывается человечеству в процессе умирания, поэтому субстанциальная форма смерти не была вос-

принята за истину отечественным религиозным мыслителем С.Н. Булгаковым, который в силу новаторских философских убеждений усматривал в феномене смерти особую ценность, ознаменованную переходом в область трансцендентного. Таким образом, глубокое осмысление специфичности смертного качества человеческого естества находит особое отражение в области хозяйственной философии, которая, по мысли С.Н. Булгакова, является не только ключевым проводником в познании эмпирической реальности, но и осмыслением поиска возможности бессмертия за пределами естественно-природного существования.

Философ пытается донести до нас мысль, что «человек, и в нем все творение, есть нетварно-тварная София, сотворенное божество, тварный бог по благодати» [5, с. 273]. Из понимания человека как трансцендентно-имманентной сущности мыслитель делает вывод о том, что смерть есть не естественное и чуждое состояние для человека, которое является свидетельством неустойчивости человеческого существования, нашедшего свое происхождение в форме реализации неосознаваемых действий первородного греха, повлекших за собой снисхождение духовной сущности человека до тварной. Эти непреднамеренные действия стали результатом дерзновенной свободы выбора и ослепленного порыва человека, над которым взяло верх самодовлеющее волеизъявление, что повлекло за собой нарушение духовного равновесия и, таким образом, ознаменовалось величайшим распадом гармонической связи между человеком и Богом.

Человек после отпадения своего духа от трансцендентного перешел в область имманентного, тем самым свободная воля человека стала причиной смертного злключения в материальном мире, существующим по механическим законам природы. Независимая человеческая самость в мироздании объективировалась в форме телесной оболочки, сущность которой подвержена постепенному угасанию, ведущим к смерти [1]. В этом смысле человек стал наделенным тварными качествами и тем самым сравнился со всеми организмами природы, подверженными смерти, и поэтому вынужден отныне руководствоваться в поисках ее преодоления хозяйственным образом жизни.

Смертельная конечность человеческой жизни стала зеркальным отражением искривленного бытия, которое носит характер часового механического отсчета от рождения до конечного забвения – смерти. Нарушенный онтологический оплот человеческой сущности характеризуется отходом от божественной любви, которой в мире трансцендентном человечество постоянно поддерживало гармонию божественного и человеческого сосуществования [2]. Таким образом, природа смерти стала знаковым явлением в жизни человека с момента искаженного понимания и усвоения свободы, которая определила человеческую судьбу в месте земном, где существование его стало зависимостью от способности ведения хозяйственной деятельности.

Человек как духовно-телесное существо отстранилось от полноты жертвенной любви божественного естества волевым самоутверждением к положению смертности или положению борьбы за свое существование, которое обусловлено непрерывной необходимостью должного соблюдения хозяйственных принципов жизни [3]. В этом смысле С.Н. Булгаков делает акцент на том, что потаенная возможность преодоления смерти достижением бессмертия заключается в неизбежности самой сущности смерти, которая «есть лишь обморок жизни для тела и, соответственно тому, неполное, ущербленное, потенциальное лишь состояние для

души» [4, с. 517]. Теперь человечество, будучи обессиленным, вынужденно отвоевывать у смерти права на продолжительное существование, которое нескончаемо озадачено изменением качества жизни посредством ее улучшения процессом совместного раскрытия глубины хозяйственной природы человеческого естества. Ослабленное состояние всего человечества уцербленной силой первородного греха является показательным примером онтологического рассредоточения двух природ – божественной и человеческой, которые в творческом слиянии поддерживали мировую гармонию Богочеловеческого миропорядка. Поэтому квинт-эссенция смерти потенциально раскрывается и преодолевается силою божественного вочеловечения, посредством жертвенного самоумаления до тварной природы. В свою очередь и человек должен хозяйственной жизнью предотвратить бренность своего существования жертвенным актом приятия временной продолжительности собственного бытия как качественным переходом в небытие благодеянием мирского значения хозяйственной деятельности, исполненной превозмогающей силой божественного предзнаменования.

Длительность умирания есть свойство имманентное человеческой сущности, и как состояние есть феномен временный и переходящий постепенно в процесс угасания плоти посредством отделения души от тела, которое подвергается органическому разрушению, в то время как душа устремляется к Богочеловеческой гармонии, которая есть Софийная первозданность, неподвластная смерти. По мысли С.Н. Булгакова, «в этом и состоит строй мироздания как соединение вечности и времени, полноты и становления» [5, с. 278]. В процессе хозяйственной деятельности человек не просто проживает свою жизнь, но при этом находится в творческом порыве деятельного отрицания смерти, что свидетельствует о сохранении духовно-жизненной силы, способствующей обеспечению связи с божественной вечностью высших ценностей через воскресение, которое есть переход в область бессмертия.

Озабоченность человечества вопросом бессмертия вполне раскрывается в философии хозяйства С.Н. Булгакова, который провозглашает существование смерти как основной признак разрыва благодатной связи Божества и человека, ввиду вольного приятия последним механической регуляции невольного мира природы. Поэтому ценностная значимость смерти проявляется в стимуле проявления сил человеческих не только в делах земных, но и в качестве воссоединяющего фактора со своим божественным первообразом. С точки зрения С.Н. Булгакова, единственная возможность познания бессмертия усматривается в отхождении от эмпирической реальности в область трансцендентного хозяйственным приятием смерти для восстановления былой жизнеспособной силы, которая отражает смысл великодушного отношения человечества к процессу жизни во всем его творческом многообразии. Поэтому преодолевать свою земную беспомощность и страдания человек вынужден хозяйственным отношением к собственной жизни, которая должна расходоваться на упорядочение и преобразование хаотичного устройства смертного бытия.

Включенность всего человечества в космическое пространство мироздания предполагает широкое поле возможностей личностной самореализации при посредстве хозяйственной деятельности, которая превозносит ценность жизни в противоположность небытию смерти. Но при этом смерть не есть абсолютно отрицательное свойство человеческого существования в силу того, что она есть качественно новая пограничная ступень в область бессмертного начала, которое есть божественная природа, неосознаваемая в процессе человеческого со-

умирания. Поэтому «для человека в умирании осуществляется полнота и победа смерти» и эта победа носит праксеологический характер земной жизни в форме хозяйственной деятельности и онтологический характер в неземной форме существования потустороннего метафизического бытия [там же, с. 284].

Поэтому смертность, как всеобщее человеческое качество, заключена в падшей природе человека и, таким образом, есть акциденция не тождественная Божественному предназначению. В этом смысле сущность смерти раскрывается и побеждается восхождением человека посредством хозяйственного постижения Богочеловеческой природы Христа. Это означает, что смерть не подлежит упразднению, а лишь отстранению с хозяйственного пути человека, который приобщается к высшему Божественному первоначалу. Тем самым человек в непрерывном процессе хозяйственной деятельности должен опираться на Божественный первообраз, который помогает совлечь все тяготы смертной жизни и тем самым осознать, что «смерть – великий урок, который получает в силу порядка природы воля к жизни или присущий ей эгоизм; и на нее можно смотреть как на кару за наше бытие» [6, с. 807]. Отсюда следует, что только жертвенным подвигом личного хозяйственного искупления человек сможет приблизиться через воскресение к бессмертному образу Бога и тем самым достичь былого бессмертия.

В соответствии с кенозисом произошло вочеловечение Христа, который свободным подвигом принял смерть посредством снисхождения в мир земной для качественного изменения человеческого естества, чтобы совершить освобождение человечества от рабского состояния смерти. Поэтому смерть Богочеловека приводит к осознанию того, «что Христос продолжает вкушать смертную чашу вместе с каждым умирающим человеком, болеть с ним смертной болью и со-умирать с ним смертным истощением» [5, с. 284]. Таким образом, ослабленное состояние человеческого существования с момента его зарождения обусловлено смертностью. Поэтому причинная цепь механических явлений обусловлена смертным состоянием падшего мира, что заставляет человека пребывать в предчувствии своего окончательного часа, «но при этом смерть не может уничтожить большего, чем дано было рождением, следовательно, не может она уничтожить того, благодаря чему только и стало возможным самое рождение» [6, с. 798]. В этом смысле метафизическая причина человеческого зарождения является фактором, который не позволяет полностью слиться с отрицательной сущностью небытия смерти в результате оживленного проникновения в бесформенную материю, которая наполняется божественным смыслом и тем самым фактически преобразует все мироздание через зарождение человечества и проявление его хозяйственного отношения к материальной среде существования.

Хозяйственная деятельность становится доминантной причиной борьбы со смертью имманентно присущей человеческой природе, которая на протяжении всей жизни подвергается качественному изменению, поэтому реализация творческой энергии должна благодатной деятельностью создавать условия для возможности ослабления смертности, но не ее упразднения. В этом смысле человек способен побеждать смерть, но не всеобщее качество жизни – смертность – в силу неизменности причины первородного греха, который остается знаковым событием преобразования божественной природы человека в тварную, поэтому «то, что произошло в человеке и с человеком, произошло и со всем миром. Смерть, т. е. недостаточная сила жизни, пронизала собою весь мир, а человек, вместо того чтобы быть носителем жизни, стал носителем

смерти» [4, с. 516]. Поэтому человек и по сей день испытывает ослабленное состояние своего собственного существования, но образ Божий в человеческом сознании не позволяет окончательно умалить предназначение человеческого естества. Иными словами, смерть не способна элиминировать силу жертвенной любви, которая могуществом спасительного подвига самоумаления открыла человечеству пути к бессмертному одру, на котором человек достигает реализации обожения хозяйственной деятельностью и тем самым достигает раскрытия истины Божественного замысла.

Смерть существует исходя из хаотизирующих сил небытия, которые прекращают человеческие мучения и страдания после умирания, но активное хозяйственное начало человеческого бытия непрестанно продолжает утверждать волю к жизни, которая составляет суть преодоления грешного статуса, омраченного рабским страхом смерти. Поэтому обожествленное благодатью человеческое творение находится в поиске искупления как личного, так и первородного греха силою свободы, которая стоически принимает полноту ответственности за свои земные деяния перед Божественной субстанцией. Таким образом сила бессмертия усматривается в изначальном божественном кенозисе в форме Богочеловеческого воплощения как духовно-телесного естества, которое временно послабляет себя в качестве вольного приобщения к смерти, что в итоге обуславливает достижение воссоединения двух природ в результате воскресения. Спасительная сила смерти есть результат соединения Божественной природы и тварной в Богочеловеческую, которая совлекает с человеческого онтологическую греховность, ставшую нарушением мировой гармонии. Таким образом, смертность жизни есть модальность собственного бытия, которое зависит от праведного достижения хозяйственными делами обожения человеческой природы.

В хозяйственной философии С.Н. Булгаков выступает в качестве борника гуманистической ценности смерти, которая понимается как соматическое послабление человеческого духа телесной субстанцией.

Итак, мобилизационное качество смерти есть интериоризация хозяйственной свободы как самого ценного и высшего блага, которым подлежит исцелить человечество самим фактом отягчения силой смерти посредством актуализованного начала хозяйственной деятельности, которая поработенное состояние неотвратимой судьбы «бытия-к-смерти» преобразовывает в созидательное «бытие-в-мире». В таком модусе человеческого существования смерть должна быть воспринята не как разрушительный фактор жизни, а как имманентный хозяйственный регулятор человеческой свободы, которая более не упразднена, а, наоборот, претворена осознанием достоинства человеческой личности по подобию Богочеловеческой личности Христа, который преодолел рабство смерти восстановлением свободы духа безгрешным возвращением к своему божественному бессмертному первоначалу. Поэтому «одоление смерти может совершиться только через восстановление свободы, через поединок между рабством смерти и свободой от нее» [5, с. 303–304]. Эта борьба характеризуется непрерывностью человеческого существования, которая определяется как тягостный перепад из состояния профанирующего бытия в состояние процветающего озарения, которое сопрягается с радостью и скорбью, и в этом смысле тяжелая ноша жизни, облаченная смертью, предвосхищает человеческие возможности и способности. Быть может поэтому танатологическая фор-

мула смерти, по мысли С.Н. Булгакова, состоит не в глубинной пустоте мрачной ночи, а в том, что «смерть есть тихий свет истины, пред которою блекнут все ложные ценности» [4, с. 154].

### Список литературы

1. Бондарева Я.В. Генезис принципа трансцендентности как методологической основы русской религиозной мысли // Вестник МГОУ. Сер.: Философские науки. 2009. № 2. С. 14–24.
2. Бондарева Я.В. Единство веры и знания как базовый гносеологический принцип русской религиозной философии середины XIX – первой половины XX веков (статья вторая) // Вестник МГОУ. Сер.: Философские науки. 2010. № 1. С. 23–27.
3. Бондарева Я.В. Развитие принципа синергии в учениях о преобразовании человеческого бытия (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) // Вестник МГОУ. Сер.: Философские науки. 2013. № 2. С. 5–10.
4. Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии: в 2 т. М.: Наука. 1999. Т. 2. Статьи и работы разных лет. 1902–1942. 826 с.
5. Булгаков С.Н. Тихие думы / сост., подгот. текста и коммент. В.В. Сапова. М.: Республика, 1996. 509 с.
6. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: Мир как воля и представление; О четвероюм корне закона достаточного основания. М.: Престиж Бук, 2011. 1032 с.

## THE IDEA OF IMMORTALITY IN S.N. BULGAKOV'S PHILOSOPHY OF ECONOMY

**M.S. Miroshkin**

Moscow State Regional University, Moscow

The article examines S. Bulgakov's approach to the question of death and the potential to overcome which is one of the most important for humanity. It reveals his vision of the value of economy philosophy as one of the basic sources of understanding of the phenomenon of death and immortality. The relationship of freedom, faith, love, as well as the economic criteria of overcoming death in Bulgakov's heritage are analyzed. His interpretation of the existential facet of death as a mobilization factor of human activity in the economic sphere is studied. **Keywords:** *mortality, God-manhood, immortality, kenosis, interiorization, createdness.*

*Об авторе:*

МИРОШКИН Михаил Сергеевич – аспирант кафедры философии ГБОУ ВО Московский государственный областной университет, Москва. E-mail: mirmaker23@mail.ru

*Author information:*

MIROSHKIN Michael Sergeevich – Ph.D. student of Philosophy Dept., Moscow State Regional University, Moscow. E-mail: mirmaker23@mail.ru

## **ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР**

УДК 101.1:316

### **СРЕДНЕВЕКОВЫЙ СОЦИАЛЬНЫЙ СИНТЕЗ: ПОИСК УСТОЙЧИВОЙ МОДЕЛИ РАЗЛИЧИЙ**

**С.В. Рассадин**

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

Статья посвящена изучению дифференциации феномена «социальное» в творчестве мыслителей классического Средневековья. Рассматриваются различные попытки дискурсивной трансформации целостного «*populus christianus*» в сложную структуру феодального общества. Определяются наиболее значимые модели «социального» в схоластической традиции.

*Ключевые слова:* средневековый социальный синтез, «социальное», «*populus christianus*», модели различий, схоластическая мысль, дискурсивные трансформации.

Стремление средневековых христианских мыслителей к формированию социального бытия по принципу «всемирного христианского царства», снимающего все социальные различия до полной неразличимости индивидов перед лицом Бога, и противоположное ему неизбежное вынужденное структурирование социального пространства в ответ на непрестанно усложняющиеся социальные вызовы действительности приводит социальную рефлексию к практически запрограммированной теоретической диссоциации. Фундированная концепцией Блаженного Августина о «социальном» как Граде Божьем – целостном, законченном бытии всех христиан (живших, живущих и будущих) – социальная мысль в условиях свершившегося распада Римской империи обречена искать новую модель описания сложно структурированного социального мира. Каким образом усложняется и развивается дискурс «социального» в условиях формирования средневековых социальных реалий? Какие варианты понимания «социального целого» предлагались в немногочисленных и отнюдь не центрированных на социальной рефлексии текстах?

Выдающийся современный социальный теоретик Никлас Луман принципиально отвергает саму возможность оформления социальной теории в Средневековье: «Средневековье не развило никакой теории общества и никакой теории всеохватывающей социальной системы. Представлению о всемирном христианском царстве (как *corpus Christi* в отличие от *corpus diaboli*) утвердиться не удалось. Дефицит социального синтеза компенсировался религиозно фундированным космосом сущностей, выказывавшим идентичные структурные признаки: целое, состоящие из частей, которым надлежит выполнять ту или иную функцию и которые специально для этого оснащены...» [5, с. 64]. Стоит отметить, что очевидное отсутствие артикулированной социальной концепции не отменяет постоянно осуществлявшуюся рефлексивную работу по «вписыванию» как повседневных, так и вновь возникающих социальных реалий в установленный вселенский порядок – *Ordo*. Монолитность и гомогенность «соци-

ального», как чаемое состояние сообщества людей, не отменяла для ранних и средневековых христианских мыслителей наличие групп людей не вписывающихся или, точнее «отпадающих», от всемирного христианского царства.

Наличие противоречий и конфликтов между людьми, обозначаемыми большинством средневековых христианских мыслителей через понятия «вражды» и «ненависти», объясняется греховной природой человека, детерминруемой земными соблазнами. Таким образом постулирует существующие социальные противоречия крайне авторитетный для схоластических мыслителей Дионисий Ареопагит: «Невозможно ведь собираться воедино и быть причастным мирному соединению с Единым людям, разделившимся враждой друг против друга. Ведь если бы, просвещаемые созерцанием и знанием Единого, мы стали едины в единовидном божественном собрании, то не претерпевали бы впадений в частные пожелания, из которых проистекает страстная ненависть из-за материальных вещей к единовидным по природе. Так что я считаю, что священнодействие мира законополагает таковую единовидную и нераздельную жизнь, подобным основывая подобное и отдаляя от разделенных божественные и единенные созерцания» [2, с. 629].

Констатация «разорванного» состояния человеческого сообщества отражается и на концептуальном уровне. Латинские тексты средневековых мыслителей IX–XIV вв. задействуют множество греческих и латинских понятий, отсылающих к феномену «социальное»: «*koinonía*», «*communitas*», «*populus*», «*multitudine*», «*socialis*» и др. Причём использование данных понятий в большей степени носит ситуативный, не системный характер. Сложность процесса конципирования «социального» дополнялась множеством факторов. Во-первых, это и продолжившийся вслед за поздней Античностью процесс деурбанизации с соответствующей утратой полисного сознания и преобладанием сельского населения. Во-вторых, сложность гармоничного сочетания римских/имперских традиций, транслируемых различными механизмами культуры, и устойчивых варварско-языческих моделей существования. В-третьих, наличие на рефлексивном уровне религиозно фундированной сложной модели «метасоциального», включающей «социальные» нечеловеческие множества. Наконец, очень значимым видится и постулируемое христианством априорное расстройство человеческой природы, заданное первородным грехом. Последнее не только задаёт в качестве основного интеллектуального вектора дискурсивную работу по поиску решения проблемы восстановления утраченной гармонии человеческой природы, но и дезавуирует артикулированное ещё неоплатониками представление о «совершенном» целом человеческого сообщества<sup>1</sup>. Всё сказанное, по мнению Н. Лумана, приводит к

---

<sup>1</sup> См. постулируемую Проклом установку на тотальную замкнутость, целостность и гармоничность всего сущего, включая человеческие «множества» и «устроения»: «они («умные боги». – С.Р.) возвращают к себе все разделенные устроения, а себя располагают среди Умопостигаемого; будучи знаниями, целыми во всем, чистыми и непознаваемыми, кипящими жизнями и в дополнение ещё и всесовершенными сущностями, благодаря собственному бытию они производят на свет все последующее, при этом никак не оскудевая в их выходе за свои пределы и не принимая при их рождении какой-либо добавки, – напротив, будучи отцами, причинами и вождями всего благодаря собственным неистощимым и беспредельным силам, они отнюдь не разделяются вместе с порождаемым и в выходе за свои пределы не оказываются внеположными самим себе, но в своем единстве управляют всеми множествами и устроениями и замыкают



принципиальной невозможности концептуального оформления феномена «социального»: «Итак, прежде всего, отсутствует всякое понятие для реальности социального как такового. Можно было вспомнить о *κοινωνία* и переводить это как *communitas* или как “социальная система”; и все-таки все еще отсутствует понятие целостности для всех *κοινωνίαί*, для всеохватывающей системы социального. И, следовательно, отсутствует и различие, при помощи которого это социальное можно было бы и отличить от всего несоциального, и обозначить» [5, с. 77–78].

Поиск универсального понятия, всеобъемлюще фиксирующего множество единоверцев (построенном в том числе и путём элиминации «других», в данном случае всех не-христиан), как отмечалось ранее [7], отталкивается от предложенного Аврелием Августином «*populus christianus*» и приводит к постепенной кристаллизации понятия «христианство» или «христианский мир». По мнению Э. Жильсона, первое задокументированное употребление данного понятия в смысле «христианского сообщества» принадлежит папе Николаю I (858—867) в письме византийскому императору Михаилу III: «Позиция Николая говорит об испытываемом им живом ощущении, что он возглавляет бесчисленный народ, который составляют все христиане уже одним тем фактом, что они – христиане» [4, с. 191].

Очевиден особый онтологический статус данной социальной общности. Фундированная учением Августина о *Civitas Dei*, эта модель «социальности» лишена мистической составляющей метасоциального Града Божьего. «Христианский народ» объединяет только земных, ныне живущих людей в наднациональное, надполитическое, внеязыковое (для представителей-интеллектуалов благодаря латыни) сообщество<sup>2</sup>. Именно в рамках указанной модели организации «социального» оказываются вынуждены объяснять наличные социальные реалии средневековые мыслители. Тем самым, ключевой детерминантой этого специфического социального дискурса, предопределяющей все социальные различия, оказывается постулируемая близость к достижению единственной цели любого христианина – спасению души. «Социальное» целое (прежде всего, в рамках августинианской традиции), в силу этого, изначально представляющее собой монолитное *Ordo*, гомогенный Порядок человеческих персон, распадается на различные социальные группы, слои, в той или иной степени отстоящие от цели. Важнейшей причиной такого положения дел является тело, «плоть» человека, обладающая собственными желаниями и стремлениями. Именно «плоть» различает людей по полу, что в рамках мизогинистических установок христианства (заданных, прежде всего, в текстах апостола Павла) элиминирует из полноценного «социального» женщин, как существ априорно склонных к пороку. «Плоть» же ответственна за соблазны и грехи, что приводит к экспликации ещё

---

их круг подле умопостигаемого и неявного блага» [6, с. 310–311].

