

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

12/2016

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года. Выходит ежемесячно

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

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

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

Москва
Гуманитарий

Международный редакционный совет:

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

Редакционная коллегия:

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

Редакция:

Редактор отдела культурологии и религиоведения Дуркин Р.А.

Редактор международного отдела Чикин А.А.

Литературный редактор Феоктистова Т.А.

Научный редактор Липский Е.Б.

Ответственный редактор Комиссарова Л.Б.

Ответственный секретарь Пружинина А.А.

Верстка: Мозоль Д.И.

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.ru>

Шеф-редактор Мариносян Х.Э.

THE MINISTRY OF
EDUCATION AND SCIENCE OF
THE RUSSIAN FEDERATION

ACADEMY FOR
RESEARCH INTO
THE HUMANITIES

RJPS

RUSSIAN JOURNAL OF PHILOSOPHICAL SCIENCES

12/2016

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

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

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

Moscow
Humanist Publishing House

International Editorial Council:

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

Editorial Board:

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

Editorial Staff:

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

Literary Editor Feoktistova T.A.

Science Editor Lipsky E.B.

Responsible Editor Komissarova L.B.

Executive Secretary Pruzhinina A.A.

Page Layout: Mozol D.I.

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.ru>

Editor-in-Chief Marinosyan Kh.E.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ГУМАНИТАРНОЕ И СОЦИАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

История и современность.

Новое осмысление ■

<i>А.И. РАКИТОВ</i>	Постинформационное общество	7
<i>О.С. ВОЛГИН</i>	Легитимность: экзистенциальный аспект	20
<i>И.В. ДЕМИН (Самара)</i>	Принцип историзма в постметафизическом контексте	34

Из истории

интеллектуальных поисков ■

<i>А.М. ГАГИНСКИЙ</i>	Исходы метафизики: две парадигмы патристической философии	45
<i>Т.Н. РЕЗВЫХ</i>	Эволюция понятия времени в русском лейбницеанстве: А.А. Козлов, Л.М. Лопатин и С.А. Аскольдов	59
<i>Л.Ю. КОРНИЛАЕВ</i>	Влияние логики философии Э. Ласка на раннего М. Хайдеггера	73

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

Историко-философский

экскурс ■

<i>А.В. КАРАБЫКОВ (Омск)</i>	Ренессансный оккультизм в «галактике Гутенберга»: стратегии сопротивления <i>буквальности</i> в XVI–XVII вв.	83
<i>Е.Л. СКВОРЦОВА</i>	Ониси Ёсинори – теоретик японской эстетики	98
<i>Ф.Е. АЖИМОВ (Владивосток), И.А. ШУЛЬМИН (Владивосток)</i>	Специфика интернет-дискурса в контексте постметафизического проекта Ж. Деррида	110

ВРЕМЕНА И СУДЬБЫ

Философы и война ■

Памяти преподавателей, аспирантов и студентов философского факультета МИФЛИ – МГУ, погибших в годы Великой Отечественной войны

<i>Н.М. СЕВЕРИКОВА</i>	Проблема теории познания в трудах Ф.И. Хасхачиха	117
<i>С.Н. КОРСАКОВ</i>	Великая Отечественная в лицах	129

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Приглашение к размышлению ■

- Н.В. ШЕЛКОВАЯ (Харьков)* Религия как живой организм
М. Сергеев. Теория религиозных циклов: традиция, модерн и вера бахаи. – Лейден, 2015 (Sergeev, Mikhail. Theory of Religious Cycles: Tradition, Modernity and the Bahá'í Faith. – Leiden: Brill, 2015. – 161 p.) 132

Конференции, семинары,
круглые столы ■

- В.И. ПРЖИЛЕНСКИЙ* Универсальный диалог и уникальные участники *XI Всемирный конгресс Международного общества Универсальный Диалог. «Ценности и идеалы: теория и практика». 11–15 июня 2016 г. Варшава, Польша* 139
- Оглавления номеров журнала «Философские науки» за 2016 г. № 1–11 143

* * * * *



- Наши авторы** 158



- About the authors** 159



- Contents** 160

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

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

Подписано в печать 10.11.2016 г. Формат 60x90/16. Печать цифровая.

Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».

E-mail: humanist@academurh.info



ГУМАНИТАРНОЕ И СОЦИАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ.
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ



История и современность.
Новое осмысление



ПОСТИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО

А.И. РАКИТОВ

Идеи и информация важны,
но вещи намного важнее.

Кевин Эштон

Почти все, что делают люди в той или иной мере подвержено моде, независимо от того, идет ли речь о вещах, общественно-политической деятельности или научных и философских концепциях. В середине и особенно во второй половине прошлого века появилось много «пост» событий и явлений. Например, появилась философия постмодернизма. Ф. Уэбстер¹ называет нескольких авторов, развивавших концепцию «постсовременности». В ряде европейских стран и Америке время от времени публиковались работы так называемых критических или постмарксистов. В сводке новостей РБК от 16 ноября 2016 г. говорится о том, что Оксфордский словарь посчитал словом года post-truth, что в переводе означает «постправда»². Об этом сообщает издательство Oxford University Press.

Но, безусловно, наиболее известна и популярна среди социальных философов и социологов, а также экономистов, теория постиндустриального общества, изложенная в капитальном труде Д. Белла «Грядущее индустриальное общество. Опыт социального прогнозирования»³.

Историю человечества Белл разбивает на три крупных периода: 1) добывающее общество; 2) аграрное общество; 3) индустриальное общество. Поскольку индустриальное общество, основанное на машинном труде, исчерпало свои возможности, нас ждет наступление новой эры, нового социального устройства общества, которое Белл называет постиндустриальным.

В отличие от К. Маркса, считавшего, что социальная структура и ее основные правовые и политические институты зависят от производственных отношений, т.е. базиса, который складывается на основе производительных сил, Белл настаивает, что социальная структура общества детерминируется в первую очередь преобладающей, господствующей технологией, определяющей, в конечном счете, все социальное устройство данного общества.

Поскольку за последние полвека постоянно возрастает влияние высоких технологий, т.е. электронно-вычислительных машин различной

мощности и телекоммуникационных сетей, опутывающих весь мир, то Белл делает вывод, что именно эти технологии будут определять будущее человечества. Это новое общество ближайшего будущего Белл называет «постиндустриальным» и в первом предисловии (1973) к своему обширному манускрипту он безапелляционно утверждает: «Тезис, выдвигаемый в данной книге, состоит в том, что в следующие тридцать—пятьдесят лет мы увидим возникновение того, что я называю “постиндустриальным обществом”. Как я подчеркиваю, трансформация произойдет главным образом в социальной структуре, и ее последствия будут варьироваться в обществах, имеющих различные политические и культурные конфигурации»⁴.

Со времени написания цитируемого предисловия к работе Белла до момента опубликования этой статьи прошло почти полвека, и мы вправе ожидать, что прогноз Белла о наступлении постиндустриального общества должен уже осуществиться. Однако так ли это? Главным критерием возникновения постиндустриального общества Белл считал изменения социальной структуры, прежде всего в США, а затем в странах Центральной и Западной Европы и в СССР, которые в начале последней четверти предшествующего века по оценке Белла все еще оставались классическими индустриальными обществами. Эти социальные изменения должны были проявиться, прежде всего, в структуре занятости, а именно в резком сокращении численности работоспособного населения, занятого в промышленности («синие воротнички») и столь же резком увеличении доли занятых в сфере обслуживания, управления и интеллектуальной деятельности («белые воротнички»).

Если «синие воротнички» создавали реальные, материальные вещи и столь же реальные материальные ситуации и процессы, то «белые воротнички» были создателями и участниками сферы услуг, управления и интеллектуальной деятельности. Белл настойчиво подчеркивал, что главными факторами развития постиндустриального общества должны стать наука, система производства знаний и информации, опирающиеся на современные информационные технологии и телекоммуникационные сети. Эти последние должны опутывать весь мир, что дало основание С. Брэнтену, Я. ван Дейку и М. Кастельсу назвать современное общество сетевым. И хотя решающим фактором научно-технологического развития Белл считал научные знания и информацию, опирающиеся на быстроразвивающиеся ИКТ, он категорически отказывался признавать возникающее на наших глазах общество информационным или обществом, основанным на знаниях. Он писал: «Равным образом я отверг искушение обозначить этот зарождающийся социум каким-либо термином вроде “общество услуг”, “информационное общество” или “общество знания”»⁵.

И хотя в современных развитых и быстроразвивающихся странах несомненно происходили, происходят и, по-видимому, будут проис-

ходить определенные социальные структурные изменения, например, будут меняться пропорции «синих» и «белых воротничков», радикальных качественных изменений, которые предсказывал Белл полвека назад, пока не произошло. Более того, я настаиваю, что в этих странах складывается, а в некоторых уже сложилось общество, основанное на знаниях и как минимум информационное общество.

Я считаю, что общество является информационным, если любой разумный член общества, организации или предприятия имеет доступ к техническим устройствам, позволяющим получить любую открытую информацию и знания, а также передавать или получать любые несекретные сведения и сообщения в любое время и в любой точке планеты. Таким образом, главными проблемами информационного общества являются производство, хранение, передача, преобразование и применение знаний и информации, доступных и используемых без нарушений действующего законодательства и прав других физических или юридических лиц.

Согласно закону Мура, объем вычислительных мощностей в сфере ИКТ удваивается каждые 18–24 месяца. В соответствии с этим экспоненциально возрастает и объем создаваемых с помощью современных ИКТ знаний и информации. Если добавить к этому знания и информацию, производимые традиционными методами, то становится ясно, что информационно-когнитивная продукция начинает оказывать чрезвычайно быстрое влияние на все виды деятельности современного человека.

По сведениям, опубликованным в 2015 г. М. Фордом⁶, в мире к этому времени хранилось на машинных носителях несколько тысяч экзабайт данных. Чтобы представить себе колоссальный размер заключенных в этих данных информации и знаний, следует иметь в виду, что 1 экзабайт равен 1 млрд гигабайт. Гигабайт же равен 10^9 байт. Отдельные люди и организации, сотрудники государственных органов, бизнесмены и служащие различных фирм ежедневно и ежечасно обмениваются гигантскими объемами информации и знаний. В настоящее время для их обработки создаются и функционируют специальные фирмы и корпорации. Одной из наиболее известных корпораций является Google, ежедневно обрабатывающая около 24 петабайт (1 петабайт равен 1 млн гигабайт, гигабайт представляет млрд байт).

Нетрудно понять, что сотни других информационных фирм, различных организаций, предприятий и индивидуальных пользователей социальных сетей ежедневно обрабатывают несопоставимо большее количество информации и знаний, циркулирующих в социальных и профессиональных, в ведомственных и фирменных, открытых и закрытых информационных сетях. Естественно, что для пользования такими гигантскими массивами данных, общество должно быть насыщено информационно-коммуникационной техникой. Даже в России, которая не является лидером современного информационного

общества, концентрация такой техники очень высока. Так, в докладе «Интернет в России в 2015 году. Состояние, тенденции и перспективы развития» сообщается, что по сведениям МГТС «за 2015 год количество пользователей интернета выросло вдвое, а на одну семью приходится уже четыре с половиной пользовательских устройства»⁷.

Для того чтобы сделать дальнейшее рассмотрение обсуждаемых проблем более строгим и однозначным, я считаю необходимым уточнить, какой смысл я придаю понятиям «информация» и «знания». Дело в том, что существует огромное множество интерпретаций этих понятий и для того, чтобы избежать неясности, следует указать, в каком смысле они понимаются в рамках данной статьи.

Под «информацией» я буду понимать, отдельный знак или комбинацию (цепочку) знаков, фиксирующих качественные свойства или количественные параметры того или иного феномена, события, процесса в объективном мире или в мире субъективном, в мире психическом, не зависящем от наличия данных знаков или их комбинации. При этом следует уточнить, что множество знаков, употребляемых для такой фиксации, конечно, и образует алфавит знаковой системы, в данной интерпретации выполняющей функцию языка.

Теперь о понятии «знания». Я различаю три вида ментальных конструкций: форма знания, знания и информация. Они связаны между собой и взятые порознь лишаются всякого смысла.

Форма знания — это определенная языковая конструкция, содержащая пустые места или, как принято говорить, переменные значения. Форма знания ничего не сообщает нам об окружающей действительности или психических состояниях. Однако если содержащиеся в ней пустые места заполнить информацией, то такая форма превращается в некое реальное знание, которое отличается от формы знания тем, что последняя не несет никакой директивы относительно конкретных действий или деятельности. Напротив, знания всегда носят инструктивный характер и предполагают возможность некоего действия или системы действий, т.е. деятельности. Я поясню сказанное простейшей иллюстрацией.

Допустим, мы имеем фразу: если в секторе *A* небосклона имеется феномен *B*, и он двигается в направлении расположенного на Земле сооружения *C*, то следует произвести действие *D*. Прочитав эту фразу, вы не знаете, что следует делать и следует ли делать вообще что-нибудь, для этого у вас не хватает информации. Теперь допустим, что у вас имеется несколько единиц информации: 1) *A* — определенный сектор небосклона; 2) *B* — вражеский истребитель-бомбардировщик; 3) *C* — военно-оборонительное сооружение; 4) *D* — выстрел зенитной ракеты. Теперь подставим вместо переменных *A*, *B*, *C* и *D* их значения, указанные в предыдущих четырех пунктах. В итоге мы получим вполне определенные знания, имеющие точный директивный смысл: «В

данном секторе небосклона находится вражеский бомбардировщик,двигающийся в направлении наземного военно-оборонительного сооружения, и поэтому по нему следует произвести выстрел зенитной ракетой».

Это вполне директивное указание, предписывающее определенный вид действия, это инструкция, это императив. Я склонен считать, что большинство реальных человеческих знаний носит прагматический характер, т.е. предписывает, требует, объявляет желательным, а также возможным определенные действия или виды деятельности. Я называю такой подход к интерпретации рассматриваемых категорий («форма знания», «знания» и «информация») прагматической концепцией и считаю, что большинство наших знаний представляет собой более или менее краткие или полные, развернутые варианты этой прагматической концепции.

В повседневной практике электронные накопители, содержащие формы знания, знание и информацию называют базами данных (БД). При более строгом подходе всегда следует различать базы форм знаний и готовых знаний (БЗ) и базы, содержащие «чистую» информацию, которую следует называть базами данных.

Вернемся теперь к проблемам информационного, индустриального и постиндустриального общества. Для разграничения индустриального и постиндустриального общества Белл применяет относительно простой критерий – соотнесение «синих» и «белых воротничков». Если среди трудозанятой части населения в значительной мере преобладают «белые воротнички», то это дает основание считать общество постиндустриальным. В 1993 г. во время перелета из Сан-Франциско в Нью-Йорк стюардесса принесла мне весьма популярную газету USA Today, в одной из статей которой я прочитал, что в этом году количество трудозанятых в сфере услуг и управления составляло 80% от их общего числа. Поэтому американское общество середины 90-х гг. прошлого века, согласно критерию Белла, уже можно было назвать постиндустриальным. Но почему мы должны придерживаться именно этого критерия? Оглянитесь вокруг. Задумайтесь над тем, что происходит в реальной жизни, чем мы пользуемся, что потребляем, за счет каких ресурсов поддерживаем свою жизнедеятельность?

Стул или кресло, на котором вы сидите, читая эту статью, – продукция индустриального производства. Если же вы читаете ее с экрана компьютера, то компьютер тоже является продуктом индустриального производства. Как правило, ваша одежда является продуктом швейной промышленности. Автомобили, автобусы, самолеты, железнодорожные поезда и поезда метро, морские суда, с помощью которых по всей планете перемещаются люди и товары – продукты индустриального производства. 90% жилья, особенно в развитых и развивающихся странах, изготовлены на предприятиях, производящих стройматериалы

индустриальным способом. Значительная часть дорожных покрытий, мебели, домашней утвари производится на заводах и фабриках, буквально нафаршированных машинами и автоматизированными конвейерными линиями. И хотя «синих воротничков» становится все меньше в сравнении с количеством служащих, занятых в сфере услуг и управления, подавляющее большинство материальных благ и процессов, поддерживающих нашу жизнедеятельность, является продукцией индустриального производства. Я думаю, что современное общество, особенно в развитых и развивающихся странах, по праву можно назвать не просто индустриальным, а супериндустриальным. Даже современное сельское хозяйство является высокомеханизированным, и его с полным основанием можно считать индустриальной или супериндустриальной отраслью хозяйства. Однако не следует забывать, то эта характеристика была бы односторонней, если бы мы не подчеркнули постоянно возрастающую роль процесса информатизации во всех видах социально значимой деятельности.

Наша планета опутана системой оптоволоконных кабелей и металлических проводов, передающих и обрабатывающих с помощью ЭВМ гигантские потоки информации и знаний. Поэтому наше общество уже сегодня является информационным. Я считаю, что понятия «супериндустриальное общество», «информационное общество», «общество услуг» и «общество, основанное на знаниях» не противостоят друг другу, а являются взаимодополняющими и просто дают разные проекции единого социально-технологического и социально-экономического процесса. При этом следует подчеркнуть, что в современном информационном обществе ускоренно растет не просто число «белых воротничков», а увеличивается доля высокоинтеллектуального труда. В книге Е.Н. Пасхина, Е.В. Грязнова и Е.Е. Шиловой «Человек в информационном мире»⁸ со ссылкой на доклад Российской Федерации на II Международном конгрессе ЮНЕСКО «Образование и информатика», указывается, что для современного высокоразвитого общества, для его полноценного функционирования необходимо, чтобы 40–60% его взрослого населения имело высшее образование, а ученые должны составлять 2–5% от общей численности населения.

При этом не следует думать, что рост образованности и увеличение числа ученых, а также экспоненциальный рост информации и знаний автоматически повышают благосостояние и благополучие всех слоев населения и каждого отдельного члена общества. Согласно старому-старому диалектическому закону единства и борьбы противоположностей, рост плюсов в каждом развивающемся процессе более или менее эквивалентно сопровождается ростом минусов. Я поясню это на двух примерах.

Развитие образования всех уровней и повышение его качества, как это уже общепризнанно, не может удовлетворяться традиционными методами, все еще господствующими в современных образовательных

организациях. Панацеей от дефицита образованности высокого качества многие специалисты считают внедрение в процессы образования и обучения современных информационных технологий.

Последние годы о них много писали в журналах, специальных монографиях и сборниках материалов международных, общероссийских и региональных конференций, посвященных обсуждению проблем информатизации образования. Национальный Открытый Университет «Интуит» разместил на своем сайте курс лекций профессора В. Гухмана, в одной из которых дается подробный анализ плюсов и минусов информационно-компьютерного образования⁹. Я думаю, что подробно перечислять эти плюсы и минусы совершенно не нужно, но на некоторых вопросах стоит остановиться. Во-первых, плюсом является возможность учащимся получить доступ онлайн к лекционным курсам, прочитанным наиболее компетентными профессорами и преподавателями лучших мировых университетов и притом по самым различным учебным дисциплинам. Во-вторых, знакомство с образовательными услугами этих университетов, размещающих свои учебные материалы в сетях, возможно практически в любой стране мира и, как правило, бесплатно. В-третьих, учащийся может выбрать такой набор учебных дисциплин, лекций, виртуальных семинаров и лабораторных занятий, которые ему действительно необходимы, и проверить свои знания с помощью дистанционного тестирования. Удобства такой формы обучения заключаются в том, что ей могут воспользоваться как лица, желающие приобрести второе высшее образование, так и те, кто стремится переквалифицироваться. В-четвертых, дистанционное образование открывает доступ к электронным ресурсам лучших библиотек мира, к любым электронным учебникам и дополнительным учебным материалам. В-пятых, оно не требует переезда со своего постоянного места жительства в отдаленные университеты, освобождает от необходимости поиска мест в общежитии или съема квартиры поблизости от реального университета. Наконец, в-шестых, дистанционное образование позволяет овладеть необходимыми знаниями и информацией неограниченному числу пользователей. Я думаю, этого краткого перечня плюсов онлайн-образования вполне достаточно, но все они сопровождаются минусами. Во-первых, стандартизованное дистанционное образование не дает возможности межличностных контактов с преподавателями и с другими учащимися, что, несомненно, сокращает возможности общения в быту и на работе. Во-вторых, такая форма образования чревата соблазном использовать электронные шпаргалки, курсовые и дипломные проекты, ранее защищенные другими учащимися. В-третьих, участие в онлайн-семинарах или лабораторных работах снижает творческий потенциал учащихся. В-четвертых, несмотря на допустимость диалоговой формы обучения в системе онлайн, она исключает возможность приобретения навыков

живых исследовательских дискуссий. Наконец, в-пятых, проведение обучения в дистанционном режиме, собиравшее на ранних стадиях своего развития миллионные аудитории, быстро теряло учащихся и к финишу зачастую приходило 10% заочников.

Я не буду далее продолжать этот список. Сказанного уже достаточно, чтобы понять, чему содействует и чему препятствует информатизация образования. Аналогичные плюсы и минусы дает компьютеризация и школьного образования.

К сказанному следует добавить, что не только информационно-компьютерное образование, но и вообще информатизация общества, так же, как и его переход на индустриальную и супериндустриальную стадию развития не решает, а иногда даже усугубляет острые социальные противоречия, такие как усиление расслоения на богатых и бедных или возникновение так называемого цифрового неравенства и т.п.

Второй пример касается острой проблемы личной и общественной безопасности.

Известно, что оснащение правоохранительных органов современными ИТ позволяет предотвратить многие преступления, например, подготовку и проведение террористических актов, улучшить регулировку уличного движения, особенно в больших транспортно перегруженных городах, позволяет сделать более оперативной скорую медицинскую помощь и т.д. Но в тоже время такие информационные системы, как Интернет нередко используются и для осуществления преступной деятельности. Так, книга Филиппа Гросса «Криминальный Runet. Темные стороны Интернета» содержит многочисленные иллюстрации этого утверждения¹⁰. Одним из распространенных криминальных видов использования Интернета является брачный авантюризм, или брачное мошенничество.

Интернет-жених или интернет-невеста вывешивают якобы свои фотографии и другую личную информацию в социальных сетях и сообщают о своем страстном желании обзавестись нормальной семьей. Они дополняют свои сообщения перечнем требований к потенциальному супругу или супруге, и находится немало людей, которые вступают с ними в контакт, рассказывают о себе, пересылают фотографии, завязывают интенсивную переписку и получают от потенциального жениха или невесты сообщения о некоторых финансовых трудностях временного характера. В конце концов, они оказываются обманутыми опытными мошенниками. Одна такая опытная авантюристка сумела обмануть свыше сотни потенциальных женихов. Другим способом преступного использования Интернета является интернет-клевета. Некоторое время назад из сферы административных правонарушений статья о наказаниях за клевету была перенесена в Уголовный кодекс РФ. Но на интернет-клевету это мало повлияло. Ф. Гросс рассказывает о вполне уважаемом профессоре, которого какой-то негодяй обвинил в педофилии в социальных сетях, и хотя нашлись люди, которые подвергли эту информацию жесткой

проверке и поместили в Интернете опровержение клеветы, она все же осталась в сетях и «выковырнуть» ее оттуда не удалось до сих пор. Клеветнических примеров подобных этому нет числа и не существует технических средств для их искоренения.

Особую проблему составляет распространение так называемых компьютерных вирусов, они искажают информацию и приносят вред базам данных и знаний, причиняя иногда не только моральный, но и прямой финансовый или карьерный ущерб. И хотя существует немало антивирусных программ, появляются все новые вирусы, которые заражают наши компьютеры, мобильные телефоны и другие устройства, используемые для хранения и передачи информации и знаний. Ф. Гросс в связи с этим пишет: «За последние десять лет распространение компьютерных вирусов превзошло все ожидания. Их численность растет с огромной скоростью – в среднем на 800% каждые полгода»¹¹.

К числу сетевых преступлений относится создание интернет-казино, позволяющих путем ряда мошеннических уловок буквально разорять многих доверчивых игроков. Другим, еще более страшным преступлением является интернет-торговля детьми. Одним из самых распространенных видов интернет-преступлений являются хакерские атаки на банки и другие финансовые организации, а также попытки хищения важных документов из государственных, региональных и муниципальных организаций. Большим бедствием «сетевого мира» является распространение информационного мусора, т.е. заведомо ложных или в определенном отношении вредных сообщений.

Но, пожалуй, самую большую опасность представляют определенные программные продукты, ведущие к созданию мощных систем искусственного интеллекта (ИИ). Различного рода системы ИИ широко используются в научных исследованиях в университетских образовательных программах. Они находят все более широкое применение в инженерно-конструкторских работах, в управлении автоматизированными производственными линиями и т.д. Интеллектуальную мощь современных программ ИИ обычно иллюстрируют знаменитым поединком шахматного чемпиона мира с суперкомпьютером, который довольно быстро обыграл шахматного гроссмейстера. И хотя в настоящее время команда из нескольких шахматных мастеров, вооруженных связанными между собой персональными компьютерами, в состоянии обыграть шахматный суперкомпьютер, похоже, недалеко то время, когда такие победы станут невозможными. За последние годы и даже месяцы потенциал систем ИИ становится все мощнее и мощнее. Особенно большие усилия по наращиванию мощи ИИ предпринимают военные организации, стараясь с его помощью добиться преимуществ над потенциальным противником. Джеймс Баррат в книге «Последнее изобретение человечества: Искусственный интеллект и конец эры Homo sapiens»¹² предупреждает, что в не столь

уж отдаленном времени может быть создан универсальный человекоподобный интеллект (УЧИ). Следующим весьма опасным в развитии искусственного интеллекта может стать создание искусственного суперинтеллекта (ИСИ), в тысячу раз превосходящего разум человека. В связи с этим Баррат пишет: «Не существует абсолютной защиты от УЧИ, потому что УЧИ может вызвать интеллектуальный взрыв и превратиться в ИСИ. А против ИСИ мы всегда проиграем — разве что нам сильно повезет или мы будем хорошо подготовлены»¹³. В общем и целом я вполне разделяю опасения Баррата. Мне могут возразить, что у страха глаза велики и что «ужастики», которыми переполнена научно-фантастическая литература, совсем не обязательно в обозримом будущем осуществляются в объективном мире, мире материальных вещей, реальных социальных процессов, в жизни обычных людей, в действительных жизненных обстоятельствах. Но на эти возражения у меня есть контрвозражения.

Когда в 1690 г. Дени Папен создал паровой двигатель, никто не предполагал, что менее чем через 100 лет Джеймс Уатт создаст усовершенствованную паровую машину, и что в XIX в. пароходы вытеснят парусный флот, а паровозы с прицепленными вагонами будут пробегать путь от Москвы до Петербурга всего за несколько часов. Поэтому, учитывая, что в гонке за создание все более мощных систем ИИ участвуют лучшие программисты США, России, Индии, Японии, Евросоюза и Китая, а также ряда других стран, можно с большой долей вероятности считать, что появление уже в этом столетии систем УЧИ и ИСИ может оказаться вполне правдоподобным. Создание таких систем будет означать переход от информационного общества к обществу постинформационному. Что это означает? Это означает прежде всего, что государственные органы, парламенты, правительства стран, в которых интенсивно разрабатываются системы ИИ, чреватые появлением УЧИ и ИСИ, должны в обязательном порядке развернуть широкое обсуждение, а затем приступить и к реализации мер по контролю, регламентации и ограничению деятельности по созданию новых систем, ведущих к возникновению реальных программных, а затем и реальных физических систем, могущих представлять опасность для самого существования человечества. И это не пустопорожняя алармистская инвектива, а вполне назревшее предостережение, пренебрежение которым может отрицательно сказаться на жизни общества и судьбе человечества в течение нескольких ближайших десятилетий.

Мне могут сказать, что мои размышления являются ретроградными, что они ущемляют права человека, а их реализация может только затормозить научный и научно-технический прогресс. На это я могу ответить простой ссылкой на то, что запрещение применять химическое оружие вовсе не стало препятствием на пути развития химической

науки, так же как попытки запретить применение ядерного оружия вряд ли остановят развитие ядерной энергетики.

Мне могут сказать, что государственный контроль за созданием систем ИИ, способных перерасти в УЧИ, а затем и в ИСИ нарушает права человека, свободу научного и инженерного творчества и что это незаконное введение цензуры за наиболее быстроразвивающимися направлениями науки. В этом упреке есть некоторая доля истины, но стоит обратить внимание на то, что на протяжении многих тысячелетий различные человеческие сообщества живут в сплошной системе ограничений тех или иных социально-опасных видов деятельности или деятельности по тем или иным причинам нежелательной для большинства населения, для правящих политических и религиозных элит. Так, например, к числу бытовых запретов относится запрет на употребление нецензурных выражений в СМИ и в обычном бытовом общении, на общественных собраниях или совещаниях и т.д. Ограничениями той или иной нежелательной деятельности являются нормативно-правовые документы, например, Кодекс законов о труде, Уголовный кодекс, Кодекс об административных правонарушениях и т.д. Ограничениями являются такие правила, как запрет переходить улицу на красных свет светофора, употребление спортсменами различных видов допинга и т.д. Если же речь идет о регламентации контроля ориентированных на предотвращение угроз самому существованию человечества, то я утверждаю, что такие ограничения просто необходимы.

Теперь еще одна проблема, связанная с наступлением эпохи постиндустриального общества. Эта проблема касается широкого внедрения автоматизированных и роботизированных систем деятельности в промышленности, в менеджменте, в различных видах бытовой деятельности и т.д. Уже сейчас существует огромное множество роботов, избавляющих людей от тяжелого физического труда, но, и это следует специально подчеркнуть, речь идет не только о физическом труде. Современные роботы способны выполнять и офисную работу, например, заменять офисного секретаря руководителя какого-либо предприятия. Роботы все шире используются в медицине, как для диагностики, которую трудно иногда проводить «вручную», так и в терапевтических целях. Поэтому их дальнейшее совершенствование грозит оставить без работы не только «синие воротнички», которых в реальной жизни еще достаточно много, но и «белые воротнички», число которых во многих видах деятельности может существенно сократиться с расширением применения соответствующих роботов. В конечном счете, если нынешние тенденции роботизации и автоматизации различных видов человеческой деятельности продолжатся, вследствие чего резко сократится число рабочих мест, то возникнут ситуации в планетарном масштабе в связи с появлением постоянно возрастающего количества избыточного населения. С этой проблемой, например, уже сейчас

сталкиваются США, самая крупная промышленная держава мира. Недаром избранный президент этой страны Д. Трамп провозгласил одной из важнейших своих задач создание дополнительных миллионов нероботизированных рабочих мест. Таким образом, проблемы роботизации и автоматизации, связанные с развитием ИТ и ИИ в особенности, превращаются в проблему экономической и демографической политики крупных государств. Для того чтобы она не стала еще более острой и глобальной, регламентация и контроль за опасными вариантами постинформационного общества должны стать важными задачами законодательства и государственной политики в глобальном масштабе.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Уэбстер Ф. Теории информационного общества. – М.: Аспект Пресс, 2004.

² Оксфордский словарь признал словом года «постправду». – URL: <http://www.rbc.ru/rbcfreenews/582c02509a7947f4e8c6bdc9>

³ Белл Д. Грядущее индустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М.: Academia, 1999.

⁴ Там же. С. CLXVI.

⁵ Там же. С. CXLV.

⁶ Форд М. Роботы наступают: Развитие технологий и будущее без работы. – М.: Альпина нон-фикшн, 2016. С. 121.

⁷ Интернет в России в 2015 году. Состояние, тенденции и перспективы развития. Отраслевой доклад. – М.: Перо, 2016. С. 85.

⁸ Пасхин Е.Н, Грязнова Е.В., Шиловская Е.Е. Человек в информационном мире. – М.: Пушкинский институт, 2010. С. 64.

⁹ Гухман В. Информатизация и компьютеризация образования – плюсы и минусы // Лекция 8: Наука, техника и образование – совместное развитие. – URL: <http://www.intuit.ru/studies/courses/593/449/lecture/10019?page=2>

¹⁰ Гросс Ф.С. Криминальный Runet. Темные стороны Интернета. – М.: Эксмо, 2016.

¹¹ Там же. С. 171.

¹² Баррат Д. Последнее изобретение человечества: Искусственный интеллект и конец эры Homo sapiens. – М.: Альпина нон-фикшн, 2015.

¹³ Там же. С. 271.

REFERENCES

Barrat J. Our Final Invention: Artificial Intelligence and the End of the Human Era. Moscow, Alpina non-fiction, 2015. 304 p. (Russian trans.).

Bell D. The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting. Moscow, Academia, 1999. 956 p. (Russian trans.).

Ford M. Rise of the Robots: Technology and the Threat of a Jobless Future. Moscow, Alpina non-fiction, 2016. 430 p. (Russian trans.).

Gross F.S. Criminal Runet. The dark side of the Internet. Moscow, Eksmo, 2016. 320 p. (in Russian).

Gukhman V. Informatization and Computerization of Education – The pros and cons. Lecture 8: Science, technology and education – joint development. Available at: <http://www.intuit.ru/studies/courses/593/449/lecture/10019?page=2> (in Russian).

Internet in Russia in 2015. Status, Trends and Prospects of Development. The industry report. Moscow, Pero, 2016 (in Russian).

Pashkin E.N., Gryaznova E.V., Shilovskaya E.E. A Man in the Information World: A Monograph. Moscow, Pushkin Institute, 2010. 177 p. (in Russian).

The Oxford Dictionaries Word of the Year 2016 is post-truth. Available at: <http://www.rbc.ru/rbcfreenews/582c02509a7947f4e8c6bdc9> (in Russian).

Webster F. Theories of the Information Society. Moscow, Aspect Press, 2004. 400 p. (Russian trans.).

Аннотация

В статье подвергается критике концепция постиндустриального общества Д. Белла. Понятия «общество образования», «общество знания», «супериндустриальное общество», «информационное общество» (ИО) не исключают друг друга, а являются различными проекциями одного и того же социального процесса. ИО не решает всех социальных противоречий, оно несет в себе как «плюсы», так и «минусы». Подтверждением служат многочисленные примеры криминализации Интернета. Важнейшим результатом ИО является быстрое развитие систем ИИ и роботизация многих видов жизнедеятельности человека. Вскоре могут быть созданы системы универсального человекоподобного интеллекта (УЧИ) и искусственного суперинтеллекта (ИСИ), превосходящего человеческий интеллект. Роботизация в сфере услуг, управления, здравоохранения может привести к массовой безработице. Создание систем УЧИ и ИСИ чревато реальной угрозой существованию человечества. Наступает эпоха постинформационного общества. Появляется объективная необходимость контроля и регламентации деятельности, могущей привести к созданию УЧИ и ИСИ. Предотвращение нежелательных тенденций в развитии информационного общества делает такой контроль и регламентацию проблемой глобального законодательства и государственной научно-технологической политики. Наступает эпоха постинформационного общества.

Ключевые слова: критика постиндустриального общества, минусы дистанционного образования, криминализация Интернета, интеллектуальный человекоподобный интеллект (УЧИ), искусственный суперинтеллект (ИСИ), УЧИ и ИСИ как угрозы человечеству, глобальная регламентация и контроль за УЧИ и ИСИ, возникновение постинформационного общества.

Summary

Daniel Bell's concept of post-industrial society is criticized. Notions "society of education", "knowledge society", "super-industrial society", "information society" (IS) do not exclude each other, but they are different projections of the same social process. Information society does not resolve all social contradictions, but include both pluses and minuses. The development of criminalization of the Internet confirms it. The most important result of IS is the appearance of AI and robotization of many important spheres of human life. Soon there can be created systems of artificial general intelligence (AGI) and artificial super intelligence (ASI), which surely surpass human intellect. Robotization in the services, medicine, management can create massive unemployment. This is the omen of post-information society, which really carries threat for the existence of mankind. So it is necessary to govern and restrict the development of such processes. This becomes the problem of global rule and law.

Keywords: criticism of post-industrial society, pros and cons of distance education, the criminalization of the Internet, artificial general intelligence (AGI), artificial super intelligence (ASI), AGI and ASI as threats to humanity, global regulation and control of AGI and ASI, the emergence of post-industrial society.

ЛЕГИТИМНОСТЬ: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ АСПЕКТ*О.С. ВОЛГИН*

«Легитимность» — слово, которое сегодня стало одним из самых популярных в лексиконе политиков, пропагандистов, журналистов и, конечно, обществоведов. Объяснение этому одно: политическая деятельность в условиях демократии невозможна без ее легитимации. Здесь это необходимое условие допуска к власти. Однако как часто бывает со словами, ставшими популярными, их смысл в условиях массового употребления упрощается и слова превращаются просто в символические «флажки», цель которых определять политическое сознание и поведение «среднего» гражданина. Поступит, например, руководитель в соответствии с законом или иным нормативным актом, и мы уже слышим: «Действия его были легитимными». Или выберут народного представителя во власть и потом его сторонники на протяжении всего периода исполнения его властных полномочий говорят, что он легитимно занимает свой пост, как будто фактора времени не существует. С понятием легитимности политики и пропагандисты обращаются так, словно это своего рода магический круг, защищающий народного избранника против всякой критики: легитимен — значит прав и неприкосновенен. Однако легитимность есть не только необходимый фактор власти. Действительная легитимность, а не политический инструмент манипулирования массовым сознанием, в широком смысле слова есть условие подлинно общественной жизни. Цель данной статьи — исследовать феномен легитимации как экзистенциального условия существования человека в социуме, условия, позволяющего преодолеть иллюзорное видение общества и вернуться к его реальному смыслу.

От абстрактного к конкретному

Распространенное в публицистике понимание легитимности по сути поверхностно, так как ограничивается политико-правовой сферой. Первое, что следует сделать, если мы хотим углубиться в экзистенциальную природу легитимности, это отделить понятие легитимности от понятия легальности. Операция эта простая, заключающаяся в том, чтобы отделить реальное от формального. Нужно просто напомнить, что легитимность не тождественна легальности, она характеризует не просто действие, соответствующее закону, но еще и такое, которое получает одобрение общества. Именно общественное одобрение придает юридическому понятию легальности его дополнительный политический и нравственный смысл, в результате чего оно становится политико-правовым понятием и позволяет увидеть новые грани социальной реальности.

Концептуальное содержание легитимности еще мало изучено и представлено в отечественной социально-философской литературе. Прежде всего следует обратить внимание на противоречие легитимности и

легальности, как чисто формального правового акта и акта, в котором проявляется живая реакция общественности во всей многомерности ее экзистенциального содержания. Здесь перед нами одно из определяющих демократический процесс противоречий между нормой и ценностями. Так, действие власти может быть легальным, соответствующим букве закона, но не принимаемым большинством общества, явно или еще чаще неявно, скрыто игнорируемым общественностью. В этом случае можно говорить о нелегитимности действий власти и даже самого закона, на который опирается власть. Тогда у власти появляется желание настоять на исполнении закона и использовать его как повод для принятия принудительных мер в отношении несогласных с ним. И наоборот, действие власти может быть поддержано обществом, или большей его частью, но при этом противоречить существующему законодательству, и тогда возникает политико-правовая и нравственно-ценностная коллизия, общественность требует изменения закона, в то время как по природе закон более консервативен, чем общественное мнение. Отсюда возникает старая как мир проблема приоритета, что следует положить в базис, ценности или нормативы? На практике это противоречие порождает вопрос: следует ли менять закон каждый раз по требованию большей части общественности? Другими словами, расхождение между легальностью и легитимностью — это всегда источник социальной напряженности, который, если его не снять, может привести либо к эскалации политической напряженности, противостоянию власти и общества, либо, наоборот, стать причиной потери общественностью духовной энергии, проявляющейся в нарастании коллективной депрессии и социальной аномии.