<sup>2</sup> См. у Э. Жильсона: «Христианский народ – это нечто совершенно иное, ибо, хотя он сам – земная реальность и этим отличается от *Civitas Dei*, образующие его связи носят духовный характер, а земными средствами он пользуется лишь с чисто духовными намерениями и ради достижения чисто духовных целей, как это проявилось, например, в крестовых походах. Таким образом, христианский мир – это совокупность всех христиан – личностей, умов, воли и благ, взаимодействующих во времени ради достижения религиозных целей Церкви» [4, с. 194].

одного важнейшего условия для социального различения в «христианском мире» – отношению к девственности/браку, т. е. отношению к сексуальности. О первостепенной важности данного фактора свидетельствует крайне богатая коллекция сочинений христианских мыслителей, прямо и ли косвенно посвященных девственности, браку, контролю за плотью и т. п.: например, тексты Амвросия Медиоланского «О сохранении девственности», Григория Богослова «Похвала девственности», «Советы девственникам», «К девам», «К монахам», «На целомудрие», Григория Нисского «О девстве. Письмо, содержащее увещание к добродетельной жизни», Ефрема Сирина «О девстве», Иеронима Блаженного «О сохранении девственности», Иоанна Постника «Послание к деве преданной Богу о покаянии, воздержании и девстве», Киприана Карфагенского «Об одежде девственниц» и др. Универсальность фактора девственности для всех социальных групп подчёркивается в сочинении виднейшего поэта и мыслителя начала IX века, епископа Орлеана Теодульфа (лат. Theodulfus Aurelianus; 750/760–821) «О всех сословиях века сего» (800 г. н.э.): «Ныне, благодаря Порождению Блаженной Марии, да будет мне речь к девам, или к мужам, или к женам, или ко вдовам, или ко власть предержащим, или к беднякам, или к рабам, нет у Бога другого разделения, чем заслуги. Потому слушайте меня вы все, кто по дару Христову девственен телом, я говорю ко всем вообще. Потому слушайте меня все, кто признает, что они суть то, что я говорю. И да постараются, чтобы и сердцем они были девственны; пусть так возрадуются о прибыли плоти, чтобы не иметь ущерба душе; <...>да молятся они о стойкости, чтобы для них никакая услада века сего или зависть диавола не удалила столь великий дар, не затмила столь великую ясность, не помрачила столь великий блеск, да держатся они твердо, чтобы не утратить невозвратного, чтобы не отказать телу в благодати ради одного мгновения удовольствия, не причинить позора душе по причине поврежденного образа красоты, если не победит их вождение. Если они послушают меня, сохранят себя; если не послушают, откажутся от того, что никогда не восстановят» [8, с. 158–159].

Проблемность телесности и связанной с ней сексуальности естественным образом распространяется и на женщин и на мужчин, но в условиях андроцентризма Средневековья оценке подвергался, прежде всего, статус мужчины. Именно этот фактор и становится ключевым инструментом «тонкой» дифференциации и дискурсивной настройки «социального» в рамках средневековой западноевропейской цивилизации.

Производители социального и политического дискурса – образованные и начитанные клирики – в условиях серьёзных политических баталий, связанных как с восстановлением империи (сначала Карла Великого, затем Священной Римской), так и с обострившейся благодаря Григорианским реформам папства Григория VII (1020/1025 — 25 мая 1085) проблемой верховенства власти, были вовлечены в активную работу по осмыслению и сборке наиболее приемлемой модели «социального». Ориентируясь на чётко установленный небесный порядок в творчестве Дионисия Ареопагита, они последовательно пытаются сначала в своих сочинениях, а затем и в действительности открыть и установить земной социальный порядок.

Первое различие, дискурсивно апробированное отцом церкви Григорием Великим (в православной традиции – Двоеслова, ок. 540 — 12 марта 604) в сочинениях «Моралии на Книгу Иова» и «Пастырское правило», закрепляет

принципиально самое важное социальное отличие между духовенством (клиром – *clerus*) и народом (*populus*). Эта бинарная оппозиция, по мнению Григория, изначально построена на принципе примата священства, миссией которого оказывается управление народом: «Ибо известно, что природа... производит всех людей равными, а только разность личных заслуг и достоинств их делает между ними различие; и это самое различие между собою людей, зависящее от относительных достоинств и недостатков их, Божественным промыслом направляется к общему взаимному их добру, именно: так как не все могут равно держаться с одинаковою твердостью, то одни обязываются подчиняться управлению других. Посему все правители прежде всего должны обращать внимание не на власть над подчиненными по своему положению, а на равенство с ними по природе своего происхождения, и утешаться не тем, что, они начальствуют над подобными себе, но тем, что, начальствуя над ними, они имеют возможность быть для них полезными» [1, с. 48]. Причина дистинкции – «твердость», очевидно, отражена в важнейшей новации, впервые узаконенной самим Григорием Двоесловом, – в celibate. Обет безбрачия, налагаемый на духовенство, становился обоснованием права священства на власть над народом и обеспечивал собственную юрисдикцию. Такой видят социальную реальность и более поздние западные богословы. Например, святой Фома Кентерберийский в письме королю Генриху II пишет: «Церковь Божья состоит из двух сословий — духовенства и народа...; среди народа живут короли, князья, герцоги, графы» (цит. по: [4, с. 249]).

Двухчастная модель социума с четким разграничением мирского и духовного и властным превосходством представителей последнего очень быстро оказывается неустойчивой, несмотря на постулируемую цель – социального единения в рамках единой Церкви. Социальная категория народа (*populus*) оказывается в действительности слишком многочисленной и разнообразной, чтобы оставаться цельной. В условиях усиления светской власти и выделения отдельного слоя – владеющих оружием социальный порядок оказывается под угрозой: «ибо в мироздании царит неравенство: одни повелевают, другие должны повиноваться. Следовательно, люди делятся на два состояния, определяемые происхождением, “природой”: одни рождаются свободными, а другие нет, одни “знатные”, другие – “сервы”. Они пребывают в таком природном положении, пока живут в той части мира, что осквернена грехом. В той мере, в какой они сообразуют свое существование с требованиями *ordo*, в какой они соблюдают божественный закон, велящий им жить так, как живут ангелы, в той мере, в какой им удастся избежать нечистоты, служители (или рабы) Божии освобождаются от того, что создает различие состояний. Стало быть, трещина остается только между мирянами» [3, с. 61].

Тем самым, для каролингских мыслителей, таких как Герард и Адальберон, оказывается насущной задача определения новой – трёхчастной модели социума, принципом построения которой должны стать функции выделяемых социальных групп. Выполнение данной задачи, в свою очередь, обуславливает поиск релевантной социальной метафоры, способной вместить в себя как двух-, так и трехчастную модель «социального» с учетом крайне запутанных распределений власти между порядком Папы и порядком Королей.

### Список литературы

1. Григорий Великий–Двоеслов св. Правило пастырское или О пастырском служении / перев. с лат. Д. Подгурский. Киев: Тип. И. и А. Давиденко, 1872. 257+X с.
2. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии // Дионисий Ареопагит. Сочинение. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2002. 854 с. С. 567–736.
3. Дюби Ж. Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о себе самом / пер. с фр. Ю.А. Гинзбург. М.: Языки русской культуры, 2000. 320 с.
4. Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века / пер. с фр. / общ. ред., послесл. и примеч. С.С. Неретиной. 2-е изд. М.: Культурная революция, Республика, 2010. 678 с.
5. Луман Н. Самоописание / пер. нем. М.: Издательство «Логос», ИТДГК «Гнозис», 2009. 320 с.
6. Прокл. Платоновская теология / пер. с древнегреч., сост., статья, примечания, указатели, словарь Л.Ю. Лукомского. СПб.: РХГИ; «Летний сад», 2001. 624 с.
7. Рассадин С.В. Социальный порядок в концепции Августина: от «множеств» к «народу» // Вестник Тверского государственного технического университета. Серия: Науки об обществе и гуманитарные науки. 2017. № 1. С. 180–184.
8. Теодульф. О всех сословиях века сего // Памятники средневековой латинской литературы. VIII–IX века. / отв. ред. М.Л. Гаспаров. М.: Наука, 2006. 480 с.

### **MEDIAEVAL SOCIAL SYNTHESIS: IN SEARCH OF THE STABLE PATTERN OF DIFFERENCES**

**S.V. Rassadin**

Tver State Technical University, Tver

The article is focused on the analysis of the «social» differentiation phenomenon in the heritage of the classical mediaeval period thinkers. Different versions of discursive transformation of the «populus christianus» totality into a more complex feudal society structure are discussed. The most significant patterns of the «social» in the scholastic tradition are revealed.

**Keywords:** *Mediaeval social synthesis, the «social», «populus christianus» pattern of differences, scholastic thought, discursive transformation.*

*Об авторе:*

РАССАДИН Сергей Валентинович – кандидат философских наук, доцент кафедры психологии и философии ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», Тверь. E-mail: s\_r08@mail.ru.

RASSADIN Sergei Valentinovich – Ph.D., Assoc. Professor, Department of psychology and philosophy, Tver State Technical University, Tver. E-mail: s\_r08@mail.ru.

УДК 1(091)

## **ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ И ИСТОРИЯ В ФИЛОСОФИИ Р. РОРТИ<sup>1</sup>**

**Б.Л. Губман, К.В. Ануфриева**

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Рассматривается трактовка Р. Рорти проблемы истории в свете лингвистического поворота как характерной черты постклассической философии. Раскрывается стратегия синтеза аналитической философии и герменевтической установки, предложенная в рамках его версии неопрагматизма. Нарративизм Рорти рассматривается как общетеоретическая платформа, созвучная в целом исканиям представителей англо-американской аналитической философии истории.

**Ключевые слова:** *лингвистический поворот, история, аналитическая философия, герменевтика, метафизика, нарративистский подход.*

Ушедший из жизни десятилетие назад виднейший представитель американского неопрагматизма Р. Рорти (1931–2007) был теоретиком предложившим термин «лингвистический поворот» в философии и инициировавшим его обсуждение в концептуально-содержательном смысле. В его творчестве отчетливо обозначилось стремление создания философской платформы, позволяющей вести радикальную полемику с традицией классической метафизики в различных ее формах и проявлениях в свете поиска нового взгляда на мир, который призван зафиксировать, с одной стороны, значение языковых форм, а с другой - изначальную историчность человеческого существования, его «случайность» и неповторимость (см.: [3; 7; 8]). Такой разворот мысли Рорти по сути дела зафиксировал ситуацию складывающегося альянса между лингвистической платформой подхода к философским проблемам и новейшими формами историзма, утверждающими укорененность любых картин уникальной по своему характеру событийной реальности, сотканной в совместными практическими деяниями людей, в опыте индивидуально-личностного существования в потоке времени (см. [1]). Подобная «стыковка» двух важнейших тенденций развития постклассической мысли была достаточно четко отрефлексирована в произведениях американского философа, который по сути дела подытожил уже сложившуюся ситуацию, провоцировавшую со всей очевидностью диалог англо-американской лингвистической философии и европейской герменевтики. Тема лингвистического поворота и его связи с историей, поднятая в общемировоззренческом ключе Рорти, нашла отзвук в произведениях представителей социально-гуманитарного знания, определив на многие годы русло теоретико-методологических дискуссий в филологии, лингвистике, истории и других дисциплинах (см.: [4, с. 44–55]). Именно поэтому обращение к его видению проблемы, ставшее сюжетом обсуждения в настоящей статье, и до сих пор не утратило значения не только в ракурсе историко-философского

---

<sup>1</sup> Статья выполнена при поддержке гранта РФФИ № 17-33-00047.

анализа, но и с точки зрения выяснения перспектив методологической платформы развития всего комплекса социально-гуманитарного дисциплин.

### **Лингвистический поворот: поиски и результат**

Тема лингвистического поворота, осуществлённого, прежде всего, благодаря идеям Л. Витгенштейна, связывается Рорти с широкой перспективой критического осмысления оснований европейской метафизики. Общеизвестно, что сам Рорти сложился как философ-профессионал первоначально под влиянием идей таких крупных представителей аналитической философии, как Н. Гудмен, У. Селларс, У. Куайн, Д. Дэвидсон и др. В 60-е годы минувшего столетия его внимание привлекает вопрос оснований и возможности философского знания, в свете которого он и размышляет о специфике лингвистического поворота, формах его осуществления и значимости для будущего философии. При этом Рорти пытается критически рассмотреть не только способ теоретизирования, присущий европейской классической философии, но и понять варианты и возможности англо-американской аналитической мысли, перспективы ее потенциальных контактов с европейской континентальной мыслью (см.: [2, с. 423]).

Прежде всего, Рорти задает вопрос о том, почему проблема языка, поднятая в ходе осуществления лингвистического поворота в философии, выходит на первый план в сочинениях тех авторов, которые стали его носителями.

В книге, носящей эмблематическое название «Лингвистический поворот», опубликованной в 1967 г. и ставшей прологом к проведенной им радикальной деконструкции достижений европейской мысли, он выражает уверенность в том, что лингвистическая философия «преуспела, заставив обороняться всю предшествующую философскую традицию от Парменида через Декарта и Юма к Брэдли и Уайтхеду» [13, р. 33]. Это произошло потому, что она оказалась эффективным средством анализа «работы» традиционной философии с языком, формулируя собственные проблемы. Разработка лингвистической философии в различных ее вариантах, по Рорти, показала, что сам акт суждения о мире мыслим лишь в форме выраженного в языке, наполненного смыслом дискурсивного сообщения, которое по сути не должно отсылать к какой-либо иной реальности, репрезентируя ее, а вполне самодостаточно. Дискурс, по Рорти, является самодостаточным носителем знания, которое вне его рамок непредставимо.

Возвращаясь уже в 2006 г., незадолго до своей кончины к теме лингвистического поворота, Рорти суммировал его значение следующим образом: «Первое, нельзя обнаружить интересного смыслового момента в том, что философские проблемы являются проблемами языка. Второе, тем не менее, лингвистический поворот был полезен, поскольку он переключил внимание философов с проблемы опыта на вопрос о лингвистическом поведении. Это изменение помогло сломать позиции эмпиризма – и, более широко, репрезентативистского подхода» [13, р. 3]. В финальной инстанции именно прочтение наследия Витгенштейна в ракурсе, который был предложен Куайном и Дэвидсоном, сделало возможным, по Рорти, видение языковой реальности как сопряженной с поведенческой реакцией, возникающей в контексте intersubjectивных коммуникационных в своей основе связей. Из этого следует, на его взгляд, возможность окончательного расставания с тезисом о том, что язык репрезен-

тирует реалии мира, существующего независимо от его дискурсивных образований. Прощание с положением о связи познавательных образов, данных в языке, с независимо существующими реалиями было для него эпистемологическим прологом к отказу от реализма во всех его формах и проявлениях. Радикальное принятие платформы прагматизма, на взгляд Рорти, должно именно так повлиять на освоение темы лингвистического поворота философии.

Проблема обнаружения универсального посредника между познаваемым и познающим, по мысли Рорти, приковывает внимание представителей западной мысли, уже с самого начала минувшего столетия. Особенно остро она первоначально ставится, как ему представляется, в границах феноменологии и зарождающейся аналитической философии. В первом случае речь идет об изначальности полагания феноменально данного, наделенного ноэматическим содержанием, тогда как во втором – о языке как финальном условии любых мыслительных образов.

Аналитическая философия, от идей которой Рорти изначально отправлялся в формировании собственного мировоззрения, выдвинула, на его взгляд, два основных сценария понимания языка как основания любых форм описания мира. Это – построение идеальной модели языка и обращение к интерпретации обыденного языка. Построение идеальной модели языка, способного создавать осмысленные и имеющие статус истинного знания утверждения о мире, по справедливому утверждению Рорти, может быть ассоциировано не только с поиском единого языка науки представителями Венского кружка, но и с исканиями таких теоретиков логического атомизма, как Б. Рассел, Д. Мур и Л. Витгенштейн. «В ранний период философии идеального языка программа, представленная Карнапом и Шликом, казалась продолжающей усилия Мура и Рассела – они обе выглядели предлагающими анализ предложений обыденного языка, который говорил нам, что мы действительно подразумеваем, когда используем эти предложения» [13, с. 18]. В обоих случаях, как известно, разработка идеального языка опиралась на истолкование взаимосвязи смысла и значения языкового знака, разработанное Г. Фреге и позволяющее фиксировать таковые применительно к отдельным высказываниям. Критерием истинности атомарных суждений в зависимости от их эмпирического или же логико-математического характера выступали, соответственно, потенциальная верифицируемость и логическая непротиворечивость. Идеальные модели языка, притязавшие на порождение корректного, истинного знания, представляются Рорти весьма далекими от реалий межчеловеческой коммуникации. Они продуцируют идеальные языковые миры, которые похожи на системы классической западной метафизики, критикуемые логическим атомизмом и логическим позитивизмом.

Совершенно иной подход был предложен поздним Витгенштейном в его теории языковых игр, в границах которой значение слова оказывалось связанным с его употреблением в языке. Сообразно с этим подходом, не может быть и речи о некотором заданном денотате с которым может быть ассоциировано значение слова. Значение становится тождественным смыслу и проецируется словом-знаком на предполагаемую реальность. Оно, в подобной трактовке, рождает те реалии, о которых повествует автор сообщения. Картичность языка, о которой, любил говорить Витгенштейн, оказывается продуктом коммуникации, в свою очередь, немислимой вне интересубъективных отноше-

ний. Коммуникативная связь продуцирует новые контексты порождения дискурса и, соответственно, расширение поля возможных значений знака. В ее существовании заложена возможность понимания языка как порождения сингулярно-исторической ситуации.

Именно Витгенштейн, на взгляд Рорти, всем корпусом своих идей позволил снять проблему репрезентации реалий внеположенных дискурсу. Правда, как отмечает он в своих многочисленных публикациях, посвященных переосмыслению витгенштейнианских идей в контексте неопрагматизма, отношение к наследию этого автора в современной мысли неоднозначно и может быть систематизировано по следующим векторам.

Первую группу исследователей, которая не видит никакой ценности в работах Витгенштейна, да и самом лингвистическом повороте, Рорти именует «натуралистами» [14, р. 160]. «Натуралисты», чьи идеи интерпретируются Рорти на примере сочинений Ф. Петти и Т. Вильямсона, полагают основной темой философии совпадение «данных образов», которые возникают в итоге спонтанных практик повседневности, с «образами науки». Для них свойственна реалистическая эпистемологическая установка. Рорти считает, что сама постановка «натуралистами» философских проблем такого рода позволяет считать их «реакционерами», ибо они пытаются сделать центральной ту проблематику, которую Витгенштейн предлагал просто снять с повестки дня. Ко второй группе исследователей относятся позитивно оценивающие корпус наследия Витгенштейна, но считающие, что он не предложил последовательной теории языка и может быть понят только как «терапевт», стремившийся лишь снять неверные, прецедентно фиксируемые, ошибки его употребления. Этих авторов Рорти называет «витгенштейнианскими терапевтами». И, наконец, третью группу исследователей, к которой причисляет себя и сам Рорти, составляют «прагматистские витгенштейнианцы». «Прагматистские витгенштейнианцы, – пишет он, – полагают, что значение их героя состоит в замене плохой теории относительно связи языка и неязыка, такой, какая представлена в “Трактате”, лучшей теорией, предложенной в “Философских исследованиях”» [15, р. 5]. Таким образом, Рорти считает, что современный вариант прагматизма должен принять в качестве надежной перспективы именно ту, которая задана философией обыденного языка Витгенштейна и сформулирована на страницах «Философских исследований».

Как «натуралисты», так и «витгенштейнианские терапевты», на взгляд Рорти, придерживаются двух принципиально ложных тезисов: а. язык является посредником познания лишь потому, что связан в определенном смысле с внеязыковыми реалиями; б. научный образ, говоря о подлинно реальном, свидетельствует о тех внелингвистических скрепах, которые доступны. Эта «экстерналистская» перспектива, притягивающая к прикреплению в мысли языковых форм к внеположенным им реалиям полностью неприемлема для «прагматистского витгенштейнианца», каковым считает себя Рорти. Труды Куайна и Дэвидсона представляются ему доказывающими возможность полностью отбросить мысль о том, что в языке репрезентируются некие экстралингвистические реалии.

В конечном счете лингвистический поворот оказывается в сочинениях Рорти тем пунктом, который ознаменовал осознание кризиса метафизического теоретизирования и связанных с ним умозрительных конструкций реальности в границах европейской постклассической философии. В рортианской терми-



нологии он ставит финальную точку в понимании философии как выражения в наивысшей степени способности человека быть «зеркалом природы», которое разделяется представителями европейской классики от Античности до Нового времени. Бэконовские рассуждения о человеческом уме как колдовском зеркале, осаждаемом обманчивыми видениями – разнообразными «призраками», представляются Рорти вполне схожими, например, с пониманием деятельности разумной души схоластами. «Этот причудливый образ XVII века выражает разделение, которое чувствовалось задолго до возникновения Новой Науки, декартовского разделения мысли и протяженной субстанции, до занавеса идей и “современной философии”» [6, с. 32]. Понимание философии как торжества этой «зеркальной» способности человеческих существ рисуется Рорти преамбулой трактовки эпистемологии в качестве дисциплины, в чью компетенцию входит обнаружение универсально значимой стратегии познания, обеспечивающей триумф объективной истины. Постклассическая философия и осуществленный в ее формате лингвистический поворот наносят удар по такого рода устремлениям.

Размышляя о значении лингвистического поворота в философии через четверть столетия после опубликования первого издания его книги, посвященной этому феномену, Рорти акцентировал, что оно состояло отнюдь не в метафилософской рефлексии, а в том, что произошло смещение с проблематики опыта как средства репрезентации к вопросу о языке как выполняющем эту функцию. Такое смещение имело, как он полагает, своим основным вектором прогрессивный отказ от трактовки познания на базе представлений о репрезентации. «Попытка Дьюи отказаться от проблематики реализма и идеализма вовлекла его в туманную и сомнительную попытку узреть “опыт” и “природу” как два описания тождественных явлений и привела к идее, что “опыт становится истинным”. Но философы, подобные Дэвидсону, которые говорят о предложениях вместо опыта, живут гораздо проще. Термин “опыт” в использовании таких философов, как Кант и Дьюи, содержал, подобно термину “идея” Локка, двойственность “чувственного впечатления” и “веры”. Термин «предложение», использованный философами в традиции Фреге, отмечен отсутствием этой двойственности. Как только философия языка была освобождена от того, что Куайн и Дэвидсон называют “догмами эмпиризма”, с которыми Рассел, Карнап и Айер (но не Фреге) связывали их, предложения более не мыслились ни как выражения опыта, ни как репрезентации экстралингвистической реальности. Скорее, они были осмыслены как последовательности меток или шумов, используемых людьми в развитии и устремленности социальных практик – практик, которые дают возможность людям достигнуть их целей, целей, которые не включают “репрезентации реальности самой по себе”» [13, р. 373]. Усматривая в качестве главного итога лингвистического поворота дискредитацию идеи репрезентативного характера познавательных образов и, как следствие, реалистической установки, Рорти одновременно утверждает обусловленность дискурсивных феноменов коррелятивными им социальными практиками.