Любое политическое действие интегрально, оно включает в себе правовые, социально-психологические, идейно-нравственные, исторические, философско-мировоззренческие аспекты. Это в полной мере проявляется в политическом акте легитимации. Но ни право, ни социальная психология, ни общепринятые этические нормы, ни в отдельности, ни взятые в совокупности не являются источником легитимности. Природа легитимности лежит глубже этих социальных детерминант. Методологическую подсказку здесь дает известная мысль Маркса, высказанная в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.»: «Политическая экономия исходит из факта частной собственности. Объяснения ее она нам не дает. *Материальный* процесс, проделываемый в действительности частной собственностью, она укладывает в общие, абстрактные формулы, которые и приобретают для нее затем значение законов. Эти законы она не осмысливает, т.е. не показывает, как они вытекают из самого существа частной собственности»¹. Переиначивая данную мысль можно сказать, что ни политическая, ни правовая теория не осмысливают легитимности, а только пользуются ее смыслом. Объяснение природы легитимности следует искать на более глубоком уровне анализа — философском.

Специфика философского анализа вообще и социальных явлений в частности заключается в том, что любая реальность берется не сама по себе, а в контексте с тем, что мы называем «миром человека», базовыми основаниями человеческого существования. Здесь, на философском уровне анализа онтология с антропологией сходятся. Поскольку человек, как известно, существо политическое, неизбежен вопрос: является ли легитимность одним из предельных оснований человеческого существования? Возможны два ответа. Отрицательный означает, что легитимность не признается предельным основанием человеческого существования, а это значит, что требование общественного одобрения действий власти не является необходимым. Примеров такой власти, которая не была одобрена и даже отрицалась обществом, в истории бесчисленное множество. Поскольку всегда существуют социальные группы, которые поддерживают любую власть, то противоречие между властью и другими общественными группами в таких случаях приводило либо к открытой, либо к скрытой гражданской войне. Положительный ответ означает то, что мы признаем легитимность необходимым условием власти. Поскольку же власть есть неизбежный атрибут социального существования человека, то ответ на вопрос, почему власть нуждается в легитимации, следует искать в области философской антропологии.

Легитимность как основа человеческого бытия

Поскольку не может быть общества, лишенного правовых и политических отношений (хотя попытки построить такое общество были, вспомним советскую коммунистическую теорию и практику), нужно признать, что основания этих отношений находятся в самой человеческой природе, а не произвольно придуманы людьми для установления общественного порядка. Теоретикам коммунизма казалось, что право и политика производны от отношений частной собственности. Стоит только эти отношения отменить посредством договора или насилия или же их исторически пережить, как писал Маркс в подготовительных тетрадах к «Капиталу»², имея в виду передовые промышленные страны, как право и политика исчезнут сами собой, уйдут в историю. В действительности этого не произошло и вряд ли когда-либо случится, поскольку не право производно от отношений частной собственности, а частная собственность, как и любая другая форма собственности, производна от чувства права. Именно о чувстве права следует говорить, поскольку психологическое ощущение собственности, — а именно оно составляет основу правосознания, — первично, и этот факт не требует особых доказательств, достаточно внимательной интроспекции.

То же можно сказать и о политике. Политика также рождается из естественного для человека чувства права. Ее суть — в оправданном участии индивида в делах государства и общества. В политике индивид участвует, т.е. выступает как часть, причастная целому. Политика невозможна там, где нет *частного* лица, индивида, относительно обо-

собленного от тотального целого, там где еще нет (или уже нет) противоречия между общественным благом и личным интересом. То есть в обеих социальных сферах, и в праве, и в политике началом является частное лицо, выдвигающее сознательное требование, чтобы общие цели согласовывались с частными интересами.

А от чего же производна сама эта, *осознающая себя как часть общего, частность*? Ставя так вопрос, мы обязательно приходим к необходимости обратить свой взор на природу человека. Когда мы говорим, что человека отличают от других живых существ два безусловных признака: разум (просветители) и нравственное чувство (Кант), то этим мы еще не исчерпываем сути вопроса. Внимательно присмотревшись к человеку не только как к существу рационально мыслящему, но и как к существу, стоящему перед нравственным выбором, мы увидим одну его особенность, не подпадающую по отдельности ни под рациональное, ни под этическое основание человеческого бытия, но объединяющее в себе и то и другое. Это качество можно назвать *самоутверждением через самоодобрение*: человек должен быть удовлетворен тем, что он делает, производит, творит. Это чувство удовлетворения есть оправдание его деятельности, а значит и его бытия. Человек — единственное существо, которое нуждается в самоодобрении и самооправдании, хотя нередко возникает и бунт против необходимости делать это, но тем не менее в отрицании проступает невольное признание отвергаемого.

Необходимость самоодобрения как неперемнное условие человеческого бытия подметили еще древние и именно с нее начали рассказ о сотворении мира Богом. Вспомним, что в Пятикнижии Моисея после каждого дня творения Бог оценивал созданное им и видел, что оно *хорошо*. Человеку, сотворенному по образу и подобию Божию, также важно видеть, что все, что он делает — *хорошо*. Сознательный отказ от этого есть бунт человека против своей собственной природы и причина самого тяжелого греха — гордыни.

Потребность в самооправдании вытекает из естественной (или лучше сказать сверхъестественной) способности человека различать два плана бытия: существующее и должное, и стремиться приблизить существующее к должному. Только в таком случае человек считает свою деятельность *правильной*. Так появляется чувство права как правильности, которое включает в себе полный набор основных философских аспектов (онтологический, гносеологический, этический и эстетический). Поэтому право изначально даже не юридический, а *экзистенциально-личностный* феномен. Юридическим его делает правоотношение, т.е. защитное отношение субъекта к продукту *собственного* труда в присутствии другого субъекта, отсюда и сам термин феномена — «собственность».

Собственность есть то, к чему приложен труд человека, иначе говоря, все, что создано собственным трудом, есть собственность. Посредством права на свою собственность человек оправдывает себя. Оправдывает

перед кем? Прежде всего перед самим собой, и в этом заключается необходимая экзистенциальная потребность человека.

Утверждают, что для возникновения права нужны, по крайней мере, двое. Ведь право невозможно в ситуации робинзонады. Отсюда и господствующая точка зрения, что происхождение права имеет социальную природу. Люди договариваются о границах своих прав и владений, и в этом договоре реализуется их право, так что право и договор оказываются внутренне необходимо связанными. Однако социальная теория права не замечает того факта, что между двумя или более индивидами могут быть договорные отношения, но не быть правовых.

Заключая договор, люди могут вовсе не использовать своих прав. И наоборот, они могут использовать свои права, игнорируя необходимость с кем-либо договариваться. Примером может служить ситуация на дорогах. Представим себе, что вдруг все водители забыли правила дорожного движения. Вы думаете, на дорогах наступит абсолютный хаос? Ничего подобного. Каждый, думая о своей и только своей безопасности начнет присматриваться к поведению остальных и будет стремиться избежать аварии. Очень быстро такая система начнет самоорганизовываться, и в итоге количество ДТП будет не больше, чем если бы водители не забывали правил дорожного движения. Водители просто начнут уступать дорогу друг другу и даже пропускать наиболее агрессивных и наглых вперед (Бог с ними), если только на дороге не покажутся КАМазы, водители которых понимают право по-своему: «Если на дороге нет другого КАМаза, то я могу ехать куда хочу». КАМазы не будут договариваться с жигулями. А танки, в свою очередь, не будут договариваться ни с теми, ни с другими. Этот мысленный эксперимент убедительно показывает, что право правом, а договор договором. В реальности такая ситуация постоянно повторяется на нерегулируемых перекрестках, подтверждая то, что право не рождается из договора, а договорные отношения не рождаются из права.

Итак, поскольку в разовом договоре между индивидами не вспыхивает искра правоотношений, то и множество договоренностей между людьми не может породить права и его формального установления — Закона. Это так же понятно, как из множества одинаковых мнений не может родиться истина. В библейской легенде Моисей получает Закон от Бога для евреев на священных скрижалях. Согласно этому преданию, для возникновения права нужны не двое, а трое. Причем третий должен быть абсолютным референтом. Предание ясно указывает, что Закон с большой буквы не порождается обществом, а напротив, общество порождается им. Он есть критерий, превышающий условность и субъективность, коими неизбежно окрашиваются социальные отношения индивидов. Он — критерий абсолютный и объективный. Каждый конкретный человеческий закон, порожденный волей правителя или парламентской законотворческой властью, если он претендует на статус правового, т.е. *правильного*, и поэтому должен быть частным проявлением абсолютного и объективного Закона, в противном

случае это не закон, а форматизированный произвол. Останется признать, что право не есть продукт социальных и экономических отношений, наоборот, они суть следствия права. Право, как оправдание перед абсолютным и объективным Законом, рождается в сознании индивида сначала как чувство должного, интуиция, т.е. как психологический феномен, и только потом облекается в рациональные формы и становится феноменом юридическим.

Природа права, следовательно, надсоциальна. Когда мы говорим, что для возникновения права нужно как минимум три члена этого отношения, то, как правило, не замечаем, что два из них уже присутствуют в одном человеке, и присутствуют именно тогда, когда он оправдывает себя перед самим собой, иначе говоря, себя легитимирует, относясь к третьему члену, абсолютному референту. Когда же возникают правовые отношения действительно между двумя отдельными людьми, то при оправдании права каждого из них на владение, распоряжение и пользование собственностью, создается впечатление, что каждый пытается оправдаться перед другим человеком. На самом деле это иллюзия. В правовом поле никого серьезно не интересует, принимает ли оппонент мои аргументы или нет, здесь важен результат, который состоит в том, что оппонент не имеет права прикасаться к моей собственности без моего разрешения. И этот результат возможен только в том случае, если я и мой оппонент находимся в одном правовом поле, в котором действуют всеми признанные и охраняемые нормативы, задаваемые третьим членом отношения — абсолютным референтом. Без абсолютного референта, правовой вопрос не мог бы быть решен в принципе. Если этого не понимать или сознательно отвергать необходимость присутствия абсолютного референта, то перспективой становится правовой релятивизм, пример которого, сводящий право к воле господствующего класса, еще не так давно господствовал в наших умах, а завершающим состоянием правосознания — правовой нигилизм, утверждающий, что сильному человеку все позволено. Чем завершается неуважение к абсолютному началу права, мы хорошо знаем из опыта тяжелейшей истории XX в.

Легитимность и положительная политика

Теперь обратимся ко второй сфере легитимации — политике. Право тесно связано с политикой, так как оно есть основание власти. Противоположное утверждение, а именно, что власть есть основание права (как обычно думают диктаторы) совершенно не отвечает духу современности.

В данном случае мы ограничиваемся понятием политической власти как способности одного лица определять социальную траекторию жизни других людей. Будет ли власть принадлежать действительно одному лицу, некоторым лицам или всем, — это обстоятельство определяет форму политической власти. Будет ли власть централизована или децентрализована — это определяет механизм реализации политической власти. Но в любом случае *право на власть в обществе должно быть*

оправдано самим обществом, т.е. легитимировано. Одобрение права на власть со стороны общества является необходимым условием того, что можно назвать положительной политикой.

Автор осмеливается предложить этот термин потому, что во второй половине XX в. в природе политики произошли существенные изменения, которые можно подвести под общий знак персонализации. Политика перестала быть исключительным делом как элит, с одной стороны, так и масс, с другой, ее субъектом теперь становится многоликая общественность. К тому же в высокоразвитых в гуманитарном отношении странах она давно перестала быть борьбой за власть (как ее в начале XX в. определил В.И. Ленин), она все больше стала проявлять себя как форма участия людей в делах общества. Она перестала исходить из одного центра, и по крылатому выражению М. Фуко, «сегодня власть (а значит и политика. — О. В.) приходит отовсюду». Наконец, она перестала быть борьбой взаимных требований, и стала процессом делиберативного дискурса всех участников, коллективно принимающих решения.

Положительной мы называем ее не потому, что она не преследует какие-то положительные, но отвлеченные цели вроде торжества идеалов истины, добра и красоты, венчающихся объединяющим их благом, как это было у Платона, а потому, что каждый индивид может *положительно* выразить себя в поле политического, т.е. полноценно и свободно высказать свою мысль, желание, потребность, которые могли бы быть с уважением учтены и приняты другими. Такое самовыражение в сфере политического есть норма, имеющая под собой безусловное право индивида на субъектность. Такое положение дела означает, что никто и ни при каких обстоятельствах не может лишить человека права быть субъектом, т.е. действовать, принимать или отвергать предлагаемые или навязываемые ему условия существования. В этой связи нельзя не согласиться с определением правовой свободы, данным И. Кантом: «Дефиниция моей внешней (правовой) свободы должна, скорее, гласить так: эта свобода есть правомочие не повиноваться никаким внешним законам, кроме тех, на которые я мог бы дать свое согласие»³. Если кратко сформулировать идею положительной политики, то ее можно заключить в такое простое правило: «*Ничего для нас без нас*». В нем выражено право индивида на политическую реакцию (положительную или отрицательную), право, подтверждающее его субъектность (а не субъективность).

В этом смысле индивидуальная легитимация в сфере политического есть то зерно, из которого рождается политическое действие, а оно начинается не с пропаганды и агитации, не с организационной активности и массовости, а с индивидуального «да» или «нет» в адрес значимой для индивида общественной идеи, призыва или действия. В положительной политике, прошедшей через правку легитимностью, происходит то, что Гегель называл свечением всеобщего в индивидуальном. Она рождается не из государственного, классового или какого-либо иного коллектив-

но-собирающего бытия, а из бытия индивидуального, пребывающего в социальной среде. Это хорошо выразил М. Мамардашвили в сформулированном им *социальном* антропном принципе: «Если я получил в результате исследования такой мир, который явно исключает меня самого, значит, исследование было неправильно»⁴.

«Общество без меня не может быть мной оправдано» — таков политический императив легитимности. Если это высказывание наделяется квантором всеобщности, то оно становится формулой подлинной общности. Можно вспомнить доминировавшую в социальной науке в 1970–1980-х гг. теорию *деятельности* (или *деятельностный подход*), которую тоже было принято наделять квантором всеобщности. Ответственность определялась, согласно ей, как результат всеобщей *совместной* деятельности. Понятие «деятельность» рассматривалось как некий аккумулятор атрибутов человеческого бытия. Одно понятие, но какое емкое! Своего рода шкатулка с когнитивными драгоценностями. Из нее социальные философы извлекали и понятие труда, и понятие творчества, и понятие практики, и понятие социальной активности и многие другие ценные понятия и идеи социальной философии. Однако это понятие могло эффективно работать только в системе марксистской социальной философии. Когда марксистская теория после многолетнего монопольного господства (не только в нашей стране) столкнулась на конкурентной основе с экзистенциализмом, «философией жизни», персонализмом, русской религиозной философией и другими немарксистскими учениями, в которых деятельность не сводилась к материально-преобразующей практике, то стало ясно, что деятельностный подход предоставляет необходимые, но не достаточные аргументы для объяснения природы социальности. Недостаёт некоего идеального условия, той самой легитимации деятельности, которая бы выносила вердикт существующему типу социальности, «что то общество, которое мы создали — *хорошо*». Степень всеобщности такого вердикта определяет степень действительности общества. В этом смысле подлинная общность есть продукт ее коллективной легитимации со стороны всех членов общества.

Обычно мы воспринимаем общество как нечто данное, как социальную вещь, не задумываясь, насколько оно подлинно. Однако, как не все то золото, что блестит, так и не всякая совокупность населения, проживающая на определенной территории и имеющая общую экономику, правовую систему, культуру и традиции может называться обществом. Если нормой становится «кухонный протест», то вряд ли можно говорить о действительном обществе.

Действительное общество вырастает из действительной общности. Под общественностью мы понимаем основу, или «глину» общества как субстанцию, из которой формируются конкретные общественные системы. Это живая, подвижная субстанция, постоянно нуждающаяся в поддержании своего *бытия*. Там же, где между властью

и гражданами возникает отношение отчуждения и привычным становится противопоставление власти и народа, элиты и массы, общественные формы, вырастающие из такой субстанции, не могут быть легитимными, а, следовательно, они не могут быть и подлинными. На месте подлинного общества в таком случае появляется муляж, внешне мало отличимый от реального общества, имеющий все формальные признаки общества, но лишенный экзистенциальной энергии существования. Характерным общим признаком таких «обществ» становится их мнимое существование, под внешней оболочкой которого идет процесс разложения, завершающийся в конце концов самораспадом.

В свете сказанного сегодня главная проблема политической легитимности состоит в том, что вопрос о подлинности общества, в котором живут люди, перестал быть существенно значимым для многих. Политика как условие общественной жизни вызывает у многих острую идиосинкразию. Причин этому много, и они не являются предметом данной статьи. Отметим только одну причину, точнее одно условие, делающее политику в лучшем случае неинтересной или безразличной для многих. Это развившаяся на почве растущей персонализации, характерной для современных обществ, гипертрофированная претензия индивидов на субъективность. Сегодня каждый индивид имеет возможность конструировать вокруг себя свою собственную реальность, окружить себя субъективно обустроенным миром как коконом символических индивидуальных ценностей. Зачем человеку общество, если он вполне может довольствоваться своим собственным, созданным им (что важно!) маленьким миром. Тут невольно вспоминается лейбницеанский образ монады, не имеющей окон. Массовым способом коммуникации в таком обществе становится принцип внешнего касания, без проникновения. Если бы этот принцип стал действительно тотальным, то такое общество не смогло бы существовать. Оно просто распалось бы на множество отдельных социальных атомов-индивидов, отделенных друг от друга пространством небытия. Такая перспектива возможна для любого общества, теряющего легитимность: оно сначала превращается в муляж, а затем умирает и разлагается.

Тот факт, что абсолютной атомизации не происходит, говорит о том, что есть нечто реально объединяющее людей, и это «что-то» лежит на более глубоком уровне их совместного бытия, чем политические, правовые или экономические отношения, их конфессиональная культура, традиции и иные духовные скрепы. Дело в том, что ощущение индивидуальности бытия, свойственное каждому из нас, есть иллюзия, естественная aberrация собственного самовосприятия в мире. Мы склонны ошибочно думать, что мыслим *сами* и что наши мысли рождаются в *нашей* голове. Однако это совсем не так. Сознание каждого человека при всей его индивидуальности и неповторимости есть результат межличностной коммуникации. Оно рождается не в голове индивида, а, если можно так сказать, между головами индивидов.

Сознание коллективно изначально. Каждое индивидуальное сознание есть частный и неповторимый модус коллективной духовной целостности. И эта духовная целостность дышит, живет, замирает, угасает и вновь оживает, она пульсирует, как и все живое в природе.

Легитимность и подлинная общественность

Данная целостность и есть то, что можно назвать общественностью. Как и все в человеческом мире, подлинная общественность не есть нечто застывшее, раз и навсегда данное, поскольку в мире человека действует одно правило: быть — значит действовать. Любая вещь в человеческом мире есть то, что она есть только тогда, когда она действует, функционирует, выполняет то, ради чего она существует для человека. То же справедливо и по отношению к общественности: как субстанция общества, оно реально существует только тогда, когда люди утверждают, легитимируют ее. Эта связь, может быть не оформленной, невидимой, тем не менее она может быть очень прочной, и наоборот, оформленная или институционализированная связь может быть очень слабой, если она только формальна.

Вот пример устойчивой и глубинной, крепкой социальности, описанный Дж. Оруэллом в статье «Англичане». В противовес привычному стереотипу об атомизме английского общества, где выше всего ценится индивидуальная свобода и личная независимость, и чаще всего можно слышать известную поговорку «мой дом — моя крепость», Оруэлл приводит следующее наблюдение: «Англичане не умеют ненавидеть, не держат в памяти зла, их патриотизм во многом неосознан, они не испытывают любви к воинской славе и не склонны восхищаться великими людьми. Они обладают старомодными достоинствами и недостатками. Политическим теориям двадцатого века они противопоставляют не другую, свою собственную теорию, но свойство морали, которое можно было бы условно определить как порядочность. В тот день 1936 года, когда немцы вновь заняли Рейнскую область, я оказался в северном шахтерском городке и заскочил в паб сразу после того, как радио сообщило эту новость, явно означавшую войну. Я сказал людям в пабе: “Немецкая армия переправилась через Рейн”. И кто-то тут же брякнул: “Парлеву”, — будто непроизвольно отвечая на смутно знакомую цитату. И все! Никакой иной реакции! Нет, этих людей ничем не проймешь, решил я. Но позже вечером, в том же пабе, кто-то затянул недавно вошедшую в моду песенку, в которой хор подхватывал припев:

Нет, здесь это не пройдет,
Не пройдет и не проедет,
Где угодно, но не здесь,
Не пройдет никак.

И вдруг я понял, что это и есть английский ответ фашизму. Ведь он и вправду здесь не прошел, несмотря на весьма благоприятные обстоятельства»⁵. Перед нами описанный Оруэллом пример живой общественности, лишенный внешней показной формы, но исполненный

действительной солидарности. Сам термин «солидарность» говорит за себя, это «сбóдность» (англ. solid – плотный без пустот, сплошной, твердый, крепкий), где каждый чувствует плечо другого. Это сообщество, пронизанное единством взглядов, идей, интересов.

А вот противоположный пример, представленный в рассказе Ф.М. Достоевского «Сон смешного человека». Здесь показана глубинная мысль героя, которого постигло убеждение «что на свете везде *все равно*». И до- философствовавшись до этой мысли, герой постановил убить себя, застрелиться из револьвера, который он специально купил для этого. Герой этого рассказа – человек, совершенно оторвавшийся от людей, абсолютный индивид, который, чтобы избежать психологической зависимости от людей и тем самым защитить от них свое бесценное «я», невольно погружается в ощущение безразличия ко всему. В этом образе представлено конечное отношение к миру человека в атомизированном обществе: одиночество, потерянности, безразличие. В атомизированном обществе человек лишается главной черты своей экзистенции – сопричастности со всеобщим. Здесь его активность, зачастую невероятно энергичная и изобретательная ограничивается только защитой своих частных интересов от людей, государства, общества. Легитимация здесь в принципе невозможна, поскольку вопрос о том, хорошо ли это, просто не ставится. Оправдаться здесь перед кем? Перед людьми, обществом, перед собой или Богом? Да пусть весь мир пропадет, лишь бы я был. Хорошо – это когда для меня хорошо. Так философствовал в своей камерке другой герой Достоевского из повести «Записки из подполья»: «Уж как докажут тебе, что, в сущности, одна капелька твоего собственного жиру тебе должна быть дороже ста тысяч тебе подобных и что в этом результате разрешатся под конец все так называемые добродетели и обязанности и прочие бредни и предрассудки, так уж так и принимай»⁶. Ни формальное право самым тончайшим образом продуманное, ни наука с ее познанием объективных законов развития общества, ни эффективный социальный менеджмент тут помочь не могут. Безразличие к общественному благу – неизбежный удел социальной атомизации. Здесь разобщенность общественности фактически и есть субстанция неудавшегося общества и неудавшегося государства (*failed society* и *failed state*). Поскольку индивид, пребывающий в таком разобщенном множестве себе подобных даже не помышляет о том, чтобы выдать обществу сертификат существования, такое общество следует ставить в кавычки, используя очень современное слово «как бы». Собственно говоря, наш язык сам выдает эту тайну современного «общества» заставляя нас ставить перед каждой социальной реальностью это слово «как бы»: как бы общество, как бы государство, как бы законодательная власть, как бы исполнительная и судебная власть, как бы легитимность, как бы выборы и т.д. и т.п. Кажимость тотально замещает реальность. Сознание индивидов улавливает это, и его реакции на кажимость могут быть разными: от ерничания по поводу общества, в котором мы живем,

до смеха сквозь слезы, от негодования до аномии, этой разновидности социальной депрессии.

Вопрос, который неизбежно возникает в таком случае: а как вернуть общество к реальности, превратить его из «как бы общества» в действительное общество? Сегодня распространено мнение, что ключ к решению этого вопроса лежит в институциональной практике. Получается, что субстанция общественности обретает социальную форму благодаря институционализации (упорядочению) отношений людей.

Действительно история институционализации начинается с появления человека разумного и его первых общественных объединений. Конечно, по степени сложности и отточенности каждой детали древние институты были далеки от институтов современных, как далеки каменные топоры и рубила от современных прецизионных инструментов и машин. Но даже народное собрание в Древних Афинах (эκκλeσιa) или шумное Новгородское вече являлись политическими институтами, по своей подлинности (но не по сложности механизмов реализации решений) не уступающими современным реальным парламентам. Разница в том, что только в последнем столетии институты приобрели устойчивый демократический характер. Таким образом, перед нами выстраивается цепочка логических шагов социального генезиса: люди, вступая в сложные рационально и ценностно обусловленные отношения, формируют субстанцию будущего общества — общественность, легитимируют ее и придают ей устойчивую форму социальных институтов, этих инкубаторов нормативов, и затем, определяемые в своей деятельности рамками нормативов, они конструируют общество в целом. В этом же процессе формируются и они сами как люди. Поэтому вопрос, что первично: люди или общество? что соответствует истине: сингуляризм или холизм? — не может быть решен в пользу какой-либо одной из сторон. Для общества как живого организма характерен процесс автогенерации (создания самого себя). Однако это автогенерация особая, отличная от той, которую мы наблюдаем в механических системах. Выделить из процесса механической автогенерации какой-либо один ведущий элемент из замкнутой цепочки связей нельзя. В общественной самогенерируемой системе такой элемент цепочки есть — это человек. Только это звено автогенерации одновременно является и имманентным и трансцендентным звеном социальной системы. Надежда на институты и нормативы как атрибуты цивилизованности сами по себе, при всем несомненном значении институтов и норм, на самом деле — не более, чем научная мода, и как всякая мода она условна. Ни институционализм, ни нормативизм, даже при условии их легитимности не является, как свидетельствует опыт истории, панацеей от антигуманных и в итоге антисоциальных практик в отношении индивидов или целых этнических групп и социальных классов. Современность не забыла коллективное: «Распни Его!», — не забудет и националистическую эйфорию немецкого населения за «Великую Германию» и большевистское, классовое «Кто не

с нами, тот против нас». Отсюда фундаментальная проблема легитимности — проблема личного нравственного выбора.

Не может быть классовой, групповой легитимности. Легитимность — это феномен личностный. В классической триаде легитимности власти М. Вебера (традиционная, харизматическая и профессионально-компетентностная легитимность) первые две — традиционная и харизматическая — освобождают индивида от личной ответственности за нравственный выбор. Этический императив здесь довольно прост: «Поступай так, как поступали твои предки» или: «Поступай так, как того требует вождь, лидер». В первой нравственная ответственность возлагается на предков или, как говорил Вебер, на авторитет вечно вчерашнего, во второй — на волю вождя, и только третья парадигма требует личной нравственной позиции. Поэтому здесь субстанция социума, та самая общественность, создается усилиями каждого. Не трудно заметить в этом третьем типе легитимации скрытый в ней категорический императив Канта. Действительно, кантовский императив не мог появиться ни в традиционном обществе, ни в обществе авторитарном. Он приобретает законченный смысл только там, где каждый человек может ответственно заявить себя как эталон человека. Может ли это сделать мусульманин, проповедующий, что душа человека — по природе мусульманка, или в пику ему христианин, считающий, что душа человека — по природе христианка (как учил Тертуллиан), или иудей, имеющий на этот счет свое особое мнение, или человек любой другой конфессии и культуры? Если человек пожелает проголосовать за свои этнические, конфессиональные, профессиональные ценности, поставив их на второе место перед первыми безусловными признаками — разумным и нравственным чувством, то тогда у него есть шанс участвовать в создании подлинной социальности. Не отказаться от своей культуры в пользу безразличного космополитизма, но стать выше ее ограниченности — таково ключевое условие кантовского категорического императива. Легитимация, т.е. искреннее и честное оправдание перед самим собой своей идентичности и своих действий поэтому есть экстремальный вызов человеку к преодолению личной ограниченности. Бердяев был прав, говоря, что путь человека к самому себе есть путь его самопознания, потому что самопознание содержит в себе преодоление индивидуальной ограниченности. Оно важнее делания и первично по отношению к деланию. В этом смысле прав был и Сократ, считавший, что высшим благом для человека является не делание блага, а размышление о благе.

Наша современная культура, увлекшаяся деланием, недооценивает думания. Дисбаланс между делом и мыслью — характерная печать нашей эпохи. Объяснение этому кроется в материальных возможностях современного общества. Впервые в истории благодаря научно-техническому прогрессу, глобальной информатизации и коммуникации появилась возможность каждому человеку (перефразируя известную мысль Маркса) носить свою глобальную общественную связь и общественную власть у себя в кармане. Современному человеку предстоит привыкнуть

к безграничным возможностям быстро достижимого материального благосостояния, научиться так присваивать создаваемое им богатство, чтобы при этом не терять самого себя. О таком умении быть в мире материальных благ Сократ однажды сказал, войдя в лавку торговца: «Слава богам, как много есть вещей, которые мне совсем не нужны!»

Если мы хотим жить в реальном обществе, а не в мнимом обществе манекенов и симулякров (оправдывать реальные ценности, а не мифические), мы должны усмирить нашу самоуверенность в отношении знания целей и смысла жизни и почаще, поступая подобно Создателю, непредвзято оценивать наши дела и добиваться в меру наших человеческих сил того, чтобы сделанное нами было хорошо.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. – М., 1974. С. 86.

² Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. 1, 2. – М., 1968.

³ Кант И. Соч. В 6 т. Т. 6. – М., 1966. С. 267.

⁴ Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М., 1990. С. 75.

⁵ Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет. – М.: Прогресс, 1989. С. 9.

⁶ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 5. – М.: Наука, 1983. С. 105 (30).

REFERENCES

Dostoevsky F.M. Complete set of works. 30 volumes. Vol. 5. Moscow, Nauka, 1983 (in Russian).

Kant E. Works. 6 volumes. Vol. 6. Moscow, 1966 (in Russian).

Mamardashvili M.K. *The Way I understand the philosophy*. Moscow, 1990 (in Russian).

Marks K., Engels F. *Economic and Philosophic Manuscripts 1844*. In: Marks K., Engels F. Works. 2nd edition. Vol. 42. Moscow, 1974 (in Russian).

Marks K. *Economic Manuscripts of 1857-1859*. In: Marks K., Engels F. Works. 2nd edition. Vol. 46. Parts 1, 2. Moscow, 1968 (in Russian).

Orwell G. *“1984” and essays in different years*. Moscow, Progress, 1989 (Russian trans.).

Аннотация

В данной статье автор предлагает читателю обратить внимание на феномен легитимности как на экзистенциальное условие существования человека, необходимое условие бытия человека как личности, заключающееся в потребности самооправдания. Автор связывает данную потребность человека с формированием подлинной общественности как субстанции действительного, а не мнимого общества.

Ключевые слова: легитимность, общественность, положительная политика, подлинное общество.

Summary

In this article author propose to get lower down to more deep philosophical level of its analysis. In this level legitimacy is represented as existential condition of personal human being that demands self-justification. Author connects this need with creation of real sociability, which is a substance of true (not pseudo-) society.

Keywords: legitimacy, sociability, positive politics, true society.

ПРИНЦИП ИСТОРИЗМА В ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ*

И.В. ДЕМИН

«Историзм» – крайне многозначное понятие, вбирающее в себя самые различные и даже взаимоисключающие трактовки истории в ее соотношении с человеческим бытием. В самом общем и «усредненном» смысле историзм означает «принципиальную историзацию нашего мышления о человеке, его культуре и его ценностях»¹.

Принцип историзма может быть рассмотрен в различных аспектах и ракурсах: онтологическом, методологическом, мировоззренческом. В первом случае историзм выступает в качестве основания (фундаментального принципа) философской рефлексии как таковой (или определенного ее типа), во втором – в качестве принципа научного познания общества и культуры (в ряде случаев – научного познания вообще, включая и естествознание), в третьем – в качестве основания и ориентира человеческой деятельности.

Мы выделяем шесть основных направлений в понимании принципа историзма. Первые три из них можно с некоторыми оговорками отнести к *классической* (метафизической) философии истории. Это «романтический» историзм, гегелевский историзм и марксистский историзм («исторический материализм»). Другие три трактовки историзма относятся к неклассическому, или постметафизическому типу философской рефлексии. Все они предполагают отказ от базовых презумпций метафизической историософии, прежде всего, от идеи построения единой модели всемирной истории. Речь идет о трактовке принципа историзма в «философии жизни» В. Дильтея, о переосмыслении историзма в неогегельянских концепциях Б. Кроче и Р.Дж. Коллингвуда и в философской герменевтике Г.-Г. Гадамера, а также о «неоисторизме» Г. Люббе.

1. «Романтический» историзм

Наиболее раннее и, пожалуй, самое устойчивое значение историзма сложилось в интеллектуальном контексте немецкого романтизма. Мысль о том, что принцип историзма стал открытием эпохи романтизма, начиная с работы Ф. Мейнеке², стала общепризнанной. Этот первый тип историзма можно условно обозначить как «романтический историзм».

«Возникновение историзма, – писал Ф. Мейнеке, – было одной из величайших духовных революций, пережитых европейской мыслью»³. На рубеже XVIII–XIX вв. историзм в большей или меньшей степени

* Статья подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Философия истории в контексте постметафизического мышления», грант № 15-13-63002 (Региональный конкурс «Волжские земли в истории и культуре России» 2015 года).

затронул все основные отрасли философского знания. Как показывает Р.М. Габитова, историзм менее всего был развит в гносеологии, так как ключевой для немецкого романтизма «принцип непосредственного эстетического восприятия препятствовал осмыслению самого процесса (истории) развития знания»⁴, в большей степени принцип историзма был разработан романтиками (прежде всего, Гёльдерлином, Авг. и Фр. Шлегелями, Новалисом, А. Мюллером и др.) в области натурфилософии, социальной философии, философии истории и культуры⁵.

В идейном контексте немецкого романтизма происходит дисциплинарное оформление исторической науки и профессионализация исторического знания (прежде всего, благодаря работам Л. фон Ранке, Б. Нибура, Т. Моммзена, Я. Буркхардта и др.)⁶. Как отмечает Н.Я. Берковский, «романтики – призванные, убежденные историки, историки в общем смысле и в смысле специальном, историки культуры, историки искусств, историки литературы»⁷. В мирозерцании романтиков историзм был существенной силой, «они-то по преимуществу его и узаконили, сделали обязательным для последующих поколений»⁸.

Значение немецкого романтизма для европейской философии истории заключается в открытии *идеи развития*. Как отмечают И.М. Савельева и А.В. Полетаев, «в романтизме идея развития становится центральным философским понятием и интеллектуальным стержнем и искусства, и общественной мысли, и историографии»⁹. Идея исторического развития и понимание истории как целостного процесса развития будут играть ключевую роль в философии истории материального типа.

2. Гегелевский историзм

Как известно, Гегель стремился преодолеть характерный для новоевропейской философии дуализм «субстанции» и «субъекта». Субстанция в системе гегелевского абсолютного идеализма «становится самодвижущейся, саморазвивающейся в процессе, т.е. “исторической” субстанцией»¹⁰. Субстанция утрачивает качества самоидентичности и неизменности. Разум (дух) развертывается в историческом времени, «отбрасывая и оставляя прежние формы позади себя, т.е. он имеет историю»¹¹. «Исторические формы существенны для духа, они входят в его содержание, обогащают его и, даже будучи преодоленными и отброшенными, сохраняются в нем в снятом виде»¹². Тем самым в системе гегелевской философии впервые онтологически обосновывается возможность и необходимость такой области знания, как *философия истории*.

Однако неверно игнорировать субстанциалистский пласт гегелевской философии истории. Фундаментом гегелевской теории всемирной истории, как известно, выступает идеалистический панлогизм. Зависимость Гегеля от классического субстанциализма наиболее ярко проявляется в исходном положении его историософии: «Разум господствовал и господствует в мире, а также и во всемирной истории»¹³.

Представление о разумном характере исторического процесса определяет общий характер и направленность гегелевской историософии и с неизбежностью превращает разработанную им теорию всемирной истории в *прикладную логику*. Переход от субстанциализма к историзму в гегелевской философии истории только намечается, и в этом смысле Гегель занимает как бы промежуточное положение между французскими просветителями (Вольтером, Тюрго, Кондорсе) и представителями исторически ориентированной «философии жизни» (Дильтеем, Шпенглером, Зиммелем).

3. Марксистский историзм

Если романтический историзм направлен против характерного для эпохи Просвещения механистического миропонимания, а гегелевский историзм связан с трансформацией принципа субстанциализма, с пересмотром идеи вечной и неизменной субстанции, то марксистский историзм («исторический материализм») в историко-философском плане ассоциируется, прежде всего, с пересмотром принципов *телеологизма* и *провиденциализма*.

Преимущество марксистской социальной философии и философии истории по отношению к гегелевской диалектике хорошо известна и неоднократно отмечалась в исследовательской литературе¹⁴. Тем не менее марксистский историзм существенно отличается от гегелевского не только своей «материалистической» направленностью, но и попыткой окончательного устранения из философии истории и исторической науки элементов телеологизма и провиденциализма.

В «Советской исторической энциклопедии» историзм определяется как «принцип научного мышления, рассматривающий все явления как развивающиеся на основе определенных объективных закономерностей»¹⁵. Определяющей для марксистского понимания истории и принципа историзма выступает презумпция наличия в социально-историческом бытии «объективных закономерностей». В отличие от французских просветителей, которые рассматривали человеческую историю как процесс реализации определенных надысторических идей и принципов, Маркс, Энгельс и их последователи видели в истории *закономерный процесс развития*, присущий как природе, так и обществу. «Историю, – писал Маркс, – можно рассматривать с двух сторон, ее можно разделить на историю природы и историю людей. Однако обе эти стороны неразрывно связаны; до тех пор, пока существуют люди, история природы и история людей взаимно обуславливают друг друга»¹⁶. В отличие от большинства идеалистических историософских концепций, отождествляющих историю с *историей духа* (духовной культуры), Маркс признает неразрывную связь собственно человеческой (социальной) истории с историей (эволюцией) природы.

Поскольку в марксизме признается обусловленность настоящего прошлым (историей, процессом развития), марксистский историзм может быть охарактеризован как *исторический детерминизм*. Принцип детерминизма традиционно противопоставляется телеологии, а детерминистские (материалистические, натуралистические) версии философии истории — идеалистическим (провиденциалистским). Однако при ближайшем и внимательном рассмотрении такое противопоставление утрачивает свою очевидность.