Витгенштейнианские идеи, получившие изначально в построениях Рорти серьезную подпитку тезисами прагматизма, требовали осмысления влияния личностного фактора и осуществляемой в контексте практики коммуникации на конституирование картины социокультурного мира в его не только

синхронном, но и диахронно-временном измерении. Принятие Рорти концепции языковых игр и значения как употребления языковых знаков привело к постановке вопроса об источнике постоянной трансформации смыслового содержания дискурса, который анализировался в динамике его контекстуального порождения, что принципиально отлично от идеальных моделей языка логического атомизма или логического позитивизма. Утверждение Витгенштейном «картинности» языкового видения мира, складывающейся в контексте многообразия языковых игр стало прологом построений Куайна и Дэвидсона, воспринятых Рорти. В первую очередь им принимается критика Куайном «двух догм эмпиризма», его трактовка «онтологической относительности» мировидения, задаваемой различием целостных языковых систем, что нашло «выход» в развиваемой на этой базе интерпретации принципиальной неполноты перевода. Продолжая размышления Куайна, Дэвидсон рассмотрел процесс коммуникации и перевода как базирующийся на схематизме восприятия сообщений партнеров, коррелятивных языковым картинам, в которых они существуют. Рорти в своих рассуждениях о структуре дискурса также активно ассимилирует идеи Дэвидсона, именуя себя его последователем. Если же рассмотрение дискурса немислимо вне отнесенности к коммуникации, предполагающей сопутствующей таковой целостные и изменчивые в их практической обусловленности языковые картины мира, то возникает вопрос об источнике исторической трансформации таковых. Так история логически появляется в поле рассмотрения проблематики лингвистического поворота. Одновременно возникает и вопрос о способе описания того, что случилось во временной динамике ее событий при помощи дискурсивных средств.

Сама логика рассмотрения лингвистического поворота диктовала Рорти критическое отношение к порожденным им средствам философского описания мира. Эта ситуация усугубилась вместе с появлением проблематики исторической трансформации способов мироописания. Если философия – не высший результат человеческой способности быть «зеркалом природы», то, очевидно, – она плод истории, да и сама природа видится исключительно сквозь горизонт таковой. Именно поэтому Рорти пришел к мысли, что платформа обновленного прагматизма, должна сочетать аналитическую стратегию, включая лингвистическую методологию, с широким спектром средств, заимствованных у европейской континентальной философии современности, включая антропологически ориентированные школы, например, экзистенциальную герменевтику.

### **Герменевтика и лингвистический поворот**

Осознание сингулярности и неповторимости событий прошлого, вершащихся во времени и осознаваемых как значимые для постижения смысла нашего настоящего, составляет, по мысли Рорти, характерную черту современного исторического сознания. В отличие от классической метафизики, современная философия видится ему дискурсивно наделяющей прошлое смысловым содержанием во имя решения экзистенциальных проблем человека в его современной ситуации. Рассуждая о специфике аналитической философии в книге «Философия и зеркало природы», Рорти замечает, что она входит в традиционную «картезианско-кантианскую структуру» в качестве попытки

выхода за пределы истории во имя обнаружения условий ее возможных вариантов. «В этой перспективе, – размышляет далее он, – суть общего послания Витгенштейна, Дьюи и Хайдеггера оказывается историцистским. Каждый из этих трех мыслителей напоминает нам, что исследование оснований знания, или морали, или языка, или общества может быть просто апологетикой, попыткой увековечения некоторой конкретной во времени языковой игры, социальной практики или самоимиджа» [6, с. 7]. Очевидно, что, рассуждая о сути историцистского «послания» названных мыслителей, Рорти руководствуется задачей создания нового типа историцистской установки, противоположной субстанциалистским конструкциям гегельянско-марксистского историзма.

Историцистский дискурс нового типа, по изначальному замыслу Рорти, принципиально номиналистичен по своему посылу и призван служить критико-эмансипаторным целям, противоположным властной монополии и ориентированным на завоевание максимальных условий осуществления человеческой свободы. Выбирая в качестве носителя этого «послания» Витгенштейна периода «Философских исследований», Рорти руководствовался тем, что он показал истоки любых картин мира в иницируемых людьми многообразных языковых играх, проложив тем самым дорогу к постпозитивистским концепциям. Дьюи близок ему стремлением обнаружить условия человеческой свободы и пафосом надежды [11, с. 72–89]. Герменевтическая установка Хайдеггера и опирающийся на нее генеалогический способ видения европейской истории видятся Рорти глубинным основанием критики традиции прошлого в свете настоящего [12, с. 27–49].

Понимание того, что любой тип дискурса – плод определенных исторических обстоятельств, обусловил стремление Рорти синтезировать герменевтическую установку с инструментарием аналитической философии уже при написании им «Философии и зеркала природы», содержащей глобальный генеалогический анализ европейской метафизики и причин ее кризиса. В контексте обоснования значимости герменевтической платформы в этом произведении Рорти поясняет возможность ее применения параллельно с эпистемологическими средствами изучения знания, сложившимися в формате аналитической философии. Задача оказывается отнюдь не простой как в плане логического обоснования подобного сочетания, так в перспективе противоречия между стилями теоретизирования аналитической и континентальной мысли.

Эпистемологическая позиция, разделяемая в границах классического философского подхода к познанию, предполагает поиск универсальных процедур, связанных с поиском истинного знания. Она, по Рорти, сопряжена с истолкованием познания на базе метафоры человека как «зеркала природы». Эпистемология по сути ищет нормативный взгляд на получение надежного знания и не предполагает ситуации выхода за рамки сложившегося стандарта рациональности. Именно так обстоит дело, по Рорти, в построениях европейских авторов от Платона до Канта. Он полагает, что лингвистический поворот в редакции Витгенштейна позволил внести момент историзма в наше понимание рациональных способов мироинтерпретации и стал прологом к постпозитивистской концепции Т. Куна, которая рассматривает революционные сдвиги в научном познании как смену парадигм – несоизмеримых нормативно-рациональных стандартов истолкования реальности и получения объективного знания. Таким образом, – и здесь вполне можно согласиться с Рорти, – лин-

гвистический поворот привел к пониманию возможности существования различных парадигм рационально-теоретического рассмотрения мира. Конечно же, такой сдвиг способствовал и изменению понимания самого характера эпистемологической рефлексии, которая, вопреки мнению Рорти, в состоянии уйти от ограниченности классического видения ее задач, соотносимого им с видением философии как «зеркала природы». Вполне возможно построение программы постклассической эпистемологии, которая опирается на рефлексивное осмысление познавательной деятельности как смены форм рациональности, возникающих в несхожих социокультурных контекстах. Такая «историзированная» эпистемология способна искать решение тех проблем, которые релевантны познавательному и социокультурному контексту современности, не впадая в пророческую тональность создания наукоучения верного на все времена.

Герменевтическая установка, которую впоследствии Рорти будет именовать также «нарративной», ориентирована на решение познавательной задачи, составляющей своеобразную альтернативу эпистемологии, ибо она связана с рассмотрением феноменов понимания и интерпретации исторической традиции в свете настоящего. Герменевтика как самостоятельное направление рождается в эпоху модерности и продолжающего ее современного фазиса в трудах Ф. Шлейермахера, В. Дильтея, М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера. И хотя установки герменевтической философии была изначально чужды платформе аналитического теоретизирования, появление внимания к истории в рядах ее сторонников, начиная с работ позднего Витгенштейна, привело Рорти к идее о необходимости сближения этих двух направлений в рамках лгвистического поворота. Ведь проблема языка как носителя исторической традиции также была в фокусе внимания основоположников герменевтики. Рассуждая таким образом, Рорти верно контурно намечает реалии сближения англо-американской философии истории и герменевтики, фиксируемые во второй половине XX – начале XXI в. и эмблематично представленные, например, фигурами А. Данто и П. Рикёра.

То, что воспринимается как аномальный дискурс при эпистемологическом подходе к нормативному истолкованию знания с позиций господствующей сегодня парадигмы, предстает в ином свете в герменевтической перспективе, намеченной Хайдеггером и Гадамером. «Результатом аномального дискурса может быть все, что угодно – от полной бессмыслицы до интеллектуальной революции, и никакая дисциплина не может описать этого дискурса, как нельзя описать непредсказуемое или “творческое”. Но герменевтика есть исследование аномального дискурса, с точки зрения некоторого нормального дискурса, – попытка придать некоторый смысл тому, что происходит на стадии, где все еще не уверены в нем в достаточной степени, чтобы описать его и тем самым начать эпистемологическое объяснение» [6, с. 237]. Герменевтический подход рисуется в этом контексте Рорти как поиск смысла творческих феноменов, выпадающих из кадра превалирующей рациональной парадигмы путем обращения к целостности культурной традиции. Он предполагает отношение к культуре как «разговору», в котором присутствуют различные основания, диалогу, а не монологически создаемому на единой базе монолиту. Продуктивность герменевтической установки рисуется Рорти особенно рельефно представленной при построении наррации о явлениях духовной культуры, и, прежде всего, истории философии.

Обоснование значимости синтеза герменевтической и аналитической платформ философствования получает новое развитие в книге Рорти «Случайность, ирония и солидарность», где выдвигается антропологическая и политико-философская аргументация в пользу такого мыслительного хода. В этой работе он еще более дистанцируется от классического системосозидающего стиля философствования и углубляет антиметафизическую позицию, заявляя в качестве основы собственного мировоззрения либеральный иронизм.

Уже сама по себе заявленная доминантная установка его концепции означает, что центральное звено его мысли – уважение уникальной неповторимости и свободы человека, невозможное без иронического дистанцирования от любых законченных системных продуктов философствования, которые чреватые в качестве доминирующих дискурсов мироописания перевоплощаются в средство властного диктата. Иронизм, наследуемый Рорти от романтиков и Ф. Ницше, в лингвистическом ракурсе оказывается критикой любых попыток обрести универсальный словарь мироописания [5, с. 106]. Поэтому он содержит в себе «взрывной компонент» критической деконструкции» генеалогического свойства любых системных продуктов мысли. Вполне понятно, что, принимая такое истолкование иронизма, Рорти избирает в качестве философских союзников не только Ницше, но также М. Хайдеггера и Ж. Деррида. Либеральный ироник, каковым считает себя Рорти, опирается на допущение случайности всего происходящего в человеческом мире, принимая крайний номинализм и неклассический антисубстанциалистский историзм в качестве оснований собственного подхода к любым явлениям [5, с. 105]. Такая платформа теоретизирования оказывается несовместимой с построениями либералов «неиронического» свойства, подобных Ю. Хабермасу, которые прибегают, несмотря на антиметафизический пафос своих идей, к системно-рациональному философскому дискурсу (см.: [9]).

Либерально-ироническая рефлексия прежде всего результирует в плане обоснования герменевтической установки в утверждении случайности любых словарей языков мироописания. Эта новая характеристика более резко подает уже известный со времени публикации книги «Философии и зеркало природы» тезис о несоизмеримости различных рациональных описания реальности, хотя по-прежнему содержит апелляцию к куновским идеям. Констатация случайности появления несоизмеримых словарей фиксации феноменов реальности, правда, дается в «Случайности, иронии и солидарности» в более широком историко-культурном и политическом контексте. Примером радикальной смены словаря описания социальных отношений Рорти считает Французскую революцию, которая «почти в один день» заставила по-новому рассматривать жизнь общества. Наука, при всей её важности, рисуется лишь одним из возможных типов языковых игр, складывающихся в культуре человеческого сообщества.

Тема случайности языка вновь заставляет Рорти обратиться к идеям Дэвидсона, наиболее полно выявившего, на его взгляд, потенциал наследия Витгенштейна, показав, что язык и есть та единственная реальность, которая дана личности через интерсубъективные связи с другими людьми. Он отнюдь не является неким посредником для выражения независимых от него человеческой самости и реальности мира самого по себе. «Представление Дэвидсона о языковой коммуникации порывает с образом языка как третьего элемента между самостью и реальностью и с идеей, что различные языки являются

барьером между людьми и культурами» [5, с. 36]. Одновременно язык предстал отнюдь не как «прозрачная» структура, известная его носителям, а в качестве некоей полностью никогда не осознаваемой целостности, проявляющейся процессуально при описании тех или иных мыслимых предметностей в конкретной ситуации. Наш мир, по заключению Рорти, является результатом констелляции многих случайных обстоятельств. Язык и культура рисуются ему в той же степени случайностью, «в какой являются возникновение, например, орхидей или антропоидов в результате тысяч небольших мутаций (и вымирания миллионов других созданий)» [5, с. 38]. Именно в этой перспективе можно рассматривать на платформе номинализма и радикального историзма, по Рорти, и все соцветие европейской науки и культуры XX столетия.

Рассуждая о случайности словарей описания мира, Рорти приходит к заключению не только о невозможности представить констелляции их взаимосвязи как подчиненные в истории некоему «телосу» – цели или имманентной необходимости. Более того, все языки описания мира, поскольку отбрасывается реалистическая установка и идея репрезентации существующих независимо от сознания предметностей, предстают как эквивалентные. Языки физики или биологии нельзя, в подобной интерпретации, считать более предпочтительными, нежели, например, язык литературной критики, ибо для Рорти они в финальной инстанции опираются на конвенциональные основания, диктующие представления об осмысленности и критериях истинности утверждений, возникающих в их границах. Одновременно такой подход предполагает постоянную открытость проблемы выбора языка описания. Обращаясь к ее рассмотрению в ницшеанско-дэвидсоновском горизонте, Рорти обсуждает вопрос об источнике постоянного переописания мира.

Случайность появления субъекта в конкретной и не похожей на иные ситуации, разумеется, является исходным пунктом герменевтической рефлексии, ведущей к поиску новых смыслов миропонимания. Хайдеггер, как известно, в этой связи говорил о «заброшенности» человека в мир как изначальной данности, от которой следует отправляться философской рефлексии. По сути дела солидаризируясь с экзистенциальным тезисом, Рорти размышляет о человеческой случайности и конечности не в категориях «метафизики конечности», ибо это потребовало бы серьезного объяснения от такого решительного борца с любыми, пусть и минималистскими, метафизическими допущениями, а обращаясь к поэтической рефлексии Ф. Ларкина. Поэтический дискурс позволяет ему еще раз подчеркнуть свой разрыв с любыми универсалистскими конструкциями философского типа. Он хорошо осознает, что философские, даже постметафизические конструкции, не могут в силу самого способа теоретизирования окончательно уйти от соблазна универсализма. Рорти констатирует, что даже Витгенштейн и Хайдеггер были «универсалистами», защищая примат индивидуального и случайного [5, с. 50]. Так или иначе, констатация случайности человеческого «Я» означает, по Рорти, всегда уникальность любого личностного проекта и способа его самоописания, что фиксируется в языковой среде.

«Процесс самопознания, противопоставления собственной случайности, отслеживание собственных причин – тождественны процессу изобретения нового языка, то есть придумыванию некоторых новых метафор», – констатирует Рорти [5, с. 51–52]. Использование стандартной языковой игры для опи-

сания уникального личностного «Я» неминуемо приносит неудачу, и поэтому Рорти соглашается с Ницше о важности обретения для реализации проекта самоописания нового языка. Ницше действительно верно осознал роль языка описания самости для творческой трансформации личностного «Я», которое в таком понимании не может быть выведено из заранее заданной схемы миропонимания. Но коль скоро возникает такая потребность новой языковой картины «Я», наполненной проективно-творческим смыслом, именно уникальность его явленности в пространстве и времени жизни заставляет по-новому взглянуть и на контекст мира, в котором обитает личность, ту культурно-историческую традицию, которая служит фоном ее формирования. Точка создания личностного самоописания становится также отправной для переописания мира обитания «Я», культурно-исторической традиции. Рорти верно полагает, что Ницше и Хайдеггер достаточно глубоко отрефлексировали это обстоятельство. Восхождение к новому видению самости «Я» и культурно-исторической традиции опирается на челночное движение от одного уровня понимания через рефлексивную интерпретацию наличного смысла к другому, наполненному ранее отсутствовавшими смысловыми гранями, а, следовательно, предполагает и постоянное стремление к переописанию, поиску нестандартного словаря для его осуществления. Именно феномен случайности личностного «Я» и его стремление к обретению самости, таким образом, оказываются продуктивным механизмом осуществления непрерывного процесса возникновения новых словарей и практики переописания мира, говорящей о важности слияния аналитической и герменевтической установок в границах рортианского видения вектора эволюции лингвистического поворота в современной философии.

Герменевтическая установка трактуется Рорти в духе ее реализации в генеалогическом анализе, предполагающем построение нарратива, описывающего историко-культурную традицию в перспективе ее понимания как конституирующей возможность осмысления современности. Переосмысление истории как сопряженной с современностью, генеалогически деконструируемой в горизонте чаяний субъекта ее осуществляющего ведется им на базе работ Ницше, Хайдеггера и Деррида. Он полагает возможным отождествить герменевтику и нарративизм, подчёркивая их особый статус в плане организации познавательной процедуры по отношению к системно-аналитической мысли, производящей операцию «отключения» диахронии существования различных типов рациональной организации культуры и науки (см.: [10]). Рассуждая таким образом, Рорти в общетеоретическом плане зафиксировал тенденцию трактовки нарратива как особого типа познания истории, отличного от рационально-теоретического освоения природной реальности, складывающуюся параллельно в европейской герменевтической философии и в англо-американской аналитической философии истории, между которыми сегодня устанавливаются достаточно интенсивные диалогические связи.

Рассматривая проблему лингвистического поворота в современной философии как порожденного кризисом классической западной метафизики, Р. Рорти не только раскрыл эволюцию видения проблемы языка и значимости лингвистической методологической стратегии в англо-американской аналитической мысли, но и показал возможные сценарии ее альянса с идеями философии жизни, герменевтики и постструктурализма, сложившимися на европей-

ском континенте. Проведенная им критико-рефлексивная работа по осознанию истоков, основных характеристик и итогов лингвистического поворота, причин обращения его творцов к вопросу о культурно-историческом измерении языка стала прологом к созданию его собственной оригинальной неопрагматической платформы видения взаимосвязи языковой реальности и истории. Синтезируя установки аналитической мысли с идеями герменевтики, Рорти пришел к идее интересубъективного конструирования реальности в процессе коммуникации, случайности, уникальности и многообразия словарей описания мира, финальной укорененности постоянного переописания его реалий в свете экзистенциальной потребности личностного «Я» к поиску самоидентичности в нетривиальном дискурсивном формате, который задает последующее понимание и интерпретацию реалий культурно-исторической традиции. В его творчестве звучит тема самостоятельности нарративного способа герменевтической интерпретации истории, противоположного синхронии системного теоретизирования о естественно-природных феноменах. Наряду с иными подходами к философскому анализу языка и его связи с историей, предложенными Рорти, его видение этого вопроса находит значительное число единомышленников в рядах представителей англо-американской философии истории.

### **Список литературы**

1. Губман Б.Л. Смысл истории. Очерки современных западных концепций. М.: Наука, 1991. 192 с.
2. Губман Б.Л. Рорти Р. // Культурология. Энциклопедия. М.: РОСПЭН, 2007. С. 423–426.
3. Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. М.: УРСС, 2001. 256 с.
4. Кукарцева М.А. Лингвистический поворот в историописании: эволюция, сущность и основные принципы // Вопросы философии. 2006. № 6. С. 44–55.
5. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. 279 с.
6. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд. Новосибирского университета, 1997. 297 с.
7. Рыбас А.Е. Культура как разговор и структура: статус аномальности в герменевтике Рорти // Материальная и духовная культура: специфика взаимодействия: сб. науч. ст. СПб.: СПбГУ, 2000. С. 18–24.
8. Юлина Н.С. Постмодернистский прагматизм Р. Рорти. Долгопрудный: Вестком, 1998. 100 с.
9. Gubman B. Cultural Dialogue and Human Solidarity: Rorty - Habermas Debate Revisited in the Light of Wittgenstein's Philosophy // Cultures. Conflict-Analysis-Dialogue. Frankfurt; Paris: Ontos Verlag, 2007. P. 59–66.
10. Rorty R. Analytic Philosophy and Narrative Philosophy. Draft of a Lecture. [Электронный ресурс] // url: <http://ucispace.lib.uci.edu/handle/10575/441>. 34 P.



11. Rorty R. *Consequences of Pragmatism*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1992. 235 p.
12. Rorty R. *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 253 p.
13. Rorty R. *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. 407 p.
14. Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 206 p.
15. Rorty R. *Wittgenstein and the Linguistic Turn // Cultures. Conflict-Analysis-Dialogue*. Frankfurt; Paris: Ontos Verlag, 2007. P. 3–20.

## **THE LINGUISTIC TURN AND HISTORY IN R. RORTY'S PHILOSOPHY**

**B.L. Gubman, C.V. Anufrieva**

Tver State University, Tver

The article is focused on R. Rorty's interpretation of history problem in the light of the linguistic turn as a characteristic trait of post-classical philosophy. His strategy of synthesis of analytic philosophy and hermeneutical approach offered within the framework of his neo-pragmatist doctrine is examined. Rorty's narrativism is considered as a general theoretical platform that sounds in accord with the mainstream ideas of the contemporary Anglo-American analytical philosophy of history.

**Keywords:** *linguistic turn, history, analytical philosophy, hermeneutics, metaphysics, narrative approach.*

*Об авторах:*

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

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

*Authors information:*

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

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

УДК 1 (091)

**ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПАМЯТИ КАК ОСНОВА  
ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА  
П. РИКЁРА<sup>1</sup>**

**А.А. Аванесян**

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Реализуя в своей философской программе синтез европейской континентальной и англоязычной аналитической традиций, П. Рикёр формулирует концепцию исторического познания, которая отталкивается от принципиального признания сущностной взаимосвязи между прошлым и настоящим. Подобное видение утверждается на том основании, что понимание прошлого, по мнению автора, связано с функционированием памяти как способности воспринимать течение времени. С этой точки зрения предпосылки осмысления прошлого коренятся в жизненном мире индивида и напрямую связаны с опытом существования во времени. Но любой опыт должен быть выражен тем или иным способом, чтобы появилась возможность его понять и объяснить, и для исторического опыта естественной формой выражения представляется нарратив. Повествовательная форма определяет эпистемологическую стратегию исторической науки, заключая в себе потенциал критики свидетельств.

**Ключевые слова:** *герменевтика, феноменология памяти, нарратив, нарративная идентичность, исторический опыт.*

Предложенный Полем Рикёром вариант философского осмысления исторической проблематики опирается на последовательно развиваемую им программу синтеза европейской континентальной и англоязычной аналитической философских традиций. Воспитанный под влиянием различных течений французской религиозной и светской мысли П. Рикёр стал одним из первых интерпретаторов феноменологии Э. Гуссерля, а также продолжавших ее идеи герменевтик М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера. Столь богатый и плодотворный философский бэкграунд в дальнейшем дополняется восприятием сформировавшихся в рамках аналитической традиции нарративистских подходов к осмыслению культурных явлений. Такого рода синтез разнородных философских стратегий фундируется разработанным П. Рикёром регрессивно-прогрессивным методом, который включает две операции: во-первых, аналитическое разъяснение конкретного феномена, подразумевающее приведение его к составным частям и их последовательное рассмотрение, во-вторых, движение в обратном направлении, восстановление из разрозненно проанализированных элементов единого осмысленного феномена. Причем переход от одной ступени к другой не предполагает логической или хронологической последовательности, скорее подразумевая диалектическое единство разнонаправленных рациональных операций. Они непременно должны быть проведены совместно и взаимосвязано, что на практике воплощается в идее окольного и «долгого пути» философской рефлексии фран-

<sup>1</sup> Статья выполнена при поддержке гранта РФФИ № 17-33-00047.

цузского мыслителя, согласно которому необходимо постепенно, шаг за шагом углубляя методологические возможности истолкования и выходя за пределы того, что обнаруживается в качестве непосредственно данного, подходить к раскрытию онтологии конечного явления [2, с. 311].

Подобное детальное рассмотрение под различными углами зрения анализируемого предмета становится характерной чертой исследований П. Рикёра. В частности, рикёровский проект исследования исторического опыта развивается от рассмотрения его различных сторон через последовательное движение от феноменологической фиксации его проявления в индивидуальной и коллективной памяти к нарратологическому конституированию в структурах исторического повествования, а затем и к герменевтическому выявлению его онтологического статуса [6, с. 202]. Кроме того, приверженность религиозной направленности, верность которой П. Рикёр сохранял на протяжении своей долгой карьеры, определила с одной стороны большое значение в его теории морально-этического ракурса, что стимулирует вовлечение в философский дискурс проблематики вины и прощения, а с другой – сохранение измерения истинности как подспудного фона всего хода размышлений. В этом смысле прошлое рассматривается не как нечто, навсегда оторванное от настоящего и способное существовать только в качестве искусственного конструкта, а как действительно случившееся, бывшее когда-то реальностью и напрямую связанное с ситуацией современности. Подобное всестороннее рассмотрение различных граней исторического познания и попытка объединения порой диаметрально противоположных подходов к видению прошлого определяют своеобразие и эпистемологическую ценность развиваемой П. Рикёром концепции.

К рассмотрению истории как специфической формы познания французский философ подходит через выстраивание феноменологии памяти и напрямую связанное с ней исследование опыта восприятия времени. Воспринимаясь в качестве неотъемлемой характеристики человеческого бытия, временность наряду с выраженной памятью и способностью оперировать с ней, полагаются основой самого феномена исторического, без анализа которой невозможно полноценное исследование проблематики познания прошлого. Рикёровский подход к анализу памяти во многом продолжает феноменологию Э. Гуссерля. В частности, он рассматривает интенциональность в качестве ключевого аспекта выделяемого явления. Но при этом он отталкивается в вопросе критики познания от того, что принимается непосредственной очевидностью [16, S. 34], теории немецкого философа противопоставляется принципиально апоретичный стиль размышлений автора «Памяти, истории, забвения». Поскольку целью феноменологического исследования ставится характеристика явлений человеческого опыта, то анализ такого сложного явления, как опыт воспоминания, не может не быть противоречивым. Своеобразие подхода П. Рикёра в том, что он стремится подойти к раскрытию феномена памяти скорее через ставившие им вопросы, через описание апорий, возникавших при размышлении о нем, чем через попытки эти апории решить. Так, он отмечает, что уже самое раннее вовлечение проблематики памяти в философский дискурс начинается с постановки Платоном парадоксального вопроса о возможности восстановления в памяти актуально отсутствующего предмета. Это в дальнейшем дополняется аристотелевским противопоставлением пассивной и активной способности воспоминания. Эта линия подводится П. Рикёром к

описанным А. Бергсоном оппозициям памяти-привычки как способности моторного запоминания много раз повторенного движения и собственно воспоминания как продукта рефлексивного усилия сознания, а также воскрешения в памяти, под которым понимается простое присутствие в ней, вызыванию в памяти как результату целенаправленного усилия [1, с. 65].

Ключевой чертой феномена памяти, которую выделяет французский философ, проведя его через череду этих апорий, признается соотносительность со временем. Память – это именно отношение к прошлому, как в случае платоновского воскрешения, воспринимаемого ранее, которое противопоставляется возникающему в результате работы воображения ирреальному объекту [12, с. 44], так и в случае бергсоновских исследований памяти, в которых подчеркивается возможность дескриптивной классификации опытов по их временной глубине, начиная с тех, где прошлое примыкает к настоящему, и кончая теми, где прошлое узнается в его безвозвратной прошлости [там же, с. 49]. Способность человека вспоминать прошлое напрямую связано с его восприятием времени. Но и само переживание времени не может быть описано непротиворечиво. В данном вопросе П. Рикёр отталкивается от сформулированной Августином концепции *distentio animi* и тройственного настоящего.

Противоречие между невозможностью объективного определения времени и возможностью его опытного измерения, приводящее Августина к выводу об укорененности феномена времени в душе человека, задает ракурс рассуждений о том, как время вообще может быть описано. Время мыслится как проходящее, а прошлое и будущее представляются не как существующие сами по себе, а только в качестве временных характеристик – как настоящее прошлого и настоящее будущего. Но чтобы время могло быть осмыслено как прохождение, ему должна быть противопоставлена идея отсутствия времени, т. е. идея вечности – вечного настоящего. В связи с этим П. Рикёр приходит к выводу, что только из самого опыта переживания времени возможно извлечь средства внутренней иерархизации, которая способствует не уничтожению временности, но ее углублению [9, с. 41]. В этом смысле опыт переживания времени становится неотъемлемой составляющей онтологии человека. Человеческое бытие разворачивается во времени, что оказывает сущностное влияние на становление самосознания индивида. В феноменологии П. Рикёра этот момент артикулируется в определении идентичности «Я» через диалектическую взаимосвязь тождественности (*idem*) и самости (*ipse*).

Сформулированная в рамках рикёровской философии концепция антропологии характеризует человека, описывая его по четырем ключевым направлениям: как человека, ведущего диалог и разговаривающего; как человека действующего, способного участвовать в событиях; как человека, способного рассказать о себе, и как человека, осознающего себя автором своих действий и способного нести за них ответственность [2, с. 360]. Такого рода характеристики, конституирующие «человека могущего», предполагают с одной стороны осознание человеком своего отличия от других людей, а с другой – сохранение своей самости, восприятия самого себя как уникальной личности в течение времени. В плане отличия и выделения сингулярного индивида принципиальным для французского философа является тождественность тела, которое как бы обозначает собой границу единичного человеческого бытия, отделяющую его от остального мира. Именно тело, которое является и телом вообще в

смысле физической реальности, и одним из аспектов «Я», позволяет идентифицировать и повторно идентифицировать конкретного человека как того же самого [14, с. 52]. В вопросе сохранения самости затрагивается проблематика сознания и самосознания индивида. При этом важно отметить, что речь идет не о постулировании некой психологической сущности человека, которая сохраняет себя неизменной на протяжении времени жизни, а о способности человека осознавать себя меняющимся во времени, способности к самоописанию и созданию рассказа о самом себе, что П. Рикёр называет нарративной идентичностью. Описание самого себя, создание своей собственной истории оказываются основой осознания бытия человека.

Индивид представляется свободным автором повествования о своей жизни с позиции настоящего и одновременно плодом интриги собственной наррации [5, с. 162]. Важнейшей предпосылкой идентичности при этом является, безусловно, способность к памяти о прошлом, без которой рассказ о себе невозможен. Наиболее ярко подобное соотношение самосознания с темпоральностью проявляется во взаимосвязи нарративной и моральной идентичности: быть ответственным означает считать себя тем, кто сделал нечто в прошлом и кто сделает нечто в будущем [14, с. 346]. Нарративное измерение идентичности в этом отношении раскрывает свое значение на интерсубъективном уровне, предлагая понимание индивида как культурно опосредованного единства, ограниченного условиями человеческого существования [18, р. 248].

Утверждение феноменологии «Я» как противоречивого единства устойчивой тождественности и находящейся в процессе непрерывного становления самости определяет необходимость нарративного описания своей собственной личности. Этот рассказ, который сам не может оставаться неизменным, подразумевает единство меняющегося индивида. Он необходим в интеракции между людьми, но столь же важен и для самого человека, определяя то, как он осознает самого себя. А в связи с тем, что повествователь подразумевает слушателя, т. е. контрагента, П. Рикёр раскрывает потенциал другого внутрлического бытия. Это, например, проявляется в определении «моего мозга» как не переживаемой интериорности, указывающем на тот факт, что мозг не ощущается частью тела, не может быть прочувствован, но только аналитически описан как находящийся внутри тела [14, с. 164]. В другом месте П. Рикёр анализирует гуссерлевское различие между плотью (Leib) и телом (Körper), которое призвано выразить опыт имманентной инаковости внутри субъекта. Для формирования чужой субъективности необходимо сформировать идею собственности, которое было бы как раз плотью в ее отличии от тела [там же, с. 377]. Необходимо осознание своего собственного тела как тела среди других тел. Подобный опыт себя как другого позволяет сформировать рассказ о себе, описать себя как другого или описать себя для другого.

Здесь проявляется важнейшая составляющая всей философской системы П. Рикёра, согласно которой переживаемый опыт, даже если это – опыт своей собственной самости, должен быть артикулирован нарративным образом, должен быть рассказан, чтобы быть воспринят сознанием. В этом смысле уже анализ феномена памяти как первого этапа построения теории исторического познания раскрывает необходимость рефлексивной деятельности и интерпретации даже на уровне осознания самого себя как пребывающего во времени субъекта. С этой идеей соотносится проводимое французским философом

фом исследование различных вариантов злоупотребления и нарушения памяти, в свете которого способность к воспоминанию рассматривается в качестве не всегда абсолютно надежного, бесспорного, но фактически единственного средства, позволяющего оперировать с прошлым, что подразумевает необходимость определенного рода критического инструментария и рефлексивного анализа данных памяти [12, с. 45]. Сходное движение мысли прослеживается и при переходе к исследованию форм коллективной памяти, функционирование которой оказывается аналогично памяти индивидуальной. Как память отдельного человека запечатлевается в его рассказе о себе, так и живой опыт коллективной памяти должен быть зафиксирован в форме свидетельств, которые возможно сохранить и с которыми может работать историк. Коллективная память формализуется в виде архивов и собраний письменно зафиксированных свидетельств, с чего и начинается становление собственно исторического познания [там же, с. 236]. Исторический опыт должен быть рационализирован, осмыслен, чтобы появилась возможность его объяснить и понять, подвергнуть критике, осудить или простить. История должна быть рассказана.

История обретает свое существование благодаря нарративному изложению, она становится доступной для восприятия в форме повествования, что поднимает вопрос о соотношении исторического сочинения с художественной литературой. При подходе к исследованию этого аспекта исторического познания П. Рикёр отталкивается от аристотелевской концепции интриги, утверждающей способность вымышленного рассказа рефигурировать временной опыт. С этой точки зрения историческое повествование разделяет структуру рассказа, которая разворачивается через три последовательные стадии мимесиса [8, с. 86]. На стадии мимесиса I раскрывается некое предпонимание, определенного рода ожидание относительно содержания рассказа, основанное на хайдеггеровской категории внутривременности как характеристике человеческой экзистенции и на опыте «бытия-во-времени». Построение интриги, репрезентация действия фундируются общим для автора и читателя пониманием специфики человеческого действия: его семантики, символики, временности [9, с. 79]. В данном случае французский философ, по сути, продолжает основополагающее положение герменевтики Х.-Г. Гадамера о значении предпонимания и предсуждения для интерпретации текста. Общность исторического и литературного повествования, проявляемая на стадии мимесиса II, определяется уже тем, что весь спектр возможных вариантов построения сюжета основывается на приобретаемом человеком жизненном опыте. В этом отношении даже так называемый метафорический способ референции художественного произведения возводится к реальной практике, рассматривается в качестве результата трансформации жизненного опыта действия [10, с. 165].

На стадии мимесиса II должна быть реализована собственно задача выстраивания интриги, цель которой – обеспечение возможности истории быть прослеживаемой. Рассказ должен вести от чего-то к чему-то, а история должна последовательно развиваться от некоего начала к некоему концу: проследить историю – значит двигаться вперед через случайности и перипетии, подчиняясь ожиданию, которое исполняется в завершении [9, с. 82]. Именно в этом проявляются присущие повествованию темпоральное измерение и способность операции построения интриги измерение рефигурровать и преобра-

зовывать в тексте. Время и развитие во времени остаются неотъемлемой составляющей исторического повествования.

Третья стадия мимесиса высвечивает диалогическую направленность рассказа, повествование должно быть воспроизводимо, репрезентируемо. История пишется для того, чтобы она была кем-то прочитана и понята, что, как указывает П. Рикёр, соответствует гадамеровскому принципу применения и аппликации истории действия [там же, с. 87]. Воплощенный в тексте опыт получает так дальнейшее развитие на интересубъективном уровне. Благодаря записанному рассказу и историографии становятся возможными накопление и передача общественно значимого опыта. С этой точки зрения, историческое исследование не ограничивается его записью в той или иной форме, оно продолжается при чтении независимо от автора, неизбежно приобретая новые оттенки смысла, новые интерпретации.

История разделяет повествовательную структуру рассказа и в этом смысле остается частью литературы, но одновременно с этим отмечается ее неустанное стремление к научному поиску, к установлению истины. Это своеобразии исторического сочинения задается уже на уровне негласного пакта между автором и читателем относительно ожидаемого содержания. Если сюжет вымышленного рассказа воспринимается как продукт фантазии художника, то сюжет исторического сочинения рассматривается скорее как результат вычленения определенной последовательности событий, произошедших ранее. В художественном произведении, даже если это – реалистический роман, рассказ ведется об ирреальном мире, о том, что могло бы быть, в то время как история берет на себя задачу описывать то, что действительно случилось в прошлом. Подобного рода различие утверждается еще Аристотелем, который приоритет отдает поэзии как воспроизведению общего, некоей сущности, схватываемой поэтом непосредственно, благодаря некому инсайту и вдохновению, в то время как история остается описанием череды одновременно случившегося.

В философии П. Рикёра основополагающее значение приобретают интенция истории к прошлому, направленность на правдивое повествование о произошедших событиях. В этой связи, в частности, формулируется идея перекрестной референции между историографией и художественной литературой, согласно которой литература заимствует у истории, стремящейся восстановить прошлую реальность по оставленным ею следам, динамизм повествования, «как если бы это происходило на самом деле», а история в свою очередь, неизбежно обращается к метафорической референции литературы, используя воображение как средство реконструкции прошлого [там же, с. 100]. Прошлое, являясь недоступным предметом для актуального восприятия, должно быть восстановлено и передано в форме взаимосвязанного текста. При помощи воображения, с одной стороны, мысленно реконструируются уже исчезнувшие явления, а с другой – эти явления связываются в единую цепь исторического рассказа. В свете данного факта оказывается актуально обращение к кантианской модели философии, поскольку в данном случае реально прожитое человечеством прошлое постулируется ноуменом, лежащим в основе эмпирически познаваемого феномена [там же, с. 117].

Подобная структура познания прошлого свидетельствует о том, что уже сама операция построения исторического нарратива обладает эпистемологическим характером. Само повествование о прошлом становится средством

его объяснения и определяет его понимание. И во многом именно такой ход размышлений приводит Поля Вена к ценному в контексте рикёровского подхода выводу о принципиально вероятностном характере исторического познания, не претендующем на точность научного метода. Объяснить в сфере истории означает подробно рассказать о случившемся, т. е. сделать понятным развитие событий [3, с. 109]. В свою очередь, П. Рикёр делает акцент не столько на отсутствии точного исторического метода исследования, сколько на том, что в истории возможно применение широкого спектра различных эпистемологических стратегий, не исключая и квазиномологические обобщения.

Историк может использовать любую методологическую модель, которая сделает его текст убедительным, будь то история ментальности, структуризм, история большой длительности или любая другая. Но каждый из возможных исследовательских подходов осуществляется в нарративе, история остается повествованием и именно структура рассказа обеспечивает истории связность и последовательность аргументации, т. е. делает историю историей. Такого рода направленность рассуждений позволяет раскрыть специфику исследования прошлого, показать, каким образом реализуется его познавательный потенциал. Однако при этом разговор до сих пор касался исключительно повествовательной формы историографии, оставляя открытым вопрос о том, как вероятностное познание может претендовать на решение задачи правдивой репрезентации случившегося в прошлом, каким образом осуществляется референция истории к прошлому. Для решения данной проблемы П. Рикёр обращается к рассмотрению критики источников, следов, оставленных прошлой реальностью. Вне зависимости от выбранной методологии исследования ключевую роль в нем занимают исторические источники, через которые реализуется связь прошлого с настоящим.

Следует отметить, что П. Рикёр уделяет особое внимание данному вопросу уже с самого раннего обращения к философскому анализу истории, высоко оценивая вклад Марка Блока в развитие теории исторического свидетельства. Достоинство подхода основоположника школы «Анналов» заключается в отказе от представления документа как источника фактов. Свидетельства видятся материалом для установления фактов, воссоздания событий прошлого, но то, каким образом прошлое будет реконструировано, зависит в первую очередь от историка, а не от источников, которые находятся в его распоряжении, вернее от характера вопросов, с которыми он к ним обращается [11, с. 37]. Этот подход П. Рикёр сочетает со сформулированной Карло Гинзбургом «парадигмой улики», согласно которой материальные и письменные свидетельства указывают на явления прошлого, определяя историческое познание как косвенное, симптоматическое, выстраиваемое по примеру медицины [4, с. 203]. В данном случае подчеркивается важность разнообразия источниковой базы исторического исследования. Перекрестная критика материальных артефактов, различного рода письменных и устных свидетельств, делопроизводственных документов и т.д. должна способствовать более точному восстановлению событий прошлого. Источником может стать любой оставленный прошлой реальностью след, который способен натолкнуть историка на решение поставленного им вопроса.

Во многом это требование «удлинения вопросника» продолжает коллингвудианский подход к рассмотрению исторических источников и «логики во-



проса и ответа» как основы исторического познания. Р.Дж. Коллингвуд и П. Рикёр опираются на различные и, по сути, параллельно развивавшиеся школы исторического исследования: первый продолжает линию английской критической философии истории, а второй – традицию школы «Анналов». Но оба теоретика отталкиваются в своих рассуждениях о достоверности исторического познания от идеи критического анализа источников, позволяющего устанавливать информацию о случившихся в прошлом событиях. Французский философ при этом отдельно концентрирует внимание на том, что след прошлого становится свидетельством в контексте исследования, только если у историка есть определенная гипотеза, только если вопрос задан, источник может помочь в ответе на него. Документ, как пишет П. Рикёр, не дан непосредственно, его нужно найти, обнаружить, документ устанавливается вопрошанием [12, с. 249–250]. Выявляемые факты представляются результатом динамического взаимоотношения между историком и источником, а не статично заданными объектами, скрывающимися в оставленных прошлой реальностью следах.

Таким образом, исторический факт рассматривается как рациональный конструкт, он формируется особой мыслительной процедурой, выделяющей его из ряда документов, которые удостоверяют и обосновывают установленные феномены. П. Рикёр утверждает пропозициональный характер исторического факта, в связи с чем можно говорить о его истинности или ложности. С этой точки зрения факты могут рассматриваться как опровержимые и верифицируемые в попперовском смысле [там же, с. 251]. Свидетельства либо указывают на феномен прошлого, либо не подтверждают его, ошибки и неточности могут возникнуть в случае недостаточной источниковой базы или некорректной критической работы историка, что относится уже к уровню объяснения, т. е. к уровню выстраивания нарратива. Но, что особенно важно для французского философа, на уровне самого документа осуществляется прямая референция к прошлому. Оставленный след должен быть интерпретирован и подвергнут анализу, чтобы стать источником информации, но как ноумен этот след является осколком прошлой реальности. Именно подобного рода остатки образуют связующие нити между современностью и прошлым, уже самим фактом своего существования подтверждая, что нечто когда-то было действительностью. В этом смысле исторический источник репрезентирует прошлую реальность.

Здесь необходимо отметить, что понятие репрезентации употребляется П. Рикёром в трех различных контекстах. В первую очередь, этот термин используется, когда речь идет о памяти как способности мысленно восстановить отсутствующий предмет или прошедшее событие, воспоминание предстает именно репрезентацией, повторной презентацией того, что воспринималось когда-то актуально. В этом же смысле и исторический источник, присутствуя в ситуации настоящего, представляет прошлую реальность. Репрезентацией также обозначается завершающая фаза исторического исследования, когда труд историка, воплощенный в повествовательной, литературной форме, публикуется в виде монографии или научной статьи и доступен читателю. Значение этого этапа в том, что таким образом историческое сочинение само становится документом, открытым для дальнейшего переписывания: тем самым историческое познание вовлекается в непрерывный процесс «писания истории», развития историографии [там же, с. 329]. Единичное исследование прошлого полагается не конечной констелляцией знания о некоем явлении, но скорее

приглашением к дальнейшему рассуждению о нем или репликой в бесконечном диалоге о прошлом. В третьем модусе применения понятие репрезентации раскрывается как сам процесс историописания. Французский философ предлагает использовать его для обозначения хода исследования, подчеркивая тем самым интенцию истории к истинности, ее референцию к прошлому. Историописание стремится к репрезентации прошлого, т. е. к правдивому и по возможности точному представлению случившихся событий. В этом отношении история как репрезентация прошлого напрямую связана с памятью, притязание памяти на верность предшествует притязанию истории на истинность [там же, с. 323]. Как возможность воспоминания отсутствующего задает программу феноменологии памяти, так и стремление истории репрезентировать прошлое определяет рикёровскую стратегию рассмотрения ее онтологического статуса.