Единство и взаимообусловленность телеологического и детерминистского способов объяснения истории в различных теориях общественного прогресса неоднократно отмечались уже в русской религиозной философии начала XX в.¹⁷ В современной исследовательской литературе структурное единство детерминистских и телеологических схем всемирной истории убедительно показывает Б.Г. Соколов. В пользу такой трактовки свидетельствует тот факт, что в марксизме признается наличие не только *закономерностей* общественно-исторического развития, но и *цели* истории. «Эта цель — построение бесклассового общества, коммунизма, переходным этапом которого является социализм»¹⁸.

Одним из важных достижений критической историософской мысли XX в. стало разоблачение претензий на научность глобальных схем всемирной истории (прежде всего, марксистской теории общественно-экономических формаций). В марксистской социальной философии были обнаружены элементы «ненаучной» эсхатологии и телеологизма, из чего следовал вывод о том, что марксистскую версию историзма нельзя рассматривать в качестве *альтернативы* традиционного провиденциализма, но следует интерпретировать как одну из его *модификаций*.

4. Историзм как преодоление классического трансцендентализма

Если гегелевская и марксистская интерпретации принципа историзма вполне укладываются в рамки метафизической историософской рефлексии, то с именем Вильгельма Дильтея связан радикальный разрыв с классической метафизикой и философией истории спекулятивного типа (теорией всемирной истории), которая стремилась постичь целостность исторического процесса «то в плане движения истории, то в фундаментальной идее, то в формуле или соединении формул, выражающих закон развития»¹⁹.

Главной мишенью критики у Дильтея становится субстанциалистский пласт гегелевской историософии и связанный с ним спекулятивный способ постижения единства истории и конструирования смысла исторического процесса. «Гегель, его конструкция смысла истории как поступательного развертывания объективного духа критикуется... через апелляцию к непосредственно данному»²⁰. В качестве «непосредственно данного» у Дильтея выступает «жизнь», «переживание жизни».

В этом можно усмотреть влияние на Дильтея позитивистской философии и историографии, для которых гегелевская схема всемирной истории представлялась бессмысленной и избыточной.

Историсофская концепция Дильтея складывалась, с одной стороны, в полемике со спекулятивной философией истории гегелевского типа, которая «стремилась понять исторический процесс как ход событий, подчиненный единой формуле»²¹, с другой стороны, в полемике с трансцендентализмом, прежде всего с Кантом и зарождающимся неокантианством. Несмотря на внешнее сходство замысла Дильтея («критика исторического разума» как выявление оснований исторического познания и обоснование специфической методологии «наук о духе») с замыслом кантовской трансцендентально-критической философии, сам способ постановки и решения философских вопросов у Дильтея весьма далек от классического трансцендентализма и априоризма. «Философская программа Дильтея... — отмечает И.А. Михайлов, — не просто создание основоположения или методологии наук о духе наряду с методологией наук о природе, а формулирование нового основоположения познания в целом, ориентированного на исторический и практический характер человеческой жизни и ее структурных форм»²².

Дильтей исходит из нерасторжимого единства «жизни» и «истории». Понятия «жизнь» и «историческая действительность» часто используются им в качестве синонимов: «Жизнь... по своему материалу составляет одно с историей. История — всего лишь жизнь, рассматриваемая с точки зрения целостного человечества»²³. На место трансцендентального субъекта, носителя чистой познавательной способности в философии Дильтея приходит «целостный человек», «тотальность человеческой природы», «полнота жизни». «Субъект у Дильтея не выстраивается, как точка, монада, но конституируется посредством переживаемой и проживаемой связи душевной жизни»²⁴. Жизнь начинает рассматриваться как источник всякого познания, в том числе философского и исторического.

О разрыве с классическим трансцендентализмом свидетельствует принципиально новая постановка вопроса о сущности человека, которая выражается в широко известном высказывании Дильтея: «Что есть человек, может сказать ему только его история»²⁵. Философия жизни Дильтея с самого начала конституировалась как *исторически ориентированная философия*, как специфическая *философия истории*. Но философия истории здесь перестает быть спекулятивной теорией всемирно-исторического процесса. Благодаря Дильтею открывается возможность интерпретации философии истории как аналитики историчности человеческого бытия, которая впоследствии будет реализована в трудах Хайдеггера и Гадамера.

5. Историзм как антитеза редукционизму и объективизму. Неогегельянство и «герменевтический» историзм

Пятое направление в понимании историзма связано с именами Б. Кроче, Р.Дж. Коллингвуда и Г.-Г. Гадамера. Это направление сохраняет преемственность с «философией жизни» В. Дильтея, но акценты здесь расставлены иначе: если у Дильтея антитезой историзма (исторически ориентированной философии) выступает спекулятивная метафизика с характерным для нее априорным конструированием смысла истории, то в неогегельянстве (Кроче, Коллингвуд) и в философской герменевтике (Хайдеггер, Гадамер) на первый план выходит критика редукционистских стратегий в философии истории, характерных для позитивизма и натурализма, а также борьба с «идеей метода» (с методологием неокантианской философии истории). Если для Дильтея историзм, понятый как исторический релятивизм, предполагающий множественность несводимых друг к другу и равноправных интерпретаций прошлого, еще представляет *проблему*, то для Кроче и Коллингвуда он становится *отправной точкой* рассуждений.

Наиболее последовательно антинатуралистическая и антипозитивистская направленность неклассического историзма проявилась в историософской концепции Б. Кроче. Как и Дильтей, Кроче исходит из нерасторжимого единства истории и жизни, причем под «жизнью» он понимает *жизнь духа*. При таком подходе интерес к истории, к прошлому рассматривается как неотъемлемое проявление самой жизни.

Кроче отказывается от презумпции различия исторической реальности, какой она была «сама по себе» (прошлое как «вещь в себе») и теми образами и репрезентациями исторической реальности, которые вырисовываются в ходе нашего изучения прошлого в той или иной конкретной жизненной ситуации. Заметим, что представление об истории (исторической реальности) как о «вещи в себе» (в противоположность ее историографическим репрезентациям) является важнейшей онтологической предпосылкой философии истории материального типа, которую Кроче, вслед за Дильтеем, стремится ниспровергнуть.

Всякая история, согласно Кроче, есть *современная* история, прошлое живет лишь в настоящем. История — это живая связь прошлого и настоящего. В этой связи переписывание истории, переосмысление прошлого *в свете настоящего* — естественный и неизбежный процесс, составляющий внутреннее содержание самой жизни духа.

Нетрудно заметить, что «абсолютный историзм» Кроче, рассматривающий всякое знание как знание историческое (а всякую историю как историю актуальную, современную) и отождествляющий философию и историографию, оборачивается *антиисторизмом* и *презентизмом*. Если позитивистская и неопозитивистская философия игнорировала или недооценивала специфику исторической реальности и переносила естественнонаучную методологию на изучение истории и культуры, то

Кроче в своей борьбе с натурализмом, детерминизмом и «метафизической» впадает в другую крайность, полностью отождествляя понятия «жизнь», «история» и «действительность».

Анализ концепции «абсолютного историзма» Кроче позволяет сделать важный вывод: доведенный до своей крайней, наивысшей степени, историзм оборачивается своей противоположностью. Стремление утвердить и закрепить в правах исторический способ мышления и исторический характер философии в концепции Кроче оборачивается радикальным презентизмом и фактически приводит к утрате исторического измерения бытия. В этом заключается главный *парадокс историзма*, в полной мере проявившийся уже в «постмодернистской» философии: когда все становится историчным, история исчезает²⁶.

Р.Дж. Коллингвуд в работе «Идея истории» развивал во многом сходные идеи. Как и Кроче, он исходил из тождества истории (исторического процесса) и историографии, исторической реальности и исторического сознания: «Исторический процесс сам по себе есть процесс мысли, и он существует лишь в той мере, в какой сознание, участвующее в нем, осознает себя его частью»²⁷. Как и Кроче, Коллингвуд полагал, что предметом исторического познания и осмысления может быть только то прошлое, которое *продолжает жить в настоящем*, то прошлое, чьим наследником ныне живущий человек себя осознает.

Проект философской герменевтики Гадамера, несмотря на его существенные отличия от неогегельянских концепций Кроче и Коллингвуда, в целом укладывается в рассматриваемую модель историзма. Он имеет ярко выраженный антипозитивистский, антинатуралистический и в тоже время отчетливо *неметафизический* (постметафизический) характер. Но, в отличие от Кроче и Коллингвуда, Гадамер основное внимание уделяет критике методологизма и «исторического объективизма»²⁸.

6. Историзм как антитеза

социальному конструктивизму и презентизму

Еще одно направление в понимании историзма связано с работами немецкого философа Германа Люббе. Вопрос об историзме здесь поднимается в контексте обсуждения проблемы социокультурной идентичности.

Термин «история» используется Люббе в самом широком смысле, он применяется для характеристики не только социальных, но также технических и биологических систем²⁹. История определяется как процесс «индивидуализации систем»³⁰. История есть то, чем одна система отличается от другой системы, и на основании чего мы можем их идентифицировать и различать. Согласно Люббе, идентификация и самоидентификация субъектов происходит благодаря их историям: «Ответом на вопрос об идентичности субъекта, т.е. ответом на вопрос, кто он такой, является история»³¹. В этом смысле имена людей (а так-

же названия и обозначения любых рефлексивных систем) являются названиями их историй³².

Фундаментальной предпосылкой понимания идентичности как исторической идентичности у Г. Люббе выступает сформулированное еще Гегелем положение о том, что единство субъекта (его самость, самождественность) — это не формальное условие деятельности, а историческое образование. Быть историчным — значит (вольно или невольно) «опираться в своих поступках на совокупность прошлого опыта, лишь частично реализуемую в момент актуального действия»³³. Такое понимание историчности во многом созвучно консервативному «романтическому» историзму.

Существенно, что Люббе в своей концепции не проводит принципиальных различий между индивидуальной и коллективной формами исторической идентичности. Тезисы о том, что «субъекты обретают свою неповторимую идентичность среди им подобных через истории» и что «доступ к идентичности открывается посредством истории» в равной мере относятся и к индивидам, и к социальным группам, и к организациям³⁴.

Идентичность субъекта, поскольку она всегда является исторической идентичностью, невозможно свести к проекту и к действиям субъекта по реализации проекта: «То, каков субъект в действительности, не основано на постоянстве его стремления быть таковым»³⁵. Идентичность вообще не является результатом действий и волевых усилий субъекта, она — «результат истории»³⁶.

Разрабатываемая Г. Люббе трактовка историзма противостоит многочисленным конструктивистским и презентистским социально-философским и историософским концепциям.

Подведем итог. Общими чертами как классического, так и неклассического историзма являются: 1) антисубстанциализм и антиэссенциализм (отказ от презумпции наличия вечной и неизменной сущности человека и общества), 2) антитрансцендентализм (критика априоризма, утверждающего внеисторический характер идей, принципов, ценностей), 3) антиредукционизм (признание несводимости исторического знания к естественнонаучному, отстаивание онтологической специфики истории и культуры по сравнению с «природой»). Однако в рамках классической (спекулятивной) философии эти характеристики проявляются лишь частично и в урезанном виде.

Классический историзм представляет собой фундаментальную установку метафизической («спекулятивной») философии истории, парадигмальными образцами которой можно считать теории исторического процесса Гегеля и Маркса. Для классического историзма характерны следующие основные черты: линейная концепция времени, идея развития (прогресса), финалистский детерминизм и телеологизм, презумпция наличия универсальных закономерностей исторического развития и т.д.

Для неклассического историзма (от В. Дильтея до Гадамера и нарративной философии истории) характерна критика телеологических построений спекулятивной философии истории, отказ от презумпции наличия универсальных исторических законов, отказ от идеи «всемирной истории», историзация (историческая «релятивизация») тех аспектов человеческого бытия, которые в классическом историзме выводились за пределы истории, полагались в качестве неисторических или сверхисторических.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Трёльч Э. Историзм и его проблемы. – М.: Юрист, 1994. С. 82.
- ² Мейнеке Ф. Возникновение историзма. – М.: РОССПЭН, 2004.
- ³ Там же. С. 5
- ⁴ Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма: Гёльдерлин, Шлейермахер. – М.: Наука, 1989. С. 141.
- ⁵ Там же.
- ⁶ См.: Филатов В.П., Вышегородцева О.В., Малахов В.С., Смирнова Н.М., Кукарцева М.А. Обсуждаем статьи об историзме // Эпистемология и философия науки. 2007. Т. 12. № 2. С. 150.
- ⁷ Берковский Н.Я. Романтизм в Германии. – СПб.: Азбука-классика, 2001. С. 49.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Савельева И.М., Полетаев А.В. История и интуиция: наследие романтиков. – М.: ГУ ВШЭ, 2003. С. 30.
- ¹⁰ Перов Ю.В. Историчность и историческая реальность. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 26.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Там же.
- ¹³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 2000. С. 66.
- ¹⁴ См.: Каримский А.М. Философия истории Гегеля. – М.: Изд-во Моск. унта, 1988.
- ¹⁵ Кон И. Историзм // Советская историческая энциклопедия. Т. 6. – М.: Советская энциклопедия, 1965. С. 453.
- ¹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 16.
- ¹⁷ См.: Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Манифесты русского идеализма. – М.: Астрель, 2009. С. 45–46.
- ¹⁸ Соколов Б.Г. Генезис истории. – СПб.: Алетейя, 2003. С. 230.
- ¹⁹ Дильтей В. Собр. соч. В 6 т. Т. 1. Введение в науки о духе. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 372.
- ²⁰ Губман Б.Л. Смысл истории: Очерки современных западных концепций. – М.: Наука, 1991. С. 41.
- ²¹ Соколов Б.Г. Генезис истории. С. 239.
- ²² Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. – М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 14.
- ²³ Цит. по: там же. С. 30.
- ²⁴ Соколов Б.Г. Генезис истории. С. 243.
- ²⁵ Цит. по: Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер. С. 13.
- ²⁶ См. об этом: Дёмин И.В. Идея «конца истории» в постметафизическом контексте // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 5. Ч. 3. С. 48–50.
- ²⁷ Коллингвуд Р.Дж. Идея истории: Автобиография. – М.: Наука, 1980. С. 216.

²⁸ См. об этом: Дёмин И.В. Сравнительный анализ трактовок исторического опыта у Ф. Анкерсмита и Г.-Г. Гадамера // *Философия и культура*. 2014. № 3. С. 391–400.

²⁹ Люббе Г. Историческая идентичность // *Вопросы философии*. 1994. № 4. С. 108.

³⁰ Там же.

³¹ Там же. С. 110.

³² Люббе Г. Историческая идентичность. С. 110.

³³ Плотников Н.С. Реабилитация историзма. Философские исследования Германа Люббе // *Вопросы философии*. 1994. № 4. С. 90.

³⁴ Люббе Г. Историческая идентичность. С. 110.

³⁵ Там же. С. 111.

³⁶ Там же.

REFERENCES

Berkovskii N.Y. *Romanticism in Germany*. Saint Petersburg, 2001. 512 p. (in Russian).

Bulgakov S.N. The main problems of the theory of progress. In: *Manifests of Russian idealism*. Moscow, 2009, pp. 22-60 (in Russian).

Collingwood R.J. *The Idea of History*. The Autobiography. Moscow, 1980. 485 p. (trad. into Russian).

Demin I.V. The comparative analysis of F. Ankersmit's and G.G. Gadamer's interpretations of historical experience. In: *Philosophy and Culture*. 2014. No 3, pp. 391-400 (in Russian).

Demin I.V. The idea of the "end of history" in the post-metaphysical context. In: *Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art history. Questions of theory and practice*. 2014. No 5. Part 3, pp. 48-50 (in Russian).

Dilthey W. *Gesammelte Werke in 6 Bänden*. Band 1. Moscow, 2000. 763 p. (trad. into Russian).

Filatov V.P., Vyshegorodtseva O.V., Malakhov V.S., Smirnova N.M., Kukartseva M.A. Discuss the article about the historicism. In: *Epistemology and Philosophy of Science*. 2007. Vol. 12. No 2, pp. 150-162 (in Russian).

Gabitova R.M. *Philosophy of German Romanticism: Hölderlin, Schleiermacher*. Moscow, 1989. 160 p. (in Russian).

Gubman B.L. *Meaning of History: Essays on modern Western concepts*. Moscow, 1991. 192 p. (in Russian).

Hegel G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Saint Petersburg, 2000. 480 p. (trad. into Russian).

Karimsky A.M. *Hegel's philosophy of history*. Moscow, 1988. 270 p. (in Russian).

Kon I. Historicism. In: *Soviet historical encyclopedia*. Vol. 6. Moscow, 1965, pp. 453-454 (in Russian).

Lubbe G. Historische Identität. In: *Problems of philosophy*. 1994. No 4, pp. 108-113 (trad. into Russian).

Marx K. und Engels F. *Werke*. Ed. 2. Vol. 3. Moscow, 1965. 630 p. (trad. into Russian).

Meineke F. *Die Entstehung des Historismus*. Moscow, 2004. 480 p. (trad. into Russian).

Mikhaylov I.A. *Early Heidegger: Between phenomenology and philosophy of life*. Moscow, 1999. 284 p. (in Russian).

Perov Yu.V. *The historicity and historical reality*. Saint Petersburg, 2000. 144 p. (in Russian).

Plotnikov N.S. Rehabilitation of historicism. Herman Lubbe's philosophical investigations. In: *Problems of Philosophy*. 1994. No 4, pp. 87-93 (in Russian).

Savelyev I.M., Poletaev A.V. *History and intuition: the legacy of the Romantics*. Moscow, 2003. 52 p. (in Russian).

Sokolov B.G. *The genesis of the history*. Saint Petersburg, 2003. 372 p. (in Russian).

Troeltsch E. *Der Historismus und seine Probleme*. Moscow, 1994. 719 p. (trad. into Russian).

Аннотация

В статье рассмотрены основные смыслы принципа историзма в контексте классического и неклассического (постметафизического) типов историософской рефлексии. Выявлено значение принципа историзма в процессе становления и развития европейской философии истории XIX–XX вв. Проанализировано соотношение историзма с другими фундаментальными принципами европейской философии и науки: субстанциализмом, трансцендентализмом, телеологизмом, детерминизмом, объективизмом, редукционизмом, универсализмом.

Ключевые слова: историзм, принцип историзма, философия истории, постметафизическое мышление, немецкий романтизм, марксизм, субстанциализм, антисубстанциализм.

Summary

The article considers the basic meanings of the principle of historicism in the context of classical and non-classical (post-metaphysical) types of historiosophical reflection. The importance of the principle of historicism in the process of formation and development of the European philosophy of history 19-20th centuries is identified. The ratio of historicism with other fundamental principles of European philosophy and science (substantialism, transcendentalism, teleological, determinism, objectivism, reductionism, universalism) is analyzed.

Keywords: historicism, principle of historicism, philosophy of history, post-metaphysical thinking, German romanticism, Marxism, Substantialism, antisubstances.



ИСХОДЫ МЕТАФИЗИКИ: ДВЕ ПАРАДИГМЫ ПАТРИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ*

А.М. ГАГИНСКИЙ

Есть какая-то ирония в том, что тема простоты – одна из самых сложных в философской теологии. С одной стороны, эта тематика является вполне традиционной, с другой же, она принималась скорее по умолчанию, без какого-либо специального обсуждения. А между тем исторические формы ее осмысления столь различны, что можно выделить, по крайней мере, две базовые концепции, в которых из аксиомы простоты первоначально делаются прямо противоположные выводы: если Августин отрицает различие сущности и акциденций как несовместимое с простотой, «как ошибочное и оскорбительное для Бога»¹, то у каппадокийцев оно оказывается залогом благочестия, охраняя возможность богопознания. В итоге на Западе закрепляется доктрина тождества сущности и свойств, а на Востоке – учение о божественных энергиях, что приводит к теоретическому противостоянию, длящемуся по сей день². В обоих случаях отправной точкой для размышлений становится представление о том, что Бог прост, но осмысляется это положение совершенно по-разному, причем это обстоятельство довольно редко осознается, особенно среди западных исследователей, вследствие чего некоторые авторы включают каппадокийцев в число предшественников учения Августина о простоте³. В связи с этим в данной статье я хочу наметить основные контуры этого учения и те следствия, к которым оно приводит. Но прежде чем перейти к этим вопросам, вначале нужно прояснить, почему простота занимает столь важное место в патристической мысли.

Античные предпосылки: страх сложности

Считается, что философия начинается с поиска некоего начала (*ἀρχή*), общего для всего сущего. Как бы оно ни осмыслялось, начало всегда логически, онтологически, хронологически первично. К примеру, Анаксимен «говорил о том, что начало – это беспредельный воздух, из которого происходит и становящееся, и ставшее, и грядущее, и даже боги и божественное (*καὶ θεοὺς καὶ θεῖα*), а прочее – из его порождений»⁴. Следовательно, боги вторичны по отношению к всеобщему началу, коим в данном случае выступает воздух. Такой

* Статья выполнена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Тождество и различие как базовые парадигмы патристической философии», грант № 15-33-01207.

способ осмысления божественного не только был близок народной религии, повествовавшей о теогонических процессах, т.е. о происхождении богов из некоего первоисточника, но и нашел продолжение в рациональной философии атомистов, для которых боги *δύσφθαρτα μὲν, οὐκ ἄφθαρτα δέ* — хотя и с трудом, но разрушимы⁵, ибо они состоят из атомов и пустоты, как и все сущее. Иными словами, вечны только атомы и пустота, боги же являются сложными (атомными), поэтому когда-нибудь они распадутся. Так человек познал начало более древнее и интуитивно более достоверное, чем божественное, как бы это начало ни осмыслялось, будь то воздух, атомы или бытие. Отныне и впредь все сложное будет считаться вторичным.

Несомненно, подобного рода представления были известны Платону, который критикует и народные верования, и атомистов, противопоставляя им учение о неизменности и простоте богов: «Значит, невозможно и то, чтобы бог пожелал изменить самого себя; но, очевидно, каждый из богов, будучи в высшей степени прекрасным и превосходным — насколько лишь это возможно, — пребывает попросту всегда в своей собственной форме... Значит, бог — это, конечно, нечто простое и правдивое (*ὁ θεὸς ἀπλοῦν καὶ ἀληθές*) и на деле, и в слове; он и сам не изменяется и других не вводит в заблуждение ни на словах, ни посылая знамения — ни наяву, ни во сне»⁶.

Впоследствии Платон уточняет эти характеристики: боги пребывают неизменными не в силу собственной природы, а по воле отца вещей — Демиурга. Платон говорит, что *все составное распадается*, поэтому то, что возникает, не может само по себе быть бессмертным и неразрушимым, ибо возникающее возникает из чего-то, ведь из ничего ничто не происходит. Преодолевая архаические религиозные представления, Платон, тем не менее, ставит богов в зависимость от неких естественных законов. Если первичность атомов по отношению к богам выглядит слишком провокационной, то приоритет логики в теологии до сих пор воспринимается как нечто неизбежное. Впрочем, в рамках логических законов Демиург имеет достаточно могущества, чтобы обеспечить богам нескончаемое благополучие: «Боги богов! Я — ваш демиург и отец вещей, а возникшее от меня пребудет неразрушимым (*ἄλυτα*), ибо такова моя воля. Ясно, что все сложное разложимо (*τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν*), однако пожелать разрушить прекрасно сложенное и совершенное было бы злым делом. А потому, хотя вы, однажды возникнув, уже не будете бессмертны и совершенно неразрушимы (*ἐλείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἔστε οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν*), все же вам не придется претерпеть разрушение и получить в удел смерть, ибо мой приговор будет для вас еще более мощной и неодолимой связью, нежели то, что соединили при возникновении каждого из вас»⁷.

Таким образом, боги бессмертны по воле «отца и творца». И хотя отец — фигура весьма загадочная, едва ли можно сомневаться в том, что

он является вечным и неизменным, что он не возник и не исчезнет, что в отличие от богов он не является составным. При этом надо заметить, что эта логика (τὸ δεθὲν πᾶν λυτόν) значима не только для теологии, она распространяется на всю сферу познания: сложное и подверженное изменениям — неподлинно, непознаваемо, ибо знать можно только неизменное, каковой является сфера идей⁸. Идеи суть простые, самотождественные, неизменные сущности, совокупность которых есть истинно сущее (τὸ ὄντως ὄν)⁹. Так простое и неизменное обретает аксиологическое изменение, оно оказывается подлинным объектом познания и существует поистине. И даже Аристотель, столь непримиримый критик теории идей, не думает ставить под сомнение приоритет простоты в теологии. В частности, он описывает божественное следующим образом: «Мышление движется мыслимым, где одно из двух само по себе мыслимое; и первое из этого — сущность, причем простая и деятельная (единое и простое не одно и то же: единое означает меру, а простое — каково оно)... Итак, есть некая вечная сущность, неподвижная и отделенная от чувственного... у этой сущности не может быть никакой величины, при этом она не имеет частей и неделима... она бесстрастная и неизменная»¹⁰.

Как правило, консенсус Платона и Аристотеля возводил то или иное положение в ранг метафизической аксиомы. К числу этого принадлежит и учение о божественной простоте. В патристику оно перейдет во многом благодаря платонизму, в частности, Спевсипп, Плутарх и Нумений говорят о простоте божественного первоначала¹¹. Впрочем, более значимой в данном контексте оказывается фигура Филона Александрийского, впервые объединившего философскую теологию платоников с толкованием библейского повествования. В частности, интерпретируя книгу Бытия в трактате «О божественной неизменности», Филон пишет: «А те, кто заключил договоры и соглашения с телом, будучи не в силах совлечь с себя плотяные покровы и узреть единую саму по себе самодовлеющую и простую природу (ἀπλήν φύσιν), неслиянную и несмешанную (ἀμιγῆ καὶ ἀσύκρτον), мыслят о Причине всего так же как и о самих себе и не понимают, что тому, кто возник благодаря схождению многих сил, требовалось и много частей, чтобы обслужить себя с каждой стороны, — а Бог, будучи невозникшим и причиной возникновения для других, не имеет нужду ни в чем из того, что присуще порождению»¹².

Люди привыкли к тому, что все окружающее и воспринимаемое чувствами является составным, поэтому Филон критикует антропоморфизм, говоря о том, что о Боге нужно мыслить иначе. Это постоянный мотив его размышлений: «...совершенства Бога должны быть несмешанными (ἀκράτους), поскольку Бог не сложен (οὐ σύκρτα), будучи природой простой (ἀπλή), у людей же они смешаны»¹³. Филон синтезирует философские представления о Боге с библейскими, хотя для этого приходится прибегать к многочисленным интерпретациям. Задавая направление дальнейших поисков, Филон окажет колос-

сальное влияние на патристическую мысль, что будет проявляться не столько в конкретных интерпретациях, сколько в самой методологии, временами довольно остро эллинизирующей библейскую весть.

Кроме того, платонизм влиял не только напрямую, но и опосредованно через гностиков, которые учили, что вследствие своей простоты Бог не может сам творить мир, из-за чего требовалось вводить «второго бога». Разумеется, этот дуализм не мог не вызвать критики оппонентов (Ириной Лионский, Тертуллиан), однако представление о божественной простоте сохранялось¹⁴. Таким образом, входя в культурное пространство своей эпохи, христианство воспримет учение о простоте как что-то само собой разумеющееся, как некую возвышенную аксиому, которую никто не будет ставить под сомнение. Тем не менее осмыслялась она по-разному. Принципиальное значение для патристической мысли имеют два основных направления, которые можно назвать парадигмами тождества и различия.

Парадигма тождества

Это направление уходит корнями в античную философию и зиждется главным образом на неоплатонической критике аристотелевского учения о категориях¹⁵. В частности, Плотин говорит о том, что Аристотель рассматривает как чувственные, так и умопостигаемые сущности, не принимая во внимание того, что первые называются сущностями лишь по омонимии, тогда как вторые являются таковыми *par excellence* (*τὰ μάλιστα ὄντα*)¹⁶. Между тем в чувственном мире сущность и акциденции различаются, хотя в умопостигаемом это не так, «там все — сущность... потому что там все — одно (*τὰ ἐκεῖ πάντα οὐσία... ὅτι ἐν πάντα*)»¹⁷, поэтому даже бытие там — сущность (*τὸ μὲν εἶναι οὐσίαν*)¹⁸. Иными словами, сущее и сущность (*τὸ ὄν καὶ ἡ οὐσία*) в умопостигаемом совпадают, ибо в ипостаси Ума все тождественно. Именно это философское положение станет основанием парадигмы тождества.

Одним из важнейших посредников между неоплатонизмом и латинской патристикой является Марий Викторин. В преклонных годах он обратился в христианство, поняв последнее как разновидность философии, вследствие чего с легкостью переносил в теологию то, что было специфичным для неоплатонизма. Впрочем, нужно заметить, что такое понимание устоялось задолго до Викторина. Если можно так выразиться, эллинизация христианства началась задолго до его появления. Как писал В. Йегер: «Толкование христианства как философии не должно удивлять нас: если мы задумаемся, с чем грек мог сравнить явление иудео-христианского монотеизма, мы не найдем в греческой мысли никакого соответствия этому, кроме философии. Действительно, когда греки вскоре после походов Александра Великого впервые столкнулись с иудаизмом в Александрии в III в. до Р. Х., греческие писатели, которые делятся с нами своими первыми впечатлениями от

встречи с иудеями (такие, как Гекатей Абдерский, Мегасфен и ученик Феофраста Клеарх из Сол на Кипре), неизменно говорят о евреях как о «философском народе». Они имели в виду, конечно, то, что иудеи всегда придерживались определенных взглядов на единство божественной основы мира, к чему греки пришли лишь незадолго до того. Философия служила площадкой для первых попыток к установлению более тесного контакта между Востоком и Западом в тот период, когда греческая цивилизация стала продвигаться на восток при Александре и, возможно, даже ранее того»¹⁹. Эту традицию продолжает Марий Викторин. Вслед за Плотинем он утверждает, что в чувственном мире сущность и акциденции различны, однако в вечном и *божественном* они суть одно и то же: «Все, что для каждого есть его бытие, есть сущность (substantia). Но это бытие, о котором мы говорим, следует понимать в одном смысле как просто бытие, а в другом — как определенное бытие, как, например, одно есть [бытие] сущности, а другое — качества (unum sit substantiae, aliud qualitatis). Однако это так только в случае с чувственно-воспринимаемыми вещами в этом мире. В Божественных же и вечных вещах эти два [вида бытия] суть одно (in divinis et aeternis ista duo unum). В самом деле, в тамошних вещах все простое (simplex), и Бог есть то же, что и Свет, что и Наилучшее, что и Существование, что и Жизнь, что и Мышление»²⁰.

Так парадигма тождества появляется в теологии. Оставляя в стороне очевидный вопрос о состоятельности неоплатонической критики Аристотеля, нужно отметить, что парадигма тождества переносится в теологию без какого-либо обсуждения ее легитимности в этой сфере. Викторин последовательно отождествляет сущность Бога с такими атрибутами, как действие, воля и т.д., что вполне понятно в рамках неоплатонической генологии, но чрезвычайно сомнительно в отношении библейского повествования. Как показывает А.Р. Фокин, «принцип Божественной простоты у Викторина подразумевает полное тождество или совпадение в Боге сущности и всех ее атрибутов, а также атрибутов между собой»²¹. Вероятно, в латинской патристике IV в. подобного рода аргументация использовалась в полемике с арианами. Как говорится, на войне все средства хороши, а о том, что эти средства оказывают обратное влияние на то, что они призваны защищать, в то время никто не задумывался. Неудивительно поэтому, что параллельно с Викторинем к схожему взгляду на соотношение сущности и свойств в Боге приходит Иларий Пиктавийский²². В случае Илария, однако, трудно выявить какое-либо влияние, поскольку отношение к философии у него было отрицательным, а у предшествующих христианских мыслителей такая точка зрения не встречается. Мы полагаем, что наиболее вероятным источником происхождения этой доктрины является антиарианская полемика (подобно учению о Filioque). Характерно, что парадигма тождества появляется в трактатах, направленных против Ария (как в

случае Илария, так и в случае Викторина). Судя по всему, обоснование единосущия ипостасей, исходя из тезиса о простоте Бога и тождестве в нем сущности и действия, в какой-то момент стало достаточно весомым аргументом против ариан. Но оказывается, что меч этот — обоюдоострый.

Затем это учение перейдет к Августину, после которого оно станет общепризнанным на Западе. Как отмечал И.В. Попов, под влиянием «Категорий» Аристотеля ранний Августин придерживался мнения о различии сущности и акциденций *in divinis*, однако «впоследствии с чувством раскаяния он отверг это учение, как ошибочное и оскорбительное для Бога»²³. Зрелая концепция Августина находится под влиянием Викторина²⁴ и сводится к тому, что только в чувственном можно разделить сущность и акциденции, тогда как в умопостигаемом такая сложность отсутствует. С точки зрения Августина, предикаты тождественны сущности, поскольку в Боге нет несущественных свойств, но все — сущность: «В Боге нет ничего, что говорилось бы в отношении акциденций (*in Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur*)»²⁵; «...то, что говорится о самом этом превосходнейшем и божественном величии, говорится по сущности (*substantialiter*)»²⁶. Например, если для человека быть и знать — не одно и то же, то в случае Бога дело обстоит иначе: «...знание Бога есть само и Его Премудрость, а Его Премудрость есть сама сущность или субстанция, потому что в удивительной простоте его природы быть премудрым и быть [вообще] не суть разное, но то, что есть быть премудрым, есть также и быть [вообще]. О чем я уже не раз говорил в предыдущих книгах»²⁷.

Позиция Августина выражается формулой *quod habet, hoc est* — «что Он имеет, то и есть»²⁸. Эта мысль восходит к Викторину, который пишет о том, что бытие (*quod est esse*) — это Отец, действие (*quod est operari*) — это *λόγος*, причем тот, кто действует, «имеет бытие, более того, даже не имеет: само действие и есть бытие (*magis autem non habet; ipsum enim operari esse est*)»²⁹. Августин заимствует эту точку зрения: тот, кто имеет, есть то, что он имеет, т.е. сущность и акциденции тождественны по причине абсолютной простоты Бога, для которого одно и то же быть премудрым и быть вообще. То же самое относится к благости, истине, бытию, величию, жизни, знанию и всему прочему, что истинно говорится о Боге³⁰, поэтому Августин замечает: «...когда я называю что-либо из этого, меня следует понимать так, как если бы я упомянул все»³¹. В конце концов Иппонский епископ приходит к заключению, что в Боге нельзя помыслить ничего, что не было бы Его сущностью: «В сущности Бога нет такого, чтобы одно в ней было сущностью, а другое тем, что присуще сущности, но не есть сущность (*quod accidat substantiae, et non sit substantia*). Ведь все, что в ней может быть помыслено, есть сущность»³².

После Августина учение о божественной простоте — именно в такой форме — станет общепризнанным на Западе. Учитывая философские

истоки парадигмы тождества, трудно сказать, сколько в ней собственно христианского, тем не менее в глазах последующих мыслителей она будет восприниматься догматически. Боэций будет учить об абсолютной божественной простоте: «В Боге бытие и действие тождественны; поэтому быть благим и быть справедливым для него — одно и то же. Но для нас быть и действовать — разные вещи, ведь мы не просты»³³. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что многие специфические черты средневековой философии напрямую связаны с парадигмой тождества. То, что сравнительно недавно Э. Жильсон назвал «метафизикой Исхода»³⁴, с нашей точки зрения, восходит не столько к хоривскому Откровению, сколько к тезису Плотина о тождестве сущего и сущности (конечно, опосредованным образом). Во всяком случае, знаменитое учение о совпадении бытия и сущности, которое является кульминацией «христианской философии» по мысли Э. Жильсона³⁵, оказывается прямым следствием парадигмы тождества, сквозь призму которой Исх. 3:14 осмыслялся в латинской патристике и средневековой философии после Августина. О том, какое место эта парадигма занимает в мысли Фомы Аквинского можно судить по «Сумме теологии», в которой вопрос о простоте рассматривается сразу после обсуждения бытия Бога, как следующий по значимости: «После того, как о чем-то известно, существует ли оно, нужно исследовать, каким образом оно есть, чтобы познать о нем, что́ оно есть»³⁶. Таким образом, вопрос о простоте непосредственно связан с пониманием того, что такое Бог, а это означает, что парадигма тождества задает структуру всей метафизической системы Фомы.

Разумеется, в греческой патристике хоривское Откровение также служило основным источником философских размышлений. Однако, во-первых, здесь допускалось не онтологическое его прочтение (ряд текстов интерпретируют Исх. 3:14 персоналистски³⁷), а во-вторых, когда оно интерпретировалось онтологически, — и чаще всего было именно так, — греческие мыслители не заходили столь далеко, чтобы отождествлять сущность Бога с каким-либо понятием, будь то бытие, благо или какое-либо другое³⁸. Строго говоря, на Востоке не было «метафизики Исхода», скорее, напротив, имела место попытка исхода из плена метафизики, что было обусловлено другой парадигмой, лежащей в основании философско-богословских построений греческих мыслителей. Впрочем, надо сразу сказать, что эта попытка осталась непродуманной, тем не менее в ситуации «конца метафизики» она может иметь немалое значение.

Парадигма различия

Если в парадигме тождества из аксиомы простоты делается вывод о том, что сущность и акциденции *in divinis et aeternis* совпадают, вследствие чего все, что может быть помыслено в Боге, есть Его сущность,

то согласно парадигме различия сущность принципиально отлична от акциденций и любого вида предикации, вследствие чего она, строго говоря, вообще не может быть помыслена. Истоки этой концепции восходят, с одной стороны, к Филону Александрийскому и его учению о божественных энергиях, с другой же, к полемике каппадокийцев с Евномием, поскольку она оказала существенное влияние на философию языка и метафизику восточных мыслителей.

Судя по всему, Филон был первым, кто начал последовательно различать сущность (οὐσία) и существование (ὑπαρξις)³⁹. Это различие было обусловлено необходимостью подчеркнуть непостижимость сущности Бога, существование которого вполне познаваемо. Однако оно познаваемо лишь благодаря тому, что Бог действует, обладая различными силами, проявляет себя. В противном случае, если бы Бог оставался бездеятельным, он был бы совершенно непостижим. Силы находятся как бы вокруг сущности (τὰς περὶ ἐμὲ δυνάμεις)⁴⁰, скрывая и одновременно раскрывая ее, подобно солнечному свету, который скрывает и раскрывает свой источник. Филон пишет: «Все, что после Бога (μετὰ τὸν θεὸν), добродетельному постижимо, сам же — единственный непостижимый; непостижимый именно для прямого и непосредственного обращения, — ибо через это открылось бы, каков он есть, — а из следующих за ним и сопутствующих сил (δυνάμεων) [— постижим], ибо они не сущность, а существование (οὐ τὴν οὐσίαν, τὴν δ' ὑπαρξιν) из совершенного им открывают»⁴¹.

Как видно, Филон двусмысленно связывает вопрос о богопознании с силами, которые он также именуется энергиями⁴². Если Бог различными способами действует и таким образом проявляет себя, как это видно из библейского повествования⁴³, то, когда он перестает участвовать в судьбе людей, они теряют его, причем никаких теоретических средств для его познания у них не остается: когда Бог действует, люди о нем знают, когда Бог от них отходит, он непостижим. Следовательно, о существовании Бога люди узнают из его действий, при этом сущность всякий раз остается непостижимой, ибо «человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх. 33:20). Величие и непостижимость Бога, таким образом, глубочайшим образом укоренены в переживании священного, как оно понимается в Пятикнижии. Неслучайно поэтому различие сущности и существования станет аксиоматичным для греческих мыслителей, причем именно это обстоятельство заставит их пояснить свои взгляды на природу языка. Причиной этому послужила философия неоплатоников, пришедших к отрицанию того, что можно назвать *mysterium tremendum* священного.

Когда Евномий в начале 60-х гг. IV в. выступил со своим учением, он вызвал критику в свой адрес не только потому, что разделял Отца и Сына по сущности, но и потому, что из его утверждений следовало, что Бог постижим. Действительно, если допустить тож-

дество сущности и предикатов в Боге, то необходимо признать, что сущность постижима ровно настолько, насколько постижимы ее предикаты⁴⁴. Предикаты постижимы, следовательно, сущность Бога тоже. По этому пути и пошел Евномий, что привело его к такому радикальному утверждению: «Бог о своей сущности знает не больше нас»⁴⁵. Возможно, такая трактовка полемически преувеличена, тем не менее Евномий действительно полагал, что сущность Бога можно выразить в понятии⁴⁶, следовательно, если мы познали значение этого понятия, то тем самым познали и Его сущность. Как отмечает Э. Рэдд-Галлвиц: «По Евномию, если Бог прост, то именованя, которые мы относим к Богу, “обозначают” (σημαίνειν) единую сущность, которая есть Бог... Вот почему все термины, прилагаемые к единой простой сущности, должны быть синонимами: тождество референции гарантирует тождество смысла... Доктрина простоты, по Евномию, обеспечивала объективную природу познания Бога. Так как у Бога нет несущественных свойств, то в какой мере мы знаем Бога, в такой мы знаем саму Его сущность»⁴⁷. Хотя догматические взгляды Августина и Евномия были весьма различны, очевидно, что они оказались близки в отношении философии языка: поскольку сущность Бога проста, все сказываемое о Нем относится к сущности, из чего следует, что сущность Бога полностью (Евномий) или в определенной степени (Августин) постижима. Именно эту концепцию решительно отвергли каппадокийцы.

Согласно парадигме различия, сущность принципиально нетождественна предикатам, поэтому то, что говорится о Боге, относится к действиям, т.е. к энергиям, но не к сущности. Как пишет Василий Великий, «энергии разнообразны, а сущность проста (αἱ μὲν ἐνέργεια ποικίλαι, ἡ δὲ οὐσία ἀπλή)». Мы говорим, что познаем Бога нашего по энергиям, но не обещаем приблизиться к самой сущности. Ибо хотя энергии Его до нас и нисходят, но сущность Его остается недоступной»⁴⁸. «Вообще, какая гордость и надменность думать, что найдена сама сущность Бога всяческих! ... Ибо станем у него [Евномия] допытываться, как он достиг до уразумения сущности? Неужели из общего понятия (ἐκ τῆς κοινῆς ἐννοίας)? Но оно указывает нам на бытие Бога, а не на чтойность (τὸ εἶναι τὸν Θεόν, οὐ τὸ τί εἶναι ἡμῖν ὑποβάλλει)»⁴⁹.

Если в парадигме тождества предикаты включаются в божественную сущность, то согласно парадигме различия они выносятся во вне, именуя божественные действия. При этом нужно отметить, что для греческих мыслителей не было проблематичным совместить учение об энергиях с требованием простоты: «[Бог] прост по сущности, многообразен в силах (ἀπλοῦν τῇ οὐσίᾳ, ποικίλον ταῖς δυνάμεσιν)»⁵⁰. Эта парадигма препятствует отождествлению Бога с каким бы то ни было понятием, все предикаты оказываются внешними по отношению к сущности, что оставляет последнюю в ситуации онтологической неопределенности.

Разумеется, общим местом в греческой патристике является тезис о бытии Бога, однако в парадигме различия бытие может указывать только на действия, т.е. оно характеризует не онтологический статус Бога (ноумен), а указывает на Его присутствие (феномен).

В качестве примера такой онтологической неопределенности можно сослаться на Григория Богослова, который пишет о том, что о Боге можно говорить как о сущем, как о бытии или как о превышающем бытие, однако ничто из этого не относится к Нему в собственном смысле слова⁵¹. Еще более ярко эта позиция представлена в Ареопагитском корпусе, где Бог именуется не-сущим: «[Бог] не был и не будет, не стал, не становится и не станет, более того — Он не есть (*μᾶλλον δὲ οὔτε ἐστίν*)»⁵². Такой же точки зрения придерживается Максим Исповедник: «Сам по себе Он никоим образом никак ни Сущий, ни становящийся (*δι' ἑαυτὸν δὲ οὐδὲν κατ' οὐδένα τρόπον οὐδαμῶς οὔτε ὢν οὔτε γινόμενος*), ничто из сущего и становящегося, так как Он по природе не соответствует ничему из сущего, и поэтому Он скорее небытие, так как сверхбытие (*καὶ διὰ τοῦτο τὸ μὴ εἶναι μᾶλλον, διὰ τὸ ὑπερεῖναι*), как более подобает говорить о Нем»⁵³.

Далее Максим поясняет, что о Боге можно говорить и как о бытии, и как о небытии (*τὸ εἶναι, φημί, καὶ [τὸ] μὴεῖναι*), но ничто из этого не будет правильным (*μηδεμίαν κυρίως δύνασθαι*)⁵⁴. Из этого следует, что онтология не является приоритетной для греческой патристики. Бог непостижимо свободен от бытия, Его невозможно схватить какими-либо концептуальными схемами, которые создают только метафизических идолов. Тут нет «метафизики Исхода» в жильсоновском смысле, потому что даже бытие не может выразить существо божественного. В этом смысле парадигма различия позволяет избежать метафизического плена: поскольку энергия есть действие, понимание Бога связывается не с концептуализацией, а с конкретными проявлениями, т.е. осмысливается через понятие Промысла, что переводит фокус из метафизической плоскости в экзистенциальную.

Несомненно, здесь имеется влияние неоплатонизма, однако для целей данной статьи было бы достаточно уже самой констатации того, что такая точка зрения в греческой патристике признана легитимной. Между тем влияние философии здесь настолько ограничено, что говорить о нем можно лишь с оговорками, поскольку нет никаких оснований утверждать, что в греческой патристике возобладало представление о Боге как превышающем бытие. Дело в том, что идея превосхождения бытия используется в методологических целях, ибо принятие этой точки зрения ничем не отличалось бы от метафизической концептуализации. В действительности речь идет лишь о том, чтобы подчеркнуть инаковость божественного, расшатать привычные концептуальные схемы, показать их условность, а не определять непостижимое. Потому что «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3:8).

Заключение: сложности простоты

К сказанному нужно добавить, что дело не ограничивается лишь историческим сравнением. Как было сказано выше, христианство восприняло учение о простоте как некую возвышенную аксиому, которую никто не ставил под сомнение. Такое положение дел сохранялось до XX в. Одним из первых, кто привел серьезные аргументы против этого учения, является известный американский философ А. Плантинга: «Здесь имеются две трудности: одна существенная, другая воистину колоссальная. Во-первых, если Бог тождествен каждому из Своих свойств, то Бог обладает только одним свойством. А это, как кажется, решительно противоречит тому очевидному факту, что Бог обладает несколькими свойствами: Он обладает, скажем, могуществом и милосердием, каждое из которых друг другу не тождественно. Во-вторых, если Бог тождествен каждому из Своих свойств, то поскольку каждое свойство — это свойство, постольку и сам Он — свойство, самоэкземплифицирующееся свойство. Соответственно, Бог обладает только одним свойством: самим собой. Эта точка зрения представляет как очевидную, так и исчерпывающую сложность. Никакое свойство не могло создать мир, никакое свойство не может быть всеведущим и, вообще, знать что-нибудь. Если Бог — свойство, то Он уже не является личностью, но скорее абстрактным объектом: Он не обладает знанием, сознанием, могуществом, любовью или жизнью. В этом аспекте учение о божественной простоте представляется совершенно ошибочным»⁵⁵.

Будучи человеком западной культуры, А. Плантинга критикует учение о простоте, представленное в форме парадигмы тождества. Нетрудно заметить, что к парадигме различия эта критика никакого отношения не имеет, потому что Бог в ней не отождествляется с акциденциями. При этом А. Плантинга обращает внимание на крайне важное обстоятельство: тезис о тождестве сущности и свойств приводит к тому, что Бог превращается в абстракцию. Если посмотреть на истоки парадигмы тождества, то такой вывод едва ли покажется удивительным, поскольку она запечатлела в себе основную слабость платонизма: последовательное абстрагирование может привести к некоему отвлеченному, беспредпосылочному началу, но оно никогда не пошлет манну небесную тем, кто умирает в пустыне. Тем не менее позиция А. Плантинги вызвала бурную реакцию, появилось довольно много работ, оспаривающих эту критику, как, впрочем, и тех, которые поддерживают ее⁵⁶. Складывается впечатление, что критика парадигмы тождества зачастую воспринимается как покушение на устои всей западной философско-богословской традиции. Однако, как мы старались показать, на самом деле эта парадигма не является чем-то специфически христианским, а потому ее значение, на наш взгляд, должно быть пересмотрено.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Попов И.В. Личность и учение блаженного Августина // Попов И.В. Труды по патрологии. В 2 т. Т. 2. – Сергиев Посад, 2005. С. 525.

² См.: Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy / ed. C. Athanasopoulos, Ch. Schneider. – Cambridge, 2013.

³ См. например: Dolezal J.E. God without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness. – Eugene, 2011. P. 4.

⁴ ДК 13. А 7 (здесь и далее, где не указано обратное, перевод мой. – А. Г.).

⁵ Democritus. 472a.

⁶ Plato. Respublica 382c–e; Платон. Государство / пер. А.Н. Егунова // Платон. Собр. соч. В 3 т. Т. 3 (1). – М., 1971.

⁷ Plato. Timaeus 41a–b; Платон. Тимей / пер. С.С. Аверинцева (с изм.) // Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1994.

⁸ Plato. Cratylus 440a–b.

⁹ Plato. Sophista 246b.

¹⁰ Aristoteles. Metaphysica 1072a30–34, 1073a3–11; метафизический приоритет простоты: Ibid. 1015b9–14.

¹¹ Диллон Дж. Средние платоники: 80 г. до н. э. – 220 н. э. – СПб., 2002. С. 26, 204, 352.

¹² Philo Alexandrinus. Quod Deus sit immutabilis 56; Филон Александрийский. О том, что Бог не знает перемен / пер. и комм. Е.Д. Матусовой // Историко-философский ежегодник 2002. – М., 2003. С. 135–175.

¹³ Philo Alexandrinus. De mutationen ominum 184.

¹⁴ Подробнее: Radde-Gallwitz A. Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity. – Oxford university press, 2009. P. 19–37.

¹⁵ Plotinus. Enneades II.6; VI.1–3.

¹⁶ Ibid. VI.1.1.15–30.

¹⁷ Plotinus. Enneades II.6.1.7–9.

¹⁸ Ibid. II.6.1.45–46 (трактат II.6 посвящен вопросу: Ἴρα τὸ ὄν καὶ ἡ οὐσία ἕτερον – различаются ли сущее и сущность?); см. также: V.9.10.

¹⁹ Йегер В. Раннее христианство и греческая пайдейя. – М., 2014. С. 57–58.

²⁰ Marius Victorinus. Adversus Arium III.1.19–26.

²¹ Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. – М., 2014. С. 427.

²² Hilarius Pictaviensis. De Trinitate VIII. 24; VIII. 43; IX. 31; см. также: Попов И.В. Святой Иларий, епископ Пиктавийский // Попов И.В. Труды по патрологии. В 2 т. Т. 1. – Сергиев Посад, 2004. С. 497–503.

²³ Попов И.В. Личность и учение блаженного Августина. С. 525; Augustinus. Confessiones IV.14.29.

²⁴ Henry P. The «Adversus Arium» of Marius Victorinus, the first systematic Exposition of the Doctrine of the Trinity // The Journal of Theological Studies. – Oxford, 1950. Vol. 1. № 1. P. 52–53.

²⁵ Augustinus. De Trinitate. V.5.6.

²⁶ Ibid. V.8.9; разумеется, за исключением тех случаев, когда высказывания касаются ипостасей или отношения Бога и мира.

²⁷ Ibid. XV.13.22; Августин Аврелий. О Троице / пер. А.А. Тациана. – Краснодар, 2004. С. 370; ср.: Ibid.V.10.11; VII.1.1–2; XV.5.7; Augustinus. De civitate Dei. VIII.6.

²⁸ Augustinus. De civitate Dei. XI.10. Подробнее о простоте у Августина см.: Ayres L. Augustine and the Trinity. – Cambridge university press, 2010. P. 208–211; Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины... С. 537–542.

²⁹ Marius Victorinus. Adversus Arium I.4.1–14.

³⁰ Augustinus. De Trinitate V.8.9; V.10.11; VI.4.6; VI.7.8; VI.10.11 и др.

³¹ Ibid. VII.1.1.

³² Augustinus. De fide et symbolo 9.20.

³³ *Boethius*. De Hebdomadibus. Col. 1314; *Бозэций*. О седмицах / пер. Т.Ю. Бородай // *Бозэций*. «Утешение философией» и другие трактаты. – М., 1990. С. 166.

³⁴ *Жильсон Э.* Дух средневековой философии. – М., 2011. С. 53–85.

³⁵ «Есть лишь один Бог, и этот Бог есть Бытие: таков краеугольный камень всей христианской философии, и заложил его не Платон и даже не Аристотель, а Моисей» (там же. С. 70).

³⁶ *Thomas Aquinas*. Summa theologica. I.3. Весь третий вопрос первой части трактата посвящен учению о простоте, именно здесь и формулируется тезис о тождестве сущности и бытия в Боге.

³⁷ *Justinus Martyr*. Dialogus cum Tryphone 96.1.6–8; *Basiliius Magnus*. Adversus Eunomium II.18.45–47, II.14.57–59.

³⁸ *Троицкий С.В.* Об именах Божиих и имябожниках. – СПб., 1914. С. 34–35.

³⁹ *Glucker J.* The Origin of ὑπάρχω and ὑπαρξίς as Philosophical Terms // *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo: Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo* / ed. F. Romano, D. Taormina. – Firenze, 1994. P. 19–20.

⁴⁰ *Philo Alexandrinus*. De specialibus legibus I. 47–48.

⁴¹ *Philo Alexandrinus*. De posteritate Caimi 169.

⁴² Подробнее о силах/энергиях у Филона см.: *Larchet J.-C.* La théologie des énergies divines. De origines à saint Jean Damascène. – Paris, 2010. P. 65–82; *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. – М., 2012. С. 95–102.

⁴³ О библейских истоках этого учения: *Larchet J.-C.* La théologie des énergies divines... P. 83–94.

⁴⁴ Как отмечал свмч. И.В. Попов, сущность Бога по Августину «настолько же познаваема, насколько познаваемы и ее свойства» (*Попов И.В.* Личность и учение блаженного Августина... С. 527).

⁴⁵ *Socrates*. Historia ecclesiastica. IV.7.35.

⁴⁶ Евномий определяет Бога как οὐσία ἀγέννητος (*Eunomius*. Liber apologeticus 7.11; 8.3).

⁴⁷ *Radde-Gallwitz A.* Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity. – P. 111–112.

⁴⁸ *Basiliius Magnus*. Epistulae 234.1.27–31.

⁴⁹ *Basiliius Magnus*. Adversus Eunomium I.12.8–9.

⁵⁰ *Basiliius Magnus*. De Spiritu Sancto IX.22.32–33.

⁵¹ *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 6.12.14–20.

⁵² DN. V.4 (ср.: DN. I.1; I.5, V.8).

⁵³ La Mystagogie de saint Maxime le Confesseur / ed. Ch. Sotiropoulos. – Athènes, 2001. P. 116–118.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ *Плантинга А.* Есть ли у Бога природа? // Аналитический теист: Антология Алвина Плантинги. – М., 2014. С. 379–380.

⁵⁶ См. статью «Божественная простота» и библиографию к ней в «Стэнфордской энциклопедии». – URL: <http://plato.stanford.edu/entries/divine-simplicity/>

REFERENCES

- Ayres L. *Augustine and the Trinity*. Cambridge university press, 2010. 360 p.
Bradshaw D. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*. Moscow, Languages of Slavonic culture, 2012 (trans. into Russian). 384 p.
Dillon J. *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*. Saint Petersburg, Aletheia, 2002 (trans. into Russian). 448 p.
Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy. C. Athanasopoulos, Ch. Schneider (eds.). Cambridge, 2013. 302 p.

Dolezal J.E. *God without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*. Eugene, 2011. 260 p.

Fokin A.R. *The formation of the Trinitarian doctrine in Latin patristics*. Moscow, 2014 (in Russian). 782 p.

Gilson E. *The Spirit of Medieval Philosophy*. Moscow, Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas, 2011 (trans. into Russian). 560 p.

Glucker J. The Origin of $\upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omega$ and $\upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\iota\varsigma$ as Philosophical Terms. In: *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo: Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo* / F. Romano, D. Taormina (ed.). Firenze, 1994, pp. 1-24.

Henry P. The «Adversus Arium» of Marius Victorinus, the first systematic Exposition of the Doctrine of the Trinity. In: *The Journal of Theological Studies*. Oxford, 1950. Vol. 1. No 1, pp. 42-55.

Jaeger V. *Early Christianity and Greek Paideia*. Moscow, Greco-Latin office, 2014 (trans. into Russian). 216 p.

Larchet J.-C. *La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*. Paris, 2010. 479 p.

Popov I.V. *Person and teaching of St. Augustine*. In: Popov I.V. Works on Patrology. Vol. 2. Sergiev Posad, 2005. (in Russian). 776 p.

Popov I.V. *St. Hilary, Bishop of Poitiers*. In: Popov I.V. Works on Patrology. Vol. 1. Sergiev Posad, 2005. pp. 417-739 (in Russian).

Radde-Gallwitz A. *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*. Oxford university press, 2009. 272 p.

The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader. Moscow, Languages of Slavic culture, 2014 (trans. into Russian). 568 p.

Troitsky S.V. *On the names of God and the name-worshippers*. Saint Petersburg, 1914 (in Russian). 235 p.

Аннотация

В статье рассматривается философия эпохи патристики, в которой выделяются две фундаментальные парадигмы, лежащие в основании восточной и западной ее ветвей. Согласно парадигме тождества (западная традиция), сущность и акциденции в первоначале тождественны, что приводит к концепции абсолютной божественной простоты. Согласно парадигме различия (восточная традиция), сущность принципиально отлична от любого вида предикации, что оставляет эту сущность в ситуации полной онтологической неопределенности. В статье показываются исторические и философские основания указанных парадигм, а также их роль в современной философской теологии. В частности, показывается, что критика А. Платинги относится только к парадигме тождества и совершенно не применима к парадигме различия.

Ключевые слова: тождество, различие, простота, энергии, метафизика, патристика.

Summary

The article deals with patristic philosophy, which includes two fundamental paradigms underlying the eastern and western branches of Christianity. According to the paradigm of identity (Western tradition), essence and properties are identical in God. This leads to the concept of absolute divine simplicity. According to the paradigm of difference (Eastern tradition), the essence is fundamentally different from any kind of predication. This leaves the essence in situation of the complete ontological uncertainty. The paper presents the historical and philosophical foundations of these paradigms, as well as their role in the modern philosophical theology. In particular, the article shows that criticism of Alvin Plantinga relates only to the paradigm of identity and does not apply to the paradigm of difference.

Keywords: identity, difference, simplicity, energies, metaphysics, patristics.

ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЯ ВРЕМЕНИ В РУССКОМ ЛЕЙБНИЦЕАНСТВЕ: А.А. КОЗЛОВ, Л.М. ЛОПАТИН И С.А. АСКОЛЬДОВ

Т.Н. РЕЗВЫХ

К традиции лейбницеанства обычно относят философские концепции А.А. Козлова, Л.М. Лопатина, С.А. Аскольдова и Н.О. Лосского, общей идеей которых является рассмотрение «я» в качестве субстанции. Однако, несмотря на близость и преемственность этих мыслителей друг к другу, представляется, что понимание «я» в этом направлении русской мысли претерпело эволюцию. Это отразилось и на понимании проблемы времени. Для введения в тему необходимо вспомнить классификацию моделей времени английского философа-лейбницеанца Дж.Э. Мак-Таггарта. С его точки зрения, мы используем либо понятия «прошлое», «настоящее» и «будущее» (*A*-теории), либо пользуемся понятиями «раньше» или «позже» (*B*-теории). Различия между «раньше» и «позже» постоянны, поскольку мы можем их использовать для любых событий, одно из которых произошло раньше, а другое – позже. «Если *M* – раньше, чем *N*, оно всегда происходит раньше»¹. Этого мы не можем сказать о категориях «прошлого», «настоящего» и «будущего», поскольку можем ими пользоваться только для реальных, привязанных к настоящему: «...событие, которое является настоящим, было будущим, и пройдет»². Однако именно эта привязка к настоящему и указывает, что хотя лишь настоящее существует актуально, прошлое – в памяти, а будущее – в предвосхищении; прошлое и будущее, окружая настоящее, тем самым тоже связаны с действительностью, с реальным ходом событий. *A*-теории рассматривают время как реальный поток явлений, в который вовлечено «я», оказывающееся, тем самым, единством устойчивости, неизменности и движения, стремления. Это представление о времени имело место у Платона и Аристотеля, было развито в неоплатонизме, патристике, у Шеллинга, Баадера, Бергсона, Гуссерля, Хайдеггера. В русской мысли его сторонниками были Вл. Соловьев и его школа. С точки зрения *B*-теорий, время связано с восприятием субъекта, относительно которого только и возможно фиксировать «раньше» и «позже». В действительности существует только «я», а то, что происходит в нем или вне его, суть только его акциденции. «Я» есть то «всегдашнее», что фиксирует это «раньше», «позже» или «одновременно». При субстанциалистском подходе к «я» время рассматривается как нереальное, как эпифеномен субстанции. К этой линии можно отнести Августина, Спинозу, Лейбница, Канта, Шопенгауэра. Как пишет П.П. Гайденко, «пространство и время, по Лейбницу, – не субстанции; они не существуют самостоятельно и представляют собой, как мы уже отмечали выше, не более чем отношения, ибо порядок – это способ установления отношений между вещами, сосуществующими (пространство) или существующими после-

довательно (время)³. В русском лейбницеанстве наблюдается эволюция понимания сознания в сторону отказа от субстанциализма, а, вследствие этого, и эволюция понимания времени от *В*-теорий к *А*-теориям. Цель статьи — показать, как происходила эта эволюция.

Концепция времени А.А. Козлова

Уже в своей диссертации «Генезис теории пространства и времени Канта» (1884) Козлов, проанализировав последовательно концепции времени от Декарта до Канта, пришел к выводу, что Кант ошибочно назвал пространство и время априорными формами человеческого мышления, а не понятиями. Критический взгляд на Канта заставляет Козлова в итоге обратиться к одному из его предшественников — Лейбницу. Свою собственную концепцию Козлов впервые развивает в 18-частном диалоге «Беседы с петербургским Сократом» (1888—1892). В Седьмой беседе Козлов высказывает парадоксальную мысль, что и Кант, и Шопенгауэр на самом деле признают подлинную реальность только за явлениями в пространстве и времени, а вовсе не за сферой свободы или воли. По мнению Козлова, у Канта вещь в себе не отличается от «ничто», а реальность воли у Шопенгауэра сводится только к ее временным проявлениям. Таким образом, и Кант, и Шопенгауэр фактически отрицают субстанциальность мира. Стремление преодолеть феноменализм Канта и обратило Козлова к Лейбницу и его понятию субстанции. Русский философ дает определение субстанции как неизменного бытия, существование которого не связано с пространством и временем. Существовать — «значит быть субстанцией, т.е. вечно иметь свою неизменную и индивидуальную природу, не зависящую от пространства, времени, причинности и т.п. и далее, сообразно этой природе, действовать»⁴. Понятие о ней «образуется у нас на основании внутреннего опыта, где мы знакомимся со своею собственной субстанцией, или нашим я, а уж потом это понятие мы переносим на другие субстанции духовные или материальные»⁵.

Самые простейшие явления сознания не могут быть объяснены из материи⁶. Материальное движение не может перейти в психическое состояние. Материальные существа протяженны, непроницаемы, делимы. Дух непротяжен, неделим, т.е. не имеет места в пространстве. Невозможно признать, считает Козлов, чтобы мысль производила движение в теле. Поэтому нельзя допустить существование двух субстанций: духовной и телесной. Должна быть только одна субстанция. Или духовные явления — продукты материи, или наоборот. Значит, неизбежно приходится выбирать между материализмом и панпсихизмом. Козлов резко критикует современные ему вариации научной психологии, т.е. «психологии без души» (например, В. Вундта), которые детально анализируют психические явления, ничего не говоря о душе как таковой. Реальность духовной субстанции, с точки зрения Козлова, доказывается наличием нашего «я», из чего философ делает вывод,

что наши тела суть только знаки духовных субстанций. Субстанция, несмотря на все свои изменения во времени, постоянна. Философ предпринимает доказательство существования духовных субстанций.

Все наше сознание можно разделить на две области: первоначальное (простое) и производное (сложное). Первоначальное сознание состоит в сознании нашей деятельности (актов), в содержании этой деятельности, и в сознании нашего «я», в нашем единичном самосознании. Первоначальное сознание является безотносительным, т.е. «содержание какого-либо факта знания не стоит в связи с другим фактом сознания»⁷. Мышление служит посредником между различными областями сознания. Мысля различные деятельности в одном понятии, мы формируем представление об объекте. Следовательно, все деятельности объединяются в одном субъекте. Например, вчера и сегодня я думаю об одной и той же вещи: содержание деятельности одно, сами акты — разные, тем не менее, содержание и акты соединяются в одном и том же «я». Это «я» мы должны мыслить как субстанциальное единство.

Козлов исходит из резкого противопоставления духа и материи. Они настолько различны, что непостижимо, как материальное может «общаться» с духовным. То, что представляется нам действительностью, на самом деле представляют собой, во-первых, акты, «которые запечатлены непосредственным сознанием различных деятельностей с их содержанием или продуктами»⁸, во-вторых, выработанные мышлением критерии различения действительного и кажущегося, в-третьих, координацию всех этих деятельностей в единстве моего «я» и других существ. Вся действительность дана нам в сознании, а потому и может быть различаема, понимаема, утверждаема как действительность. Наша умственная жизнь есть функция духовной субстанции. Материя существует только в акте духовной субстанции. Даже когда объектом нашего познания являются действительно существующие субстанции, мы не познаем их непосредственно, а познаем самих себя, т.е. наши мысли и представления о субстанциях.

Субстанция тождественна, а деятельности ее, акциденции, различны. Бытие — это отношение субстанции к ее деятельности. Козлов настаивает на том, что акциденции субстанции имеют относительную самостоятельность. Бытие есть понятие, содержание которого состоит в знании о субстанции, деятельности и содержании деятельности в их единстве и отношении друг к другу⁹. Разум — это деятельность нашей субстанции, посредством которой соединяются элементы сознания, в результате которой познаются вещи и понимаются как единый мир¹⁰. Понятия и представления не существуют вне актов мышления и представления субстанции. Мы пытаемся представлять объект как нечто само по себе сущее, однако различение субъекта и объекта существует только в нашей мысли, объект есть определенное состояние субъекта. Наше «я» не только функционирует в актах, но и приводит их в порядок и соотношение друг с другом. Эти соотношения и есть *идеи* или *категории* — пространство, время, причина, цель — которые возникают

в результате координации разнородных представлений. Время «не реально и есть только наша идея, служащая нам для условного распорядка продуктов своей же собственной деятельности», хотя это «нисколько не освобождает нас от иллюзорной временной перспективы»¹¹. Сам мир субстанций не зависит от времени, время помимо акта мысли и представления субстанций не имеет никакого смысла.

Для того, чтобы доказать нереальность времени, Козлов анализирует как наиболее общепринятое ньютоновское понимание времени. Привлечение аргументации Зенона Элейского приводит Козлова к фиксации антиномии в ньютоновском понимании времени: оно мыслится одновременно делимым на бесконечное число частей и неделимым, непрерывным. Иными словами, время состоит из бесконечного числа моментов «теперь», однако одновременно есть поток, в котором невозможно отграничить «теперь» от «позже» или «раньше». В поисках аналогии для понимания «момента времени» Козлов прибегает к понятию числа. Число, с одной стороны, предполагает то, что можно сосчитать, а, с другой стороны, предполагается, что числовой ряд бесконечен. Но бесконечность сосчитать невозможно: «Данное бесконечное число все равно, что нечто *сосчитанное*, но в то же время *не могущее* быть сосчитанным, или *исчерпанное неисчерпаемое*»¹². Речь идет о невозможности мыслить бесконечность в качестве потенциальной, не предполагая заранее предела ее обобщения. «Свойство времени, по которому оно есть непрерывно-текущее, не дает *возможности остановиться* на какой-либо из составляющих его частей. Значит, предполагая время реальным, мы должны, с одной стороны представлять его состоящим из действительных частей, а, с другой стороны, не можем указать на какую-либо из этих действительных частей»¹³. Критикуя равномерность течения времени, Козлов воспроизводит аргументацию Августина в XI книге «Исповеди»: время пребывания какого-либо объекта вообще не поддается измерению, пока мы наблюдаем этот объект. Для измерения движения тел нам уже необходимо время¹⁴. Другое свойство времени, по Ньютону, – равномерность – Козлов тоже опровергает. Свойство времени течь равномерно предполагает возможность сравнения его отрывков и удостоверения, что скорость времени одна и та же. Но сравнивать время можно только при помощи самого же времени, значит, не имея заранее времени, мы ничего не можем сравнить, а, следовательно, не можем утверждать и его равномерность. Итак, мы мыслим время бесконечным, хотя бесконечных вещей не существует. Мы мыслим время однородным, хотя однородных вещей не существует. Мы делим время на бесконечные моменты «теперь», хотя в мире ничто не делится до бесконечности. Откуда же у нас тогда представление об однородном, бесконечном, делимом до бесконечности времени? Итог размышлений Козлова следующий: признаки времени, отмечаемые теорией абсолютного времени (бесконечность, делимость, равномерность), на самом деле обнаруживают лишь его нереальность.

Точно так же Козлов критикует и представление о времени как об априорном условии всякого явления, чистом созерцании и данной бесконечной величине. Пространство и время вовсе не суть чистые созерцания априори. Козлов утверждает, что, в отличие от Канта, под выражением, что время есть *argiōi*, понимает «только то, что мы, по ограниченности нашей природы, необходимо объединяем и соединяем мыслью различные элементы нашего сознания во временном порядке или в форме времени, когда уже эта форма сложилась в нашем сознании. Но это вовсе не значит, что форма времени дана в нашем сознании прежде всех других продуктов нашей познавательной деятельности, как, напр., созерцаний, представлений и т.п. По-моему, мы имеем не только первоначальные элементы нашего сознания, но даже имеем уже некоторые познания, в точном смысле этого слова, прежде чем сложилась форма времени; так что идея времени является уже благодаря сравнению и отношению, в которые входят эти первоначальные элементы через посредство нашей мыслящей деятельности»¹⁵. Таким образом, понятие времени является не условием *созерцания* природы, но следствием, продуктом нашей *умственной деятельности*. «Наша ограниченная субстанция располагает во временном порядке акты деятельности, как своей, так и других существ, а потому время служит весьма важным регулятором нашей жизни со всеми ее нуждами и потребностями, радостями и страданиями»¹⁶. Идея времени появляется при сравнении наличного и воспоминаемого образов. Одно и то же содержание присутствует в нашем сознании в двух экземплярах, поэтому возникают понятия *прежде*, *после* или *теперь*. Зародыш идеи времени обнаруживается в отнесении воспоминания о предмете с наличным его восприятием к одному и тому же «я» и при признании их одинаково реальными. Следовательно, возникновение идеи времени Козлов объясняет генетически. Она формируется постепенно, как и любое другое абстрактное понятие, и сама по себе не связана с воспоминаниями, потому что животные и маленькие дети имеют воспоминания, но идеи времени не имеют. Окончательно идея времени формируется при повторении процесса сравнения. Идея времени, по Козлову, возникает потому, что наше «я» тождественно, а впечатления, созерцания, восприятия в нем изменчивы. Без единства нашей субстанции эти состояния распались бы на изолированные явления. Сознание единства нашего «я» сталкивается с многочисленностью образов одного и того же предмета, и возникает ложная в корне идея времени: «...ни время не течет, ни вещи не текут, а движется или проходит через многообразный ряд своих состояний и действий наше мыслящее “я”»¹⁷. «Итак, время в его субъективной стадии развития есть форма, в которой наше “я” понимает, распределяет и соединяет в своем субстанциальном единстве свои собственные акты воспоминания, наличного ощущения и ожидания»¹⁸. Сознание вечно, но оно сравнивает свои впечатления от одного и того же предмета, относя их к одному и тому же «я». Следовательно, можно сказать, что время есть

образ вечности, но образ иллюзорный, причиной идеи времени является мыслительная деятельность нашего сознания.

Козлов впервые в русской философии обращает внимание на идею памяти, хотя она и служит ему лишь для того, чтобы доказать нереальность времени. Козлов не делает различия между воспоминанием и предвосхищением (воображением). Во всякий момент настоящего мы в состоянии вспомнить нечто из прошлого или представить будущее. Оба эти акта осуществляются благодаря памяти. Но для Козлова суть дела не в том, что мы способны помнить или предвидеть, а в том, что наши акты памяти и предвидения представляются именно в *настоящем*. Это означает, что и существует на самом деле только *настоящее*. Все же, что входит в настоящее представление — безвременно. То есть наше настоящее — вечно. Итак, пространство и время суть «продукты деятельности нашего мышления и воображения, или иначе они суть не что иное, как *порядки, в которых мы понимаем и располагаем наши внутренние состояния и представления*. Существенная же разница между ними состоит в том, что идеи времени подчиняются все, без исключения, наши психические состояния, идеи же пространства только сравнительно весьма *малая часть* их, а именно: только ощущения чувств осязания и зрения»¹⁹. Тем самым, субстанциализм Козлова приводит его к лейбнищевскому представлению о том, что время не существует само по себе и есть только идеальный порядок последовательностей.

Проблема времени у Л.М. Лопатина

Логика персонализма приводит Лопатина к совершенно иной модели времени. Если для Козлова истинность безвременных субстанций свидетельствует о неистинности их феноменов, в числе которых находится и время, то для Лопатина наличие такого явления как время подтверждает и существование субстанций. Главным доказательством субстанциальности души у Лопатина, как и у Козлова, также является наше внутреннее самосознание. Но именно это внутреннее самосознание свидетельствует о том, что душа не тождественна субстанции, а является единством субстанциального ядра и его явлений. Представление о том, что явления нашего опыта суть только наши собственные психические состояния, свойственно, по Лопатину, именно феноменализму, отрицающему субстанциальность души. Если явления нашего сознания никак не соотносятся с трансцендентным нам миром, то и наши представления о времени, пространстве, движении — продукты наших собственных мыслительных операций²⁰, т.е. пространство и время — только формы нашего опыта. Однако такой взгляд на время не позволяет выработать истинный взгляд на наши души. Поэтому, в отличие от Козлова, Лопатин отстаивает трансцендентность предмета знания и не сводит истинную реальность только к субстанциям. Лопатин защищает идею субстанциальности души, не ограничиваясь указанием на достоверность внутреннего опыта,

а стремясь показать, что существует некое «общее понятие о субстанции», которое «вполне отвечает тому представлению, которое мы имеем о нашем я через внутреннее самосознание и самочувствие»²¹. Явления субстанции суть не только лишь явления, а именно явления, неразрывно связанные с субстанцией и истинно представляющие ее в мире.

Как в свое время Платон пришел к реальности времени, стремясь, вопреки Пармениду, доказать реальность становления, так и Лопатина утверждение реальности явлений приводит неизбежно к представлению о реальности времени. Подобно Августину, он констатирует факт, что всякое явление сознания протекает во времени, однако ни прошлое, ни будущее не существуют как нечто реальное. У нас имеется только настоящее, но и оно мгновенно уходит в прошлое: «...вся суть времени в этом неудержимом вытеснении предшествующих моментов последующими»²². Если видеть в явлениях нашего сознания только непрерывно уходящий в прошлое поток становления, в котором нет ничего устойчивого, то остается сделать вывод, что «время есть лишь созданная нашею мыслью схема той неудержимой текучести явлений, которая только и делает их явлениями»²³. Однако становление предполагает то устойчивое, что в нем становится. Следовательно, нельзя смотреть на время как на отделенный от субстанции поток, в котором нет ничего устойчивого. И по опыту нашей душевной жизни мы знаем, что «всякое психическое состояние должно иметь длительность»²⁴. Психические явления неотделимы от того целого, в рамках которого они протекают. Протекшие моменты нашего «я» не теряются бесследно. Всякое новое содержание «я» сливается со старым. Это непрерывно осуществляющееся воспроизведение единства многообразных психических явлений Лопатин называет психическим синтезом. «Разгадка всей душевной жизни – в непрерывно совершаемом психическом синтезе. Каждое психическое состояние испытывается нами только через то, что его непрерывно исчезающие и поэтому всегда по существу разрозненные моменты (когда дан один какой-нибудь из них, уже нет или еще нет других) сливаются в нашем сознании в одно предстоящее ему неразрывное целое (одно ощущение, одну мысль, одно хотение)»²⁵. Этот момент устойчивости «и есть субстанциальное в вещах, подлежащее их изменений»²⁶. Психический синтез есть просто восприятие «нашим я своего собственного внутреннего единства и тождества в разнообразии испытываемых им сменяющихся состояний»²⁷. Предмет этого синтеза – не явления, а само существо, «поскольку оно возвышается над временем и поскольку в нем внутренне сохраняется всякое приобретенное им новое определение бытия»²⁸. Мы не чувствуем прошедших переживаний, мы всегда сознаем себя как переживавших это. «Мы никогда не воспринимаем явлений как таковых; содержанием нашего непосредственного восприятия всегда оказывается наше собственное субстанциальное единство, как сознающих»²⁹.

Наше сознание всегда обращено к прошлому, поскольку настоящее в каждый момент есть уже прошлое, оно «только что ушло». Благодаря

этому утеканию настоящего в прошлое мы имеем сознание времени. Но это означает, что время обладает для нашего сознания несомненной реальностью, «мы с абсолютной уверенностью знаем о том, что пережитые нами события действительно с нами произошли и ждем чего-нибудь в будущем, — хотя время непрерывно протекает, хотя всякое наше прошлое уже прошло, а будущее еще не началось, и хотя все, что является, имеет реальность только в настоящем»³⁰. Всякое явление есть не миг, а процесс, в котором сохранено прошлое и предвосхищается будущее. Следовательно, этот процесс предполагает носителя. Тем самым, не что иное, как время подтверждает существование души как сверхвременного бытия³¹. Душа есть «единство субстанциального бытия в многообразии переживаемых им изменений»³², это значит, что устойчивое и изменчивое в ней соотносительны друг другу и имеют одинаковый бытийный статус: субстанция дана нам в изменчивых явлениях, но эти явления возможны только как явления субстанции. Наша душа оказывается единством сверхвременного и временного.