К данной проблематике П. Рикёр подходит, отталкиваясь от развиваемого Райнхартом Козеллеком подхода, утверждающего историю, своеобразное предвосхищение ее целостности как конкретное применение исторического опыта, служащего предпосылкой практики историографии, что полагается в качестве расшифровки гадамеровского прочтения исторического опыта [6, с. 209–210]. Р. Козеллек рассуждает о времени истории, которое рассматривается как субъективное видение времени, укорененное в опыте взаимосвязи прошлого и будущего. Эти временные категории конституируются в ускользающем настоящем человека как исторического существа, что определяет тот факт, что само восприятие прошлого и будущего подвержено изменению, поскольку они формируются в диапазоне приобретенного жизненного опыта [17, р. 111]. Так, повседневный опыт человека традиционного общества предполагал крайне медленный и практически неощущаемый темп изменения образа жизни, в связи с чем и человеческое бытие, и история представлялись статичными, неизменными, но конечными в ракурсе эсхатологического будущего. Человек модерна живет в условиях постоянного изменения образа жизни, происходящего со все возрастающей скоростью. Это стимулирует неопределенность ожиданий относительно будущего, принципиальную вариативность и множественность историй, дополняемых сформированным научными достижениями представлением о бесконечности времени.

Темпоральный аспект исторической науки проявляет себя в системе хронологического датирования, которое, оставаясь культурно обусловленным, все же напрямую связано с физическими явлениями универсума. Датировка представляется своеобразным маркером, однозначно фиксирующим событие – Р. Козеллек пишет о временных границах, лимитах, установленных естественным временем, в рамках которых заключаются даже самые масштабные по длительности события, как, например, Реформация, поскольку всегда остаются временные точки, ограничивающие это событие как исторический период [там же, р. 108–109]. Но наряду с этим время также характеризуется как специфическое восприятие процесса становления, историческое время полагается неким психологическим конструктом, опытом осмысления истории. В конечном итоге подобная взаимосвязь естественного течения событий и стратегий его описания приводит к контаминации истории как комплекса, происходящего во времени (*Geschichte*), и истории как знания, рассказа о них (*Historie*): первое включает в себя второе, но может быть выражено и осмыслено только через дискурсивные практики второго. Это в сочетании с утверждением понятия ис-

тории как собирательного сингулярного имени, охватывающего частные истории, приводит к образованию метакатегории «история как таковая». Подобное выделение обобщающего понимания истории становится предпосылкой рождения исторического опыта как модернистского мировосприятия, осуществляющего связь между состоявшимся прошлым, ожидаемым будущим и действующим настоящим [12, с. 421].

В контексте рикёровского подхода особое значение приобретает взаимосвязь между историей-процессом и историей-описанием. Историческая наука ставит своей целью рассказать о том, что случилось ранее. Предпосылкой подобного повествования являются события, действительно имевшие место быть в прошлом: то, что случилось, не может быть отменено, оно может быть только забыто [17, р. 108]. В этой связи французский философ обращается к хайдеггеровскому переходу от обозначения прошлого понятием *Vergangenheit* к его наименованию неологизмом *Gewesenheit*. Традиционное немецкое обозначение прошлого, происходящее от причастия прошедшего времени глагола *vergehen* (пройти, минуть), аналогично русскому и подчеркивает, что нечто пройдено, оставлено позади. М. Хайдеггер предлагает заменить это наименование существительным, образованным от причастия прошедшего времени глагола *sein* (быть), формирующего коннотации действительного существования в прошлом, которое напрямую связано с настоящим и обращено к будущему – *Dasein* может быть действительно существовавшим лишь постольку, поскольку оно является будущим [15, S. 326].

Концентрация внимания на связи прошлого с настоящим составляет ключевую особенность теории П. Рикёра, ведя к раскрытию онтологии исторического состояния, ибо никто не властен сделать так, чтобы то, чего больше нет, прежде не существовало [12, с. 612]. История познается в настоящем, проявляя себя в нарративной форме и принимая на себя все отличительные черты повествовательного жанра, но это познание становится возможным только потому, что прошлое связано с настоящим. Настоящее есть продолжение прошлого, что и создает условия для его изучения, которое в итоге утверждается в письменном характере объяснения и документальном доказательстве как основы притязаний истории на истинность [там же, с. 392]. Исследование прошлого оказывается возможным потому, что прошлое не остается в прошлом, оно продолжает существовать в настоящем, раскрывая себя историку через отсылающие к прошлой реальности остатки, которые подвергаются критическому анализу.

Таким образом, актуализируется одно из древнейших значений понятия история, в котором его употреблял еще Геродот. История – это исследование, попытка установить истинный ход событий. П. Рикёр возвращается к аналогии между работой историка и расследованием преступления, в котором первостепенное значение отводится доказательствам. То, что утверждает историк, должно доказываться, подтверждаться источниками. Однако французский философ сравнивает историка не столько с детективом, ведущим расследование, сколько с судьей, который занимает срединную – третью – позицию между двумя противоборствующими сторонами. Историк, побуждаемый стремлением к истине и справедливости, принимает на себя определенного рода обет беспристрастности [там же, с. 443]. Он должен вынести суждение относительно случившегося – суждение, которое неизбежно присутствует в

каждой исторической интерпретации прошлого. И в этом просматривается существенное отличие роли историка от роли судьи. Приговор последнего категоричен, конечен и обращен только к прошлому, в то время как решение историка принципиально открыто будущему пересмотру, даже в некотором смысле требует его, оставаясь временным и подверженным оспариванию [там же, с. 451]. В этом смысле отводимая историку позиция третьего лица – не роль кантианского трансцендентального субъекта, а приписываемая ему беспристрастность, не отсутствие интереса, но скорее позиция гражданина, принимающего на себя ответственность перед обществом и перед будущим. Историк не может занять абсолютно беспристрастную и независимую от его собственного сознания позицию, он остается человеком своей культуры и своего времени, его суждения о прошлом связаны с его личным жизненным опытом.

Прошлое предстает именно хайдеггеровской бывшестью – былым (Gewesenheit). Его понимание возможно только через призму временности человеческого бытия, сопрягающего прошлое, настоящее и будущее. Временность составляет экзистенциальную предпосылку соотнесенности истории с прошлым. Историк, будучи гражданином, «впутанным в историю» и охваченным процессом становления человеком, при созидании истории неизбежно включает свое собственное отношение к настоящему и будущему. Герменевтика исторического бытия утверждает рассмотрение прошлости в его отношении к будущности будущего и настоящести настоящего [там же, с. 486]. История создается в ситуации настоящего и неизбежно несет на себе его отпечаток. Так или иначе история остается современной, более того, она представляется становящейся и существующей в процессе постоянного развития, утверждаемого в бесконечном диалоге различных исследовательских подходов и различных интерпретаций событий прошлого.

С данным направлением рассуждений П. Рикёра соотносится сформулированный Ж. Делёзом тезис об одновременности прошлого и настоящего. Прошлое сосуществует с настоящим, чьим прошлым оно является: «Прошлое и настоящее указывают не на два последовательных момента, а на две сосуществующие стихии: одна – это настоящее, не перестающее проходить, а другая – прошлое, которое не перестает быть, но через которое проходят все настоящие» [7, с. 271]. Прошлое неразрывно связано с ситуацией настоящего и тем, что наступит в будущем, и уже поэтому историческое познание не может иметь окончательный характер. Никто не в состоянии изменить то, что случилось, невозможно сделать так, чтобы произошедшие события произошли по-другому, или отменить их вовсе, но это не означает, что прошлое детерминировано, а смысл того, что произошло в прошлом, не зафиксирован раз и навсегда [12, с. 531]. Ставя своей целью репрезентацию прошлого, история осуществляется через множество конкретных интерпретаций, оспариваемых и подверженных пересмотру. В связи с подобной открытостью к будущему французский философ переходит к обсуждению этического аспекта исторической науки. Во многом он тем самым продолжает идеи гадамеровской истории действия, раскрывая моральную сторону ее применения. Историк несет моральную ответственность перед прошлым, что особенно рельефно проявляется, когда перед ним стоит задача историзации «предельных» событий, которые пережило человечество в XX в.

Величайшие преступления, ужасающие события истории новейшего времени бросают вызов не только объективности и беспристрастности, но и самой способности историка осмыслить то, что имеет характер неприемлемого. Тяжесть травмирующих воспоминаний, непреодолимое различие свидетельств выживших прямых исполнителей и третьих лиц, в различной степени вовлеченных в произошедшие злодеяния, невозможность суммировать в рамках всеобъемлющей истории базирующиеся на разнородной эмоциональной основе реконструкции событий ярко демонстрируют сложность и противоречивость истории как формы познания. Столь же ярко проявляет себя и моральный долг историка, рассказывающего об этом, поскольку рассказать не значит оправдать, а объяснить не значит извинить – моральное суждение неразрывно связано с суждением историческим [там же, с. 363–367]. С этой точки зрения проблематика вины и прощения приобретает особый смысл. Прощение рассматривается как нечто экстраординарное, выходящее за пределы нормативного и устоявшегося порядка, как действительный «опыт невозможного» [там же, с. 648]. И осуществляется оно на межличностном уровне, поскольку прощаемы не действия или поступки, а личность, отделенная от них.

Совершенные действия, преступления становятся прошлым и уже не могут быть изменены, они остаются теми же, чем и были изначально, их нельзя простить, они остаются преступлениями и достойны осуждения. Но человек не остается тем же, кем он был в момент совершения поступка, его бытие продолжается. Прошлое влияет на становление личности во времени, человек живет исторически. Прошлое всегда остается с ним, но он может быть от него абстрагирован и отделен. И в этом смысле прощен может быть только индивид, что возвращает к идее человека могущего, человека ответственного, чья ответственность в данном случае воплощается в возможности что-то вменить ему в вину, приписать ему некое действие как его подлинному виновнику [13, с. 44]. Во многом здесь затрагивается тема раскаяния, признания вины как пути к отстранению себя от совершенных злодеяний. Преступления должны быть осмыслены как причинение вреда, нарушение прав других людей, и поэтому о них необходимо рассказать и написать историю. Но раскаяние не условие прощения, прощение не может быть институционализировано как применение некоей методики, некоего рецепта общественного согласия, достигаемого путем периодического отказа от применения наказания к совершившим преступления людям.

Обращаясь к философскому анализу юридической сферы, П. Рикёр особо подчеркивает, что те процедуры, которые могут претендовать на правовое воплощение феномена прощения, как, например, «амнистия» или помилование, отнюдь не аналогичны ему, а скорее даже представляют собой антитезу прощению [там же, с. 167]. Не случайно понятие амнистия этимологически восходит к греческому слову, обозначающему забвение. Амнистия состоит в фактической ликвидации вины, приобретая вид институциональной амнезии, призывающей поступать так, как если бы преступление вообще не было осуществлено. Решение о таком отказе от преследования, как правило, принимается политической властью, а не властью судебной, соответственно и цели подобных актов следует искать не в сфере справедливости, а в сфере политических отношений различных общественных групп. Но даже в случае осуществления неких юридических суррогатов прощения, отказа от вынесения наказа-

ния по причине истечения срока давности или престарелого возраста преступника принципиальным остается дистанцирование от совершенного поступка. Преступление должно быть осмыслено как нечто отделенное от субъекта, оно должно быть описано. Именно в этом проявляется принципиальное отличие прощения от амнистии: амнистия вычеркивает событие из памяти, оно отрицает историческое, прощение по сути своей и есть становление памяти.

Прощение рассматривает П. Рикёр как нечто, выходящее за пределы обычного, нечто выдающееся, обращающее на себя внимание. Такого рода акт может быть только межличностным, даже если прощение относится к событию, вину за которое разделяют миллионы сограждан. Оно не может быть анонимно и не может быть воплощено в определенной процедуре. Прощение не обобщается, оно всегда единично и конкретно. Оно может быть только личным, поскольку простить может только жертва, только тот, кто подвергся несправедливости. И по этой причине прощение никогда не может вытекать из обязанности. О нем можно только просить, а на эту просьбу можно ответить и отказом. Прощение представляется инструментом исцеления памяти от травмирующих воспоминаний прошлого, но не путем забвения, не путем вычеркивания, а тем, что оно дарует завершение работы скорби, наделяя память неким будущим [там же, с. 169]. Прощение становится средством принятия прошлого и средством примирения прошлого с настоящим, способом вписать самые жестокие и неприемлемые воспоминания в историю своей жизни. И в этом смысле прощение, возвышаясь над юридической сферой, сохраняет свое воздействие на нее в качестве некоего сверхэтического ценностного ориентира [там же, с. 168], так же оно оказывает влияние и на сферу исторического познания, демонстрируя пример историзации того, что кажется невозможным для осмысления, выходящим за пределы понимания и объяснения.

В заключение своих исследований по философии истории, итог длительного развития которых подводится в фундаментальном сочинении «Память, история, забвение», П. Рикёр возвращается к ключевому вопросу о соотношении памяти и исторического познания. Функционируя в едином поле восприятия прошлого, эти феномены проявляют определенную тенденцию к конкурированию. Однако как память, даже будучи письменно зафиксированной, ни в индивидуальной, ни в коллективной форме не может заменить или подчинить себе научную историю, так и история не в состоянии окончательно включить память в ряд объектов своего изучения. История обладает критическим инструментарием сравнения и проверки свидетельств, намного превосходит память и своей предметной областью, охватывая события и целые эпохи, от которых не осталось зафиксированных каким-либо образом воспоминаний. Но, тем не менее, память все же остается матрицей, моделью для исторического познания, поскольку именно память задает основу понимания прошлого. Именно она остается «хранительницей высшей конститутивной диалектики прошлости прошлого, т. е. отношения между “больше не”, подчеркивающим характер завершенности, упраздненности, преодоленности, и “было”, говорящем об изначальном и в этом смысле нерушимом характере» [12, с. 690]. Предпосылкой любого исторического исследования остаются не высказанная донарративная уверенность в том, что прошлое когда-то действительно существовало и уверенность в бытности прошлого.

Подобного рода взаимосвязь памяти и истории определяет значение феномена забвения в качестве неотъемлемой составляющей функционирования памяти, а вместе с ней и истории. Забвению, как безнадежной утрате прошлого, полному стиранию следа и различного рода дисфункциям памяти французский философ противопоставляет забвение-резерв, которое функционирует в парадигме бергсоновского вызывания в памяти [там же, с. 603–604]. Невозможно постоянно держать в сознании все, что воспринимается человеком на протяжении его жизни и весь накапливаемый опыт. Забвение выступает в роли ресурса памяти, позволяющего сохранять воспоминания незаметно для сознания, в не актуализованном виде. Забытое продолжает жить в бессознательном, пережитое прошлое неразруσιμο во фрейдовском смысле, оно участвует в формировании личности – настоящего и будущего человека. Ницшеанскому пониманию забвения, которое, разрушая воспоминания о прошлом, помогает становлению жизни, противостоит рикёровская трактовка забвения, которое, сохраняя следы прошедших событий, прокладывает мост к прошлому, делает возможной саму работу памяти и истории. Забвение приобретает значение интегральной составляющей памяти, без которой ее функционирование не представляется возможным.

Реализуя в своей историософской программе синтез различных философских направлений, Поль Рикёр формулирует концепцию исторического познания, которая отталкивается от принципиального признания сущностной связи между прошлым и настоящим. Современное состояние является продолжением развития прошлого и по этой причине не может быть от него отделено, но и само прошлое не может быть познано как изолированный феномен вне своей связи с настоящим и будущим. Подобное видение утверждается французским философом тем, что понимание прошлого связывается с функционированием памяти как способности воспринимать течение времени. В этом отношении предпосылки осмысления прошлого коренятся в жизненном мире индивида и напрямую связаны с опытом существования во времени. Но любой опыт должен быть выражен тем или иным способом, чтобы появилась возможность его понять и объяснить, и для исторического опыта естественной формой выражения так же, как и для самосознания, представляется нарратив. Повествовательная форма определяет эпистемологическую стратегию исторической науки, заключая в себе потенциал критики свидетельств. Прошлое, чтобы проявить себя прошлым, должно быть осмыслено как то, что было ранее, поскольку даже оставленные прошлой реальностью следы актуально существуют в настоящем. Чтобы они могли свидетельствовать о прошлом, должны быть наделены соответствующим смыслом, они должны стать знаками, отсылающими к тому, что было ранее [там же, с. 589–590]. Тем самым в философии П. Рикёра утверждается неизбежный плюрализм исторических интерпретаций, так как возможность достижения истины в сфере исторического познания связывается не с постулированием субстанциальной основы развития, а со способностью историка к критическому анализу исторических источников.

Поль Рикёр развивает теорию исторического познания, основанную на осмыслении взаимосвязи прошлого и настоящего. В этом подходе утверждается фундаментальная сопричастность прошлого, настоящего и будущего. Исторический опыт рассматривается как опыт неразрывного переплетения трех регистров временности, укорененных в онтологии человека. Именно осознание

«бытия во времени» как основополагающей характеристики человеческой экзистенции закладывает основу истории как описания прошлого. В этом смысле философская стратегия П. Рикёра противостоит трактовке исторического опыта Ф. Анкерсмита, раскрываемого как опыт осознания разрыва между прошлым и настоящим. Для Анкерсмита познание истории закладывается ностальгическим чувством утраты, отстранения от своего собственного прошлого. Только то, что уже не представляется современным, принадлежащим настоящему, с его точки зрения, может быть осмыслено как прошлое. Но подобное противоречие позволяет говорить не столько о том, что П. Рикёр и Ф. Анкерсмит предлагают два взаимоисключающих подхода к рассмотрению категории исторического опыта, сколько о том, что эти концепции анализируют различные стороны исторического опыта и скорее дополняют друг друга, обогащая наше познание. Проблематика взаимосвязи прошлого и настоящего сложна и принципиально противоречива, прошлое не является настоящим. История изучает то, что не дано как актуально присутствующее и временной разрыв между современностью и прошлым всегда сохраняется. Но, тем не менее, современность не является чем-то изолированным и статичным, оно – прямое продолжение прошлого и само уходит в прошлое, одновременно продолжая себя в будущем. В этой связи две разнонаправленные интерпретации исторической проблематики, развиваемые П. Рикёром и Ф. Анкерсмитом, рассмотренные вместе, дают гораздо более полное и плодотворное представление о взаимосвязи прошлого и настоящего, чем каждая из них, взятая отдельно.

### **Список литературы**

1. Блауберг И.И. О памяти и забвении: П.Рикёр и А.Бергсон // Поль Рикёр – философ диалога. М.: ИФРАН, 2008. С. 60–75.
2. Вдовина И.С. Феноменология во Франции. М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2009. 400 с.
3. Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии. М.: Научный мир, 2003. 394 с.
4. Гинзбург К. Мифы – эмблемы – приметы: Морфология и приметы. М.: Новое издательство, 2004. 348 с.
5. Губман Б.Л., Ануфриева К.В. Нарративная самоидентичность личности в философии П. Рикёра: герменевтика и аналитическая философия // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия», 2014. № 3. С. 148–166.
6. Губман Б.Л. Х.-Г. Гадамер и П. Рикёр: исторический опыт и нарратив // Поль Рикёр: Человек – общество – цивилизация. Современная философия. М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2015. С. 193–210.
7. Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001. 480 с.
8. Петровская Е.В. «Великая нарратология» // Поль Рикёр – философ диалога. – М.: ИФРАН, 2008. С. 76–92.
9. Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. М.; СПб.: Университетская книга, 1998. 313 с.



10. Рикёр П. Время и рассказ. Т. 2. Конфигурация в вымышленном рассказе. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 224 с.
11. Рикёр П. История и истина. СПб.: Алетейя, 2002. 400 с.
12. Рикёр П. Память, история, забвение. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. 728 с.
13. Рикёр П. Справедливое. М.: Гнозис, Логос, 2005. 304 с.
14. Рикёр П. Я-сам как другой. М.: Из-во гуманитарной литературы, 2008. 416 с.
15. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1967. 449 S.
16. Husserl E. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Haag, 1950. 106 S.
17. Koselleck R. The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts. Stanford, 2002. 380 p.
18. McCarthy J. Dennett and Ricoeur on the Narrative Self. New York: Humanity Books, 2007. 296 p.

## **MEMORY PHENOMENOLOGY AS A FOUNDATION OF P. RICOEUR'S HISTORICAL EXPERIENCE ANALYSIS**

**A.A. Avanesyan**

Tver State University, Tver

Proposing in his philosophical program a platform of synthesis of European Continental and Anglo-American analytical tradition, P. Ricoeur formulated a version of epistemology of history that is based on the existence of essential ties between past and present. This kind of vision is based on the interpretation of the past understanding as related to the memory function to preserve events happening within the time flux. From this point of view, the prerequisites of the past understanding are rooted in the individual's life-world and directly connected to the existence in time experience. Any experience should find the way of expression in order to comprehend and explain its content. Therefore, the historical narrative may be understood as the legitimate form of historical experience expression. Based on the sources criticism, the narrative form defines the epistemological strategy of history as a scholarly discipline.

**Keywords:** *hermeneutics, phenomenology of memory, narrative, narrative identity, historical experience.*

*Об авторе:*

АВАНЕСЯН Артем Александрович – аспирант кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: timmyy@ro.ru

*Author information:*

AVANESYAN Artem Alexandrovich is a Ph.D. student of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: timmyy@ro.ru

УДК 1:316.2:6

## **ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ И ПОВЕСТВОВАНИЕ В ФИЛОСОФИИ Ф.Р. АНКЕРСМИТА**

**В.П. Потамская**

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Статья посвящена анализу категории исторического опыта в философии Ф. Анкерсмита. Выявляются особенности исторического опыта, его разновидности и формы. Особое внимание уделяется возвышенному историческому опыту и взаимосвязям опыта и травмы.

**Ключевые слова:** *опыт, возвышенный исторический опыт, деконтекстуализация, травма, миф.*

В современной западной исторической мысли опыт является одной из значимых категорий анализа в контексте взаимосвязи публичного и субъективного. Опыт находится за пределами языковых средств выражения, является индивидуальным и уникальным, прошлой реальностью, доступной для восприятия. Одним из философов, развивающих концепцию исторического опыта, является профессор теории истории и интеллектуальной истории Ф.Р. Анкерсмит. Его отказ от ранее предлагаемой лингвистической нарративистской философии истории обусловлен следующими причинами. Во-первых, в рамках данного направления сохраняется изоляция субъекта и объекта, берущая начало в эпистемологической традиции. Во-вторых, вследствие постулата непрозрачности текста слишком большое внимание уделяется моментам, где внутренняя риторика текста находится в противоречии с внешней логичностью [2, с. 221]. В-третьих, нарративная субстанция, гарантируя самый легкий доступ к прошлому, вытесняет подлинный опыт.