Итак, Лопатину необходимо обосновать онтологический статус души как субстанции, поэтому он стремится рассматривать все временные явления сознания как неотделимые от самого сознания. Однако убеждение в единстве субстанции и ее явлений означает, что «феноменальное и субстанциальное, временное и сверхвременное представляют неразрывные стороны единого процесса жизни, а не какие-то разрозненные, замкнутые в себе и друг с другом не соприкасающиеся элементы»³³. Субстанция «сверхвременна по бытию, но она подлжит законам времени по своим подвижным отношениям к окружающей действительности»³⁴. Поскольку явления суть неотъемлемые моменты субстанции, время неотделимо от сверхвременности, является способом ее осуществления, оно есть «аналитически необходимая форма деятельности каждой конечной субстанции и взаимодействия таких субстанций между собою»³⁵. Именно время у Лопатина и оказывается тем понятием, что открывает нам дорогу к вечному субстанциальному бытию. «Время есть по преимуществу форма нашей психической жизни», но «сознание реальности времени есть самое очевидное, самое точное, самое бесспорное доказательство сверхвременной природы нашего сознающего я»³⁶. В силу этого и субстанция — не безжизненная неподвижность, безвременность, на чем настаивал Козлов, а то, в чем время содержится как целое. У Лопатина впервые в русской философии время связывается с сознанием, становится неотъемлемой его характеристикой и, в конечном счете, способом его существования.

Концепция времени С.А. Аскольдова

Концепция сознания и времени Аскольдова представляет собой причудливый сплав идей классического субстанциализма и постклассического понимания субстанции как динамического начала. Исходное положение Аскольдова — то же, что и у Козлова, и Лопатина — единство

«я». Однако Аскольдов уже близок к тому, чтобы отказаться мыслить его как субстанцию. Он полностью отходит от идеи самодостаточности «я», тесно связывая его с явлениями психической жизни. «Я», будучи глубинным центром души, не может быть оторвано от содержания и предмета своих переживаний, от реальной жизни. Категория, которая помогает прояснить, как связано это «я» с реальной жизнью человека, собственно и есть время. Жизнь «я» неотрывна от времени, и поэтому время не только является реальным, но и наполнено нравственным смыслом.

С.А. Аскольдов считает, что в современной науке и философии существует только два подхода ко времени. Первый, научный, выражен в концепции абсолютного времени и пространства. Этот подход, на том основании, что время измеряется при помощи хода часовых стрелок, считает его способом фиксации материальных изменений. Поскольку физика исходит из реальности материального мира, то время и оказывается измерителем его изменений. В качестве такого измерителя оно подходит и для измерения изменчивости душевных явлений, а значит, является универсальным измерителем. С точки зрения этого подхода, «время есть универсальный порядок изменения событий или явлений, т.е. порядок, которому подчинено как наше сознание, так и вся внешняя материальная действительность»³⁷. Второй подход, философский, возникает как следствие первого: если время есть измеритель, то оно является не чем иным как числом. Однако это не то число, о котором говорил Плотин (онтологический принцип раздельности и множественности Ума), а принцип ряда, в котором предыдущий момент антиципирует следующий³⁸. Оба эти подхода, соотносящие время с материальным, количественным, внешним, Аскольдов отвергает. Время, полагает он, связано с душой человека. Оно есть способ существования исключительно сознания, а не вещей. Однако Аскольдов не идет за Августином, для которого время существует *только* в сознании, только в душе. Этот вывод Августин сделал, исходя из того, что прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее — только миг, неуловимое «теперь». Но для Аскольдова важно не то, что настоящее постоянно уходит в прошлое, а будущее — в настоящее, а то, что в этом потоке есть нечто устойчивое. Мысль о том, что во времени изменчивость опирается на устойчивость, множество — на единство, восходит к Плотину, идея же, что время является *способом существования* сознания — к Бергсону.

Аскольдов стремится показать, что время только кажется нам потоком, в котором ничего нельзя зафиксировать, продлить, сохранить. Философ отказывается сводить настоящее к неуловимому моменту «теперь». Скажем, мы можем говорить со встреченным нами знакомым человеком и пять, и десять минут, и час. И все эти фрагменты времени будут настоящим. Настоящее длительно и длится ровно столько, сколько наше сознание заполнено тем или иным единством. Настоящее Аскольдов связывает с определенным, осмысленным, целостным переживанием, неделимым квантом. Настоящее — то, что занимает сознание в течение

определенного времени, оно зависит от внимания сознания. Скажем, у нас в комнате стоит букет, но мы лишь тогда говорим, что он «был», когда он увял, перестал быть букетом, т.е. когда его уже нет. Пока букет свеж — можно говорить о нем в настоящем времени. Настоящее перестало быть настоящим только тогда, когда в предмете произошли осязаемые изменения. «На нашем примере мы легко можем увидеть, какие именно изменения приводят временное течение к образованию прошедшего. Изменение может состоять, во-1-ых, в росте и развитии той или иной реальности и, во-2-ых, в убыли и ее уничтожении»³⁹.

Но если настоящее длительно, а не сводится к моменту чистого становления, значит, в нем нечто сохраняется и предвосхищается. Оно связано с той целостностью, с тем единством в предмете, в котором произошли изменения. Время есть характеристика сознания как изменения, представляющего собой рост и убыль. Наше сознание проникнуто временем, т.е. наше сознание объективно растет и убывает. Поэтому время есть «форма бытия самого познающего субъекта и всего того, что, подобно ему, имеет внутреннее переживание изменения»⁴⁰. Но это значит, что и субъект есть нечто целостное, устойчивое, и в реальности вспоминаемой и предвосхищаемой есть нечто неизменное: «...в актах воспоминания нам дано само прошлое как некоторая метафизическая реальность... И если воспоминание исчезло, это не значит, что исчезла та реальность, с которой мы соприкоснулись, но исчезло лишь соприкосновение с ней»⁴¹. «Другими словами, память есть феномен душевной жизни, наиболее явственно приводящий к признанию *единства сознания*, как некоторой стоящей над всяким изменением и над всяким течением времени реальности. И именно эта пребывающая реальность, определяемая как духовная субстанция, служит обыкновенно в системах спиритуалистической философии основным моментом в объяснении феномена памяти и даже самой формы времени, как того порядка, в котором сама по себе безвременная субстанция рассматривает свои состояния. Необходимость признания такого реального единства сознания для объяснения памяти мы признаем всецело, оставляя, однако под вопросом, насколько правомерно определять его как безвременное»⁴². Итак, анализ времени приводит Аскольдова к выводу о том, что если сознание и можно мыслить как субстанцию, то эта субстанция не может пониматься как неизменная. Она есть единство неизменного и изменчивого, сущности и существования. И как «я» немислимо без оболочки его конкретных переживаний, время немислимо отдельно от вечности. Время есть последовательное развертывание вечного начала. Идея эта развивалась в зрелых работах Шеллинга, которых Аскольдов как автор статьи о Шеллинге в словаре Брокгауза и Ефрона, не мог не знать.

Это не значит, что Аскольдов полностью разрывает с традицией ориентированного на Лейбница субстанциализма. Пространство и время он считает формами существования мира, модусами (модусами не только сознания, но и вещей). Но эти модусы для него реальны, и, кроме того,

различны по направленности и смыслу. Время и пространство перестают быть пустыми формами существования, это качества, наполненные религиозным смыслом. Развивая мысль Вл. Соловьева, Аскольдов утверждает, что пространство есть форма внеположности вещей, форма, под которой каждая вещь существует обособленно от другой и от Бога, время – форма объединения вещей. «Протяженность есть форма чистой материи. Время есть форма сознания как единства, как собирателя раздробленных сил природы. И хотя время – родной брат пространства по происхождению, но оно же его постоянный антагонист»⁴³. Время есть побеждающая сила духа над материей. Время преодолевает не только протяжение, но и иной вид мировой раздробленности. «Человеческое сознание собирает не только пространственную внеположность, но и какую-то другую, а именно внеположность *эволюционных моментов* мира»⁴⁴. Следовательно, время есть реальность, в которой мир, поверженный в пространство грехопадением, постепенно собирает мир к единству с Богом.

Пространство и время порождены «раздроблением мировой действительности, выпадением ее из абсолютного единства природы Бога»⁴⁵. Но протяженность в пространстве есть «абсолютное внеположение, абсолютное нарушение единства. Время есть уже явственное объединение, некоторая внутренняя связность раздробленного. Если протяженность есть выход и распыление, то время есть возврат и собирание. Именно в течении времени, в связывании отдельных моментов текущей действительности в некоторое единое «теперь», в объединении этого «теперь» с прошлым и будущим обнаруживается побеждающая сила духа над материей. В этом антагонизме и кроется причина постоянного смешивания времени с пространством. Как известно, величины, прямо противоположные друг другу, могут измеряться друг другом. Действие равно противодействию. Именно по этому принципу человеческая мысль измеряет время промежутками линейного протяжения. Время измеряется числом именно потому, что оно преодолевает число. Однако время несомненно преодолевает не только протяжение, но и что-то другое, какой-то иной вид мировой раздробленности»⁴⁶. «Время есть форма возврата в природу Бога, для одних возврата, для других окончательного отпадения»⁴⁷. Итак, время есть способ существования человека в мире, который может быть употреблен как на спасение души и возвращение к Богу, так и на уход от Бога, но истинная сущность времени – педагогическая. Оно существует для того, чтобы дать человеку и миру спастись.

На связь времени со спасением указывал еще Плотин, который учил о том, что хотя индивидуальные души, находясь в Мировой душе, отпали от Ума и Единого, философ может к ним вернуться, начав с освобождения сознания от всего привходящего. Для этого сначала необходимо освободиться от всего телесного и перейти на уровень очищенной от страстей души. Затем душа обнаруживает в себе уровень Ума, а после – уровень самого Единого. Мудрец отрешается последовательно от телесного,

душевного, и возвращается к себе как к носителю Единого. Философ постепенно очищается от всего внешнего и отождествляется с чистым светом Единого, одновременно приходя к самому себе. Аскольдов говорит прежде всего о том, что описывает плотинский экстаз: преодоление времени в пределах индивидуальной жизни. Несмотря на то, что экстаз, скорее, имеет целью преодолеть время, само преодоление времени может происходить только во времени. Время должно быть направлено на возвращение души в лоно Бога, поэтому оно оказывается модусом того или иного типа жизни — истинного или ложного. Такая концепция времени была развита в Восточной Патристике у Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского. В их сочинениях время получило моральное измерение, поскольку для каждого человека время наполнено тем, что он может и должен употребить для спасения. Время не может быть этически и религиозно нейтральным, оно направлено либо к спасению, либо на разрыв с Богом, т.е. ведет к гибели. Как реальность, которую человек должен использовать для самовоспитания, рассматривали время Шеллинг и Баадер, а из современников Аскольдова — о. Павел Флоренский.

Итак, если для Козлова важно то, что все наши воспоминания и предощущения будущего переживаются нами как настоящие (я в *настоящий момент* вспоминаю или предвижу), то для Аскольдова важно не то, что это происходит в настоящем, а то, что это происходит в памяти. Память же свидетельствует о реальности времени. Если у Лопатина время является одним из доказательств субстанциальности души, т.е. самодостаточности «я», личности, то у Аскольдова оно есть способ существования личности, которая уже не является самодостаточной. Время тем самым не только рассматривается как реальность, но приобретает значение важной религиозной категории и фактически соотносится со спасением души. Следовательно, в русском лейбницеанстве постепенный отход от субстанциализма в понимании «я» сопровождается эволюцией взглядов на время: так, если Козлов отстаивает *B*-теорию, то его последователь Лопатин признает реальность времени, а Аскольдов рассматривает время именно как свойство, определяющее «я». Если для Козлова устойчивость «я» свидетельствует о нереальности времени, то для Аскольдова, напротив, «я» потому и устойчиво, что живет во времени. Тем самым, очевидна для нас эволюция взглядов: от признания времени недействительным, до идеи, что именно время дано нам Богом для того, чтобы или употребить его на спасение, или погибнуть.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ McTaggart J.E. The Unreality of Time // Mind. 1908. № 68. P. 458.

² Ibid.

³ Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. — М., 2006. С. 161–162.

⁴ Козлов А.А. Вторая беседа с петербургским Сократом (понятие субстанции) // Свое слово. — Киев, 1888. № 1. С. 34.

⁵ Там же. С. 32.

- ⁶ Козлов А.А. Третья беседа с петербургским Сократом (сознание и духовная субстанция) // Свое слово. – Киев, 1888. № 1. С. 62.
- ⁷ Козлов А.А. Четвертая беседа с петербургским Сократом (понятие бытия) // Свое слово. – Киев, 1889. № 2. С. 43.
- ⁸ Козлов А.А. Девятая беседа с петербургским Сократом // Свое слово. – Киев, 1890. № 3. С. 70.
- ⁹ Козлов А.А. Шестая беседа с петербургским Сократом (понятие бытия) // Свое слово. 1889. № 2. С. 106–107.
- ¹⁰ Там же. С. 65.
- ¹¹ Козлов А.А. Десятая беседа с петербургским Сократом // Свое слово. – Киев, 1890. № 3. С. 95.
- ¹² Там же. С. 39.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Августин. Исповедь. Кн. XI. 35 // Августин. Исповедь / пер. с лат. М.К. Сергеенко. Вступ. статья А.А. Столярова. – М.: Ренессанс, 1991. С. 305.
- ¹⁵ Козлов А.А. Восьмая беседа с петербургским Сократом // Свое слово. – Киев, 1890. № 3. С. 44.
- ¹⁶ Там же. С. 32.
- ¹⁷ Там же. С. 49.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Козлов А.А. Двенадцатая беседа с петербургским Сократом (понятие пространства) // Свое слово. – Киев, 1892. № 4. С. 31.
- ²⁰ Лопатин Л.М. Вопрос о реальном единстве сознания // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. 49. С. 603–604.
- ²¹ Лопатин Л.М. Вопрос о реальном единстве сознания // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. 50. С. 866.
- ²² Лопатин Л.М. Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии. 1896. Кн. 32. С. 271.
- ²³ Там же. С. 272.
- ²⁴ Лопатин Л.М. Вопрос о реальном единстве сознания // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. 49. С. 610.
- ²⁵ Там же. С. 611.
- ²⁶ Лопатин Л.М. Понятие о душе по данным внутреннего опыта... С. 274.
- ²⁷ Лопатин Л.М. Вопрос о реальном единстве сознания. С. 612.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Там же. С. 613.
- ³⁰ Там же.
- ³¹ Лопатин Л.М. Понятие о душе по данным внутреннего опыта... С. 274.
- ³² Там же. С. 273.
- ³³ Лопатин Л.М. Вопрос о реальном единстве сознания. С. 618.
- ³⁴ Там же. С. 619.
- ³⁵ Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Ч. 2. Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности. – М.: Типография Э. Месснера и Ю. Романа, 1891. С. 308.
- ³⁶ Там же. С. 298.
- ³⁷ Аскольдов С.А. Время и его религиозный смысл // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 117. С. 138.
- ³⁸ Там же. С. 139–140.
- ³⁹ Там же. С. 154.
- ⁴⁰ Там же. С. 157.
- ⁴¹ Там же. С. 162.
- ⁴² Там же. С. 164–165.
- ⁴³ Там же. С. 168.
- ⁴⁴ Там же. С. 169.
- ⁴⁵ Там же. С. 168.
- ⁴⁶ Там же. С. 168–169.

REFERENCES

Askoldov S.A. Time and its religious meaning. In: *Questions of philosophy and psychology*. 1913. Vol. 117, pp.137-173 (in Russian).

Augustine. The confession. Transl. into Russian by M.K. Sergeenko. Moscow, Renaissance, 1991. 488 p.

Gaydenko P.P. *Time. Duration. Eternity. Problem of time in the European philosophy and sciences*. Moscow, Progress-Tradition, 2006, 464 p. (in Russian).

Kozlov A.A. *Second conversation with the Petersburg Socrates (concept of substance)*: In: *My word*. 1888. No 1, pp. 24-46 (in Russian).

Kozlov A.A. *Third conversation with the Petersburg Socrates (consciousness and spiritual substance)*. In: *My word*. 1888. No 1, pp. 47-81 (in Russian).

Kozlov A.A. *Fourth conversation with the Petersburg Socrates (concept of being)*. In: *My word*. 1889. No 2, pp. 4-109 (in Russian).

Kozlov A.A. *Sixth conversation with the Petersburg Socrates (concept of being)*. In: *My word*. 1889. No 2, pp. 58-109 (in Russian).

Kozlov A.A. *Eighth conversation with the Petersburg Socrates*. In: *My word*. 1890. No 3, pp. 22-55 (in Russian).

Kozlov A.A. *Ninth conversation with the Petersburg Socrates*. In: *My word*. 1890. No 3, pp. 57-86 (in Russian).

Kozlov A.A. *Tenth conversation with the Petersburg Socrates*. In: *My word*. 1890. No 3, pp. 87-114 (in Russian).

Kozlov A.A. *Twelfth conversation with the Petersburg Socrates (concept of space)*. In: *My word*. 1892. No 4, pp. 22-46 (in Russian).

Lopatin L.M. The question about real unity of consciousness. In: *Questions of philosophy and psychology*. 1899. Vol. 49, pp. 600-623; Vol. 50, pp. 861-880 (in Russian).

Lopatin L.M. The concept of soul according to internal experience. In: *Questions of philosophy and psychology*. 1896. Vol. 32, pp. 264-298 (in Russian).

Lopatin L.M. *Positive problems of philosophy. Part 2. Law of a causal relationship as basis of speculative knowledge of reality*. Moscow, Tipografija Je. Messnera i Ju. Romana [Publishing house E. Messner and Y. Roman], 1891, 392 p. (in Russian).

McTaggart J.E. The Unreality of Time. In: *Mind*. 1908. No 68, pp. 457-474.

Аннотация

Статья посвящена эволюции понятия времени в русском лейбницеанстве. Для А.А. Козлова время не существует само по себе и есть только идеальный порядок последовательностей. У Л.М. Лопатина впервые в русской философии время связывается с сознанием, становится неотъемлемой его характеристикой и, в конечном счете, способом его существования. С.А. Аскольдов рассматривает время как способ существования личности и область духовного возрастания человека.

Ключевые слова: субстанция, сознание, время, память, спасение.

Summary

The article is devoted to evolution of concept of time in the Russian leibnizeanism. For A.A. Kozlov time doesn't exist in itself and there is only an ideal order of sequences. At L.M. Lopatin for the first time in the Russian philosophy time is connected with consciousness, it becomes its integral characteristic and, eventually, it is method of its existence. S.A. Askoldov considers time as a method of existence of the personality and as area of spiritual perfecting of the person.

Keywords: substance, consciousness, time, memory, rescue.

ВЛИЯНИЕ ЛОГИКИ ФИЛОСОФИИ Э. ЛАСКА НА РАННЕГО М. ХАЙДЕГГЕРА

Л. Ю. КОРНИЛАЕВ

В 1909 г. М. Хайдеггер начинает обучение на теологическом факультете Фрайбургского университета, где он пишет свои первые статьи, публиковавшиеся в местном католическом журнале. Первые философские работы Хайдеггера появляются в 1912 г., в период, когда он находился под влиянием Г. Риккерта. В это же время он испытывает интерес к работам Э. Гуссерля, и первым его шагом в философию, как сам он утверждал, стало знакомство с «Логическими исследованиями». Одновременно практически во всех ранних работах Хайдеггера можно обнаружить влияние на него еще одного неокантианского мыслителя — Э. Ласка, также являвшегося учеником Риккерта. Ласк, так или иначе, фигурирует на протяжении всего первого тома собраний сочинений Хайдеггера, а также во фрайбургских лекциях 1919–1920 гг. В текстах можно обнаружить значительное количество отсылок к произведениям Ласка. Поэтому вполне можно говорить о влиянии философских разработок Ласка на молодого Хайдеггера. Однако следует выяснить степень этого влияния, а также прояснить, какие последствия оно имело для становления зрелой философии Хайдеггера. Идеи Ласка были близки Хайдеггеру, так как он один позитивно, на его взгляд, воспринял феноменологические устремления Гуссерля. Позднее в «Бытии и времени» Хайдеггер скажет, что никто лучше Ласка не воспринял Гуссерля¹. При этом под влиянием нельзя понимать полное принятие идей Ласка Хайдеггером. Хайдеггер зачастую противостоит Ласку.

С текстами Ласка Хайдеггер познакомился на лекциях Риккерта в 1909 г. Сам он об этом пишет в предисловии (1972) к первому тому. «В 1909 году я начал четырехсеместровое обучение теологии во Фрайбургском университете, которую сменил на следующий год на изучение философии, наук о духе и наук о природе. С 1909 года я пытался, правда, без правильного руководства, проникнуть в «Логические исследования» Гуссерля. На семинарских занятиях Риккерта я познакомился с текстами Эмиля Ласка, который был посредником между ними обоими [Риккертом и Гуссерлем], также пробовал слушать о греческих мыслителях². В данном случае Хайдеггер говорит о текстах Ласка, появившихся до 1909 г., а именно о двух диссертациях («Идеализм Фихте и история», 1901 и «Философия права», 1904) и докладе для конгресса («Существует ли примат практического разума в логике?»), 1908). С основными произведениями Ласка Хайдеггер знакомится позднее, но еще при жизни Ласка, который погибнет на войне в 1915 г. Таким образом, Хайдеггер имел хорошее представление о работах Ласка задолго до выхода собрания сочинений последнего (1923). Хайдеггер

неоднократно подчеркивал значение Ласка в становлении собственных идей. В работе «Мой путь в феноменологию»³ Хайдеггер упоминает Ласка, говоря, что в его работах четко прослеживается влияние Гуссерля.

Попытки охарактеризовать влияние философии Э. Ласка на М. Хайдеггера уже предпринимались в нескольких историко-философских исследованиях. Среди работ, посвященных этой теме, можно выделить статью М. Фехера «Ласк, Лукач, Хайдеггер: проблема иррациональности и учение о категориях»⁴. В своей статье Фехер проводит параллельный анализ влияния философии Ласка на философское формирование Д. Лукача и М. Хайдеггера. Фехер обнаруживает истоки экзистенциальной аналитики «Бытия и времени» Хайдеггера в философии Ласка, а именно, в переработке теории категорий и выделении отдельной области логического. По мнению автора, в «Бытии и времени» Хайдеггер радикализирует критику Ласка, направленную на традиционную теорию категорий. Переработка учения о категориях, предпринятая Ласком, легла в основу хайдеггеровского учения об экзистенциалах. «Бытие и время» осуществляет, по его мнению, предлагаемую Ласком программу.

Отдельного внимания заслуживает монография С.Г. Кроуэлла «Истина и рефлексия. Развитие трансцендентальной логики у Ласка, Гуссерля и Хайдеггера». В одной из глав своей книги автор рассматривает проблему отграничения сферы логического как сферы значащего. «Хайдеггер начал с принятия специфических элементов концепции логики как теории значащего, областью объектов логики является не область того, “что есть”, а область того “что значит”»². Автор утверждает, что на метафизический путь Хайдеггера привела рефлексия над неприкаемым положением логики в географии наук. Через прояснение предмета изучения логики и ответ на вопрос: «что такое логика?» мы сможем приблизиться к вопросам, касающимся бытия и онтологического различия. Также Кроуэлл отмечает, насколько глубоко язык философии Ласка проник в язык «Бытия и времени». Речь идет о таких понятиях, как *Urverhältnis* («перво-отношение»), бытие и материя, категориальная форма, логика логик.

Важной также является статья Т. Кизилия «Почему студенты Хайдеггера должны будут читать Эмиля Ласка»⁶, где автор детально анализирует влияние Ласка на ранние работы Хайдеггера. Кизиль говорит о двух главных темах, перенятых Хайдеггером у Ласка – анализ внешнего мира и герменевтика фактичности, которые стали первыми шагами к «Бытию и времени». Кизиль пытается смягчить разрыв между «Ранними работами» (1912–1916) и «Бытием и временем» (1927). В отличие от Фехера и Кроуэлла, для него главная точка отсчета – 1919 год, когда у Хайдеггера появляются первые наброски герменевтической философии. Именно здесь нужно искать влияние Ласка. Кизиль указывает на наличие в хайдеггеровских лекциях 1919 г. большого количества терминов, заимствованных у Ласка. Терминология Ласка оказалась

теми «семенами», из которых выростала философия Хайдеггера. Такими терминами, например, были «совокупность мыслимого» (*das All des Denkbaren*), «пучок лучей» (*Strahlenbüschel*), «содержание формы» (*Formgehalt*), «овладение предметом» (*Gegenstandsbemächtigung*), «сфера влияния» (*Herrschaftsbereich*) и др. Теория категорий сосредоточена вокруг категории тождества (*Identität*). Именно тождество Ласк рассматривал как наивысшую рефлексивную категорию. Ласк оказал влияние на развитие зрелой философской мысли Хайдеггера. Позитивные отзывы Хайдеггера в отношении Ласка встречаются и в послевоенный период (после Первой мировой войны), когда начинают героизировать погибших на войне философов (Райнах, Ласк). На фоне общей критики неокантианства Хайдеггер, критикуя Риккерта, был на стороне Ласка. Ласк для Хайдеггера стал переходным этапом и вместе с тем катализатором перехода от Риккерта к Аристотелю и Гуссерлю.

Заслуживает внимания и глава в книге Г. Имдаль «Понять жизнь». Книга посвящена появлению герменевтических идей во фрайбургских лекциях Хайдеггера. В одной из глав книги Имдаль соотносит центральные понятия Ласка и Хайдеггера. Одним из таких понятий является «дотеоретическое нечто» (*vortheoretischen Etwas*)⁷. Имдаль анализирует направленность на сферу значения, соотносит категории Ласка и концепцию онтологического различия Хайдеггера, рассматривает дискуссию Хайдеггера относительно понятия Wert, ценность.

I. Новые исследования по логике

Так называлась одна из первых статей Хайдеггера, и по ней видно, что он был очень хорошо знаком с обеими главными работами Ласка. Работа написана с опорой на общую тенденцию борьбы с психологизмом, и представляет собой обзор новых логических исследований, которые, по мнению Хайдеггера, в состоянии противостоять психологизму и могут защитить самостоятельность логики. Эта работа, безусловно, стала следствием знакомства Хайдеггера с «Логическими исследованиями» Э. Гуссерля, и явилась еще одним шагом на пути обоснования антипсихологизма. «Основополагающим для познания бессмысленности и теоретической бесплодности психологизма остается отличие психического акта и логического содержания, реальных, протекающих во времени мыслительных явлений от идеальных вневременных тождественных смыслов, короче говоря, отличие того, “что есть” от того, “что значит”»⁸.

В статье Хайдеггер ставит вопрос: что такое логика? Но ответ на этот вопрос представляется проблематичным, давать определение логики — это дело будущего. Однако, несмотря на отсутствие единого определения логики, по мнению Хайдеггера, нужно двигаться дальше. Отсутствие определения не освобождает от необходимости глубокого осмысления подлинного существа и предмета логики. Основу сущности логики со-

ставляет закон. Есть закон природы, который нельзя изменить, есть человеческий закон, который изменить можно. Логика же — это какой-то третий закон: закон, который стоит над всеми науками. «Основной вопрос логики состоит в связях знаний вообще. Логика — это теория теорий, наукоучение»⁹. В такой интерпретации сферы логического явно прослеживается влияние Гуссерля и Ласка. Ласк утверждал, что его логика философии — это наука наук, новое наукоучение. Все логическое не «есть», а «значит», причем Ласк вслед за Лотце утверждал, что область логического отстоит от эмпирического и сверхчувственного. Логическое находится в третьем мире. «Не так давно решающим достижением Лотце стало то, что он наряду с видом сущего и сверхсущего открыл как третье царство значащее и тем самым — по меньшей мере неявно — выявил недостаток дуализма чувственного и сверхчувственного, присущий всем прежним теориям двух миров»¹⁰.

Хайдеггер настаивает на различии чувственно-сущего и сверхчувственно-метафизического. В истории философии наблюдается тенденция к смешению двух сфер, к сведению логического к метафизическому. Сфера значащего должна отстоять от этих двух сфер. «Ласк... проложил путь для более точного определения понятия философии как ценностной науки»¹¹. Подобную же мысль мы встречаем у Ласка в отношении теории двух миров. Ласк предлагает отказаться от догматизма прошлого, где физическое и метафизическое представлено как смесь¹².

После попыток охарактеризовать логику в общем, Хайдеггер рассматривает специальный вопрос о суждении. Это обращает его внимание к проблеме соотношения психического и логического. Суждение — психический процесс, узел актов. Но чтобы быть либо истинным, либо неистинным, суждение должно выйти за пределы психологии. Суждение — это прорыв из психологии к смыслу. Суждение — над психическим актом. Таким образом, суждение выносит нас из сферы психического в сферу логического, в сферу смысла. В неразделимости категорий философии и категорий бытия заключено объединение формы и материи, которое является источником смысла, *Sinn*.

Уже на этом этапе можно выделить следующие заметные характеристики влияния Ласка на Хайдеггера. 1. Хайдеггер концентрирует внимание на области того, что значит. 2. Логика и ее законы находятся в отдельном третьем мире, отстоящем от сущего и сверхчувственного. 3. Логика должна стать теорией теорий. 4. Хайдеггер отстаивает теорию суждений Ласка как успешно описывающую разграничение между психическим и логическим.

II. Диссертация «Учение о суждении в психологизме»

Первая большая работа Хайдеггера также написана в русле борьбы с психологизмом. В этой работе философ переходит от рассмотрения общих вопросов логики к специальным. Центральный вопрос логи-

ки — суждение — «первоэлемент логики» (*Urelement der Logik*)¹³. Ласк также рассматривал теорию суждения в качестве центральной в своем описании первоначальной трансцендентально-логической структуры и ставил себе цель определить ее место в общей взаимосвязи с логикой¹⁴.

И Ласк, и Хайдеггер доказывают логическую теорию суждения и борются с его психологическим истолкованием. В первых четырех главах «Учения о суждении...» Хайдеггер критикует психологические теории суждения. Он подробно анализирует то, как ставился вопрос о сущности суждения раньше, рассматривает теории Вундта, Майера, Brentano, Липпса. Основной ошибкой психологизма становится неверная постановка вопроса. Через поставленные вопросы мы ничего не прибавляем в знании о суждении как предмете логики, логическая действительность становится недоступной. «Проблема суждения не лежит в психическом»¹⁵. Ласк в своем «Учении о суждении» также критикует психологическую интерпретацию теории суждения. Ласк считал теорию суждения основой трансцендентальной логики.

После критического исследования Хайдеггер предлагает перспективы чисто логического учения о суждении. Ласк фигурирует в этой позитивной пятой части диссертации. Хайдеггер представляет теорию Ласка как чисто логическое учение о суждении. Важным моментом является то, что и Ласк, и Хайдеггер рассматривают теорию суждения в качестве теории познания. «Каждое суждение... означает познание; и всякое познание всегда суждение»¹⁶. Подобное рассмотрение вытекает из общего для них обоих понимания характеристик суждения. Суждение — это направленное отношение, которое можно рассматривать как познавательное овладение предметом. Момент обозначения, прорыва в сферу смысла — это познавательный момент, который в свою очередь связан с активностью субъекта. Ласк для описания суждения использует аристотелевский гносеологический термин *πρότερον πρός ἡμᾶς* — «первое к нам».

В этой связи у Хайдеггера и Ласка обнаруживается общее понимание структуры суждения. Суждение значит, обозначает, придает смысл. «Каждому суждению имманентно присущ смысл»¹⁷. В структуре смысла можно выделить область смысла и отношение внутри этой области между суждением и предметом. Это отношение — отношение обозначения. Хайдеггер приводит пример: «обложка *есть* желтая», «обложка *значит* желтое». Связка *есть* в суждении должна пониматься как *значит*. Глагол-связка заменяет собой отношение обозначения. «Значение мы понимаем как действительную форму логического; смысл есть то, что значит»¹⁸.

Хайдеггер упоминает Ласка только в ссылках, однако можно отметить значительные сходства в интерпретации учения о суждении. В пятой главе Хайдеггер излагает логическое учение о суждении, опираясь на труды Ласка, с которыми был близко знаком. Таким образом,

можно выделить ряд параллелей в интерпретации теории суждения у Ласка и Хайдеггера. Во-первых, учение о суждении — это логическое учение, во-вторых, учение о суждении — это теоретико-познавательное учение, в-третьих, учение о суждении — это учение о сфере значения.

III. Диссертация «Учение Дунса Скота о категориях и значении»

Работа написана под руководством Г. Риккерта. Хайдеггер здесь стоит на позициях философии ценности и утверждает, что ее мировоззренческий характер пригоден для движения мысли вперед. Философские работы Ласка являются тому доказательством. В предисловии Хайдеггер выражает слова благодарности Ласку¹⁹. Хайдеггер также благодарит Гуссерля.

Диссертация является академической историко-философской работой. Хайдеггер обращается к изучению теории категорий, так как наиболее интенсивно в логике на тот момент развивалось именно учение о категориях²⁰. Категории Аристотеля, по Хайдеггеру, не представляют категории как таковые, они отражают только определенный класс определенной действительности²¹.

Хайдеггер начинает с анализа понятия *ens* — нечто вообще. В начале познания оно дано нам непосредственно, и мы сталкиваемся с *ens* как с первым предметом, пред-данным. Первый предмет есть сущее как общее всем вещам. «*Ens* означает таким образом совокупный смысл предметной сферы вообще, постоянно сохраняющийся момент в предметном, это категория категорий. *Ens* пребывает в каждом предмете, пусть предмет и существует в своей содержательной полноте всегда как дифференцированный»²².

У Ласка объектом анализа становится *Etwasüberhaupt*, «нечто вообще». Сначала воспринимается нечто. Это нечто предшествует категориальным различениям. Первое различие кладет начало мысли и суждения. Суждение — это интенция, первонаправленность, направленный поступок. Как только мы проводим категориальное различение, интенциональный акт — мы придаем вещи смысл. Хайдеггер сравнивает первую и вторую интенцию Скота с установками Гуссерля.

Категории реальности и категории идеального относятся к разным областям. Эти разные области имеют разные логики. «Дунс Скот ясно осознавал, что десять категорий Аристотеля относятся только к сфере реального»²³. В таком случае должна быть логика, которая их одновременно объединяет и разделяет — это логика логик, логика философии²⁴. И она будет иметь свои собственные категории — формы форм. Так, Хайдеггер повторяет основной посыл логики философии Ласка.

Аристотелевские категории не имеют отношения к реальной действительности, так как являются гомогенизирующими, обобщающими. Сфера логического — гомогенизирующая²⁵. «Определяющим порядок и характеризующим логическую область является интенциональность,

наделенная ценностью, выразимость в высказывании». Область логического не аналог реальности, а условно тождественна (единозначима, унивокальна) ей²⁶. Так, сфера логического является гомогенизирующей и покоится на интенциональности. «Интенциональность — это определяющая категория» сферы логического²⁷. Эту направленность, интенциональность вещам приписывает суждение.

Сфера логического проникает в пред-данное нечто через интенциональность, через гомогенизацию, через пучок лучей отношений (*Strahlenbüschel*). Хайдеггер пользуется термином Ласка. У Ласка переходу от нечто в любую сферу (психическую или метафизическую) будет предшествовать дорефлексивный момент изначального соприкосновения со сферой логического. Это положение между нечто и тем самым третьим миром логического имеет интенциональный характер. В результате изначальной направленности на смысл появляется суждение. Изначальный регион логоса, бросающий свет на множество «нечто» может быть описан как пучок лучей отношений (*Strahlenbüschel von Relationen*)²⁸.

Хайдеггер положительно отзываясь о разграничении Ласком категорий на рефлексивные и конститутивные. Рефлексивные категории — это категории познавательные, образованные субъективностью. Сюда входят категории формальной логики, а самая высшая категория — категория тождества. Именно к ним относит Хайдеггер гомогенизирующую функцию. В противоположность рефлексивным категориям, конститутивные категории — это те, которые не образуют какую-то определенную предметную область, а организуют и обозначают наш опыт в целостности.

Хайдеггер цитирует Ласка, когда разбирает, как соотносится учение о логических формах с теорией суждения²⁹. «Истинный субъект — материя, истинный предикат — категория»³⁰.

В целом, можно сказать, интерпретация Хайдеггером теории категорий Д. Скота схожа с общими разработками Ласка. Использование учения Ласка позволяет Хайдеггеру усилить теорию категорий Д. Скота. Это выражается в обращении к теме изначального «нечто» (*ens, Etwas*) пред-данного, с которым связана сфера логического. Эта связь носит интенциональный характер и выражается через суждение.

IV. Ранние фрайбургские лекции

Во фрайбургских лекциях Хайдеггер говорит о Ласке как о единственном философе, которого беспокоил вопрос о сущности теоретического и который наметил возможные направления решения. В курсе «Идея философии и проблема мировоззрения» Хайдеггер обращается к анализу сущности теоретического и сущности философии. «Наша проблема: идея философии как пранауки (*Urwissenschaft*), точнее: прежде всего, в первую очередь отыскание методического пути, который

обеспечит надежный, достоверный подступ к сущностным элементам идеи философии как пранауки»³¹. В этом курсе Хайдеггер набрасывает свое видение относительно развития феноменологии. Философия должна стать – дотеоретической наукой – *Urwissenschaft*. Для этого необходимо отграничить теоретическое от дотеоретического... По мнению Хайдеггера, единственным, кого по-настоящему беспокоила эта проблема, был Эмиль Ласк³². Этим Хайдеггер отсылает к исследованиям Ласка по созданию логики философии, различению рефлексивных и конститутивных категорий, сферы бытия и сферы значащего. Ласк также считал необходимым наличие дотеоретического этапа познания, который предшествовал категориальным различениям.

Задача курса «Феноменология и трансцендентальная философия ценности» – отстранить как можно дальше феноменологию от ветви «трансцендентальной философии ценности», идущей от Виндельбанда и заканчивающейся Ласком. Тем самым в этом курсе наблюдается стремление Хайдеггера дистанцироваться от своего учителя Риккерта.

В своих лекциях Хайдеггер говорит о влиянии на него философии Ласка. Именно Ласк был той фигурой, которая убедила Хайдеггера перейти на путь феноменологии. «Эмиль Ласк, чьим исследованиям я персонально благодарен, погиб на войне в Галиции в мае 1915; его тело не найдено. Он был одной из сильнейших философских фигур прошлого, серьезный человек, который повлиял на мою убежденность встать на путь к феноменологии»³³.

Во введении к лекционному курсу Хайдеггер формулирует основное достижение Ласка. «Ласк открыл в должном и ценности, как последнем переживании, мир, который был не предметным, метафизически не чувственным, и вместе с тем не беспредметным, не вычурно спекулятивным, но был скорее фактичным»³⁴.

Из ранних фрайбургских лекций видно, насколько Хайдеггеру были близки философские разработки Ласка. Хайдеггер увидел в Ласке возможность перехода от неокантианской точки зрения к феноменологической.

В целом, можно говорить, что оба философа пытаются преодолеть доминирующую теоретико-познавательную перспективу конца XIX в. через дотеоретическую точку зрения, с помощью которой можно прояснить основания теоретической области, производной от нее. Всякому теоретическому познанию предшествует дотеоретический этап, связанный с областью первоначального нечего, или сферы значащего, в которой, по мнению Ласка и Хайдеггера, можно провести первичное категориальное различение. Это различение становится возможным сделать исходя из интенциональной направленности логических структур (первоначального смысла) на сферу первоначального нечего (сферу значащего). В результате этого появляется возможность построения философии как логики логик, содержанием которой станут первичные логические структуры (формы форм).

В ранних работах Хайдеггер концентрирует свое внимание на важных достижениях философии Ласка: на придании особого статуса области значащего; на выделении сферы логического в особую область, отстоящую от сфер сущего и сверхсущего; на необходимости создания науки наук, логики логики; на прояснении сущности и структуры суждения как прорыва из сферы психического в сферу логического; на внимании к особому дорефлексивному этапу познания, связанному с «первоначальным нечто».

Философия Ласка стала для раннего Хайдеггера переходным этапом от неокантианства к феноменологии. Можно говорить, что философское развитие Ласка и Хайдеггера происходило параллельно. И Ласк, и Хайдеггер изначально исходили из неокантианских предпосылок. Однако под влиянием «Логических исследований» Гуссерля оба смогли увидеть новые возможности развития мысли. Хайдеггер увидел в философии Ласка новые пути для развития феноменологии, на что неоднократно указывал в своих ранних работах и впоследствии в «Бытии и времени».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М., 2013. С. 128.

² *Heidegger M.* Gesamtausgabe (далее: GA). Bd. 1. S. 56.

³ *Heidegger M.* Mein weg in die Phänomenologie // GA. Bd. 14. S. 94.

⁴ *Fehér M.I.* Lask, Lukács, Heidegger: The Problem of Irrationality and the Theory of Categories. – L.; N. Y., 1992.

⁵ *Crowell S.G.* Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. – Evanston, 2001. P. 77.

⁶ *Kisiel T.* Why students of Heidegger will have to read Emil Lask // *Man and World.* 1995. № 28.

⁷ *Imdal G.* Das Leben verstehen Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den fruhen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923). – Würzburg, 1997. S. 69–90.

⁸ *Heidegger M.* GA. Bd. 1. S. 22.

⁹ *Ibid.* S. 23.

¹⁰ *Lask E.* Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre // *Lask E.* Sämtliche Werke. Bd. 2. Jena, 2003. S. 14.

¹¹ *Heidegger M.* GA. Bd. 1. S. 24.

¹² *Lask E.* Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. S. 2–3.

¹³ *Heidegger M.* GA. Bd. 1. S. 64.

¹⁴ *Lask E.* Die Lehre vom Urteil // *Lask E.* Sämtliche Werke. Band 2. Jena, 2003. S. 250.

¹⁵ *Heidegger M.* GA. Bd. 1. S. 164.

¹⁶ *Ibid.* S. 174.

¹⁷ *Ibid.* S. 172.

¹⁸ *Ibid.* S. 172.

¹⁹ *Ibid.* S. 191.

²⁰ *Ibid.* S. 202.

²¹ *Ibid.* S. 211.

²² *Ibid.* S. 215.

²³ *Ibid.* S. 288.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.* S. 282.

²⁶ *Ibid.* S. 281.

- ²⁷ Ibid. S. 288.
²⁸ Lask E. Die Lehre vom Urteil. S. 372.
²⁹ Heidegger M. GA. Bd. 1. S. 383.
³⁰ Lask E. Die Lehre vom Urteil. S. 333.
³¹ Heidegger M. Zur Bestimmung der Philosophie. The early Freiburg courses of 1919 // GA. Bd. 56\57. S. 22.
³² Heidegger M. GA. Bd. 56\57. S. 88.
³³ Heidegger M. GA. Bd. 56\57. S. 88.
³⁴ Heidegger M. GA. Bd. 56\57. S. 122.

REFERENCES

- Crowell S.G. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*. Evanston, 2001.
Heidegger M. *Frühe Schriften*. In: Heidegger M. Gesamtausgabe. Band 1. Frankfurt a. M., 1978.
Heidegger M. *Mein weg in die Phänomenologie*. In: Heidegger M. Gesamtausgabe. Band 14. Frankfurt a. M., 2007.
Heidegger M. *Zur Bestimmung der Philosophie*. In: Heidegger M. Gesamtausgabe. Band 56/57. Frankfurt a. M., 1999.
Imdahl G. *Das Leben verstehen Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den früehren Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*. Würzburg, 1997.
Kisiel T. *Why students of Heidegger will have to read Emil Lask*. In: Man and World. 1995. No 28.
Lask E. *Die Lehre vom Urteil*. In: Lask E. *Sämtliche Werke*. Band 2. Jena, 2003.
Lask E. *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. In: Lask E. *Sämtliche Werke*. Band 2. Jena, 2003.

Аннотация

В статье представлен анализ влияния логики философии Э. Ласка на ранний период философии М. Хайдеггера 1912–1919 (статья «Новые исследования по логике», две диссертации, Фрайбургские лекции). Философия Ласка рассматривается как переходный этап в становлении Хайдеггера: от неокантианства к феноменологии. Рассматривается значение этого влияния для становления зрелой философии М. Хайдеггера.

Ключевые слова: Э. Ласк, М. Хайдеггер, логика философии, категории, теория познания, суждение.

Summary

The article presents the analysis of the influence of the logic of philosophy of E. Lask at the early philosophy of M. Heidegger 1912–1919 (article «New Research in Logic», two dissertations, Freiburg lectures). The philosophy of Lask is regarded as a transitional stage in the development of Heidegger: from neo-Kantianism to phenomenology. The article discusses the importance of this influence on the later philosophy of M. Heidegger.

Keywords: E. Lask, M. Heidegger, logic of philosophy, categories, epistemology, judgment.



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Историко-философский экскурс

РЕНЕССАНСНЫЙ ОККУЛЬТИЗМ В «ГАЛАКТИКЕ
ГУТЕНБЕРГА»: СТРАТЕГИИ СОПРОТИВЛЕНИЯ
БУКВАЛЬНОСТИ В XVI–XVII вв.¹

А.В. КАРАБЫКОВ

Введение: печатный пресс и проблемы, с ним связанные

В произведении, изданном в 1567 г. и принадлежащем к популярному тогда жанру книг секретов, болонский хирург Леонардо Фьораванти писал о своих предшественниках: «В те дни они могли делать так, чтобы люди верили во все, что им (врачам. — А. К.) было угодно, ибо существовала огромная нехватка книг, и всякий способный хотя бы немного рассуждать о [разных там] *bus* или *bas* почитался как пророк, и что бы он ни вещал, это принималось на веру. Но с тех пор как на свете возник благословенный печатный пресс, книги размножились настолько, что каждый может учиться [сам], чему особенно способствует то, что большинство из них выходит на родном для нас языке. Итак, котят раскрыли глаза»². Хотя Фьораванти говорит здесь прежде всего о представителях академической учености, духовная ситуация на заре Нового времени была столь отлична от нашей, что невозможно провести четкую грань между теми, кого сегодня мы бы скорее отнесли к ученым, и теми, кого охотнее причислили бы к оккультистам³.

Как бы то ни было, распространение книгопечатания принесло и тем и другим, помимо новых возможностей, усугубление проблем, на которые с самодовольной иронией намекает болонский медик. Эти проблемы были двух родов: один из них был связан с *ростом доступности* ранее элитарного знания, второй — с *экзотеризацией* последнего. *Рост доступности* знания, вызванный увеличением и удешевлением печатной продукции, распространением изданий на народных языках и, как следствие, повышением уровня грамотности на Западе, ставил ученых и эзотериков перед трудностью ограничивать «непосвященным» доступ к их знанию. Потребность же в этом ограничении, с одной стороны, диктовалась требованиями корпоративной этики, с другой — рождалась из страха перед инквизицией и прочими репрессивными органами той эпохи. И мы видим, что первоначальной реакцией обоих сообществ, если можно хотя бы мысленно провести линию водораздела между ними, в данном случае было осуждение тех, кто, как считалось, «незаконно» обнародовал оберегаемое ученой латынью знание, пере-

водя его на народные языки, и / или «проституировал» им, отдавая в печать труды, ему посвященные. Тем не менее процессы такого рода усиливались, ибо культурно-технологическая трансформация влекла за собой изменение мотивации у приверженцев обеих интеллектуальных парадигм. Становилось все более ясным, что в «галактике Гутенберга» не таинственность, а известность открывала самый удобный путь к славе, а коммерциализация культуры и знания сулила тем, кто делал выбор в пользу печатного прессы, финансовое благополучие⁴.

Что касается страха перед цензурой и ее возможными последствиями — страха, по понятным причинам более свойственного оккультистам, то Ренессанс стал свидетелем появления новых стратегий, характерных именно для той переходной эпохи, когда рукописные книги циркулировали наряду с печатными. Последние же еще были очень далеки от норм точности и достоверности, к которым мы привыкли сегодня, после двух столетий не ручной, а паровой, электрической и, наконец, лазерной печати⁵. Не имея возможности входить в детали этих стратегий, ограничусь историей с изданием классического труда ренессансной эзотерики — *«De occulta philosophia»* [Об оккультной философии] (1533) Агриппы Неттесгеймского (1486—1535). Желая обезопасить себя от обвинений в колдовстве, баварский гуманист прибег к довольно сложной стратегии. Незадолго до публикации своего свода оккультизма он издал противоположную по главной своей идее книгу, название которой говорит за себя: *«De incertitudine et vanitate scientiarum et artium atque excellentia verbi Dei»* (О недостоверности и тщете наук и искусств, а также о превосходстве слова Божия) (1530). Часть ее глав он посвятил уничтожающей критике всех видов магии. Когда спустя три года вышла из печати его *«Оккультная философия»*, издание было снабжено приложением, включавшим именно эти главы. Кроме того, поскольку в течение 20 лет до этого имели хождение списки ранней версии его эзотерического трактата, Агриппа поспешил воспользоваться этим обстоятельством, уведомив читателей первого издания, что он решил осуществить его под давлением двух причин. Он заявил, что делает это, во-первых, с целью пресечь кривотолки, проистекающие из некорректных списков его юношеского опуса, распространению которых он был не в силах препятствовать. И, во-вторых, чтобы дать публике переработанную — более зрелую и «благочестивую» — версию своей доктрины, обнаружению которой предшествовал отказ от некоторых мировоззренческих ошибок юности, обоснованный в его труде *«О недостоверности и тщете наук»*. Кроме того, в первом тираже *«Оккультной философии»* (1533) отсутствовали сведения об издателе⁶. Говоря в общем, такого рода «заметание следов» — утаивание и искажение сведений о месте и агенте издания — было распространенной тактикой оккультистов. Ею пользовался Джордано Бруно (1548—1600), а по свидетельству его современника Тихо Браге (1546—1601), датского астронома, работавшего при дворе Рудольфа II,

такой особенностью были отмечены многие книги, имевшие дурную, т.е. оккультистскую, репутацию (*notorious libels*)⁷.

«Буквализация» мышления

Второго рода проблемы, нараставшие в процессе становления печатной культуры, имели источником *экзотеризацию* доминировавших способов и форм мышления и производимого им знания. Под *экзотеризацией* мышления я понимаю в данном случае подъем «буквально воспринимающего разума» (П. Бёрк), деятельность которого основывалась на принципиальном различии природы и поэзии, объективного факта и акта воображения, — различии, противопоставленном для оккультных доктрин и практик⁸. Существовавшие в режиме так называемого «частного сознания» (М. Берман), не знавшего жесткого субъект-объектного противопоставления, эти доктрины и практики строились на основе такой эпистемологии, в согласии с которой познание есть слияние с познаваемым предметом, *transformatio sui in re*. И так как местом и орудием такого слияния было воображение, последнее имело колоссальное онтоэпистемическое значение в магии и некоторых других областях ренессансной эзотерики⁹. В равной степени это касалось и ключевых произведений воображения — мысленных образов. Считалось, что именно образы, а не понятия и слова — плоды менее эффективного дискурсивного мышления — могут в максимальной для смертных мере улавливать и выявлять сущность вещей, а также служить наиболее действенным средством магического влияния на реальность¹⁰.

Естественно, что по самому своему определению «буквально воспринимающий разум» если не полностью исключал, то в значительной мере девальвировал оккультно-мистический образ мышления, по преимуществу строящийся на оперировании образами. При этом апологеты «буквальности» (в большинстве своем ими являлись творцы и сторонники новой — научно-механистической — интеллектуальной парадигмы, прежде всего английские бэконисты) были убеждены, что в роли альтернативы произвольным фантазмам оккультистов они противопоставляют не что иное, как сами вещи и такое знание, которое обретается путем их непосредственного эмпирического исследования. Как писал известный медик Джордж Томпсон (1619—1677), разделявший бэконистскую идеологию членов Королевского общества Лондона, «дела, а не слова, вещи, а не размышления должны оправдывать нас, врачей и ученых», ибо лишь те, «кто занят экспериментированием, действительно стоят на верном пути, ведущем к раскрытию истины вещей»¹¹. Уверенность в этом достигла апогея в Просвещение, за век которого (1680—1780) на Западе десятикратно увеличилось наличное количество книг¹², и продолжала существовать далее, не подвергаясь критике.

Однако не так давно самые проникательные из историков стали приходить к заключению, что и «буквально воспринимающий разум»

не был чист от образности, но оперировал своими, намного менее очевидными, метафорами. Их общий характер явствует из самого определения этого разума как «буквально» — в определенном смысле даже «буквенно» — воспринимающего. То были тропы, по преимуществу уподоблявшие предметы элементам протяженного в пространстве печатного текста, по образу которого мыслился мир в целом¹³. Все это дает основание считать, что становление и победа научной рациональности не могли произойти вне «галактики Гутенберга», ибо они были прямо обусловлены современными им практиками чтения печатной продукции. Сначала эти практики стали изменять общий способ работы мышления, погружая европейцев в новый для них мир «прохладной визуальной отстраненности»¹⁴. В этих — и только этих — когнитивных условиях мог стремительно развиваться навык объективистского наблюдения, конститутивный для научного разума и расцветшего вместе с ним реалистического искусства. И по мере того, как чтение делалось базовой культурной привычкой, его влияние проникало все глубже, изменяя со строем само содержание мышления в «буквалистском» ключе.

Итак, позитивистская модель знания, эксклюзивную правомочность которого отстаивали представители механистической философии и науки, не имела своим прямым источником «чистые» факты, устанавливаемые эмпирическим путем. Она являла собой сложный культурно-исторический конструкт, производимый с помощью «технологий буквального» (Дж. Боно), культивирование которых являлось крайне значимым аспектом Научной революции XVI—XVII в¹⁵. Известно, что даже самые убежденные эмпирики начала Нового времени тратили на чтение и книги гораздо больше времени, сил и денег, чем на опыты и приборы. Столбовая дорога, на которой обреталось научное знание в ту эпоху, пролегла в большей мере через типографии и книжные лавки, чем через лаборатории. Даже итоги экспериментов, чтобы снискать признание в ученых кругах, чаще всего нуждались в одобрении тех, кто знакомился с ними через чтение изданий полагавшихся отчетов, а не являлся их прямым свидетелем¹⁶.

Все это проливает свет на причины поразительной активности «печатно-графических» сравнений и метафор в научном дискурсе XVI—XVII вв. «Как из двадцати четырех букв [латинского] алфавита, многообразно связанных друг с другом, созданы все слова целого ряда языков в этом мире, так, считают натуралисты, посредством разнообразных соединений таких-то и таких-то количеств атомов... может производиться бесчисленное множество различных тел», — писал один из основателей Королевского общества Роберт Бойль (1627–1691), химик и философ, страницы сочинений которого изобилуют тропами этого рода¹⁷. И что может показаться еще более удивительным — это то, что не только мир и его объекты, но и сами инструменты научных опытов и наблюдений осмысливались порой в терминах «буквального» —

как подобные очкам приспособления для чтения Книги Природы. Так, желая представить публике возможности микроскопа, Роберт Хук (1635–1703), естествоиспытатель, виртуоз научного экспериментирования, описал свой опыт, в ходе которого он сумел прочесть с помощью этого прибора микроминиатюрный текст с цитатами из Библии. Английский ученый воспринимал этот текст в качестве метафоры биологического мира, сокрытого от невооруженного глаза, – той «малой письменности», которой Творец испещрил «страницы» Книги Природы, преподнеся людям дар ее познания при условии необходимых усилий с их стороны¹⁸.

Стратегии сопротивления:

поиск альтернативных систем письма и коммуникации

Итак, мы подошли к ключевой проблеме этой работы: каким образом влиятельные эзотерические движения той эпохи реагировали на подъем «буквально воспринимающего разума» и адаптировались к культурно-цивилизационным условиям, менявшимся не в их пользу? На подступах к его разрешению я бы хотел сначала разграничить соответствующие формы и стратегии, различив те, что имели место на концептуальном уровне (их вопрос: *о чем* шла речь в эзотерических дискурсах?), и те, что касались формальной, композиционно-выразительной, стороны этих дискурсов (их общий вопрос: *какой вид и устройство* имела печатная продукция эзотериков?). Попутно отмечу, что элементы обеих групп являлись ответной реакцией как на проблемы, вызванные *экзотеризацией* знания, так и на трудности, сопряженные с *ростом доступности* знания. В этом соединении нет ничего удивительного, ибо эти два процесса были взаимосвязаны.

Среди прочих представлений и идей к концептуальному уровню относились постулаты о том, что для корректного понимания того или иного эзотерического текста читатель должен выполнить ряд предусловий. От него могло требоваться достижение надлежащего духовного состояния – чистоты и возвышенности души. По словам Герхарда Дорна (1530–1584), известного бельгийского алхимика, каждый, кто стремится преуспеть в Великом делании, чтобы обрести вожделенное золото, прежде должен самого себя «преобразовать из мертвых камней в живые философские камни»¹⁹. Кроме того, во многих случаях считалось существенным обладание профессиональным опытом в соответствующей сфере или, при отсутствии такового, наличие квалифицированного наставника или опыта озарения свыше.

Кроме названных постулатов, к той же группе стратегий относились те, что были направлены не на адресата, а на семиотический «канал» эзотерического сообщения – язык и письмо. Прежде всего я имею в виду так называемый «адамический проект», получивший развитие в конце XV – начале XVII вв. Его суть состояла в противопоставлении

естественным наречиям как оторванным от бытия и потому лишенным эпистемической и магической мощи, адамического языка, обладающего уникальным онтоэпистемическим качеством. Ренессансные теоретики адамизма, верившие в возможность восстановить этот идеальный язык, стремились к тому чтобы: а) *обосновать*, что им является одна из конкретно-исторических форм, которую нужно снова сделать актуальной, или б) *найти* по неким знакам в природном мире (сигнатурам) ключевые элементы первозданного языка, или в) *принять* этот язык неким мистическим образом²⁰. Важно заметить, что на всех этих путях первостепенное значение придавалось именно графическому аспекту. Привычным алфавитам, из которых создавалась «галактика Гутенберга», противопоставлялись варианты идеальной и — или, по крайней мере, — загадочной системы письма, служившие залогом совершенства всего скрываемого ею наречия. Наиболее часто этот прием использовали герметисты и так называемые «христианские» каббалисты, которые развивали древнеегипетскую и, соответственно, гебраистскую версии адамизма²¹.

Сходный акцент на письменности, дошедший порою до ее гипостазирования, различим и там, где речь велась о том, чтобы найти первозданный язык, как бы повторив путь самого Адама, ведущий от вещей к именам, с помощью особого семиотического посредника между ними. Таким посредником нередко мыслили некий природный алфавит, вроде того, что приведен в «*Оккультной философии*» Агриппы²² (см. обложку *илл. 1*). Та же черта характерна для образа мысли тех, кто разрабатывал последнюю возможность обретения первозданного языка, которая заключалась в его принятии свыше. Ярчайшим примером здесь служат построения елизаветинского мага и ученого Джона Ди (1527–1609). Ди уделял первостепенное значение визуальной стороне енохианского языка, воспринятого им в ходе знаменитых собеседований с «ангелами» и описанного в его «*Книге речи Божией*» (*Liber Loagaeth*)²³ (см. обложку *илл. 2*).

Интенсивная рефлексия над системами письма происходила также без прямой связи с собственно адамическими спекуляциями, что позволяет видеть в ней еще одну форму реакции эзотерических и около-эзотерических кругов на культивирование «буквальности». Хотя плоды этой рефлексии были разными, тем общим, что побуждало интеллектуалов заниматься ею, было стремление найти и показать авторитетные альтернативы ключевым кодам печатной культуры. Другим объединяющим их моментом служила уверенность в том, что в своем исконном принципе системы письма суть много большее, чем произвольное установление смертных, — а именно хранилища древних тайных и фундаментальных знаний. Не удивительно, что особым интересом в этих кругах пользовались виды письменности, пребывавшие за пределами молодой «галактики Гутенберга», не затронутые ее профанирующим воздействием.

Блестящим памятником такой рефлексии служит «*Virga Aurea*» [*Золотая ветвь (или дева)*] (1616). Этот труд, как полагают, созданный сначала в виде украшенного золотом роскошного манускрипта²⁴ и лишь позднее подготовленный для печати, принадлежал перу ватиканского библиотекаря и ориенталиста Джеймса Хэпбёрна (1573–1620). Это уникальное произведение являло свод 70 алфавитов, в котором наряду с подлинно-историческими формами соседствовали иные – мистико-эзотерические – системы, как-то: ангельская, небесная, серафическая, Соломонова, Енохова (см. обложку *илл. 3*) и т.д. Собранные в таблицы, снабженные латинскими соответствиями и украшенные миниатюрными эмблемами и цитатами из Библии, они были выстроены в порядке простого перечисления, лишенном иерархической идеи²⁵. Как можно заключить отсюда, главной целью Хэпбёрна было создать обзор огромного разнообразия графических систем как сокровищниц знаний, чтобы показать, что за границами «галактики Гутенберга» есть множество иных, загадочных и восхитительных, миров. «Золотая ветвь» шотландского гуманиста выражала мысль, которую в те же годы афористически выразил другой сын туманного Альбиона:

И в небе и в земле сокрыто больше,
Чем снится вашей мудрости, Горацио

(*Гамлет I, 5*)²⁶ –

явно имея в виду ту «мудрость», что возрастала в силе и гордости по мере вхождения в свои права «книжно-печатного» образа мира.

Другое направление, в котором развивалась «анти-Гутенбергова» рефлексия над системами письма, имело сравнительно-исторический и, точнее, эволюционно-генетический характер. Его влиятельнейшим проponentом был Афанасий Кирхер (1602–1680), эрудит и ориенталист, явно симпатизировавший эзотерической мудрости древних²⁷. Согласно развитой им теории, современные фонетические алфавиты суть вырожденческие формы древнейших иероглифических систем. Иероглифика, обладавшая образно-символической природой, выражала самой формой своих элементов сокровенное знание о природном и божественном измерениях реальности. Темная для профанов, она сообщала его тем избранным, кто был допущен к ведению ее тайн. По мнению ученого, позднейшая деградация исконных систем письма заключалась в упрощении их облика до идеографического и затем фонетического типа, что в свою очередь вело к обрыву метафизических корней письменности и «омещаниванию» ее культурных функций²⁸ (см. обложку *илл. 4*). Возникал своего рода порочный круг: упрощение делало письменность всеобщей, а попадание под власть духовного «плебса» еще более примитивной. В итоге от древних символов, укорененных в бытии и обладавших эпистемическим совершенством, остались условные знаки, всецело зависимые от шаткого людского произволения.

Расцвет эзотерической эмблематики

Обращаясь к реакциям композиционно-выразительного уровня, обнаруживаемым оккультистами в ответ на подъем «буквально воспринимающего разума», я ограничусь той, что заключалась в усвоении относительно нового для эзотерики жанра эмблемы. Процветавшая в XVI – 1-й пол. XVII вв. и причастная едва ли не ко всем сферам жизни той эпохи, эмблематика была порождением ренессансного мировидения и печатной культуры, а книги эмблем – одним из востребованных, но быстро «увядших» продуктов Гутенбергова пресса²⁹. В то же время теоретики данного жанра – в большинстве ими были светские гуманисты, а не адепты оккультных практик, – генетически связывали эмблематику с древнеегипетской иероглификой. Выводы из этого положения позволяли им наделять визуальный компонент эмблемы (*pictura*) более высоким, чем у «просто изображений», онтоэпистемическим статусом³⁰. Это обстоятельство вкупе с визуально-вербальной природой эмблемы проливает свет на причины большой привлекательности этой жанровой формы для ренессансных алхимиков и магов. Она позволяла удобно сохраняться образному, символично-тропологическому модусу мышления во все более чуждой ему атмосфере нарастающей буквальности.

Наводняя эзотерические издания, эмблемы также служили «фильтром», преграждавшим распространение и девальвацию оккультного знания при условии «надлежащего» дозирования и подачи информации, которая содержалась в вербальных элементах эмблемы. Не так уж редко эти последние сводились к невразумительному для большинства минимуму или почти отсутствовали, как, например, в алхимическом произведении Альгуса «*Mutus Liber*» (*Немая книга*) (1677)³¹ (см. обложку *илл. 5*). Наряду с композиционным сужением эмблемы, в качестве тактики сопротивления новому типу мышления можно рассматривать и ее расширение, предпринятое другим знаменитым адептом Великого делания Михаэлем Майером (1569–1622). В трактате «*Atalanta fugiens*» (*Ускользящая Аталанта*) (1617) он добавил к обычным элементам эмблем нотные записи фут, звучание которых должно было сопровождать созерцание образов и размышление над комментариями к ним³². О вере в значительный и до сих пор не реализованный семиотический потенциал музыки говорит тот факт, что некоторые интеллектуалы XVI–XVII вв. связывали с ней возможность создания более совершенного языка, которым обладали выдуманные ими жители иноземных (Томас Мор) или инопланетных (Фрэнсис Годвин, Сирано де Бержерак) миров³³. Таким образом, если таинственные алфавиты Хэпбёрна свидетельствовали о не-единственности «галактики Гутенберга», то ряды эзотерических эмблем и, как в случае с Майером, нотных текстов, вещали о не-абсолютности той поверхностной сферы значений, до которой мог достигать «буквально воспринимающий разум».

Труд Майера интересен еще и тем, что среди собранных в нем эмблем есть, по крайней мере, одна, содержание которой непо-

средственно связано с исследуемыми мною процессами. Прежде чем приступить к ее анализу, стоит отметить, что из всех областей ренессансной эзотерики алхимия была, если можно так выразиться, наиболее подготовленной к вхождению в «галактику Гутенберга». Уже с XIV столетия страницы ее трактатов украшались символическими рисунками, дополнявшими вербальный текст, который отличался символично-аллегорической «густотой», наличием умышленных умолчаний и, напротив, словесной избыточностью, призванными сокрыть его смысл от непосвященных. Однако чем глубже вращалась алхимия в новый цивилизационно-культурный контекст, тем темнее становилось содержание ее текстов, так что их предполагаемая глубина наполнялась хаосом, а многозначительность оборачивалась разрушением смысла³⁴. Распад символического космоса Средневековья, проявлявшийся в вытеснении устойчивых символов прихотливыми аллегориями, вкупе с факторами, о которых шла речь выше, вел к тому, что понимание алхимических книг делалось проблематичным даже для самих адептов этого оккультного искусства.

В свете этой ситуации становится более ясным значение эмблемы XL, представленной в «Амаланте» под загадочным девизом «*Dealbate Latonam et rumpite libros*» (*Омойте Латону и порвите книги*) (см. обложку илл. 6). Как явствует из комментария к этой эмблеме, Майер уещевает ее начинающих собратьев по цеху остерегаться двух крайностей. Одной из них является уклон в сугубо книжное постижение алхимии, другой — стремление к тому, чтобы овладеть ее тайнами единственно эмпирическим способом. Объясняя тщетность первого пути, автор «Амаланты» указывает на то, что из-за злоупотреблений тропами алхимические тексты настолько темны, что зачастую понятны одним их авторам³⁵. Все остальные — к ним он относит тех, кто не имеет «божественного ума», способного разобраться в «несметных двусмысленностях, ошибках, подлогах, разночтениях и неясностях»³⁶, — никогда не преуспеют, если будут полагаться только на книги.

Не менее бесплодным, по Майеру, является второй путь — путь радикального эмпиризма, — который привлекал все больше сторонников из-за происходившего в то время расщепления алхимии на спиритуальную и техническую³⁷. Обосновывая свой взгляд, немецкий оккультист уподобляет крайних практиков ослам, слепо жующим корм, и учит, что без серьезных «кабинетных» штудий можно потратить жизнь на лабораторную работу, но достичь при этом ничтожно малых результатов³⁸.

Таким образом, главным посылом к созданию интересующей нас эмблемы стала идея о том, как важно искать и, обретя, держаться золотой середины, которая предполагала совмещение книжных занятий с практикой. Именно этот образ деятельности, представляющийся Майеру единственно плодотворным, он ассоциирует с «омовением Латоны». Согласно античной мифологии, Латона была матерью бога мудрости

Аполлона и богини плодородия Дианы. Обращаясь к данному образу, автор *«Атланты»* видит в нем символ творческого начала, духовного источника созидательной силы. Именно его в первую очередь должен очистить и развить в себе человек, желающий преуспеть в алхимической и иных эзотерических практиках. Омыть Латону — значит внутренне преобразиться, «выбелить» душу и разум, а также стяжать профессиональный опыт³⁹. Так, на взгляд Майера, можно прийти к пониманию смысла алхимических книг и научиться эффективному оперированию вещами и стихиями мира.

Помимо предписаний, касающихся адресата алхимических текстов, автор *«Атланты»* вкладывает в эту эмблему идеи, имеющие отношение к проблеме «канала» эзотерической коммуникации. Утверждая, что за образом Латоны скрывается один из «божественных иероглифов египтян», он поддерживает древнеегипетскую версию адамизма и разделяет три типичных для этой позиции воззрения⁴⁰. Во-первых, это идея исконной элитарности иероглифики, согласно которой тайнами этой письменности могло владеть только высшее жречество египтян. Во-вторых, убеждение в том, что с течением времени древнеегипетские иероглифы были заимствованы другими народами, из-за чего, как позже «докажет» Кирхер, они выродились в профанные графические системы. Ибо, в-третьих, эти народы с неизбежностью вульгаризировали модус их использования, употребляя их в условно-аллегорическом ключе, так как не знали их подлинных значений, некогда «причастных к природе самих вещей»⁴¹.

Великое расставание

В заключение мне бы хотелось еще раз обратить внимание читателя на ту нерасторжимость, что характеризовала образы «академического» и «эзотерического» мышления в XV–XVI вв. и проявлялась среди прочего в первоначальном сходстве реакций на проблемы, о которых шла речь выше. Потребовалось немного времени, чтобы уже к концу XVII столетия отношение к печатному прессу стало одним из главных маркеров глубокого различия в культурных судьбах европейского оккультизма и науки. Известно, что именно в этот период оккультизм уходит в подполье⁴², что в сложившихся условиях означало уход из сферы «большой»⁴³ печати. Время компромиссов и приспособления к «галактике Гутенберга» для него завершилось. Тяжба за пресс была проиграна.

Очевидно, что наука, идеология которой вышла победителем из этой борьбы, не смогла бы стать господствующей формой мировоззрения без прочного союза с полиграфией. Но чтобы этот союз и эта победа стали возможными, ее творцы должны были создать новый идеал учености, во многих отношениях решительно отличный от традиционного. Установка на открытость, а не на секретность, вера в прогресс, а не в «древнюю мудрость», безыскусственность стиля вместо прежней художественности стали отныне его отличительными чертами. То был идеал,

оптимально вписанный в режим существования в «галактике Гутенберга», чем отчасти объясняется триумф научного рационализма в век Просвещения. Если оккультизм мог только *приспосабливаться* к новым условиям, оставаясь в самом существенном чуждым печатной культуре, то научный разум как плоть от плоти этой последней *формировался* в ее контексте и в свою очередь способствовал ее дальнейшему становлению. Не случайно, что именно он, а не какая-либо иная форма мышления той эпохи — художественная, обыденная и пр., стал «буквально воспринимающим» *par excellence*.

Говоря отвлеченно, обе интеллектуальных парадигмы могли бы существовать на правах центра (наука) и периферии (эзотерика) новой «галактики», если бы их сторонники умели не замечать друг друга в процессе своего культурного «развода». Однако в реальности научный идеал выковывался в ожесточенной идеологической борьбе с оккультизмом. Сумев обратить в свою пользу уже известные культурно-цивилизационные изменения, его создатели противопоставляли стратегиям эзотериков свои — противоположные и / или, как им казалось, лучшие — проекты, отмеченные печатью нарастающей «буквальности».

Вот только два примера. Первый касается понимания природы текста. Оккультисты, обычно считавшие, что их писания сами по себе недостаточны для того, чтобы научить главному (успешной практике), видели в эзотерическом тексте подобие двери, закрытой на ключ. И этим ключом прежде всего служило надлежащее духовно-психологическое состояние адресата. В свою очередь, приверженцы научного разума могли бы сравнить идеальный текст с дверью, лишенной замка. Самодостаточный в своей объективности, он «проговаривает» себя без остатка, будучи полностью равным себе. Его ключевая и, в сущности, единственная функция — быть корректным и надежным описанием фактов — не предусматривает обязательной корреляции с внутренним настроением читателя. При этом известно, что само понятие факта как чего-то *уже ставшего действительным* и потому требующего нейтрально-объективного отношения формировалось на Западе вместе с печатной культурой — под прямым влиянием новостной прессы, рост которой развивал у европейцев «вкус к фактическому»⁴⁴.

Вторым примером, иллюстрирующим скорее «лучший», чем контрарный замысел, может послужить проект универсального «философского» языка⁴⁵. Его творцы — в большинстве своем члены все того же Королевского общества Лондона и близкие к ним интеллектуалы: Уилкинс, Далгарно, Коменский и т.д. — мыслили свой проект как альтернативу тщетным, на их взгляд, адамическим поискам оккультистов. Эти последние мыслили идеальный язык как совершенное воплощение принципа иконизма, в согласии с которым каждое его слово есть цельный, не дробимый на смысловые и формальные атомы, образ именуемой вещи. Напротив, «философский» язык бэконянцев

имел сугубо аналитическое устройство. Предполагалось, что каждый формальный атом любого его имени будет означать какой-либо отличительный признак вещи, а слово в целом станет полным научным определением своего референта. Отсюда явствует, что в основании сего причудливого научного замысла XVII в. лежало стремление «овеществить» букву и в этом смысле «буквализовать» язык, сместив его семантический план с лексического на фонетико-графический уровень. И если это казалось тогда возможным, то именно потому, что сами вещи были «обуквены» тем образом мышления, который стал господствующим, как единственно естественный для «галактики Гутенберга».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В основу статьи положен текст доклада, представленного мной на Восьмой международной конференции «Мистико-эзотерические движения в теории и практике: Мистицизм и эзотеризм в мире технологий» (Санкт-Петербург, 24–26 марта 2016 г.).

² Fioravanti L. Dello Specchio di scientia universale. – Venice, 1567. P. 41 r-v.

³ По словам Уильяма Ймона, «все адепты натуральной магии были едины во мнении, что их искусство требует опытности во многих науках» (Eamon W. The Scientific Renaissance // A Companion to the worlds of Renaissance. Ed. by G. Ruggiero. – Malden: Blackwell Publishing, 2007. P. 408; см. также: Clulee N.H. At the Crossroads of Magic and Science: John Dee's Archaemastrie // Occult and scientific mentalities in the Renaissance. B. Vickers (ed.). – Cambridge, 1984. P. 65).

⁴ См.: Eamon W. On the Skins of Goats and Sheep: (Un)masking the Secrets of Nature in Early Modern Popular Culture // Visual cultures of secrecy in early modern Europe / Ed. by T. McCall, S. Roberts, and G. Fiorenza. – Kirksville, 2013. P. 59.

⁵ См.: Johns A. The nature of the book: print and knowledge in the making. – Chicago, 1998. P. 628.

⁶ См.: Long P.O. Openness, secrecy, authorship: technical arts and the culture of knowledge from antiquity to the Renaissance. – Baltimore, 2001. P. 156.

⁷ См.: Jardine N. The Birth of History and Philosophy of Science. Kepler's "A Defence of Tycho against Ursus" with Essays on its Provenance and Significance. – Cambridge, 1988. P. 16.

⁸ См.: Burke P. The Rise of Literal-Mindedness // Common Knowledge. 1993. № 2. P. 108–121.

⁹ «Нужно в любом деле горячо воображать, надеяться и верить», – утверждал Агриппа Неттесгеймский, видевший в этом «большое подспорье» внешне совершаемым действиям мага (*Henricus Cornelius Agrippa ab Netteszheim. De Occulta Philosophia. Libri Tres. Coloniae, 1533. (I.66) P. 88*). Мысль о приоритете психологических факторов также высказывал Парацельс, утверждавший, что все магические символы, имена, амулеты, техники суть только «друзья и пособники воображения, которое является главным и общим властелином над прочим» (*Теофраст Парацельс. Окультиная философия / пер. Т.О. Сухоруковой // Теофраст Парацельс. Магический архидокс. – М., 1997. С. 114*). Какой бы ограниченной силой ни обладали они сами по себе, однако «без веры эти и подобные им вещи тщетны и бессильны» (там же). И Бруно, видевший в магии высшую, элитарную форму философии, учил, что не является философом тот, «кто не создает в воображении и не рисует образы (*figit et pingit*)» (*Jordani Bruni Nolani. Opera Latine Conscripta. – Florentiae, 1879–1891. Vol. II. 2. P. 33*).

¹⁰ См.: *Hanegraaff W.* The Trouble with Images: Anti-Image Polemics and Western Esotericism // *Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others.* – Leiden, Boston, 2007. P. 123–131.

¹¹ Цит. по: *Rossi P.* Logic and the Art of Memory: The Quest for a Universal Language. Transl. St. Clucas. – L., N. Y., 2006. P. 149.

¹² См.: *Шоню П.* Цивилизация Просвещения / пер. с фр. И. Иткина, М. Гистер. – Екатеринбург; М., 2008. С. 266.

¹³ См.: *Isermann M.* Substantial vs Relational Analogy in Sixteenth and Seventeenth-century linguistic thought // *History of linguistics 1996: Selected Papers from the Seventh International Conference. Vol. 2: From Classical to Contemporary Linguistics* / ed. by D. Cram, A. Linn, E. Nowak. – Amsterdam; Philadelphia, 1999. P. 111–112.