Э. Доманска утверждает, что идея исторического опыта является фундаментальной для будущего философии истории. Она символизирует перемещение границы, разделяющей историографию и философию истории, так как опыт может выступать и как теоретическая категория, и как сюжет в исторических нарративах [5, с. 384–385]. Вместе с тем, как отмечает Э. Доманска, подобное понимание концепта исторического опыта и возвышенного представляет собой шаг назад. Ф. Анкерсмит выходит за границы лингвистического поворота, и это движение возможно охарактеризовать как возвращение к традиции, к романтическому видению непосредственного опыта и методологическим подходам эпохи Просвещения [12, р. 176].

С точки зрения Л. Госсмена, то, что Ф. Анкерсмит называет опытом, корреспондирует с понятием «литература» в его работе «Между историей и литературой». Эта категория является важнейшей в историческом анализе, но философ выступает против ее тотального проникновения в историю [4, с. 281–282].

П. Айк, напротив, выступает против подобной категории исторического исследования. По его мнению, теории Анкерсмита не хватает когнитивных основ, так как она базируется на чувствах и настроениях. Мистический опыт сам

по себе не может создать историческую репрезентацию и являться единственным способом проявления прошлого. П. Айк отмечает, что исторический опыт Ф. Анкерсмита следует отнести к экзистенциалистским ощущениям, социологической теории, к истории памяти, а не к истории как науке [14, р. 3–5]. Однако следует отметить, что исследование исторической памяти находится в границах проблематики современной исторической науки, поэтому данные комментарии кажутся неуместными. Так, Й. Рюзен указывает, что историческая память возникла вместе с постмодернизмом в истории. Обращаясь к теме памяти, историческая наука осуществляет более широкое и глубокое проникновение в историческую реальность, а память, по сути, относится к опыту [9].

Основой поворота к опыту являются отрицание трансцендентализма, кантианства, руководящей роли метафоры, которые Ф. Анкерсмит развивал в предшествующий период, и личная ностальгическая тоска по XVIII в., вызванная музыкой Баха, Моцарта и других композиторов [6, с. 102]. Следовательно, не стоит соглашаться с П. Айком, называющим основной причиной создания концепции возвышенного исторического опыта стремление дистанцироваться от Х. Уайта [14, р. 89].

В книге «История и тропология: взлет и падение метафоры» Ф. Анкерсмит понимает опыт прежде всего как ностальгию (ностальгическое воспоминание о прошлом), которая позволяет получить наиболее интенсивное и подлинное восприятие исторической реальности [2, с. 331–332]. Философ характеризует ностальгическое прошлое как молчаливое и неподвижное, «неприветливое к... полным силы паттернам исторической эволюции». Субъект ностальгического опыта осуществляет ностальгическое перемещение, в результате которого действительность смещается на периферию. Тем самым субъект познает не «прошлое непосредственно», а расстояние между настоящим и прошлым [там же, с. 334–340].

Ф. Анкерсмит сосредотачивает внимание на историческом опыте, т. е. «на том, как мы воспринимаем прошлое и как этот опыт прошлого возникает в момент одновременного раскрытия и восстановления прошлого» [1, с. 29]. Он утверждает, что исторический опыт возможен вне прошлого и до персонального прошлого [2, с. 340–342]. Опыт прошлого и прошлое появляются одновременно, поэтому можно сказать, что опыт конституирует прошлое. Для Ф. Анкерсмита, в отличие от Х.Г. Гадамера, исторический опыт не является попыткой приспособить мир, а возникает в тот момент, когда часть культурной идентичности приобретает независимость и может быть исторически объективирована [1, с. 156].

В полемике с Р. Рорти, отвергающим возможность языкового опыта и утверждающим «перманентную вездесущность языка», Ф. Анкерсмит отрицает всеобъемлющий характер языка и предлагает теорию довербального опыта. Слово «опыт» прежде всего ассоциируется с чувственным контактом с миром. Философ отстаивает крайний вариант эмпиризма и, испытывая определенное влияние Э. Нагеля, говорит о возможности существования фактов, которые невозможно выразить человеческим языком, и о предшествовании опыта языку [1, с. 116]. Подобные утверждения являются достаточно дискуссионными. К примеру, П. Айк отмечает, что опыт всегда концептуализирован языком [13]. Данная точка зрения может быть принята для рассмотрения, так как, допуская, что

опыт может приходиться к историку в неязыковой форме, исследователь в своем нарративе преобразует его в лингвистическую форму. П. Айк также утверждает, что, с точки зрения, Ф. Анкерсмита, язык может быть полностью заменен, вытеснен опытом, что приводит к отрицанию значимого мира [14, р. 131]. Однако Ф. Анкерсмит не призывает к полной замене языка, а говорит о возможности использования новой категории исторического исследования. Следует согласиться с М. Кукарцевой, отмечавшей, что исторический опыт находится в гармонии с соответствующими параметрами философии языка, так как интеллектуальные категории (язык, кантовские категории чистого рассудка, лингвистические структуры) определяют содержание воспринимаемого в опыте [8, с. 127].

Основополагающее влияние на концепцию возвышенного исторического опыта Ф. Анкерсмита оказал Й. Хейзинга. Однако следует отметить, что Й. Хейзинга говорил не об опыте, а об историческом ощущении, которое отличаются следующие характеристики: «Объект этого ощущения - не отдельные люди, не человеческие жизни или мысли (насколько они вообще обладают различимыми контурами). Его едва ли можно назвать и образом, который сознание формирует само или который входит в него извне». Историческое ощущение представляет собой скорее понимание, схожее с восприятием мира через музыку [там же, с. 180].

Исторический опыт отличает ряд особенностей. Во-первых, посредством опыта осуществляется коммуникация между историком и прошлым. Во-вторых, в ходе деконтекстуализации субъект выходит из историографического контекста, поэтому прошлое открывается историку «с ошеломительной прямоотой и непосредственностью» [там же, с. 180–186]. В-третьих, «чувства и настроения проникают повсюду и окрашивают весь наш опыт» [там же, с. 420]. Восприятие субъекта и объекта является аристотелевским, они выступают как равные партнеры, между которыми не существует четкой границы, поэтому субъект способен стать чистым субъектом опыта, лишенным какого-либо предшествующего содержания [там же, с. 214].

Хотя Ф. Анкерсмит отмечает, что субъект при этом не подвергается деконтекстуализации по факту он осуществляет именно ее. Подобная процедура также не является неоспоримой. Так, П. Айк отмечает, что это деконтекстуализация ведет, по сути, к сведению идентичности, культуры к «состоянию белого пятна» [13]. Т. Чорел говорил о том, что деконтекстуализация в философии Ф. Анкерсмита является несвязной и нелогичной: субъект лишает себя собственной истории, но для получения опыта необходимо сохранить память о прошлом, для того чтобы осознать утраченное. Субъект не способен деконтекстуализировать себя, а «потеря, которой, как нам кажется, мы обладаем, диалектически включена в нашу память» [14, р. 183]. Дж. Заммито также отрицает понятие опыта без субъекта и спрашивает Ф. Анкерсмита о том, какую роль исторический опыт может действительно сыграть в написании истории, так как возвышенное не может стать обыкновенной исторической практикой [18, р. 166–167].

В историческом опыте прошлое и настоящее сохраняют свою идентичность, приближаясь друг к другу максимально близко. Подобное движение

деконтекстуализации устраняет весь контекст, однако без контекстуализации и историзации невозможно деконтекстуализации [1, с. 222–224]. Так как исторический опыт не бессмыслен, существует значение вне контекста. «Прошлое (объект) и настоящее (субъект) сливаются тут в чистом опыте, в опыте, лишенном субъекта, – это очевидно, поскольку субъект опыта так легко перемещается из прошлого в настоящее и наоборот. Отсюда аутентичность исторического опыта, столь справедливо и красноречиво провозглашенная Хейзингой» [там же, с. 387]. М. Джей, рассматривая восприятие контекста Анкерсмитом, соглашается, что данный термин теряет свое значение в мире опыта, проникающего сквозь значение и позволяющего историку обойти проблему ценности знания о прошлом. Вместе с тем, как подчеркивает М. Джей, возвышенный исторический опыт достаточно редко встречается [15].

Объясняя отношения между прошлым и настоящим, Ф. Анкерсмит обращается к литературным метафорам, уподобляя их встрече Венеры и Флорио Эйхендорфа и объятиям Ромео и Джульетты. П. Айк характеризует подобную концепцию как квазиромантическую, хотя, на наш взгляд, точка зрения Х. Келлнера, отмечавшего романтический характер опыта, более соответствует философии Ф. Анкерсмита, поскольку языковые средства и метафоры подчеркивают скорее любовные отношения [17].

Ф. Анкерсмит также подчеркивает непрерывность прошлого и настоящего. Утрата прежнего способа восприятия мира наполнена драматизмом и трагизмом: «Все страдания, причиненные утратой старого мира, который постепенно вытесняется новым, еще не познанным, опасным таящимися в нем неизмеримыми социальными бедствиями, могут, следовательно, стать собственными страданиями историка» [1, с. 159]. Историку, переживающему исторический опыт, «он должен казаться упавшим с неба, необъяснимым и неповторимым даже при сильнейшем усилии воли... Исторический опыт просто выпадает историку или нет... единственное, что в его власти – решить, хочет ли он открыться ему или нет» [там же, с. 252–253]. Вместе с тем, по нашему мнению, несмотря на подобные бессознательные и мистические объяснения природы исторического опыта, он может быть рассмотрен как форма инкультурации, т. е. как трансляция культурной идентичности (религии, символов, национальной культуры, социальных институтов, законов) из прошлого в настоящее.

Ф. Анкерсмит проводит дефиницию понятий объективного, субъективного и возвышенного исторического опыта. Под объективным историческим опытом Анкерсмит понимает то, как люди прошлого сами воспринимали свой мир. Данный вид опыта может быть получен из газет, книг, источников, созданных очевидцами события. Эта область сторона исторического письма достаточно исследована и не является предметом анализа философа. Субъективный исторический опыт находится там, где прошлое уже не зависит от настоящего, «это непосредственное соприкосновение не только с прошлым в его квазиоуменальном виде, но и с аурой утраченного нами мира». Это личный опыт исследователя в противопоставлении опыту непосредственных участников события. Такой опыт появляется, когда какой-либо артефакт прошлого позволяет ощутить разрыв и обнаружить во фрагменте реальности нечто близкое исследователю. Возвышенный исторический опыт представляет собой ра-

дикальный вариант субъективного исторического опыта, поскольку не является переживанием дистанции между прошлым и настоящим и не предполагает обязательного ее наличия. «Ситуация тут скорее обратная, так как прошлое обретает бытие лишь благодаря историческому опыту и через его посредство. Прошлое рождается из травматического опыта историка, вступающего в новый мир и сознающего бесповоротную утрату прежнего мира. В такие моменты историки ощущают себя частью того, что описывают – иначе говоря, разлад между настоящим и прошлым, – и испытываемое ими отчаяние, вызванное утратой привычного мира, становится движущей силой для написания истории и внушает им глубочайшие мысли» [там же, с. 368–369]. Возвышенное выступает за пределы языка и не «до» языка, а «за» ним. Исследуя данную категорию, философ следует за воззрениями И. Канта, определявшего возвышенное как ощущения, психические состояния или эмоциональные переживания, возникающие, когда человек сталкивается с чем-либо впечатляющим или пугающим. Возвышенное располагается только в сознании субъекта, являясь, по сути, ощущениями разума самого по себе.

С точки зрения К. Дженкинса, невозможно соединить возвышенный опыт и коллективный возвышенный опыт, следовательно, Анкерсмит объединяет две проблемы в одной книге. Ее первая часть представлена возвышенным историческим опытом – наименованием коллективного чувства цивилизационного опыта в тот момент, когда оно претерпевает разрыв в идентичности и разрушается безвозвратно. Вторая часть – это, по сути, ощущения историка, чувствующего, что прошлое, как оно воображается, становится странным и разрушается. «Возвышенный исторический опыт» повествует именно о втором случае. К. Дженкинс также отмечает определенное нищестанство Ф. Анкерсмита, проявляющееся в пугающем характере возвышенного [16, р. 311–312].

Ф. Анкерсмит отмечает, что причиной исследований возвышенного служит следующий факт: в возвышенном субъект переживает опыт реальности способом, который никогда не сможет быть реализован в рамках существующих концепций (язык, теория, нарративизм), определяющих «чувствование реальности и наши знания о ней» [6, с. 137]. Возвышенный опыт ближе чувствам и настроениям, чем знанию, он онтологичен, нежели эпистемологичен, и «потому должен определяться скорее через то, что вы суть, чем через то, что вы знаете, каким знанием обладаете» [1, с. 314]. Возвышенный и исторический опыты не обладают когнитивными функциями и не служат никакой цели, хотя их проявления могут иметь значение для обладающего опытом: «В подобные моменты мы переживаем частичную смерть, потому что от всего, что мы есть, остается лишь чувство или опыт» [там же, с. 314–316].

Человек ощущает связь с прошлым, переживает настоящее и устремлен в будущее, что накладывает отпечаток на восприятие и осмысление истории [3, с. 13]. Западный исторический дискурс детерминирован драматическими событиями истории Запада. «Коллективный опыт ужаса и страха, пережитый Европой в эпоху гибели Римской империи, эпидемии чумы 1348 г., Столетней войны, Французской революции и пр. наделил прошлое Запада непреходящей болью. Тень этих страданий отразилась на народах Европы гораздо сильнее, чем периоды счастья и радости». Вследствие этого травма присуща западному сознанию

из-за его неспособности абсорбировать опыт внутри истории: «...для западной цивилизации исторический дискурс стал, с одной стороны, медиатором между травмой и страдающими от нее, а с другой – объективацией того и другого» [7]. Вместе с тем, следует согласиться с П. Айком, утверждавшим, что возвышенный опыт Ф. Анкерсмита характеризует элитарный характер, так как примеры, приводимые философом, функционируют и имеют значение только для элиты общества [14, р. 159].

Психологическим эквивалентом возвышенного исторического опыта является травма. Ф. Анкерсмит воспринял фрейдистский подход к травме, рассматривая ее как неспособность пережить или ассимилировать травматический опыт, включив его в историю. Вместе с травмой возникает не столько открытость к страданию, сколько определенная нечувствительность, «как будто вместилище страдания перестало отвечать истинной природе и размерам этого страдания» [1, с. 482–483]. Испытывая определенное влияние Ф. Ницше, Ф. Анкерсмит отмечает, что возвышенное заставляет отказаться от прежней идентичности, а травма, в свою очередь, бросает вызов идентичности, но в конечном счете считается с ней. Поэтому травма служит делу памяти, а возвышенное – забвению [там же, с. 434].

Д. ЛаКапра, обращаясь к иному исследовательскому материалу, оппонирует идеям Ф. Анкерсмита. Д. ЛаКапра утверждает, что в западной культуре существует трансисторическая (структурная) травма, «например первородный грех, как результат перехода от природы к культуре, как отделение от матери, как вхождение в язык». Задача историка заключается в объяснении того, каким образом частицы травматического опыта человечества вписаны в конкретный индивидуальный исторический опыт [7].

Ф. Анкерсмит выделяет четыре типа забвения. Первый тип связан с возможностью забыть то, что никак не связано с настоящей идентичностью. Второй тип связан с забыванием того, что важно для идентичности, но ранее неосознаваемого. Третий тип забвения соответствует ситуациям, в которых у индивида появляются все основания забыть о каких-либо сторонах прошлого, например, когда память о них оказывается слишком болезненной, при сохранении при этом идентичности. Четвертый тип забвения привлекает самое пристальное внимание философа. К нему относятся «наиболее решительные и глубокие изменения, которые западный человек претерпел в своей истории». В результате человек вступил на порог совершенно нового мира и сделал это благодаря тому, что забыл прежний мир и отрекся от предшествующей идентичности (например, Европа после Французской революции, промышленная революция и др.). Психологическим эквивалентом возвышенного является травма. Если в рамках третьего типа забвения от травмы можно избавиться, в рамках четвертого типа она постоянно присутствует, что сопровождается ощущениями тяжелой потери, упадка культуры и дезориентации [1, с. 439–443].

Ф. Анкерсмит выделяет два вида травмы: травма, связанная с третьим видом забвения (травма-1), «которая при всей своей драматичности оставляет идентичность невредимой», и травма, относящаяся к четвертому типу забвения (травма-2), предполагающая переход к новой идентичности. Примером травмы-2 служит Великая французская революция, коренным образом изменившая идентичность французов, когда «даже для консерватора немислимо возвращение к дореволюционному порядку, как бы яростно он ни проклинал революцию,

мир необратимо и неумолимо обрел новую идентичность и человеку мудрому и чуткому остается только согласиться с этим» [там же, с. 444–446]. Травма-2 никогда не прекратит оказывать свое воздействие, так как любое повествование о прошлом будет переживаться как усиливающее утрату [там же, с. 448–456].

Травма-1 может быть преодолена посредством создания нарратива, в рамках которого осуществляется попытка преодолеть травматический опыт. В случае травмы-2 человек вынужден смотреть на себя, как на другого. Ф. Анкерсмит согласен с А. Данто относительно наличия границ индивидуальной репрезентации мира: «Наш собственный способ репрезентации мира остается невидимым для нас до тех пор, пока какой-то тошнотворный опыт не заставит нас осознать “сырный колпак”, сквозь который мы всегда видим мир» [там же, с. 468–472].

Травма становится своего рода всепоглощающим «контекстом», поскольку открывает историю непредсказуемого и жуткого. Задача историка состоит в том, чтобы продемонстрировать враждебность в тех аспектах прошлого, которые кажутся знакомыми. Подобный подход к жути близок к фрейдистским воззрениям. Понятия возвышенного и жуткого представлены разными способами. Возвышенное ближе к трансцендентности и «относится к надеждам или тревогам всего секулярного просвещения, все-таки испытывающего уважение к «сакральному и суеверному». Жуткое относится к области имманентных форм возвышенного, к сублимации как внутреннему процессу [7].

Помимо ностальгии и опыта, еще одним явлением, посредством которого осуществляется коммуникация с прошлым, является коммеморация (память о каких-либо значимых событиях прошлого). Она связана с ощущениями и хранит свидетельства о прошлом. Ф. Анкерсмит соглашается с восприятием коммеморации Фрейдом, указывая на тесные связи с религией, т. к. поминовение свойственно человеческому сознанию с древних времен. Взаимоотношения между вспоминаемым событием и самой процедурой не определяются логикой исторического процесса. Во-первых, мероприятия поминовения вырываются из исторического контекста и воспринимаются исключительно по отношению близости к индивиду. Во-вторых, субъект деконтекстуализирует себя в этом процессе, так как историческое настоящее временно сужается до момента фиксации. Таким образом, происходит двойная деконтекстуализация [10].

Философ также обращается к понятию мифа, отмечая, что в мифе рассказ о переходе от одного состояния к другому превращается в повествование о рождении времени. Мифы рассказывают о мире, утраченном в ходе какого-либо события, до момента перехода к настоящему положению дел. В результате из первоначального совершенства индивид попадает в мир истории, а значит, в мир неизбежного упадка, смерти и тщетности всех человеческих устремлений. Ощущения человека наполнены тоской по первоначальному единству. Миф является условием возможности любой истории, ставя индивида перед лицом прошлого, полностью отделенного от настоящего, сообщая об утраченной первоначальной идентичности [1, с. 496–499]. Любая цивилизация обладает некоторым количеством мифологизированного прошлого, определяющего ее идентичность. Мифологическое прошлое нельзя историзировать, так как оно находится за пределами исторического времени и является возвы-



шенным цивилизации [там же, с. 502–503]. Следует согласиться с Э. Доманска, отмечающей, что философ связывает возвышенный опыт с концептом мифа в его над-исторической и над-природной трактовке [12, р. 184].

Примером использования возвышенного исторического опыта служат микроистории. Они включают травму и возвышенное в их «беспрецедентной аутентичности». Мир воспринимается субъектом не как адаптированный к категориям исторического исследования вариант понимания реальности, а как он существует в действительности [11].

Таким образом, философские воззрения Ф. Анкерсмита характеризуются окончательным отходом от кантианских трансценденталистских представлений и разделения субъекта и объекта. Однако, несмотря на то, что Анкерсмит говорит о разрушении руководящей роли метафоры в историческом писании, язык «Возвышенного исторического опыта» изобилует метафорами, следовательно, стоит отметить некоторую противоречивость изложения взглядов. Обращаясь к аристотелевскому представлению о процессе познания, основывающегося на единстве сознания и познания, субъекта и объекта, Анкерсмит предлагает обратиться к исследованию исторического опыта. Противопоставляя опыт языку, философ отмечает, что открытие опыта как категории исторического исследования является повторным открытием субъекта, при котором он выводится из исторического контекста. В границах опыта субъект и объект являются равными партнерами, между которыми сложно провести определенную границу. Ф. Анкерсмит также осуществляет деконтекстуализацию субъекта, выводя его из исторического контекста. Несмотря на отход от кантианского трансцендентализма, философ следует за характеристиками возвышенного Канта. Возвышенный исторический опыт отличает его «случайность»; поскольку не существует определенных механизмов его обнаружения и присвоения, опыт внезапно и бессознательно приходит к субъекту. В подобном опыте разрушаются все границы между миром и субъектом, и происходит их слияние.

Психологическим эквивалентом возвышенного является травма, ведущая к потере прошлой идентичности и формированию новой. Такого рода опыт появляется, когда субъект начинает рассматривать себя как другого, утрачивая самосознание. Утрата прошлой идентичности сопровождается ощущениями невозполнимой потери, безнадежности, следовательно, возвышенный опыт является пессимистичным и меланхоличным по своему характеру. Возвышенный исторический опыт также связан с мифологическим, так как миф является неисторизованным прошлым и повествует об утраченном первоначальном единстве и идентичности, к возвращению к которой тщетно стремится субъект. Ф. Анкерсмит отмечает, что, несмотря на подобные особенности, возвышенный исторический опыт не соотносится с областью мистического и иррационального. С данным утверждением трудно согласиться, так как философ говорит скорее о мистическом состоянии, близком религиозному или мифологическому переживанию или откровению, в котором субъект приобретает некое просветление, столкнувшись с необычным, выходящим за границы нашей реальности.