¹⁴ McLuhan M. *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man.* – Toronto, 1962. P. 28.

¹⁵ См.: *Bono J.J.* The Two Books and Adamic Knowledge: Reading the Book of Nature and Early Modern Strategies for Repairing the Effects of the Fall and of Babel // *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: Up to 1700. Vol. I.* Leiden, Boston: Brill, 2008. P. 317–333.

¹⁶ См.: *Shapin St., Schaffer S.* Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life. – Princeton, 1985. P. 55–65; *Baldwin M.* The Snakestone Experiments: An Early Modern Medical Debate // *Isis. Vol. 86. № 3 (Sep., 1995).* P. 410–414.

¹⁷ *Boyle R.* An Introduction to the History of Particular Qualities // *Selected philosophical papers of Robert Boyle* / ed. by M.A. Stewart. – Indianapolis; Cambridge, 1991. P. 107.

¹⁸ *Hook R.* Micrographia: or some physiological descriptions of minute bodies made by magnifying glasses with observations and inquiries thereupon. – L., 1667. P. 5, 154. См. также: *Spiller E.* Science, Reading, and Renaissance Literature: The Art of Making Knowledge, 1580–1670. – Cambridge, 2004. P. 137–138, 102–103.

¹⁹ *Dorn G.* Speculativae Philosophiae, Gradus Septem vel Decem Continens // *Theatrum Chemicum, Praecipuos Selectorum Auctorum Tractatus...* Continens. Tomus I. Ursellii, 1602. P. 267.

²⁰ См.: *Карабыков А.В.* «И нарек человек имена...»: стратегии воссоздания адамического языка в культуре Ренессанса // *Человек.* 2014. № 5. С. 114–131.

²¹ См.: *Карабыков А.В.* Трансформация метафизики первоначального языка в ренессансном каббализме // *Вопросы философии.* 2016. № 3. С. 186–197; *Карабыков А.В.* Быть египтянином, а не египтологом: историософия Джордано Бруно и загадка иероглифов в Ренессансе // *Философские науки.* 2016. № 5. С. 38–55.

²² См.: *Henricus Cornelius Agrippa ab Nettesheim* De Occulta Philosophia... (I. 33). P. 38–40.

²³ См.: *Clucas St.* Non est legendum sed inspiciendum solum: Inspectival Knowledge and the Visual Logic of John Dee's *Liber Mysteriorum* // *Emblems and Alchemy* / ed. by A. Adams and St. J. Linden, 1998. P. 109–132.

²⁴ Ср. полное его название: «*Virga Aurea septuaginta duobus Encomiis B.V. Mariae caelata*» (Небесно-золотая ветвь благословенной Девы Марии в 72 подвалах).

²⁵ См. *James Bonaventure Hepburn.* Virga Aurea. – Rome, 1616. – URL: http://www.levity.com/alchemy/virga_aurea.html (дата обращения: 25.04.2016).

²⁶ *Шекспир В.* Гамлет / пер. М. Лозинского // *Шекспир В.* Комедии, хроники, трагедии. В 2 т. Т. 2. – М., 1988. С. 167.

²⁷ См.: *Карабыков А.В.* Между «Кратилом» и Каббалой: Проблема возникновения языка в «Вавилонской башне» (1679) Афанасия Кирхера // *Вопросы философии.* 2015. № 6. С. 154–156, 161–162.

²⁸ См.: *Kircher A.* Turris Babel, sive Archontologia. – Amsterdam, 1679 (III, IX, 1). P. 178.

²⁹ См.: *Daly P.M.* The Emblem in Early Modern Europe: Contributions to the Theory of the Emblem. – Dordrecht, 2014. P. 33.

³⁰ См.: *Shöne A.* Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock. – München, 1993. S. 26.

³¹ См.: Mutus liber in quo tamen tota philosophia hermetica figuris hieroglyphicis depingitur... authore cujus nomen est Altus. Rupellae: Apud Petrum Savouret, 1677.

³² См.: *Michael Majer.* Atalanta fugiens, hoc est Emblemata nova de secretis naturae chimica. – Oppenheim: De Bry, 1617; см. также: *Szőnyi G.I.* Occult Semiotics and Iconology: Michael Majer's Alchemical Emblems // *Mundus Emblematicus. Studies in Neo-Latin Emblem Books.* / ed. by K. Enekel, A. Visser. – Turnhout, 2003. P. 310–313.

³³ См.: *Seeber E.D.* Ideal Languages in the French and English Imaginary Voyage // *PMLA.* 1945. Vol. 60. № 2. P. 586–597.

³⁴ См. *Рабинович В.Л.* Алхимия. – СПб., 2012. С. 141.

³⁵ *Michael Majer.* Atalanta fugiens... P. 55.

³⁶ Ibid.

³⁷ См.: *Юнг К.Г.* Психология и алхимия. – М., 2008. С. 245, 423.

³⁸ *Michael Majer.* Atalanta fugiens... P. 54.

³⁹ Эта спиритуалистическая интерпретация, естественно, не исключает ряда известных в то время «технических» толкований, которые были связаны с алхимическим понятием «*Latom*» и касались получения определенных веществ (см.: *Martin Rulandus.* A Lexicon of Alchemy or Alchemical Dictionary (1612). Trans. A.E. Waite. – L., 1893. – URL: <http://rexresearch.com/rulandus/rulxa.htm> (дата обращения: 20.05.2016).

⁴⁰ Ibid. P. 55.

⁴¹ Ibid.

⁴² См.: *Юнг К.Г.* Психология и алхимия... С. 423.

⁴³ Говоря о «большой» печати, я отличаю массовую полиграфическую продукцию (книги, газеты) от той, что распространялась в узких кругах и частным образом благодаря появившемуся в то время кабинетному печатному станку (см.: *Шоноу П.* Цивилизация Просвещения... С. 267).

⁴⁴ См.: *Ettinghausen H.* How The Press Began. The Pre-Periodical Printed News In Early Modern Europe. *JANUS.* Anexo 3. – Coruña, 2015. P. 244; *Shapiro B.* A Culture of Fact: England, 1550–1720. – Ithaca, 2000. P. 217–218.

⁴⁵ См.: *Slaughter M.* Universal Languages and Scientific Taxonomy in the Seventeenth Century. – Cambridge, 1982.

REFERENCES

Bono J.J. The Two Books and Adamic Knowledge: Reading the Book of Nature and Early Modern Strategies for Repairing the Effects of the Fall and of Babel. In: *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: Up to 1700.* Vol. I. J.M. van der Meer, Sc. Mandelbrote (eds.). Leiden, Boston, Brill, 2008, pp. 299-340.

Burke P. The Rise of Literal-Mindedness. In: *Common Knowledge.* 1993. No 2, pp. 108-121.

Eamon W. On the Skins of Goats and Sheep: (Un)masking the Secrets of Nature in Early Modern Popular Culture. In: *Visual cultures of secrecy in early modern Europe.* T. McCall, S. Roberts, and G. Fiorenza (eds.). Kirksville, Truman State University Press, 2013, pp. 54-75.

Eamon W. The Scientific Renaissance. In: *A Companion to the worlds of Renaissance.* G. Ruggiero (ed.). Malden, Blackwell Publishing, 2007, pp. 403-424.

James Bonaventure Hepburn. *Virga Aurea.* Rome, 1616. Available at: http://www.levity.com/alchemy/virga_aurea.html

Johns A. *The Nature of the Book: Print and Knowledge in the Making.* Chicago, The University of Chicago Press, 1998. 753 p.

Hanegraaff W. The Trouble with Images: Anti-Image Polemics and Western Esotericism. In: *Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others*. O. Hammer, K. von Stuckrad (eds.). Leiden, Boston, Brill, 2007, pp. 107-136.

Henricus Cornelius Agrippa ab Netteszheim. *De Occulta Philosophia. Libri Tres*. Coloniae, 1533. 362 p.

Karabykov A.V. "So the man gave names": the strategies of reconstitution of the Adamic language in Renaissance culture. In: *Chelovek [The Man]*. 2014. No 5, pp. 114-131 (in Russian).

Long P.O. *Openness, secrecy, authorship: technical arts and the culture of knowledge from antiquity to the Renaissance*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2001. 365 p.

McLuhan M. *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Toronto, University of Toronto Press, 1962. 294 p.

Michael Majer. *Atalanta fugiens, hoc est Emblemata nova de secretis naturae chimica*. Oppenheim, De Bry, 1617. 214 p.

Shapiro B. *A Culture of Fact: England, 1550–1720*. Ithaca, Cornell University Press, 2000. 284 p.

Spiller E. *Science, Reading, and Renaissance Literature: The Art of Making Knowledge, 1580–1670*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004. 214 p.

Аннотация

Статья посвящена проблеме взаимоотношения двух процессов, имевших место в европейской культуре раннего Нового времени: эзотерического бума, сопряженного со взлетом и падением интеллектуального престижа магии, алхимии и других отраслей оккультного знания, и становления полиграфической индустрии. Доказывается, что между этими процессами существовал глубинный антагонизм, проистекавший как минимум из двух источников. Во-первых, индустрия книгоиздания имеет принципиально экзотерический, профанирующий характер. Во-вторых, ее лавинообразный рост непосредственно способствовал подъему «буквально воспринимающего разума» (П. Бёрк) и обусловленного им миропонимания. Ставя вопрос о том, каким образом влиятельные эзотерические движения той эпохи адаптировались к культурно-цивилизационным условиям, менявшимся не в их пользу, автор делает первый шаг к его разрешению.

Ключевые слова: западный эзотеризм, книгопечатание, альтернативные формы письменности, эмблематика.

Summary

The paper is dedicated to the problem of interaction of two processes occurring in early Modern European culture: the esoteric boom connected with the rise and decline of intellectual prestige of magic, alchemy and other branches of occult knowledge and the making of the printing industry. It is argued that there was a deep antagonism between those processes. It arose at least from two sources. The printing industry has a principally exoteric, profaning character. Besides, its avalanche-like growth immediately contributed to "the rise of literal-mindedness" (P. Burke) and the world-view determined by it. Putting a question: how the influential esoteric movements of that period could adapt to the changing cultural and civilization conditions which were going against them, the author makes a first step towards its solution.

Keywords: western esotericism, printing, alternative forms of writing, emblematics.

ОНИСИ ЁСИНОРИ – ТЕОРЕТИК ЯПОНСКОЙ ЭСТЕТИКИ

Е.Л. СКВОРЦОВА

Ониси Ёсинори (1888–1959) – видный японский философ, который подверг строгой систематизации понятия и категории, вычлененные из огромного массива национального художественного наследия. Деятельность Ониси тесно связана с так называемым поворотом Тайсе (*Тайко*, 1912–1925), когда после первого увлечения идеями Запада в период Мэйдзи (1868–1912) японские интеллектуалы обратились к «родным корням», к исконным духовным ценностям родного Отечества.

С 1922 по 1927 г. Ониси Ёсинори читал в Токийском императорском университете спецкурс по эстетике Нового времени (Кинсэй бигаку), многие идеи которого легли в основу книги «Проблемы современной эстетики» (*Гэндайбигаку-но мондай*, Токио, 1927). В это же время Ониси был послан на стажировку в Германию, являвшуюся тогда настоящей «философской Меккой» для гуманитариев всего мира. Именно там, в Германии, Ониси проникся идеями немецкой классической философии и, в частности, И. Канта, ставшего его кумиром на всю жизнь. Сразу по возвращении в Японию Ониси взялся за перевод кантовской «Критики чистого разума», который был опубликован в 1930 г. А в следующем году вышло в свет исследование Ониси «Критика способности суждения Канта» (*Канто ханданрёку хихан-но кэнкю*, Токио, 1931). В ней японский философ анализирует методологический дуализм, приведший, по его мнению, Канта к неудаче концепции критики способности суждения. Японский философ отказывается от выстраивания эстетики из «Я» (под влиянием Г. Когена и Р. Одебрехта¹) и стремится развивать эстетическую теорию, исходя из Канта, при этом, однако, «объективно исследуя процесс, породивший систему (эстетики) с точки зрения структуры критической мысли»².

Как отмечает Ямамото Масао, «эстетика, которая до эпохи Тайсе являлась осознанием естественной (природной) или художественной красоты в широком смысле слова как эстетическая (чувственная) реальность или эстетический феномен, «была сделана научной, т.е. основанной на той точке зрения, что характер эстетики расположен на полпути между философией и естествознанием»³. Эстетика стала рассматриваться как новая наука о духовных сущностях, описывающая и интерпретирующая в первую очередь феномен прекрасного. Таким образом, эстетика стала специализироваться на изучении «типологии» духовных феноменов, известных как «художественные», или «эстетические». Что касается работы «Проблемы современной эстетики», то в ней Ониси использовал идеи таких ученых, как Х. Липпс⁴, Й. Фолькельт⁵, Г. Коген, Т. Гейгер⁶ и Г. Зиммель, представляя в качестве предмета эстетики искусство и эстетическое сознание.

Ониси долго вынашивал свой «поворот» к истокам национальной эстетической мысли. Его не удовлетворяли современные ему теории эстетики Запада, развивавшиеся в рамках тогдашних философских направлений, таких как феноменология, неокантианство, фрейдизм и философия жизни. Сравнивая известные ему эстетические теории Запада с имплицитной эстетикой⁷ Японии, японский философ не мог согласиться с тем, что эстетическое «неявное смутное знание» является низшим по отношению к рациональному, а тем более, что японская художественная традиция является низшей по отношению к западной гносеологии; не был он согласен и с мыслью об отсутствии красоты в природе. Перед ученым встала задача осмысления и систематизации традиционного японского эстетического сознания. Начав решать ее в эпоху Тайсё, он продолжил свои исследования в эпоху Сёва (1926–1989). Впервые в истории японской эстетики Ониси назвал ключевые термины теоретиков национальной художественной традиции *гэйдо*⁸ – «эстетическими категориями» (*битэки хантю*). Заметим, что в обращении к истокам национальной мысли у японского ученого были предшественники в попытке проанализировать категории традиционной эстетики, например, Мотоори Норинага (1730–1801)⁹, филолог и поэт, представитель так называемой Школы национальной науки (*кокугакуха*). Но об этом ученом Ониси Ёсинори отзывался достаточно критически: «В конце концов, Норинага рассматривал и исследовал *моно-но аварэ*¹⁰ на субъективном уровне сознания, анализируя его с позиции психологии, в лучшем случае поднимаясь лишь до самого приблизительного понимания общеэстетического смысла. *Наш подход отличается от подхода Норинага*. Мы должны уяснить проблему с такой стороны, которая дала бы возможность увидеть особые “формы” *аварэ* как эстетической категории, отличающейся от общего знания *аварэ* (*аварэ-о сину*). И, наконец, мы должны найти то основание, которое определяет подобные “особенности” субъективного восприятия внешней реальности, т.е. двигаться в направлении “содержания интуиции”»¹¹. Ониси попытался встать «над» лингвистическим и психологическим анализом Мотоори Норинага. Ученый полагал, что Мотоори сделал подготовительную работу, показав автономность эстетической сферы, но он не решил главной задачи – показать, что в ключевых понятиях японской эстетики присутствует «идея», «мысль». Мотоори, согласно Ониси Ёсинори, начал описывать «эмпатический», эмоциональный характер *аварэ*, предлагая «любовь» и «печаль» как формы *аварэ*. Но, считает Ониси, *моно-но аварэ* не есть просто эмоция, с кем-то разделенная. Существует *моно* – нечто одушевленное или неодушевленное, и в нем наличествует *сердце* (*кокоро*), которое открывает *мировую скорбь*. Таким образом, *аварэ* соединяет природный Универсум и человека: человек погружается в Природу и именно при таком погружении достигает состояния *аварэ*. *Аварэ* находится

на границе человеческих эмоций и природного феномена, субъект и объект соединяются в моменте *аварэ*. Ониси сравнивает состояние *аварэ* с погружением в «мир скорби» у Джона Китса, с духом романтики, пронизывающим творения П.Б. Шелли, Э. По и Ш. Бодлера. Однако здесь мы несколько забежали вперед.

В 1939 г. увидело свет программное произведение Ониси Ёсинори «Югэн и аварэ» (*Югэн то аварэ*), продолжением которого стали книги «Теория красоты» (*Фугарон*, Токио, 1940) и «Природное чувство в Манъёсю» (*Манъёсю сидзэнкандзё*, Токио, 1941). Затем появились его исследования в области культурологической компаративистики — «Типология природного чувства» (*Сидзэн кандзё-но рукэй*, Токио, 1943) и «Эстетические и художественные взгляды романтизма» (*Романсюги-но бигаку то гайдзюцу кан*, Токио, 1944). В последней анализируются взгляды немецкого философа Ф.В.Й. Шеллинга (1775–1854) полагавшего целостное эстетическое постижение мира высшим родом человеческого познания, — такой подход японский ученый считал наиболее близким традиционной эстетике его родины¹². Напомним, что западная мысль Нового времени рассматривала эстетику как философскую науку о чувственном познании, т.е. как «низшую гносеологию» (*gnoseologia inferior*), постигающую мир в смутных и не вполне достоверных субъективных образах. В то время как высшие: гносеология (*gnoseologia superior*), логика и диалектика (составляющие методологическое ядро научного и философского познания) дают достоверное рациональное знание, опирающееся на общие ясные идеи разума и верифицируемый опыт. Считалось, что чувственное познание необходимо человеку вследствие несовершенства его положения в иерархии существ, населяющих мир. Ни для животных, находящихся ниже, ни для ангелов, находящихся в этой иерархии выше человека, положительный идеал чувственного познания — красота — не является ценностью. Хотя в мировом искусстве ангелы отнюдь не лишены видимых эстетических притязаний — их часто изображают поющими, танцующими и играющими на музыкальных инструментах — они в действительности воспринимают красоту совершенства Творца напрямую, без опоры на художественные формы. Животные же, заключенные в рамки инстинкта, погружены в практицизм выживания.

Личность Нового времени одинаково ярко реализовала свои творческие способности во всех основных областях, в том числе в искусстве; в художественном творчестве красота обретала конкретизацию в идеальных образах человека или вещи. В красоте находил примирение дуализм в понимании человеческой сущности (тело — душа; телесное — ментальное; чувственное — рациональное). Красота стала видеться как высшее единство противоположностей или как «бесконечное в конечном» по выражению Шеллинга. Аналогичных взглядов придерживался и Кант. Исходя из утверждения, что красота является сугубо

человеческим феноменом и существует только для человека, он заключал, что красоты нет ни для духов, ни для животных, и что она является гармоничной реальностью, которая делает жизнь людей свободной от контроля разума над чувствами, духа — над телом. Таким образом, в красоте воплотилась идея единства противоположностей.

Ониси Ёсинори поставил перед собой задачу представить теоретическое осмысление традиционного художественного опыта, зафиксированного в корпусе древних трактатов¹³. В ходе решения этой задачи ему приходилось постоянно преодолевать сопротивление изучаемого материала, поскольку дальневосточная и, в частности, японская духовная традиция относилась к знанию в понятийной, абстрагированно-рациональной форме не как к высшему — как на Западе, — а лишь как к промежуточной ступени между заблуждением и мудростью.

Теоретики японского традиционного искусства заявляли, что в своих вершинах художественная практика является «Путем Будды», просветлением — *сатори*, т.е. проявлением *пруджня* — высшей мудрости, осознания своего принципиального единства с Природой, а через нее — с неощутимой бесформенной праосновой Бытия, постигаемой интуитивно, целостно, телесно-ментально, поскольку **человек есть существо воплощенное**.

Профессионал в любом виде творчества — это высший тип человека. В эстетизированном соприкосновении с Бытием, которое осязательно дано ему в виде текучей природы Континуума, художник-мастер достигает синтеза ментального и практического аспектов своей жизни. В этом качестве он способен по-человечески максимально выразить высшие смыслы природного Бытия как свои собственные. Но как хорда никогда не сольется с окружностью — на какие бы малые отрезки хорды ни был разбит круг, — так и человек никогда не сможет вплотную (до полного растворения) приблизиться к совершенству Природы, хотя некоторым творцам удалось пройти по этому пути достаточно далеко.

Эту мысль прекрасно выразил поэт Басё (1644–1694) в одном из своих путевых дневников под названием «Записки из дорожной корзины» (*Ои-но кобуми*): «Танка Сайгё, *рэнга* Соги, картины Сэсю, чайное искусство Рикю — их путь одним пронизан. Чувствовать прекрасное (фуга) — значит следовать природе, быть другом четырех времен года. Все, что ни видишь, — цветок; все, о чем ни думаешь, — луна. Для кого вещи не цветок, тот дикарь. У кого в сердце нет луны, тот зверь. Изгни дикаря, одолей зверя, следуй Вселенной и вернешься в нее»¹⁴. Несколькими иначе этот отрывок звучит в переводе Т. И. Бреславец: «Сайгё в поэзии *вака*, Соги в поэзии *рэнга*, Сэсю в живописи, Рикю в чайной церемонии и все, кто добился совершенства в других видах искусства, имеют нечто общее. Это следование природе, единство с природой на протяжении всех четырех времен года. Все, что они видят, становится цветком, все, о чем думают, становится луной. Когда не видишь цветка,

сродни варвару; когда в сердце нет луны, подобен животному. Не будьте варварами, не уподобляйтесь животным, следуйте природе, будьте едины с природой»¹⁵. Из сравнения видно, что «следовать природе» и «чувствовать прекрасное» — для традиционного японского художника *гэйдо* означает одно и то же. Человек культуры, художник *гэйдо* в состоянии увидеть высшее совершенство. Догэн¹⁶ трактовал это совершенство как «изначальный образ» во всем, что видит и слышит, обоняет и осязает; для него культура становится второй природой. Дзэнтику¹⁷ называл достижение актером уровня *югэн*¹⁸ «кожей», которой он уже не может не следовать. В рамках устной, внеписьменной традиции (*хидэн*) такое воззрение прививалось смолоду и считалось самоочевидным.

В соответствии с вышесказанным, произведение искусства представлялось теоретикам *гэйдо* ценным не само по себе, но как воплощение следа, оставленного в мире мастером — носителем культурной традиции. Вот, к примеру, отрывок из трактата по искусству чайного ритуала *вабитя*: «Надписи ценят превыше всего потому, что в них слова будд и патриархов соединяются с **добродетелью каллиграфа**. В том случае, если каллиграф не отличается высокой добродетелью, надпись со словами будд и патриархов будет менее значительна. Это же касается и картин»¹⁹. Или другой отрывок: «Дух чая (читай: красота чайной церемонии. — *Е. С.*) не может быть выражен словами, ему нельзя обучить посредством форм. Воспринимайте его, **постигая самих себя**»²⁰. Подобные мысли о животворящей силе самой личности художника звучат во всех письменных памятниках по искусству *гэйдо*.

По мнению Ониси Ёсинори, характерной чертой японской художественной традиции является подчеркивание «природного, естественного» характера созданных культурных объектов всего корпуса национального художественного наследия *гэйдо*. Но следует иметь в виду, указывает японский эстетик, что «природа» в традиции *гэйдо* — это возвышенная, одухотворенная суть Бытия, постигаемая целостным телесно-ментальным практическим путем профессионального совершенствования средневекового мастера. Красота по-японски представляет собой неразрывный синтез онтологического («природность», естественность), этического (добродетельность художника) и эстетического (собственно созданные художественные образы) аспектов. (При этом эстетическую окраску получают все составляющие компоненты подобного синтеза.)

Философско-теоретическую интерпретацию национальной художественной традиции Ониси попытался осуществить в упоминавшейся выше работе «Югэн и аварэ» (1939). Так, во введении мы читаем: «Моей изначальной целью было заново соединить все японские понятия, имеющие отношение к прекрасному, в теоретическую систему с тем, чтобы рассмотреть их в контексте общей теории эстетики»²¹. Далее автором ставится задача «тщательно изучить эти понятия как специфически дальневосточные, а точнее — японские эстетические категории»²².

В качестве основных Ониси выдвинул следующие тезисы: в японской поэзии существует тесное сплетение лирического и природного моментов – вплоть до их полного слияния; в паре «природное – художественное» в японском искусстве природный аспект несравненно богаче и разнообразнее, чем в искусстве Запада; в эстетическом сознании японцев точки зрения творца и реципиента совпадают; лаконичность и простота традиционной формы способствовала приобщению к художественному творчеству широких слоев любителей, что привело к повсеместному проникновению искусства в обыденную жизнь японцев и ее практической эстетизации.

Сравнивая западное искусство с японским, Ониси вывел следующие формулы. На Западе: произведение искусства = красота художественной формы + (красота природных форм + материал); в Японии: произведение искусства = (красота художественной формы + красота природных форм) + материал²³. Скобки обозначают большую вовлеченность природного компонента в содержательную и формальную сторону искусства на Западе и, наоборот, укорененность традиционного художника в природном континууме на Востоке.

По мнению Ониси, в искусстве Запада лишь теоретики Романтизма приблизились к дальневосточным мастерам в трактовке «расширенной» характеристики творческого процесса и роли художника. Японская же художественная мысль «демонстрирует взаимное проникновение природной и художественной сфер»²⁴. «Понятие *гэйдо* или *гэйно*, – пишет японский философ, – подразумевает участие целостного человека, **со всеми его личностными и духовными характеристиками** в творческом процессе, который трансцендирует искусство»²⁵. Таким образом, творческий акт, будучи актом всеохватным, включает в себя не только эстетический, но и религиозно-философский, а также этический моменты.

Ученый настойчиво, раз за разом, повторяет положение о «природности», натурализме, естественности японского искусства: «Такой глубокий или “возвышенный” натурализм – характерная черта японского эстетического сознания»²⁶. На Дальнем Востоке подлинное искусство является *не-искусством* – ведь художник действует “как природа”, естественно и непринужденно. «Учись сосне у сосны, бамбуку у бамбука», – призывал Басё художника²⁷. Результат такого действия – собственно произведение искусства – «след Дао», оставленный медитумом-художником.

Анализируя историю дальневосточной культуры, Ониси Ёсинори пишет, что и в Китае, и в Японии эстетическое мышление развивалось как теория отдельных искусств. Она появилась прежде всего в рамках поэтики и теории живописи, но наиболее эстетически развитым было мышление в русле теории *вака*²⁸ и теории театрального искусства *ногаку*, разработанной Дзэами и Дзэнтюку. Одной из основополагающих

категорий японской эстетики Ониси считает категорию *югэн*, рассматривая ее и как формальную, и как ценностную. Для выявления эстетического содержания этой категории ученый привлекает обширные исторические материалы. Примеры раннего употребления понятия *югэн* он, следуя изысканиям историка философии Окадзаки Ёсиэ, находит в Танском Китае²⁹. Понятие *югэн*, обозначающее скрытую, сокровенную, тайную красоту, употреблялось в поэзии таких мастеров эпохи Тан, как Ло Биньван и Се Даюэн. Дзэнский монах Се Даюэн провозгласил: «Закон Будды — *югэн*»³⁰. Но задолго до этого монаха понятие *югэн* употреблял Лао-Цзы³¹. Очевидно, что это понятие возникает из самых древних глубин китайской мысли и поэзии.

Однако, по мнению Ониси, у Лао-Цзы *югэн* не имел эстетических коннотаций. Зато Фудзивара Тэйка³² употреблял *югэн* в контексте именно эстетической характеристики японской поэзии — во-первых, как формальную (*ёсики каннэн*) и, во-вторых, как оценочную категорию красоты (*кати каннэн*). Фудзивара трактовал *югэн* как один из стилей (*югэнтэй*) поэзии *вака*. В его сочинении «Избранное по месяцам» (*Майгэцусё*) неоднократно фигурирует *югэн* как распространенная форма стихотворения (*югэнсама*). Ониси вспоминает поэта по имени Фудзивара Сюдзэй³³, который в сочинении «Записи о старинных стилях» (*Корай футэй сё*) описывал *югэн* как особую поэтическую форму.

В поле зрения Ониси Ёсинори попадает и творчество писателя Камо-но Тёмэя³⁴, анализировавшего понятие *югэн* в трактате «Записки без названия» (*Мумесё*). Ониси приводит цитату Камо-но Тёмэя: «Теперешние люди заняты только делами посюстороннего мира, и их песни отражают это; а надо учиться старому стилю *югэнтэй*»³⁵. Тёмэй считает, что скрытая красота *югэн* обозначает то, что невыразимо в форме и слове (*сугата-ни мизнайкэсики нару бэси*), и дает лишь некое тонкое ощущение: «Поздней осенью небо пусто, бесцветно и мы не видим особой причины для грусти, но, непонятно почему, на глаза наворачиваются слезы... Если смотреть сквозь разрывы тумана на осенние холмы, то можно уловить лишь намек на алые листья деревьев, которые почти не видны — в полной красе их можно представить только в своем воображении, но лучше именно так, сокрыто, чем явственно прочувствовать их великолепие (*сугурэтару бэси*)»³⁶.

Ониси ссылается на ряд средневековых авторов, описывавших *югэн*. Так, Ёсимото Нидзё³⁷ пишет о *югэн* как о высокой старинной форме поэзии (*дзёкосугата*). Говоря о «новом стиле» в поэзии, он отмечал, что истинным поэтом является лишь тот, «в чьих словах сквозит таинственное очарование *югэна*, чье сердце глубоко, кто не вдается в подробности и у кого за скромной формой есть много невысказанного»³⁸. Синкэй³⁹ в трактате «Слова, сказанные шепотом» (*Сасамэгото*) говорит о девяти «сердечных формах» (*кокоросугата*) у *югэн*, о чувстве *югэн* (*югэн кандзё*) и о стиле *югэн* (*югэнтэй*). «Таин-

ственная глубина и печальная красота, — писал Синкэй, — находятся там, где нет рассудочности (*котовари*), где есть, что еще высказать, где воспеваются неясности и тени»⁴⁰. О *югэн* писал и другой известный поэт, Сётэцу⁴¹, в своем сочинении «Сётэцу моногатари» (Повествование Сётэцу), подробно разбирая значение этого термина: о невозможности выразить в словах таинственную глубину красоты *югэна*. Ониси также цитирует трактат «Тодо ёсё» (Руководство для достижения Пути), принадлежавший кисти Дзэнтику — упоминавшемуся выше драматургу театра Но: «Действие *югэн* едино с Законом Будды, Законом-сокровищем, с Путем богов»⁴². По мнению Ониси, в поэтике Средневековья *югэн* употребляется скорее для обозначения «идеальной формы»; в то же время у последующих мыслителей наметилась тенденция трактовки *югэн* как понятия, имеющего отношение к эмоциональной сфере. Так, Фудзивара Сюдзэй, замечает Ониси Ёсинори, «соединил *югэн* с понятием *усин*⁴³, тем самым придав ему ценностный смысл красоты»⁴⁴. Ониси указывает также, что наличествовало понятие *югэн* и в искусстве каллиграфии, но использовалось здесь нечасто. Каллиграфия считалась занятием мудрецов-отшельников. Известный художник и каллиграф начала XVI в. Сэссон писал: «Следует достигать таинственных глубин Дао, созерцая природный *югэн* и создавая каллиграфию»⁴⁵.

Итогом теоретических изысканий Ониси Ёсинори вокруг *югэн* стало выделение следующих семи «слоев» этой фундаментальной категории японской средневековой культуры: это нечто скрытое, смутное, темное, исчезающее, недоступное прямому восприятию; это то, что противоположно непосредственной явленности и четкой определенности; оно не исчерпывается определениями рассудка, но является важным существенным моментом эмоциональной и интеллектуальной жизни индивидуума; это отражение спокойствия ума, созерцающего мир; это нечто далекое и глубокое, причем не только в пространственно-временном смысле, но и в духовном измерении, связанном с понятием *усин*; это отражение полноты, совершенства Целого; содержание *югэн* не только скрыто, смутно и трудно постижимо рационально; оно подразумевает единение с бесконечностью, с Целокупностью мироздания; это полнота и богатство содержания при более чем лаконичной форме; с эстетической точки зрения «полнота» и «глубина» связаны с великим, властным, мощным и потому возвышенным; это наличие мистического и трансцендентного в религиозно-философском смысле, который присутствует в эстетическом сознании: часто мистицизм связан с пантеистическим космическим чувством; это обладание качеством суггестивности, наличие остаточного «следа», послевкусия, эмоционального шлейфа, настроения, появляющегося после соприкосновения с явлением Природы или художественным произведением.

Сам Ониси Ёсинори видел свои заслуги как научного теоретика и систематизатора традиционной эстетики Японии в том, что он отделил формальное эстетическое измерение *югэн* от ценностного, раскрыл их взаимное проникновение, продемонстрировал связь понятия *югэн* с понятиями *усин* и *ёдзё*, отметил непосредственно-телесное переживание *югэн* в опыте творчества или восприятия традиционного искусства; показал, что эстетическая категория *югэн* связана с другими понятиями и что вместе они образуют систему; сделал вывод, что в средневековой Японии существовало теоретическое осмысление эстетического опыта, а у понятия *югэн* имеются философские и религиозные корни, хотя и не связанные непосредственно с эстетическим измерением, но придающие понятию глубину; при этом он подчеркнул, что *югэн* имеет практический смысл, который постигается в непосредственно-телесном опыте и означает мгновенное соприкосновение с целостностью Бытия, являя собой опыт эстетического просветления⁴⁶.

Современный японский эстетик Сасаки Кэнъити так охарактеризовал эстетическую систему Ониси Ёсинори: «Если мы понимаем под эстетическим опытом работу духа, она заключается не просто в стремлении к объекту, “схватывании” объекта и не просто в интуиции, субъективной апперцепции. В эстетическом опыте оба эти элемента соединяются в одно целое. Ониси показал, что эмоция производит тот объект, который должен быть постигнут интуитивно. И это — осевая идея его теории»⁴⁷. Этим мнением мы и завершим наше короткое исследование.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Одебрехт Рудольф (1883–1945) – немецкий философ, развивал принципы феноменологической эстетики.

² *Yamamoto Masao. The Aesthetic Thought of Onishi Yoshinori // A History of Modern Japanese Aesthetics.* – Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001. P. 167.

³ *Ibid.* P. 164.

⁴ Липс Ханс (1889–1941), ученик Гуссерля, был создателем «герменевтической логики», объясняющей связь логических форм с жизнью и выполняющей по отношению к ним функцию истолкования: вместо «истинности» анализируется «правильность» и «соответствие» (просьба, вопрос, ответ, обещание).

⁵ Фолькельт Йоханесс (1848–1930) – немецкий философ и психолог, в эстетике примыкал к психологическому направлению и разделял теорию вчувствования Фишера–Липса. По Фолькельту, предметом эстетики является внутренний опыт, в отличие от предмета естествознания – опыта внешнего.

⁶ Гейгер Теодор (1891–1952), немецкий социолог, считал, что человеческое общество основано на «психическом родстве людей».

⁷ «Можно выделить два основных способа исторического бытия эстетики: эксплицитный и имплицитный. К первому относится собственно философская дисциплина эстетика, самоопределившаяся в относительно самостоятельную часть философии только к сер. 18 в. Имплицитная эстетика уходит корнями в глубокую древность и представляет собой полутеоретическое свободное осмысление эстетического опыта» (*Бычков В.В., Бычков О.В. Эстетика // Новая философская энциклопедия.* Т. IV. – М.: Мысль, 2010. С. 456).

⁸ *Гэйдō* – «путь искусства», «путь художника», группа традиционных искусств в средневековой Японии. Авторство термина приписывается Дзэами Мотокиё (1363–1443), актеру, драматургу, основателю и теоретику театра Но.

⁹ См.: *Михайлова Ю.Д.* Мотоори Норинага. Жизнь и творчество. – М.: Наука, 1988.

¹⁰ *Аварэ* (*моно-но аварэ*) – «чары, магия», исторически первая категория «прекрасного» в японской традиционной эстетике.

¹¹ Цит. по: *Marra M.* Modern Japanese Aesthetics. A Reader. – Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999. P. 136.

¹² Сравнение идей романтизма и японской эстетики представлено в работе: *Скворцова Е.Л.* Японская художественная традиция и романтизм (в свете проблемы взаимодействия «разума тела» на Востоке и дискурсивного знания Запада) // Восток. Oriens. 2011. № 3. С. 5–17.

¹³ О пути, проделанном японской теоретической эстетикой от традиции к философии см.: *Скворцова Е.Л., Луцкий А.Л.* Духовная традиция и общественная жизнь в Японии XX века. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. С. 41–66.

¹⁴ Нихон котэн бунгаку дзэнсю (Полное собрание классической японской литературы). – Токио: Сёгаккан, 1972. Т. 41. С. 311–312 (перевод *Т.П. Григорьевой* дан по кн.: Японская художественная традиция. – М.: Наука, 1979. С. 264–265). Сайгё (Саго Нарикиё, 1118–1190), странствующий монах, поэт; Соги (1421–1502), поэт и теоретик школы рэнга; Сэсю (1420–1506), японский художник «китайской» школы; Рикю Сэн-но (1522–1591), мастер чайной церемонии тяноу.

¹⁵ *Бреславец Т.И.* Теория японского классического стиха (X–XVII вв.). – Владивосток: ДВГУ, 1984. С. 98.

¹⁶ Догэн (1200–1253) – средневековый буддийский деятель, основатель секты *Сото дзэн*, поэт.

¹⁷ Дзэнтику (1405–1470) – актер, драматург, теоретик театра Но.

¹⁸ *Югэн* – одна из важнейших категорий традиционной японской эстетики; подлинная, сокровенная, тайная, скрытая красота; красота, не до конца явленная взору; предполагает поиск неизменного в изменчивом мире, вечного в мире преходящего.

¹⁹ «Намбороку» – трактат по искусству чайной церемонии / пер. и коммент. *А.М. Кабанова* // Народы Азии и Африки. 1988. № 2. С. 91.

²⁰ Записки о дзэнском чае / пер., комм., предисл. *А.Н. Игнатовича* // Логос. 1991. № 1. С. 153.

²¹ *Описи Ёсинори.* Югэн то аварэ (Югэн и аварэ). – Токио: Иванами сётэн, 1939. С. 3.

²² Там же. С. 4.

²³ См. там же. С. 9.

²⁴ Там же. С. 10.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же. С. 10–11.

²⁷ Цит. по: *Бреславец Т.И.* Поэзия Мацуо Басё. – М., 1981. С. 29.

²⁸ *Вака* – аутентичная японская поэзия (*танка, рэнга, хайку*) в отличие от *канси* – китайской поэзии.

²⁹ Эпоха Тан (618–907), названа так по имени императорской династии, правившей в Китае на протяжении почти трех веков.

³⁰ Цит. по: *Описи Ёсинори.* Югэн то аварэ. С. 21.

³¹ Лао-Цзы (VI–V вв. до н.э.) – китайский мыслитель, основатель даосизма, автор трактата «Даодэзин».

³² Фудзивара Тэйка (Садаиэ, 1162–1241) – японский поэт и теоретик искусства, составитель императорских поэтических антологий.

³³ Фудзивара Сюдзэй (1124–1199), японский поэт.