### **Список литературы**

1. Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. М.: Европа, 2007. 612 с.
2. Анкерсмит Ф.Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. 400 с.
3. Губман Б.Л. Смысл истории: очерки современных западных концепций. М.: Наука, 1991. 192 с.
4. Доманска Э. Лайонелл Госсмен // *Философия истории после постмодернизма*. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 267–302.
5. Доманска Э. Само-интервью // *Философия истории после постмодернизма*. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 378–389.
6. Доманска Э. Франклин Анкерсмит // *Философия истории после постмодернизма*. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 102–147.
7. Кукарцева М.А. Край возможного, или Размышления о новой книге Д. ЛаКапры [Электронный ресурс]. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/2013/02/27/1251427393/4.pdf> (дата обращения: 12.12.2016).
8. Кукарцева М.А. Понимание как проблема исторической эпистемологии // *Историческая наука сегодня: теории, методы, перспективы* / под ред. Л.П. Репиной. М.: ЛКИ, 2012. С. 126–140.
9. Рюзен Й. Утрачивая последовательность истории (некоторые аспекты исторической науки на перекрестке модернизма, постмодернизма и дискуссии о памяти) [Электронный ресурс]. URL: <http://abuss.narod.ru/Biblio/ruzen.htm> (дата обращения: 20.12.2016).
10. Ankersmit F.R. Commemoration and National Identity [Electronic resource]. URL: <http://www.periodicos.unb.br/index.php/textos/article/viewFile/5931/4907> (accessed: 10.12.2016).
11. Ankersmit F.R. Invitation to historians [Electronic resource]. URL: [http://abuss.narod.ru/Biblio/eng/ankersmit\\_invitation.htm](http://abuss.narod.ru/Biblio/eng/ankersmit_invitation.htm) (accessed: 10.12.2016).
12. Domanska E. Frank Ankersmit: From narrative to experience [Electronic resource]. URL: <http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/Domanska,%20Frank%20Ankersmit%20From%20Narrative%20to%20Experience.pdf> (accessed: 10.12.2016).
13. Icke P. Author's response to Eugen Zelenak's review of Frank Ankersmit's *Lost Historical cause* [Electronic resource]. URL: <http://www.klemens.sav.sk/fiusav/doc/organon/2014/4/531-533.pdf> (accessed: 10.12.2016).
14. Icke P. *The Journey from language to experience: Frank Ankersmit's lost historical cause*. N.-Y.: Routledge, 2012. 198 p.
15. Jay M. Historical explanation and the event: reflections on the limits of contextualization [Electronic resource]. URL:

- <http://www.newliteraryhistory.org/articles/42-4-jay.pdf> (accessed: 10.12.2016).
16. Jenkins K. *Cohen contra Ankersmit // Limits of History: essays on theory and practices*. L.: Routledge, 2009. 336 p.
  17. Kellner H. Review of Peter P. Icke "Frank Ankersmit's lost cause: a journey from language to experience [Electronic resource]. URL: <http://www.inth.ugent.be/wpcontent/uploads/2012/10/Kellner-ReviewIcke.pdf> (accessed: 10.12.2016).
  18. Zammito J. Frank Ankersmit: Sublime historical experience // *The journal of Modern history*. 2007. № 79. P. 166–167.

## **HISTORICAL EXPERIENCE AND NARRATIVE IN FRANK R. ANKERSMIT'S PHILOSOPHY**

**V.P. Potamskaya**

Tver State University, Tver

The aim of the article is the study of the category of historical experience in F. R. Ankersmit's philosophy of history. The author reveals specific features of historical experience, describes its varieties and forms. Much attention is given to sublime historical experience and interrelations between experience and trauma.

**Keywords:** *experience, the sublime historical experience, decontextualization, trauma, myth.*

*Об авторе:*

ПОТАМСКАЯ Вера Павловна – аспирантка кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: [potamskaya.v@yandex.ru](mailto:potamskaya.v@yandex.ru).

*Author information:*

POTAMSKAYA Vera Pavlovna – Ph.D. student of Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: [potamskaya.v@yandex.ru](mailto:potamskaya.v@yandex.ru).

УДК 130.2 (73)

## **ЛИЧНОСТЬ, ВЕРА И ИСТОРИЯ В ТЕОЛОГИЧЕСКОМ ЭССЕ Х. КОКСА «ПРАЗДНИК ШУТОВ»**

**И.А. Фролова**

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Книга «Праздник шутов: теологический очерк празднества и фантазии» была написана в 1969 г., но сохранила свою актуальность до сих пор. Данная статья дает представление о некоторых направлениях теологии XX в., которые повлияли на творчество Х. Кокса. В центре внимания – диалог Кокса с представителями радикальной теологии и теологии надежды: как оценивают теологии XX в. состояние и перспективы истории; как соотносятся в теологических концепциях время и вечность; почему Х. Кокс считает проблему будущего очень важной и как она интерпретируется с т. зр. эсхатологии? – основные вопросы данной статьи.  
**Ключевые слова:** американская либеральная теология, философия религии, философия культуры.

В названии сочинения Х. Кокса «Праздник шутов: теологический очерк празднества и фантазии» автор очень точно определил его жанр. Эта книга играет весьма важную роль, поскольку в ней обнаруживаются темы, которые окажутся главными для его последующих работ. Речь идет о специфике постмодерной ситуации в мире, которая оказывала влияние на состояние теологической мысли XX в. Кризисные явления в западной культуре, которые непосредственно затронули все направления христианства, вызвали к жизни различные философско-религиозные течения. Назову лишь некоторые те, которые весьма значимы для Кокса, поскольку имеют ярко выраженный активный социальный характер:

– *теология смерти Бога* (Ваханян Г. «Смерть Бога. Культура нашей пост-христианской эры», 1961; У. Гамильтон «Новая сущность христианства» 1961; П. ванн Бурен «Секулярный смысл Евангелия», 1965; Т. Альтицер «Евангелие христианского атеизма», 1966;

– *теология кризиса* (диалектическая теология), возникшая в 20–30 гг. прошлого века, представлена такими именами, как К. Барт, Э. Брунер, Р. Бульман, Ф. Гогартен, П. Тиллих;

– *политическая теология*, возникшая в 60–70-е гг. XX в., представлена четырьмя течениями:

– *теология надежды* (Ф. Чайлдз, Ю. Мольтман, В. Панненберг). Социальное освобождение – очень важная идея, которая осмысливается в контексте христианской эсхатологии в русле «революционного хилиазма», т. е. учения об утверждении тысячелетнего Царства Божьего на земле. Данные авторы отвергают идеи социализма, но испытывают симпатию к социалистическому идеалу, который ассоциируется с христианским идеалом любви, свободы и справедливости. Ещё одна важная тема – тема борьбы с негативными сторонами капитализма и совершенствования жизни;

– *теология революции*. Возникает в 60-е гг. XX в. Главные её представители в католицизме: У. Ассман, Р. Бланкар, Ж. Комблэн, архиепископ Питирим. В протестантизме приверженцами данного течения являются Х.-Д. Ведланд, Х. Гольвитцер, Д. Коун, Э. Рентдорф. Для них характерна умеренная либеральная и революционно-демократическая тенденция. Они рассматривают революцию как вмешательство в дела человеческие трансцендентного начала. Для данного течения характерен акцент на христианскую эсхатологию, а революция трактуется как пасхальное движение, которое освобождает от всевластия греха, исцеляет от эгоизма, т. е. способствует нравственному очищению личности. Подчеркивается, что цели верующих и неверующих в этом смысле совпадают, так что все могут участвовать в левых движениях. Если насилие необходимо в борьбе за лучшую жизнь, оно оправдывается как проявление любви к ближнему;

– *теология освобождения* возникает в 60-е гг. XX в. как мощная реакция на удручающую политическую ситуацию в Латинской Америке. Её главные представители: Густаво Гутьеррес (Перу), Уго Ассман и Л. Бофф (Бразилия), Мигес Бонино и Энрике Дюссель (Аргентина), Хуан Луис Сегундо (Уругвай), Пабло Ричард (Чили).

На почве нищеты и неустроенности происходит ревизия основных догматов христианства и институциональных основ церкви. Церковь и традиционное религиозное учение провозглашаются буржуазными, а в противовес им создаются народная религия и народная церковь. Христос воспринимается как защитник бедняков, освободитель от нищеты и несправедливости. Соответственно спасение вообще лишается эсхатологического смысла и мыслится как реальная борьба за улучшение жизни здесь и сейчас. Спасение перестаёт быть личностным и внеисторическим, потому что Царство Божье считается достижимым через реконструкцию мира. Вот почему представители этого направления испытывают такой неподдельный интерес к учению К. Маркса, под которое старательно подводится христианский фундамент. Соответственно грех трактуется как результат деятельности самих людей;

– *«черная» теология* возникает в США на рубеже XIX–XX вв. как попытка соединения христианства с элементами африканских языческих культов. В 60–70 гг. XX в. оно переживает своеобразный ренессанс под влиянием освободительных движений за свободу от колониальной зависимости и борьбы с расизмом. Дело в том, что христианство воспринимается как религия колонизаторов (А. Клидж, Дж. Коун, У. Джонс), как религия, которая вопреки антирасистским и универсалистским установкам поощряла рабство и дискриминацию. Обращение к своим культурным истокам предполагает возвращение к собственным богам и духам, что должно способствовать консолидации «черной нации» американских негров; возникает идея обратного «исхода» в Африку, о которой говорил вдохновитель этого течения М.П. Делани. В результате появляется новое государство – Либерия. Постепенно возникает идея богоизбранности черных, а также мысль о том, что Бог был этническим африканцем, потому что лучших из людей он создал по своему образу и подобию (Г.М. Тернер, Дж. Макгайр). Представители «черной» теологии выдвигали серьезные политические требования: создание «черных штатов», развитие независимых негритянских секторов экономики, выплата белыми «репараций» за угнетение и страдания.

Х. Кокс испытывал тяготение именно к политической теологии. Для неё в целом характерны следующие установки: человек рассматривается как сугубо социальное существо, призванное осуществить самореализацию в обществе, свою миссию; соответственно его спасение непосредственно связано с политической сферой, потому что верующие должны активно преобразовывать реальность; понятия греха, любви и милосердия трактуются в политическом контексте; Христос воспринимается как политический деятель и лидер. Для кого-то он партизан, для кого-то – бедняк, «черный» и т. д. Эти течения подталкивают правящие структуры к реформам и рассматривают погоню за прибылью как ложный путь, ведущий к социальным потрясениям.

Пытаясь обнаружить ресурсы обновления веры, Х. Кокс обращается к обзору наиболее активных и влиятельных течений современной христианской теологии. В параграфе, посвященном обзору творчества Х.Кокса, блестящий специалист по американской протестантской мысли Н.С.Юлина пишет: «В книге “Праздник шутов” Кокс открещивается как от “теологии смерти Бога” (Томас Альтицер), подчеркивающей имманентность Христа современной социально-исторической ситуации, так и от “теологии надежды” (И. Метц, Ю. Мольтман), которая делает упор на эсхатологической идее христианства. Свою позицию он называет “радикальной теологией”...» [4, с. 532]. На самом деле нам следует определиться с терминологией. Х. Кокс под термином «радикальная теология» подразумевал теологию смерти Бога, а сам заявил о своей принадлежности к «теологии сопоставления». Хочу отметить, что термин «juxtaposition theology» можно перевести и как «теология соприкосновения». И тогда появляется несколько иной окрас его смысла – как соприкосновения с христианскими теологиями, диалог с которыми он ведет в поисках нового пути развития учения о Боге. Но давайте посмотрим, что думает он о теологиях своего времени и как оценивает их творческие усилия.

Радикальную теологию он критикует за то, что она приносит в жертву прошлое культуры, отсекает человека от её истоков. Он подчеркивает её вклад в обновление традиционной теологии, которой был брошен вызов. Радикальная теология обратила внимание на присутствие божественного в самом человеке и сконцентрировалась на настоящем культуры. К сожалению, этому направлению присущ дух мрачной серьёзности, что не привлекает сторонников. Кроме того, упускается возможность обнаружения веры в повседневной жизни современного человека. Таким образом, «радикальная теология (курсив мой. – Ф.И.) забывает, что наша настоящая история иногда является чем-то незначительным и что в любом случае она представляет собой только часть реальности, открытой живому существу, которое ещё и помнит, надеется и представляет. Вера не существует целиком “внутри” любой данной ситуации... указывает по ту сторону её» [5, с. 125]. Радикальная теология для Кокса – симптом духовной болезни общества, и она не способна предложить никакого рецепта его исцеления. Человек помнит, поскольку у него есть прошлое; он надеется, потому что ожидает будущего и представляет, поскольку у него есть настоящее. Пренебрегать каким-либо модусом времени – значит сделать жизнь человека ущербной, лишить целостности.

А вот теология надежды представляется Коксу гораздо привлекательнее, потому что в ней обнаруживается колоссальный интерес не только к настоящему, но и к будущему. Будущее связывается с реальными делами: планировании

ем, проектированием, революциями, т. е. в этом течении ощущается динамика жизни. Не удивительно, что теология надежды особым образом привлекла внимание к эсхатологической проблематике. Миллард Эриксон поясняет, что классификация эсхатологических учений зависит от того, как соотносится проблема времени и эсхатологические ожидания: «Традиционно считается, что эсхатология занимается последними днями, т. е. тем, что должно произойти в определенный момент в будущем. Некоторые богословы, однако, понимают эсхатологию как описание событий, происходящих здесь и сейчас. По их мнению, мы живем в новую эпоху, новой жизнью, качественно отличной от прежней. Есть и такие богословы, которые считают, что эсхатология вообще сообщает истину о том, что всегда было, есть и будет. Иными словами, эсхатология имеет вневременной характер» [1, с. 56]. Второй момент, определяющий суть взглядов, состоит в том, насколько оптимистично или пессимистично видение будущего. Третий момент: что определяет эсхатологическое развитие: Бог или человек? Четвертый момент: может ли реализоваться то, что обещано Богом, здесь? Предполагается ли некий коренной разрыв с нашей обыденной жизнью? А может быть, все исполнится на небесах после того, как воля Бога освободит человечество от пут земной жизни? Эсхатологические события произойдут со всем человечеством или речь идет только об одной церкви? Ожидает ли еврейский народ особая судьба или они разделят судьбу всего человеческого рода? Все эти вопросы, так или иначе, связаны с проблемами настоящего и грядущего. В работе на эту тему А.С. Небольсин рассуждает о «четырех основных интерпретационных подходах к Апокалипсису, или четырех взглядах на него – претеристском (или претеристическом), идеалистическом, футуристическом и историцистском» [3, с. 56].

Х. Кокс, в свою очередь, подчеркивает отсутствие единства по этому вопросу в современных теологических концепциях, где по-разному звучит проблема времени и вечности. Он обращает внимание на позиции нескольких теологов. Прежде всего, это точка зрения С.Х. Додда (С.Н. Dodd), который стоит на позициях «*осуществившейся эсхатологии*», суть которой в том, что на самом деле в Иисусе Царство уже пришло, и, значит, перед людьми стоит задача максимально его реализовать. Нет смысла жадно всматриваться в будущее; нужно попытаться постичь, каким образом осуществились пророчества, а жизнь вечная нам уже принадлежит. Подход Додда ориентирован на прошлое.

В отличие от него, Рудольф Бультман «рассматривает Царство Божие как присутствие вечности во времени» [5, с. 126]. Он является представителем экзистенциализированной эсхатологии, которую следует воспринимать в контексте его программы демифологизации. Философ считал, что многое в Новом Завете имеет мифологическую форму. В те времена, когда создавался Новый Завет, исходили из возможностей языка и не претендовали на объективность. Для Бультмана эсхатология не отражает точных исторических событий, которые грядут. Значит, текст не следует понимать буквально: содержание священного текста и все эсхатологические реальности, а именно воскресение, вечная жизнь, пришествие духа Антихриста, является скорее экзистенциальным, а не историческим, и рассматривать его содержание надо как вневременное, ибо оно касается разъяснения природы бытия, а не исторических событий.

Эти две точки зрения лишены ориентации на будущее. Кокс высоко оценил интеллектуальный вклад обоих теологов, но выразил свою симпатию к подходу Юргена Мольтмана, для которого эсхатология - не просто часть богословия, но его суть и сердцевина. Эсхатология связана с надеждой, а не с мрачным унынием; это – движение, преобразующее наше настоящее. Надежда – центральная добродетель христианства, вокруг которой группируются все остальные. Кокс тоже считает, что задача теологии состоит в том, чтобы вернуть христианству ориентированность на будущее, и мне представляется важным подробнее остановиться на этой концепции.

Юрген Мольтман – главная фигура в теологии надежды. Вообще существует множество интерпретаций Священного Писания, и их специфика зависит только от того, какой догмат или идея становятся системообразующими. Например, в интерпретации Лютера главной становится идея греховности и спасения через веру, а не посредством добрых дел; у Р. Нибура мы видим возврат к разработке доктрины греховности. Для Мольтмана эсхатология и есть та самая перспектива, которая придаёт смысл всему христианскому учению. Во Христе Царство Божие существует, но только как грядущее. Церковь – это народ надежды, и она гораздо шире и глубже воспринимает реальность, чем те, кто озабочен лишь личным спасением. Акцент на совместном действии очень важен для Мольтмана, потому что только совместные действия верующих способны преодолеть искусственное разделение людей, воздвигнутое социальными институтами и политическими структурами. Теология надежды была выстрадана Мольтманом, который был военнопленным в британском лагере и освобожден только в 1948 г. Он пережил крушение Германии, её разделение. Как и В. Франкл, он видел, что шансы на выживание в лагере были только у тех, в ком была жива надежда. Наверное, поэтому тема будущего и вышла у него на первый план, когда он вернулся в Германию и всерьёз занялся богословием. Он ещё более укрепился в своих установках на будущее, когда познакомился с работами К. Маркса ведь в основе марксизма лежит устремлённость в светлое будущее и надежда. Однако Маркс предложил будущее, в котором нет Бога; в христианстве есть Бог, но нет будущего. Мольтман попытался исправить ситуацию, вернув христианству надежду и перспективу. Он заявляет: «Подлинной заботой богословия является спасение мира, на которое оно уповает, и катастрофа, которой оно стремится избежать... Невозможно отделить историю мира от события спасения, поскольку нельзя исключить возможность фатального завершения истории, являющейся порождением развития наших знаний о природе и совершенствования технологий. Надежда на спасение и страх перед катастрофой – вот важнейшая движущая сила, способная направлять действия человека» [2, с. 16]. Мольтман предложил отойти от протологического понимания эсхатологии, которое исходит из того, что прекрасное творение Бога Творца через спасение будет восстановлено в своём изначальном виде. Дело в том, что протологическое понимание эсхатологии предполагает рассмотрение истории как истории грехопадения, т. е. центральными оказываются понятие греха и его преодоление. Согласно этой интерпретации изначальное творение стоит вне истории, потому что история человечества начинается именно с грехопадения. Возвращение в потерянный рай – это тема, звучащая, например, у столь разных мыслителей, как Фома Аквинский и Р. Бульман.



Мольтман призывает пересмотреть учение о творении в свете эсхатологии: надо рассматривать изначальное творение как обозначающее историю, как предшествующее истории спасения. Иначе говоря, история Бога и мира начинается раньше – с творения, а не с грехопадения. Мольтман не разделяет Бога и мир. Творение обращено в будущее, а значит, является эсхатологическим понятием: «Возвешение «вначале сотворил Бог» учреждает вместе с творением и время. Но если время начинается одновременно с первоначальным творением, то творение с самого начала должно быть подвержено изменению, ибо время можно постичь только исходя из изменения» [2, с. 44]. Поскольку творение есть временной процесс, то его нельзя мыслить как возвращение. История открыта для творчества Бога и человека, но чтобы ощутить грандиозность Божественного творчества, богословие должно обращаться и к началу, и к концу истории. Это целостное видение творения как процесса важно и для Мольтмана, и для Кокса. Кокс выступает за восстановление связи человека с прошлым и будущим; он против погружения только в проблемы сегодняшнего дня. Тот, кто смотрит только себе под ноги, боясь упасть, не видит дорогу и не знает, куда она ведет. Конечно, Кокс мыслит не столь панорамно и грандиозно, как Мольтман, но он верно почувствовал необходимость оптимистичного восприятия будущего, его творческого созидания и наружил то, что мешает радостной устремленности в грядущее.

Однако Кокс не озабочен онтологическим доказательством приоритета будущего перед прошлым и настоящим. Для Мольтмана это оказалось важным. Он пишет: «Настоящее располагается во времени между будущим и прошедшим и вместе с тем оказывается одновременным этим двум видам времени... Если рассматривать “здесь” и “сейчас” настоящего (его *hic et nunc*) в качестве составляющих будущего и прошедшего, то настоящее предстаёт перед нами как категория вечности, ибо настоящее создаёт единство времен и их различие... С точки зрения богословия следует, что по отношению к вечности существует лишь одно время- настоящее. Настоящее есть *временная* идея вечности» [2, с. 92–93]. Прошедшее – это то, что уже произошло, и оно неизменно, а значит, оно соответствует необходимому; настоящее – действительному, а будущее – возможному. Будущее таит в себе самые различные возможности, поэтому статус будущего выше среди модусов времени. Мольтман делает вывод: «Если мы попытаемся найти источник времени, то он должен находиться в будущем. Необратимая стрела времени направлена из будущего через настоящее в прошедшее. Тем не менее источник времени не может лежать в будущем, так как всё будущее проходит... Таким образом, мы должны вслед за Георгом Пихтом провести разграничение между будущим как модусом времени и будущим как источником времени. Как модус времени будущее принадлежит к феноменальному времени. Но будущее времени присутствует во всяком времени – будущем, настоящем и прошедшем» [2, с. 94].

Бог творит в истории, и его творческая деятельность направлена на спасение от рабства, греха и болезней. Мольтман, вслед за Коксом указывает на источник рабства, а именно на желание человека ограничить свои возможности в рамках настоящей действительности. «Он пытается удержать её перед лицом возможных изменений. Такой человек превращается в *homo incurvatus in se*: замыкаясь в себе самом, он уподобляется мифологическому Нарциссу. С человеческим обществом, формирующимся как *замкнутая система* (курсив мой. – Ф.И.) и стремящимся к самодостаточности, происходит нечто подоб-

ное: такое общество распространяет своё настоящее на будущее, в котором только поддерживает ту форму, которую некогда приобрело» [5, с. 49]. Кокс, оценивая историческую ретроспективу и современность, считает, что «в терминах теологии человек пытается быть Богом. Он обнаруживает себя в меняющемся нестабильном мире, но старается обустроить его и упорядочить так, чтобы самому не приходилось меняться... Он хочет безопасности *закрытой системы* (курсив мой. – *Ф.И.*) и не жить пилигримом. Бог приходит к человеку как нарушитель его мира» [там же, с. 134]. То, что сегодня мир многолик, что происходит встреча культур и взаимовлияние культурных практик, что человек переживает некий опыт беспорядка, Кокс рассматривает как факт вмешательства Бога, а Он указывает на совсем другой порядок, возможность другого града, который только ещё грядет. Не надо полностью довольствоваться настоящим – так нужно понимать, по мнению Кокса, отсутствие порядка в обществе. Совершенно очевидно, что между мироощущением Кокса и Мольтмана есть точки соприкосновения. Кокс предсказывал возрождение эсхатологии, но только в том случае, если она «сумеет сконцентрироваться не на *содержании* традиционных религиозных надежд, а на радикализации *форм* их отношения к традиции» [там же, с. 135]. Ценность эсхатологии в том, что она «имеет почти всегда функцию сопоставления (*juxtaposing function*) и использует традицию против неё самой» [там же, с. 134]. Мольтман также полагал, что нота творческого конфликта весьма полезна. Кокс заявляет о том, что он придерживается теологии сопоставления (*juxtaposition theology*), но в чем её суть и чем она занимается кроме анализа и сравнения различных концепций остаётся неясным. Концептуально данное понятие не раскрыто. Кокс размышляет по поводу проблем современности, концептуально выстраивая своё понимание их причин в свете философии, психологии и эстетики. Он прибегает к анализу важных для него философских воззрений и систем, но своей внятной системы он не предлагает. Он уверен, что социальные отношения – это главное, что определяет стиль мышления человека, и поэтому не ожидает появления новой теологии из «двorca епископа».

Если Маркузе полагал, что революцию могут сделать только маргиналы, то есть люди, стоящие вне системы, то Кокс предрекает появление «теологии шута»: «Шут должен оставаться аутсайдером, он должен обзирать благое общество (*good society*). Только тогда он узрит неочевидное за очевидным и не-конечное за тем, что возникает, чтобы быть конечным» [там же, с. 137]. Его трактовка Христа как Арлекина вызывает некоторое недоумение. Вообще комическое само по себе, на мой взгляд, к фигуре Христа имеет отдалённое отношение. Попытки Кокса обнаружить эту связь представляются мне не очень корректными. Да, существует то, что называется смеховой культурой, и она имеет свою специфику, связанную больше с язычеством. Кокс утверждает, что Христос входит в светскую жизнь как Арлекин или клоун, и он пытается обнаружить этот образ в изобразительном искусстве, музыке, поэзии, драматургии. Но возникает иной вопрос: а Христов ли этот образ? Символы живут своей жизнью. Теолог говорит о карнавальном духе христианских праздников в некоторых странах Латинской Америки, а также в Испании, но там, очевидно, верующие ещё осознают всю полноту радости от воскресения Христа. В других частях света многие христиане вообще далеки от понимания важности этого события лично для них. Вот тут Кокс совершенно прав, когда в совре-

менниках не обнаруживает глубины чувств по поводу того, что празднуется и почему. Ритуал оторван от своего глубинного смысла – вот в чем проблема. Когда Кокс объявляет веру формой игры, это тоже вызывает дискомфорт. Религию, которая предполагает ритуал, молитву, запреты и прочие предписания к действию, ещё можно рассматривать как форму игры, но только не веру. Вера выражает себя через ритуал и традиции, и, к сожалению, религия как форма выражения веры, обрядовая сторона, превалирует сегодня над её сущностным содержанием. Многие заменяют веру обрядом, и разве это не то, по поводу чего так сокрушается Кокс? Утверждая, что молитва и игра схожи, Кокс ссылается на книгу католического священника Хьюго Раннера (Hugo Rahner «Man at Play»). Попытка обнаружить здесь игровой момент ещё может увенчаться успехом, а вот заглавие параграфа «Христианство как комедия» никакого прямого отношения к его содержанию не имеет. Утверждение о том, что «комическое коренится в вере», попытки с юмором трактовать библейские сюжеты, – все это выглядит достаточно странным и неуместным.

В одном он прав: современный человек разучился радоваться и от души смеяться. Поэтому ему просто необходим клоун. Но Христос, на мой взгляд, совсем не подходит на эту роль. Смех связан с надеждой на перемены. Смех может утверждать, но он же может и уничтожать. Об этом нужно помнить. Кокс пишет: «Новые теологи правы, что надежда есть характерная форма веры для современного человека... Это – надежда в поиске содержания, надежда на то, что некая форма надежды однажды снова будет доступной для нас» [там же, с. 156].

Подводя некоторые итоги относительно содержания книги Кокса «The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy», хотелось бы отметить следующее: этот труд является поиском не только причин духовного кризиса западной культуры, но и её оптимистических перспектив. На мой взгляд, оптимизм автора достаточно эфемерен. Кокса нельзя назвать приверженцем какой бы то ни было конкретной теологии, потому что в данной книге он не разрабатывает и не предлагает собственную доктрину. Он выступает скорее как эксперт, ставящий диагноз цивилизации, к которой сам принадлежит. Он явно тяготеет к теологии надежды, но дело ограничивается только симпатией. Философ чувствует, что мир меняется, что он полон противоречий, а осмысление текущих и грядущих перемен затем выльется в новые творческие эксперименты, связанные с размышлениями о разнообразии религиозного опыта и взаимодействия различных культур, о чем, собственно, и повествуют его последующие труды [6–8].

### **Список литературы**

1. Эриксон М. Христианское богословие. URL. [www.soteria.ru/s1236/56/](http://www.soteria.ru/s1236/56/)
2. Мольтман Ю. Наука и мудрость: К диалогу естественных наук и богословия. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. 204 с.
3. Небольсин А.С. Методы интерпретации, эсхатология и структура Откровения Иоанна Богослова // Вестн. ПСТГУ. Сер.: Богословие. Философия. 2010. Вып. 3 (31). С. 55–74.

4. Юлина Н.С. Философская мысль в США. XX век. М.: Канон, 2010. 600 с.
5. Cox H. The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy. Harvard University Press, Cambridge, 1969. 204 p.
6. Cox H. The Seduction of Spirit: The Use and Misuse of People's Religion. 1973. 350 p.
7. Cox H. Turning East: Why Americans Look to the Orient for Spirituality- And What That Search Can Mean to the West (1978). Simon & Schuster. 300 p.
8. Cox H. Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology, (1985), Simon & Schuster. 303 p.

## **PERSON, FAITH, AND HISTORY IN H.COX'S THEOLOGICAL ESSAY «THE FEAST OF FOOLS»**

**I.A. Frolova**

Tver State University, Tver

«The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy» is H. Cox's book, that was written in 1969, but is still vitally important today. This article offers an analysis of some trends of the 20-th century theology that had an influence on H. Cox's work. In the center of this article is his dialogue with representatives of radical theology and theology of hope .

**Keywords:** *USA liberal theology, philosophy of religion, philosophy of culture.*

*Об авторе:*

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

*Author information:*

FROLOVA Irina Alekseevna – Ph.D., Associated professor of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University. E-mail: star63@yandex.ru

## **Рецензии**

УДК 1 (091)

**НАУЧНАЯ БИОГРАФИЯ АКАДЕМИКА И.Т. ФРОЛОВА  
(Рецензия на книгу: Корсаков С.Н. Иван Тимофеевич Фролов:  
жизнь и познание. М.: Ленанд, 2017. 400 с. (Биографии выдающихся  
личностей. № 58)**

**С.Н. Еланская**

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Рецензия на научную биографию академика Ивана Тимофеевича Фролова. И.Т. Фролов – выдающийся русский философ второй половины XX в., действительный член Российской академии наук. Работы учёного посвящены социально-философским проблемам развития науки и техники, глобальным проблемам современности, комплексному исследованию человека. В книге С.Н. Корсакова дан анализ основных работ философа и прослежен его жизненный путь на основе изучения личного архива академика.

*Ключевые слова:* И.Т. Фролов, история философии, Институт философии, советская философия.

Имя академика Ивана Тимофеевича Фролова хорошо известно всем, кто имел хотя бы какое-то отношение к философии в последние несколько десятилетий. Много лет И.Т. Фролов возглавлял журнал «Вопросы философии», в котором печатались все ведущие философы страны. Автор прочно завоевал имя в философии, опубликовавшись в те годы на страницах этого ведущего интеллектуального журнала. В течение двенадцати лет И.Т. Фролов был президентом Российского философского общества, имеющего региональные отделения по всей России, в том числе и в Тверской области. Он возглавлял оргкомитеты VIII Международного конгресса по логике, методологии и философии науки (Москва, 1987 г.) и XIX Всемирного философского конгресса (Москва, 1993 г.), которые хорошо запомнились сотням философов, участвовавших в этих международных форумах, впервые прошедших в России. Именно академик Фролов стал инициатором философских конгрессов и руководил двумя из них: Первым в Санкт-Петербурге в 1997 г., и Вторым в Екатеринбурге в 1999 г. В регулярно проходящих Российских философских конгрессах с тех пор участвуют философы со всей страны. По сути, это единственная общероссийская трибуна для провинциального преподавателя философии. В учебном процессе полтора десятилетия использовался учебник «Введение в философию», созданный авторским коллективом под руководством И.Т. Фролова. Это был последний учебник по философии, изданный массовым тиражом. При этом он был написан квалифицированно, ведущими специалистами Института философии. Можно вспомнить телевизионный цикл передач «Философские беседы», шедший по Центральному телевидению в 1987–1989 гг. По сути, то был единственный в своём роде опыт, когда профессиональным философским дискуссиям была предоставлена общероссийская телевизионная трибуна. На-

конец, несколько изданий выдержал «Философский словарь», вышедший под редакцией И.Т. Фролова. Даже сегодня, на фоне доброго десятка аналогов, словарь Фролова сохраняет приоритет по сочетанию научности, доступности и компактности изложения.

Современные философы нечасто становятся объектами биографических исследований. Книга С.Н. Корсакова о И.Т. Фролове, выпущенная издательским домом URSS, не просто составляет счастливое исключение. Это в подлинном смысле слова научная биография. Автор проделал огромную работу по изучению архивных материалов, связанных с деятельностью И.Т. Фролова. А поскольку его деятельность несколько десятилетий была в центре философской жизни страны, фактически получился документальный рассказ об истории нашей философии в 1950–1990-е гг. Книга насыщена, местами даже сверх меры, фактическим материалом. Но это, тем не менее, не затрудняет чтение. Автор ведёт своё изложение по-деловому, стремясь в каждом случае донести до читателя суть дела, поэтому книга может быть весьма полезной в разных отношениях. Тому способствует и разносторонность деятельности самого объекта, т. е. И.Т. Фролова. Здесь и борьба с лысенковщиной, и годы в «Вопросах философии», и пионерское изучение глобальных проблем и глобализации, и представительство России в международных философских структурах, и активное участие в политике в период перестройки. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что по результатам своей деятельности И.Т. Фролов – самый успешный российский философ.

В работе последовательно проанализированы все основные вехи творческого пути учёного. Первые главы книги посвящены вкладу И.Т. Фролова в разработку философских проблем биологии и генетики. Анализ его произведений позволил автору сделать вывод о том, что И.Т. Фролов своими трудами фактически создал поле проблематики отечественной философии и методологии биологии и биологического познания. На основе документов архива учёного показана его борьба с лысенковщиной в биологической науке. При чтении книги возникает образ человека, мужественно боровшегося за подлинную науку, несмотря на различные политические и административные препятствия.

С.Н. Корсаков специальную главу посвящает историко-научным исследованиям академика И.Т. Фролова, его книгам о Г.И. Менделее. Эти книги И.Т. Фролова, написанные в соавторстве с С.А. Пастушным, основывались на изучении архива Г.И. Менделя в Брно и одновременно давали глубокий философский анализ менделизма и вообще истории развития генетики. И.Т. Фролов был избран членом Международной академии истории науки.

Заслугой С.Н. Корсакова следует признать то, что он детально проследживает, каким образом философское осмысление генетики привело И.Т. Фролова к новой постановке вопроса о социальном значении научно-технической революции и необходимости комплексного исследования человека. И.Т. Фролов считал, что в условиях ускорения научно-технической революции современная наука превращает самого человека не только в субъекта, но и в объект исследований. Соответственно наука не может довольствоваться теперь классическими стандартами объективности, но должна включать, как говорил И.Т. Фролов, «в своё тело» социально-этическое и гуманистическое измерения. Автор рассказывает о тех всесоюзных и всероссийских совещаниях по методологическим и социально-этическим проблемам развития науки и техни-

ки, которые И.Т. Фролов организовывал как председатель Научного совета по философским и социальным проблемам науки и техники. Без преувеличения можно сказать, что эта важная страница в истории нашей науки до сих пор практически не освещалась в историко-научной литературе. В научной литературе уже отмечалось, что благодаря «круглым столам» журнала «Вопросы философии», которые организовывал И.Т. Фролов, глобальные проблемы начали осмысливаться в нашей стране почти синхронно с известными докладами Римского клуба. В результате в нашей науке к началу 1980-х гг. сложилось мощное направление исследований глобалистики. С.Н. Корсаков не только на большом фактическом материале рассказал о становлении этого направления. Благодаря внимательному изучению текстов И.Т. Фролова автору книги удалось установить, что академику Фролову принадлежит мировой приоритет в использовании самого термина «глобализация». Одна из глав книги посвящена работам И.Т. Фролова в области биоэтики и этики науки. Проанализированы его исследования относительно этике генетического контроля, относящиеся ещё к середине 1970-х гг. Автор показывает трудности, которые И.Т. Фролов преодолевал в «пробивании» данной тематики в нашей стране.

Автор уделяет большое внимание политической и общественной деятельности И.Т. Фролова. На основе подлинных документов показана роль И.Т. Фролова в принятии таких государственных общеакадемических программ, как «Геном человека», «Приоритетные направления развития генетики», «Программа биосферных и экологических исследований». Такую же тщательную работу автор проделал и при изучении роли И.Т. Фролова в отмене решения о повороте части стока северных рек на юг. Эта сторона деятельности И.Т. Фролова почти не была известна ранее.

Книга С.Н. Корсакова производит впечатление исследования, глубоко фундированного фактами. При чтении создаётся впечатление, что ты сам знакомишься с первоисточниками, на которых ученый основывает свои заключения. А это только повышает степень достоверности выводов автора и всей работы в целом.

## **SCHOLARLY BIOGRAPHY OF ACADEMICIAN I. T. FROLOV**

**S.N. Elanskaya**

Tver State University, Tver

Scholarly biography of academician Ivan T. Frolov written by S.N. Korsakov considerably widens our vision of the philosophical heritage of this outstanding Russian philosopher of the second half of the twentieth century, member of the Russian Academy of Sciences. This philosopher's works focused on socio-philosophical problems of the development of science and technology, global issues of our time, and the complex study of man are analyzed by S.N. Korsakov together with the panorama of his life on the basis of the study of I.T. Frolov's personal archive.

**Keywords:** *I.T. Frolov, history of philosophy, Institute of philosophy, Soviet philosophy.*

*Об авторе:*

ЕЛАНСКАЯ Светлана Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры социологии ФГБОУ ВО «Тверской государственной университет», Тверь. E-mail: jolotschka@mail.ru

*Authors information:*

ELANSKAYA Svetlana Nikolaevna – Ph.D., Associate Professor of the Department of Sociology of Tver State University, Tver. E-mail: snkorsakov@yandex.ru



## **ПРАВИЛА ПРЕДСТАВЛЕНИЯ РУКОПИСЕЙ АВТОРАМИ В ЖУРНАЛ «ВЕСТНИК ТвГУ. СЕРИЯ ФИЛОСОФИЯ»**

**Все рукописи печатаются бесплатно.  
Все рукописи проходят проверку системой «Антиплагиат».**

В редакционный совет журнала «Вестник Тверского государственного университета. Серия Философия» необходимо представить:

• файлы на информационном носителе (CD, DVD или др., по электронной почте):

- рукопись статьи;
- сведения об авторе(ах);
- скан рекомендации кафедры;
- скан заполненного лицензионного договора.
- документы на листах формата А4 (1 экз.):
- рукопись статьи;
- сведения об авторе(ах);
- рекомендация кафедры (научного подразделения) с указанием наименования тематического раздела, в котором предполагается опубликование материала;
- заполненный лицензионный договор о предоставлении права использования произведения.

*Сведения об авторе(ах) должны содержать:*

1. Фамилию, имя, отчество (полностью, при наличии) автора.
2. Полное и сокращенное официальное наименование основного места работы (или учёбы) с указанием структурного подразделения.
3. Должность (образовательный статус – напр. «аспирант»).
4. Ученую степень, ученое звание (при наличии).
5. Адрес личной электронной почты и телефон (для связи и переписки).

Автор может факультативно указать о себе иные дополнительные сведения. Следует указать, с каким автором (если их несколько) следует вести переписку. Все сведения печатаются в строку (без пунктов) на русском и английском языках.

### *Правила оформления текста статьи*

Статья должна быть тщательно отредактирована, отвечать требованиям научной публикации:

1. представляемая статья должна быть оригинальной и актуальной, иметь элементы научной новизны;
2. материалы должны соответствовать профилю журнала;
3. название рукописи, аннотация и ключевые слова должны соответствовать её содержанию;
4. во введении к статье должны быть отражены актуальность темы, современное состояние исследований в рассматриваемой области, приведены необходимые ссылки на литературу;
5. выбранные методы должны быть адекватны поставленным задачам;
6. результаты исследования (выводы) должны быть обоснованы и корректны, их изложение должно быть ясным и четким;

7. за ошибки и неточности научного и фактического характера, перевод аннотации ответственность несёт автор(ры) статьи. Представление в редакцию ранее опубликованных статей не допускается.
8. Оформление рукописи должно соответствовать следующим правилам:
  - текстовый редактор Microsoft Word версии не ниже 97 (название файла со статьёй даётся по фамилии первого автора (например, Petrov\_text.doc, Petrov\_text.rtf);
  - язык публикаций – русский. Перевод аннотации и ключевых слов должен быть сделан с учетом используемых в англоязычной литературе специальных терминов и правил транслитерации на английский язык. Возможен прием статей на английском языке с дублированием аннотации и ключевых слов на русском языке.
  - формат бумаги А4;
  - параметры страницы: поля – верхнее 3 см, левое и нижнее 2.5 см, правое 2 см, верхний колонтитул 2 см, нижний колонтитул 2 см;
  - к публикации принимаются статьи объёмом до 0,75 п. л., аналитические обзоры до 1 п. л., статьи аспирантов объёмом до 0,5 п. л.; сообщения (краткая информация о научной проблеме, научной жизни, заметки о достижениях отдельных учёных или юбилейных датах, некрологи) в объёме от 0,2 до 0,4 п. л.; рецензии (до 0,5 п. л.).

*Общий порядок расположения частей статьи*

1. УДК (выравнивание по левому краю, 10 пунктов).
2. **НАЗВАНИЕ СТАТЬИ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ** (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов). Информация о грантовой поддержке (при ее наличии) даётся на название статьи и выносится подстрочной ссылкой в конце первой страницы текста статьи (выравнивание по ширине, 10 пунктов).
3. **Инициалы, фамилия автора(-ов)** (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).
4. Название основного места работы (учёбы), город (выравнивание по центру, 11 пунктов).
5. Аннотация на русском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов).
6. *Ключевые слова на русском языке* (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую).
7. Текст статьи (выравнивание по ширине, 12 пунктов). Текст должен быть тщательно отредактирован, все данные, цитаты и библиография выверены. Не используется более одного пробела между словами. Все лишние пробелы следует удалить из текста. Для удаления лишних пробелов используйте в Word опцию «Найти – Заменить». Подчеркивание в тексте не применяется (смешивается с гиперссылками). Вместо подчеркивания используйте выделение курсивом или жирным шрифтом.
8. Благодарности (при их наличии) (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов).
9. Список литературы (выравнивание по левому краю, 11 пунктов). библиографическое описание источника с порядковым номером ссылки на него по тексту, начиная с первого, выполненное по ГОСТ Р 7.0.5–2008. «Библио-

графическая ссылка. Общие требования и правила составления». Номер ссылки в тексте заключается в квадратные скобки, в списке литературы – нумеруется арабскими цифрами без скобок. Библиографический список не должен превышать 15 (для обзорных статей – 25) наименований: приводятся только источники, на которые есть ссылки в тексте (ссылки на неопубликованные и нетиражированные работы не допускаются).

10. **НАЗВАНИЕ СТАТЬИ НА АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ** (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов).
11. **Инициалы, фамилия автора(-ов)** на английском языке (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).
12. Название учреждения(-ий) на английском языке (выравнивание по центру, 11 пунктов).
13. Аннотация на английском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов).
14. *Ключевые слова (Keywords) на английском языке* (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую).
15. Сведения об авторах на русском языке (ФАМИЛИЯ Имя Отчество – ученое звание, ученая степень, должность с указанием подразделения, место работы с указанием организационно-правовой формы учреждения, адреса (юридического) и почтовый индекс, e-mail) (выравнивание по ширине, 12 пунктов).

Редакция не берет на себя обязательства по срокам публикации и оставляет за собой право редактирования, сокращения публикуемых материалов и адаптации их к рубрикам журнала.

## График выпуска журнала

Номер журнала	Прием статей редакцией	Дата выпуска
	до:	журнала:
1	январь	31 марта
2	май	30 июня
3	июнь	30 сентября
4	август	31 декабря

*Журнал «Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия» в соответствии с решением президиума Высшей аттестационной комиссии (ВАК) Минобрнауки РФ включён в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, выпускаемых в Российской Федерации, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени доктора и кандидата наук по следующей специальности:  
09.00.00 – Философские науки.*

### **Контактные данные редакционной коллегии**

Россия, 170001, г. Тверь, ул. Трехсвятская, 16/31, каб. 204

Тел.: (4822) 63-01-51, (4822) 34-78-89 (глав. ред.), (4822) 76-52-22 (отв. секр.)

e-mail: s\_r08@mail.ru

главный редактор – Губман Борис Львович;

ответственный секретарь – Рассадин Сергей Валентинович

### **Вестник Тверского государственного университета.**

**Серия: Философия № 2, 2017**

Подписной индекс: **80208** (каталог российской прессы «Почта России»)

---

---

Подписано в печать 04.08.2017. Выход в свет 16.08.2017.

Формат 70 x 108 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага типографская № 1.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 19,25.

Тираж 500 экз. Заказ № 362.

Издатель – Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Тверской государственный университет». Адрес: Россия, 170100, г.Тверь, ул. Желябова, д.33.

Отпечатано в редакционно-издательском управлении  
Тверского государственного университета.

Адрес: Россия, 170100, г. Тверь, Студенческий пер., д.12.

Тел. РИУ: (4822) 35-60-63.

*Цена свободная*