- ³⁴ Камо-но Тёмэй (1153–1216) – средневековый писатель и поэт, теоретик искусства.
- ³⁵ *Ониси Ёсинори*. Югэн то аварэ. С. 32.
- ³⁶ Там же. С. 32–33.
- ³⁷ Ёсимото Нидзё (1320–1388) – теоретик японской поэзии «сцепленных строф» рэнга.
- ³⁸ *Ёсимото Нидзё*. Хэкирэнсё (Предубежденные записки об искусстве рэнга) // Нихон котэн бунгаку дзэнсю (Полное собрание японской классической литературы). Т. 51. – Токио, 1973. С. 31.
- ³⁹ Синкэй (1406–1475) – монах-поэт, теоретик поэзии рэнга.
- ⁴⁰ *Синкэй*. Сасамэгото (Слова, сказанные шепотом) // Нихон котэн бунгаку дзэнсю. Т. 51. С. 88.
- ⁴¹ Сётэцу (1381–1469) – японский поэт, теоретик стиля рэнга.
- ⁴² *Ониси Ёсинори*. Югэн то аварэ. С. 46.
- ⁴³ *Усин* – букв.: «духотворенный», «имеющий душу (сердце)» – термин, выражающий глубокое чувство.
- ⁴⁴ *Ониси Ёсинори*. Югэн то аварэ. С. 50.
- ⁴⁵ Там же. С. 54.
- ⁴⁶ См.: *Ониси Ёсинори*. Югэн то аварэ. С. 78.
- ⁴⁷ *Сасаки Кэнъити*. Эсуник-но дзигэн: Нихон тэцугаку соси-но тамэ-ни (Этническое измерение: возникновение японской философии). – Токио: Кэй-со Сёбо, 1998. С. 178–179.

REFERENCES:

- Bychkov V.V., Bychkov O.V. *Aesthetics*. In: Novaya Filosofskaya Entsiklopediya [The New Encyclopedia of Philosophy]. Vol. 4. Moscow, Mysl [Thought], 2010, pp. 456–466 (in Russian).
- Breslavets T.I. *Matsuo Basho's Poetry*. Moscow, Nauka [Science], 1981. 152 p. (in Russian).
- Breslavets T.I. *On the Theory of Japanese Classical Poetry (X–XII cc.)*. Vladivostok, Far East University, 1984. 116 p. (in Russian).
- Grygorieva T.P. *Japanese Art Tradition*. Moscow, Nauka [Science], 1979. 367 p. (in Russian).
- Marra M. *Modern Japanese Aesthetics. A Reader*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999, 322 p. (in English).
- Mikhailova Yu.D. *Motoori Norinaga. His Life and Works*. Moscow, Nauka [Science], 1988. 186 p. (in Russian).
- Namboroku* (Trans. and comm. by A.M. Kabanov). In: *Narody Asii i Afriki* [Peoples of Asia and Africa]. 1988. No 2, pp. 85–93 (in Russian).
- Nihon Koten Bungaku Zenshu* (Complete works of Japanese Classics). Vol. 41. Tokyo, Shogakkan, 1971 (in Japanese).
- Onishi Yoshinori. *Yugen to aware*. Tokyo, Iwanami Shoten, 1939 (in Japanese).
- Sasaki Ken'ichi. *Ethnic Dimension: to the Genesis of the Japanese Philosophy*. Tokyo, Keisoshobo [Keysho Publishing House], 1998 (in Japanese).
- Shinkei. *Whispered Words*. In: *Complete Works of Japanese Classics*. Vol. 51. Tokyo.
- Shogakkan* [House of Small Science]. Tokyo, 1973, pp. 63–160 (in Japanese).
- Skvortsova E., Lutsky A. *The Spiritual Tradition and Society's Life in 20th Centuries's Japan*. Moscow, Saint Petersburg, Tsentr Gumanitarnykh Initsiativ [Humanitarian Initiatives Center], 2014 (in Russian).
- Skvortsova E.L. *Japanese Art Tradition and Romanticism*. In: *Vostok* [Orient]. 2011. No 3, pp. 5–17 (in Russian).
- Yamamoto Masao. The Aesthetic Thought of Onishi Yoshinori. In: *A History of Modern Japanese Aesthetics*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001, pp. 164–174 (in English).

Yoshimoto Nijo. Hekirenscho (Biassed Notes on «Renga» Poetry). In: *Complete Works of Japanese Classics*. Vol. 51. Tokyo, *Shogakkan* [House of Small Science], 1973, pp. 15-62 (in Japanese).

Аннотация

В статье рассматриваются взгляды японского философа Ониси Ёсинори (1888–1959), автора эстетической системы понятий и категорий, вычлененных им из огромного массива национального художественного наследия. По мнению Ониси, характерной чертой традиционной японской эстетики является подчеркивание «природного», «естественного» характера созданных культурных объектов *гэйдо* (группы традиционных искусств в средневековой Японии). Но следует иметь в виду, что «природа» в традиции *гэйдо* – это возвышенная, одухотворенная суть Бытия, постигаемая целостным телесно-ментальным практическим путем профессионального совершенствования средневекового мастера. Красота по-японски представляет собой неразрывный синтез онтологического («природность», естественность), этического (добродетельность художника) и эстетического (собственно созданные художественные образы) аспектов.

Ключевые слова: Ониси Ёсинори, японская художественная традиция, *гэйдо*, *аварэ*, *югэн*, японская эстетика.

Summary

The article represents aesthetic views of an eminent Japanese philosopher Onishi Yoshinori (1888-1959), who made the first successful attempt to put in order various concepts of the implicit aesthetics of the medieval Japan. He argued that the premeditated “naturalism” had been one of the characteristic features of the Japanese aesthetics which had had a long history depicted in the medieval treatises written by the “geido” thinkers – poets, painters, calligraphists, experts of the tea ceremony and “No” theatre. They regarded “Nature” symbolically – as the lofty expression of the reality (Dao) that might be perceived by the corporal-intellectual integrity of an experienced artist or sensitive human being. The “Japanese sense of beauty” is conceived as the synthesis of the ontological, ethical and aesthetical dimensions of human creativity and perception.

Keywords: Onishi Yoshinori, Japanese art tradition, geido, aware, yugen, Japanese aesthetics.

**СПЕЦИФИКА ИНТЕРНЕТ-ДИСКУРСА В КОНТЕКСТЕ
ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОГО ПРОЕКТА Ж. ДЕРРИДА****Ф.Е. АЖИМОВ, И.А. ШУЛЬМИН*

Идущие сегодня в медиасфере процессы достаточно убедительно, на наш взгляд, свидетельствуют о том, что феномены «третьей природы» (виртуальной реальности) образуют свой особый мир, не сводимый к явлениям «второй природы» (к миру артефактов). Во всяком случае, такая трактовка происходящего в этой сфере открывает дополнительные перспективы для ее исследования. В частности, захватывающая сегодня практически всю медиасферу интенсивная «дигитализация» (мы намерено употребили этот медицинский термин в его новом медиа-значении), т.е. перевод информации в цифровую форму, демонстрирует нам, что интернет-дискурс, успешно набирающий популярность в сети Интернет и обретающий статус языка массовых коммуникаций, уже не может рассматриваться лишь как нечто технически отличающееся от традиционных форм межличностного общения – от классического письма и естественной речи. А эта констатация, в свою очередь, отправляет нас к идеям Жака Деррида – к его постметафизическому проекту «протописьма». Что открывает возможность рассмотреть феномен интернет-дискурса в контексте его идей как феномен, альтернативный традиционным логоцентристским видам коммуникации.

Деррида настаивал на нежизнеспособности классической метафизики, полагая, что сформулировать новую философскую парадигму можно только в ходе аналитической работы над языком классических текстов. Классическая метафизика не принимает никаких классических же философских аргументов, ставящих ее под сомнение. Поэтому, полагает Деррида, если ее критический анализ и возможен средствами философии, то только «извне».

На статус такой критики может претендовать, например, утверждение, что «не существует трансцендентального и привилегированного означаемого и что поле или игра значений не имеет пределов»¹. Но проблема в данном случае, с точки зрения Деррида, будет заключаться в том, что любые, даже антиметафизические, утверждения уже являются метафизикой. Антитеза, или лучше сказать антоним, «метафизике» не может строиться по схеме «*S* есть *P*», он должен быть вне языка, а значит, и мысли. Но отказ от мысли и языка будет означать пассивный отказ и от критики метафизики. Таким образом, высказать что-либо против метафизики можно только находясь в пределах самой метафизики. Ведь, как представляется, предельной реальностью, в рамках которой находятся все области интеллектуальной культуры и, между прочим, мы сами, является язык. Деррида,

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта Президента Российской Федерации. Проект МД-7135.2016.6 «Развитие историко-философских концепций в философской мысли конца 20 – начала 21 вв.»

следовательно, желает противопоставить метафизике нечто неязыковое и тем самым «сбить ее с толку». Но как это возможно?

Само название многих работ Деррида приводит читателя в недоумение. В заглавиях на первый план выходят артикли, предлоги, знаки препинания, а сами слова, во-первых, используются, как правило, в непривычном значении, и, во-вторых, принадлежат к разряду редко употребляемых. Такие названия всегда звучат как раздражающая какофония для европейского уха. Французский автор пишет и изъясняется сложным языком, но отнюдь не ради самой сложности. Он пытается вырваться из замкнутого круга языковых горизонтов, на которых строится классический язык и классическое мышление. Деррида недвусмысленно говорит по этому поводу: «Я страдаю от этого... и делаю все, что полагаю возможным или приемлемым для того, чтобы избежать этой ловушки»². Проблема, согласно Деррида, заключается в том, что не существует «общего» языка для всех видов сознания. Деррида отвечает на упрек в нечитабельности своих текстов упреком всему языку в том, что не существует общего языка науки, литературы, философии. Именно отсутствие языковой основы для примирения мешает взаимопониманию этих культурных областей.

Другим элементом «внеязыковой» (как внесмысловой) критики метафизики становятся неологизмы, количество которых в работах Деррида очень велико (даже по сравнению с М. Хайдеггером). На Деррида, по всей видимости, большое влияние оказали известные феноменологические приемы М. Хайдеггера, которые получили у аналитических логиков название «тавтологий». Речь идет о таких известных выражениях как: «die Sprachspricht», «die Weltweltet», «die Zeitzeitigt», «der Raumräumt», «das Dingdingt» и др. Подобные «феноменологические» высказывания, бесспорно, создают иллюзию тавтологий или софистических трюков, однако, по мнению феноменологов, «тавтологии» позволяют продолжать наше движение по пути очищения сознания и избегать «ложных редукций»³. Но насколько отличаются тавтологии Хайдеггера от неологизмов Ж. Деррида? На наш взгляд, на этот вопрос можно ответить так: Хайдеггер — однозначен, а Деррида взывает своими неологизмами к двусмысленности.

Деррида последовательно демонстрирует двусмысленность всего классического метафизического языка, и даже сам термин «метафизика» предстает у него в своей неоднозначности. Собственно в этой неоднозначности он и видит путь к «новой философии». Ведь как показывает Деррида, даже феноменология оказалась несвободной от метафизики. Более того, феноменологию можно назвать самой что ни на есть аутентичной метафизикой: «Феноменологическая критика выдает себя как момент в истории метафизической самоуверенности. И... мы беремся утверждать, что спасательным выходом для феноменологической критики является сама метафизика, возвращенная к своей подлинной чистоте в своем историческом достижении»⁴. Деррида намекает на то, что феноменология всякий раз заканчивается метафизическими построениями, хотя феноменологическое движение начинается исключительно как антиметафизический порыв. Проис-

ходит это потому, что феноменология направляет свои усилия на то, чтобы избежать двусмысленности, за что ее и упрекает Деррида. Сам он стремится именно к двусмысленности и пытается их удержать. И в этом ему, как это ни парадоксально, помогает опыт именно классической литературы, в которой он акцентирует феномен метафоры как «одновременно источник и многозначности, и однозначности»⁵.

Всем философам, по мнению Деррида, странным образом присуще стремление избежать двойственности и добиться однозначности. Лишь Гегелю, как он полагает, удалось «прочувствовать» противоречия и на их основе построить абсолютное знание⁶. Однако сам Гегель, тем не менее, стремится к некоторой позитивности, к «снятию» различий посредством синтеза. Ему, считает Деррида, еще присущ страх остаться «на различии». Главная цель Деррида, и он это демонстрирует в своих рассуждениях — отказать от *Aufhebung*, от «снятия» чего бы то ни было, т.е. он стремится никогда не останавливаться в различениях, не заканчивать процесс движения.

Различие (различАние), полагает Деррида, дано нам изначально, т.е. прежде бытия. Но этот тезис Деррида дает нам основание предположить, что «различАние» у него является, фактически, «метафизическим» понятием⁷. Различие и есть сама «онтология». Закавычивание термина означает в данном случае, что различие в силу своей сущности не может быть наличным, или быть «в присутствии»⁸. Различие всегда прежде онтологии, это доонтология, или антионтология (если избегать классических формулировок структуры философского знания). Оно «транскатегориально» так же, как и бытие, о «допонятийном предпонимании» которого говорил Хайдеггер. Однако различие Деррида по смыслу предшествует даже хайдеггеровской онтологической дифференциации бытия и сущего. Различие — бесосновная основа, в его пространстве, полагает Деррида, могут быть построены все философские системы (что на самом деле и происходит). Различие свободно от присутствия, в то время как бытие, очевидно, нет. «Различение не есть»⁹. Его, стало быть, можно сопоставить с небытием как с некоего рода пространством, которое все объемлет и в котором все существует, но само оно не существует, являясь чистым ничто. Различие, таким образом, является, по Деррида, и всей Историей: «Бог есть или является, *именуется*, в различии между Всем и Ничем, Жизнью и Смертью. В различии и как само это Различие. Это различие — то, что называется Историей. И Бог в нее *вписан*»¹⁰.

Выделенное Деррида курсивом последнее слово является знаковым для его понимания специфики знания. Ключевой здесь, по Деррида, предстает оппозиция «голос — письмо». Каким образом можно зафиксировать различие в восприятии? Как познать реальность, не умирая, не выходя за пределы? Для Деррида единственная возможность сделать это — грамматическое (т.е. не фонетическое) запечатление целостности мысли и стиля философии и литературы, т.е. письмо. Благодаря осмыслению феномена письма и может идти речь о целостности мира, о преодолении фрагментарности нашего опыта.

Письмо по Деррида «есть забвение... себя»¹¹, своеобразная смерть, но с возможностью памяти. Письмо предполагает контекст в том смысле, что

оно никогда не может быть не связанным с чем-либо. Письменный текст полицентричен. Голос, логос, абсолют (все перечисленные термины для Деррида – синонимы) являются конечными и замкнутыми понятиями, так как они направлены внутрь, они интериорны, в то время как письмо, будучи «забвением себя», может быть названо экстериорным. Голос претендует на некоторую непосредственность, несокрытость (Хайдеггер), а письмо уничтожает эту несокрытость объекта, но не в том смысле, что оно отдаляет нас от объекта, а в том, что, дистанцируя, сохраняет этот объект, делает объект объектом, а субъект субъектом.

Теперь, завершив необходимое для наших целей изложение некоторых релевантных пунктов концепции Деррида, рассмотрим, как эта концептуальная схема работает применительно к интернет-дискурсу.

«РазличАние» письма и речи в сети Интернет носит, пользуясь хайдеггерианской терминологией, онтико-онтологический характер. Онтическим измерением будет выступать феноменальное различие письма и речи как двух видов сущего. При этом мы полагаем, что данное различие самоочевидно и аналогично повседневному общению «оф лайн». Так, пользователи социальных сетей обмениваются как голосовыми сообщениями, так и текстовыми, равно как могут общаться друг с другом вербально (первичная знаковая система) или посредством письма как вторичной знаковой системы. Последнее ярко проявляется в так называемых мессенджерах (WhatsApp, Viber, Telegram и др.). Свободная конвертация живой речи в голосовое сообщение и ее расшифровка вполне укладываются в классическую схему аналого-цифрового и цифроаналогового преобразования данных (АЦП и ЦАП соответственно).

В более сложном случае, цифровая запись данных (дигитализация) может не нуждаться в языке (речи) как промежуточном звене. Например, синтезатор речи конвертирует текстовую информацию в аудиальную, однако голосовое воспроизведение текста не является логоцентричным в дерридианском смысле. Или другой пример, иллюстрирующий парадоксальную для обыденного представления ситуацию, при которой речь не выступает не только первичной знаковой системой, но даже вторичной. «Команда исследователей из калифорнийского университета Беркли совместно с учеными из Джорджтаунского университета (округ Колумбия) разработали средство для взлома мобильного устройства с помощью голосовых команд, встроенных в видео на YouTube»¹². Голосовые команды при этом «неуловимы для человеческого уха, но воспринимаются мобильными устройствами»¹³. И дело отнюдь не в том, что данные команды обладают недостаточными физическими качествами (громкость, частота и т.д.) для перцепции человеком, дело в том, что их и вовсе не нужно представлять феноменально, т.е. как произносимые и слышимые слова, несущие некоторое содержание и смысл. Девайс считывает код команды, которую никто не произносил и которую никто не слышал. «Голос» устройства, таким образом, не является логосом, т.е. планом выражения плана содержания.

Таким образом, в приведенных примерах фонетическое сообщение (язык или речь в классическом дискурсе) является просто еще одним

репрезентантом письма (в нашем случае это двоичная система языков программирования). Более того, данный репрезентант факультативен для интернет-дискурса. И в этом состоит онтологическое измерение феномена.

Онтологический план рассмотрения раскрывает «природу» самого интернет-дискурса. Последний, строго говоря, не есть язык в хайдеггерианском смысле. Дискурс представляет собой «различАние» и не является «домом бытия». Если хайдеггерианский язык логоцентричен и в конечном итоге редуцируется к смыслу бытия (а значит, тождествен ему), то дискурс есть различие, которое различает и само различается.

Во избежание путаницы с «онтическим» и «онтологическим» пониманием описываемой проблематики мы разводим понятия «письмо» и «прото-письмо». «Слова “письмо” и “прото-письмо” — поясняет Н.С. Автономова, — это постоянно обыгрываемая метафора: ведь письмо — это расчленение потока речи на слова, звуки и буквы, а здесь имеется в виду сам принцип расчленения, артикулирования»¹⁴. И опираясь на эти дерридеанские метафоры, мы делаем вывод, что дискурс — это дерридианское «протописьмо», которое соотносится с «онтическим» письмом как хайдеггерианский язык с естественным языком.

Интернет-дискурс, будучи двоичной системой, представляет собой онтологическую структуру «нулей и единиц», или кодированную систему присутствия/отсутствия сущего. При этом принципиально важно, что знаки «ноль» и «единица» не являются классической парой бинарной оппозиции, которая имела место в западноевропейской метафизике. Во-первых, как было показано выше, в классической метафизике присутствие является автореферентом, т.е. самотождественным понятием. Во-вторых, высказывание о бытии является денотативным суждением, т.е. оно описывает предмет — бытие. В случае интернет-дискурса знаки в паре бытие/небытие, или присутствие/отсутствие, выделяются аналитически и не имеют в качестве денотатов «объективных» бытия и небытия. Речь идет об идеальной системе знаков, которые не привязаны к конкретному означаемому и приобретают смысл лишь в комбинации (структуре). Комбинаторика элементов в двоичной системе и становится «каркасом» объектов электронной культуры (компьютерных программ, файлов, социальных сетей и пр.) Однако тогда возникает следующий вопрос: как возможно позитивное содержание данных объектов?

Б.Е. Пройс, обсуждая соответствующую проблематику, констатирует: «Цифровое изображение является видимой копией невидимого файла. В этом смысле оно сравнимо с византийской иконой — видимой копией невидимого Бога. Перевод в цифровой формат создает иллюзию, что различие между оригиналом и копией стерлось и что мы теперь имеем дело исключительно с репродукциями, беспрепятственно циркулирующими по информационному пространству. Но копий без оригинала не бывает. Различие между копией и оригиналом в случае цифровых изображений исчезает лишь потому, что код файла, содержащего то или иное изображение, сам по себе остается невидим»¹⁵. Но вдумаемся

в смысл фразы: «сам по себе невидим». Опять же, абстрагируясь, мы можем добавить и «неслышен». Как известно, в метафизической традиции, идущей от учения Платона, вещи бытовали в мире и могли быть постигнуты умозрительно как идеи. То есть вещь обладала внешней (видимой) формой в мире вещей и внутренней (интеллигибельной) — в мире идей. В случае же с кодом файла мы имеем дело не с идеей вещи или самотождественным понятием, но лишь со структурой «будущей» вещи. Эта структура различает в себе лишь двоичные элементы (ноль/единица) в определенных объемах информации (биты, байты, килобайты, мегабайты, гигабайты, терабайты и т.д.) Именно поэтому мы не сможем редуцировать данную в сознании вещь к ее идее/понятию/ чистой сущности, так как в ее «основе» лежит структура, которая различает.

Таким образом, позитивное содержание интернет-дискурса оказывается, с нашей точки зрения, смыслопорождающим эффектом последнего (его структуры), а не означаемым/референтом, как это имеет место в классических (метафизических) дискурсах. Речь в данном случае идет о превращенной форме дискурса, или интерфейсах.

В заключение отметим ключевые моменты предлагаемого в нашей статье взгляда на медиасферу. Специфика интернет-дискурса носит онтико-онтологический характер. Онтическое измерение — это символическая деятельность пользователей, осуществляемая при помощи разных типов знаков (аудиальных, вербальных, графических и т.д.). На данном уровне письмо и речь понимаются тривиально, в рамках обыденного сознания, а термин «дискурс» является синонимом термина «язык». На онтологическом уровне дискурс представляет собой дерридианское «прото-письмо», т.е. операцию «различения». В кибернетическом ракурсе «прото-письмо» является двоичной системой счисления, которая путем комбинаторики парных элементов передает некоторое позитивное содержание (информацию). Это содержание есть превращенная форма «кода» интернет-дискурса, а не выражение интенций пользователей.

В философском ракурсе сказанное означает: интернет-дискурс есть постметафизический проект, так как в отличие от традиционных видов коммуникации данный феномен не является формой представления сущего и логосом бытия, а выступает механизмом абсолютного различения («различения»). Таким образом, интернет-дискурс являет собой яркий пример метафизики Отсутствия, альтернативной классической метафизике Присутствия.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Деррида Ж. Письмо и различие. — М.: Академический проект, 2000. С. 448–449.

² Derrida J. Unsealing («The old new language») // Derrida J. Points: Interviews, 1974–1994. — Stanford: Stanford Univ. Press, 1995. P. 115.

³ Kusch M. Husserl and Heidegger on meaning // Synthese. 1988(oct.). Vol. 77. № 1. P. 118.

⁴ Деррида Ж. Голос и феномен. — СПб.: Алетейя, 1999. С. 14.

⁵ Ажимов Ф.Е. Метафизические проблемы взаимоотношения философии и литературы // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2010. № 3. С. 59.

⁶ Деррида Ж. Письмо и различие. С. 73.

⁷ См.: Автономова Н.С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. – М.: Ad Marginem, 2000. С. 18.

⁸ Деррида Ж. Голос и феномен. С. 173.

⁹ Там же. С. 196.

¹⁰ Деррида Ж. Письмо и различие. С. 176.

¹¹ Деррида Ж. О грамматологии. С. 141.

¹² Исследователи взломали смартфон через YouTube. – URL: <https://lenta.ru/news/2016/07/12/voiceattack/> (дата обращения: 12.07.2016).

¹³ Там же.

¹⁴ Автономова Н.С. Деррида и грамматология. С. 14.

¹⁵ Гройс Б.Е. От картины к файлу и обратно: искусство в цифровую эпоху // Гройс Б.Е. Политика поэтики. – М.: Ad Marginem, 2012. С. 190.

REFERENCES

Avtonomova N.S. Derrida and grammatology. In: Derrida J. *Of grammatology*. Moscow, Ad Marginem, 2000, pp. 7-110 (Russian trans.).

Azhimov F.E. Metaphysical problems of interaction between philosophy and literature. In: *Humanities research in the Russian Far East*. 2010. No 3, pp. 56-62. (Russian trans.).

Derrida J. *Speech and Phenomen*. Saint Petersburg, Aleteya, 1999. 208 p. (Russian trans.).

Derrida J. *Writing and Difference*. Moscow, Academic project, 2000. 430 p. (Russian trans.).

Derrida J. *Of grammatology*. Moscow, Ad Marginem, 2000. 512 p. (Russian trans.).

Derrida J. Unsealing («The old new language»). In: Derrida J. *Points: Interviews, 1974–1994*. Stanford, Stanford Univ. Press, 1995, pp. 115-131 (Russian trans.).

Groys B.E. From the image to a file, and vice versa: the art of the digital age. In: Groys B.E. *The Poetics policy*. Moscow, Ad Marginem, 2012, pp. 189-198 (Russian trans.).

Kusch M. Husserl and Heidegger on meaning. In: *Synthese*. 1988. Vol. 77. No 1 (oct.), pp. 99-127 (Russian trans.).

Аннотация

В статье предпринимается попытка интерпретации интернет-дискурса как феномена медиасферы, рассмотренного в контексте идеи «прото-письма» Ж. Деррида, представленного у него в качестве альтернативы традиционным логоцентристским видам коммуникации. Общим философским контекстом статьи послужила тема метафизики в неклассической философии.

Ключевые слова: Деррида, метафизика, постструктурализм, информационное общество, интернет-дискурс, коммуникация, письмо.

Summary

The article attempts to deconstruct online discourse that is treated here as a project of «proto-writing» offered by Jacques Derrida, an alternative to traditional logocentric forms of communication. The problem of metaphysics in the non-classical philosophy presents the history of philosophy background for the study.

Keywords: Derrida, metaphysics, post-structuralism, information society, internet discourse, communication, letter.



ВРЕМЕНА И СУДЬБЫ



Философы и война



*Памяти преподавателей, аспирантов и студентов
философского факультета МИФЛИ – МГУ,
погибших в годы Великой Отечественной войны*

ПРОБЛЕМА ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ В ТРУДАХ Ф.И. ХАСХАЧИХА

Н.М. СЕВЕРИКОВА

Первая треть XX столетия отличалась интенсивной работой по развитию культуры в Новой России. Страна тогда только поднималась после войн, всеобщей разрухи и голода, но несмотря на тяжелые условия недавнего прошлого, правительство всеми силами способствовало возрождению России, стремилось поднять также и ее научную культуру. Усиленное внимание уделялось идейному и духовному развитию общества. Академия наук публиковала значительные исторические, экономико-политические и философские труды, среди которых особой популярностью пользовались книги Федора Игнатьевича Хасхачиха «Материя и сознание» и «О познаваемости мира». Они переводились на многие языки мира.

Ценность трудов ученого по теории познания, роли практики в познании истины неоспорима, а исполнение им патриотического долга вызывает чувство глубочайшего уважения к его личности. В трагический для всех нас день 22 июня 1941 г., выступая на митинге, доцент философского факультета Московского института истории, философии и литературы имени Н.Г. Чернышевского (МИФЛИ) Ф.И. Хасхачих одним из первых записался добровольцем в ополчение, в грозные для Москвы дни возглавил Первый истребительный батальон и ушел на фронт вместе со своими студентами – с оружием в руках встал «на защиту тех идей, которые были его призванием». Он не воспользовался предоставленной ему отсрочкой «от призыва в военное время до особого распоряжения» (такая запись за 1940 г. значилась в его личном деле). Да и позже, когда был введен в действие Указ Верховного Главнокомандующего о том, чтобы вернуть с фронтов людей, имеющих ученую степень для продолжения научной и преподавательской деятельности, Ф.И. Хасхачих, которому предлагали в Москве ответственную должность, твердо ответил: «Пока моя Родина в опасности, мое место на

фронте, я не имею права покинуть своих боевых друзей». Он принадлежал к легендарному поколению тех, кто воспринимал возможность участия в защите Отечества как великое доверие и высокую честь.

Короткая жизнь Ф.И. Хасхачиха была наполнена непрерывным трудом. Некоторые ценные факты биографии ученого удалось восполнить благодаря общению с дочерью философа-воина – Лирой Федоровной и ее рассказам об отце.

Федор Игнатьевич Хасхачих родился 21 марта 1907 г. в Приазовье – в селе Чермалык Мариупольского уезда (ныне Приморский район Донецкой области). Семья греческого переселенца, крестьянина-бедняка была многодетной, и после смерти кормильца 12-летнему Федору пришлось не только ходить за плугом и выполнять разную крестьянскую работу, но и нянчить младших братьев и сестер.

С ранних лет, отличаясь особой любознательностью, он пристрастился к чтению. Мать, Мария Евстафиевна, учила своих детей любить людей и дорожить их дружбой, прививала высокие нравственные качества, но в школу Федор Хасхачих пошел только после Гражданской войны – и сразу в 5 класс. Учителя вспоминают, что умный, пытливый ученик выделялся из одноклассников своей начитанностью, серьезным отношением к учебе, самостоятельностью в суждениях и огромным интересом к истории, литературе и поэзии.

Семилетку Федор Хасхачих закончил в 1924 г. и поступил на 2 курс Мариупольского педагогического техникума; как одного из лучших, юношу направили в Москву для получения высшего образования. Будучи студентом факультета советского права Московского государственного университета и приезжая на каникулы в родное село, он выступал перед земляками с лекциями и докладами, разъясняя политику Советского государства: только объединенными усилиями беднота может выбиться из состояния нищеты и упадка. Вместе со своим братом Дмитрием (впоследствии замученным в застенках гестапо) Федор Хасхачих стал организатором первой в области сельскохозяйственной артели под названием «Начало». Сохранился протокол № 1 Организационного собрания крестьян села Чермалык: Ф.И. Хасхачих сделал доклад о политике партии в области коллективизации, а его старшего брата избрали тогда председателем артели. Впоследствии эта артель выросла в один из крупнейших передовых колхозов Украины – «Гигант».

Одновременно с учебой в МГУ в 1929/1930 учебном году Ф.И. Хасхачих ведет занятия по диалектическому материализму в Техникуме образительных искусств, в 1930/1931 – в Механико-машиностроительном институте имени Н.Э. Баумана. После окончания МГУ в 1931 г. как сталинский стипендиат он был направлен на работу в Ростов-на-Дону. В университете молодой ученый возглавляет кафедру диалектического

и исторического материализма; а позже преподает в Новочеркасском политехническом институте и в Институте зерна.

В 1937 г. Ф.И. Хасхачих успешно закончил аспирантуру философского факультета МИФЛИ и защитил кандидатскую диссертацию по теме «Познаваемость мира и его закономерностей». К своим 30 годам он стал уже признанным специалистом в области теории познания, ведущим лектором Института Красной профессуры и Высшей партийной школы при ЦК ВКП(б); он также читает курс диалектического и исторического материализма студентам Московского университета; а в 1938 г. его назначают деканом философского факультета МИФЛИ им. Н.Г. Чернышевского.

Основной научный интерес ученого сосредоточен на проблеме теории познания. На эту тему он пишет докторскую диссертацию. В 1940-м ему для подготовки докторской диссертации предоставляется академический отпуск и он освобождается от должности декана. Но защите диссертации помешала война, а подготовленные к изданию рукописи книг Федора Игнатьевича были опубликованы уже после войны и стали достойным памятником ученому, отдавшему жизнь в борьбе против фашизма.

На философском факультете МГУ «Материя и сознание», «О познаваемости мира», изданные еще в 1940 г., а также «Курс диалектического и исторического материализма» пользовались несомненным успехом среди студентов и преподавателей общественных наук как ценные учебные пособия.

На вышедшую из печати в 1946 г. книгу «О познаваемости мира» через год были опубликованы две рецензии: Я.Д. Бетяева, ректора Мордовского университета (1947–1949) и А.А. Макаровского, бывшего в 30-е гг. деканом философского факультета МИФЛИ.

Здесь считаю необходимым воспроизвести, хотя бы кратко, содержание рецензий на труды Ф.И. Хасхачиха, чтобы показать читателю значимость того, что писал ученый и что было ценным для философов того времени. Отмечая достоинства книги, прежде всего доступность и доходчивость изложения сложнейших вопросов теории познания, рецензенты считают, что такая книга необходима не только лекторам и преподавателям философии, но и всем, кто приступил к изучению диалектического материализма.

Характеризуя работу «О познаваемости мира»¹, Я.Д. Бетяев обращает внимание читателя на наиболее важные ее положения — а таких в ее двух разделах (I. Процесс человеческого познания и II. Истина) — оказалось немало! При издании книги «Материя и сознание» названные разделы стали ее частью.

Детально анализируя процесс человеческого познания, Ф.И. Хасхачих подвергает критике представителей двух противоположных направлений в философии — эмпирического и рационального — за их попытки утвердить приоритет именно своего мнения в вопросе об источнике знаний: он считает и эмпирическое, и рациональное необходимыми и дополняющими друг друга моментами человеческого познания.

Ученый критикует также философ-идеалистов Т. Юнга и И. Мюллера, отрицающих, что наши ощущения отражают объективные свойства предметов. Кроме того, и «теория символов» Г. Гельмгольца, и «теория иероглифов» Г. Плеханова вносят элемент агностицизма в теорию познания. Вопрос о соотношении образа и предмета Ф.И. Хасхачих называет главным вопросом материалистической теории отражения, поэтому не случайно вокруг этого вопроса на протяжении веков шла ожесточенная борьба между различными философскими школами и направлениями. Ощущения как исходный пункт познания мира субъективны по своей форме, поскольку они существуют в нашем сознании; относящиеся к внешнему миру, они делятся на зрительные, слуховые, осязательные, обонятельные и вкусовые. Но следует заметить, что одновременно они объективны по своему содержанию, по своему источнику. Таким образом, ощущения человека представляют собой единство субъективного и объективного.

Ф.И. Хасхачих критикует учение Дж. Локка за его деление чувственных качеств на «первичные» и «вторичные»: по его мнению, — это своеобразная попытка решения вопроса об объективном и субъективном, о сущности и явлении. Разграничение этих понятий — уступка идеализму всех «механистов», «физиологических идеалистов», «наивных реалистов» — современных последователей Дж. Локка. К формам чувственного познания Ф.И. Хасхачих относит ощущение, восприятие и представление, но для раскрытия всех сторон, особенностей и закономерностей внешнего мира этого недостаточно. Здесь, по мнению философа, существенную помощь окажет абстрактное мышление, логическое познание как более высокая ступень процесса человеческого познания. Являясь обобщением общественно-исторической практики, человеческое познание начинается с ощущения и поднимается до диалектического мышления. Процесс познания, таким образом, представляет собой не единовременный акт: познание идет от менее глубокого и менее точного знания к знанию более глубокому и более точному. Это подтверждается развитием науки и повседневной практикой человечества.

Ф.И. Хасхачих подчеркивает, что мышление не тождественно ощущению: оно качественно отличается от ощущения. «Скачок» от ощущения к мысли, разъяснял он, состоит в том, что совершается переход от отражения явления к отражению сущности. Задача мышления: опираться на чувственные данные, познать сущность вещей, их внутреннюю связь, взаимозависимость и взаимодействие, закономерность развития. Мышление предугадывает, куда идет развитие данного явления. В этом предвидении — великая сила научного мышления.

Различные стороны и связи предметов и явлений материального мира мышление выражает в понятиях, суждениях и умозаключениях. Понятие — это уже результат, итог изучения многообразных явлений мира. По мнению ученого, необходимо различать диалектический и

метафизический подход к понятиям, поскольку метафизик считает понятия неизменными, а диалектик признает изменчивость понятий, отражающих изменения в объективной действительности.

Человеческое сознание — не пассивное отражение мира, а целенаправленный активный процесс. Переделка мира происходит соответственно потребностям человечества — это и есть доказательство верного отражения объективного мира в понятиях. При этом суждения и умозаключения Ф.И. Хасхачих характеризует как моменты научного мышления.

Вопрос об истине — объективной, относительной и абсолютной — интересовал философов всех времен и всех народов. Признание объективной истины — это основная посылка философского материализма, необходимое условие подлинного развития науки и успешной практической деятельности. Абсолютная истина складывается из суммы относительных истин, в каждой из которых можно «найти элемент абсолютной истины»². Ф.И. Хасхачих указывает, что практика — это не только критерий истины, но и основа всего процесса познания.

Особое внимание ученый уделяет роли труда в развитии сознания человека. На ряде примеров он показывает проникновение человеческой мысли в необъятные пространства вселенной и в тайны строения вещества. Различные положения теории познания Ф.И. Хасхачих поясняет и иллюстрирует конкретными фактическими материалами из области науки о природе, из трудов И.М. Сеченова, И.П. Павлова, К.А. Тимирязева.

Рецензия А.А. Макаровского³ более компактна по изложению; частично его мысли совпадают с высказываниями Я.Д. Бетяева (это касается значения ощущений в процессе познания, критики учения Дж. Локка и др.). В своем отзыве рецензент акцентирует внимание на раскрытии Ф.И. Хасхачихом таких специфических особенностей мышления, как умственная деятельность человека, осуществляемая в форме отвлечения и обобщения: со способностью к отвлечению связаны различение, разделение, анализ предметов и явлений, а со способностью к обобщению связан синтез различного в одно целое.

Ф.И. Хасхачих характеризует понятия, суждения и умозаключения как логические формы, при помощи которых человек познает объективный мир. Анализируя понятие «Истина», А.А. Макаровский подчеркивает огромное значение объективной истины не только для науки, но и для практической деятельности общества. Материалистическая диалектика, признавая относительность человеческих знаний в смысле пределов приближения их к объективной истине, не отрицает существования объективной истины. Релятивисты же на основании утверждения об относительности наших знаний делают вывод об отсутствии в них объективного содержания, что приводит к агностицизму, отрицанию объективной реальности. Материалистическая диалектика рассматривает абсолютную и относительную истину в их неразрывной связи.

Рецензент обращает внимание на детальную характеристику и различие между органами чувств человека и животного, состоящее в восприятии ими окружающего мира: животные воспринимают окружающий мир, утверждает философ, лишь в процессе биологического приспособления к нему, а человек — в процессе практического воздействия на окружающую действительность, ибо умственные способности человека — прежде всего продукт общественно-исторического развития. Здесь важно отметить, что признание роли практики не означает умаления роли теории в процессе человеческого познания. Подчеркивая значение центральной историософской концепции Ф.И. Хасхачиха, рецензент ссылается на его вывод: «Теория познания диалектического материализма является величайшим приобретением человечества»⁴. К недостаткам книги рецензент относит неточности некоторых формулировок, но считает их упущениями редактора книги.

Мнения рецензентов о книге Ф.И. Хасхачиха «Материя и сознание» совпадают в оценке содержания всех 5 разделов, но различны по тональности. Я. Ребане обстоятельно, в деталях, излагает содержание книги, делая акцент на ее важнейших положениях⁵. Вдумчивый, глубокий философ, он дает высокую оценку книге Ф.И. Хасхачиха «Материя и сознание», так как она, по его мнению, является «одной из немногих крупных философских работ, которые Эстонское государственное издательство за последние годы выпустило в свет»⁶.

Другой рецензент — В.П. Рожин⁷, специалист в области теории диалектики, дополняет свою оценку рядом критических замечаний по содержанию книги и претензий к редакции, которая обязана была исправить неточности при публикации работы автора, «которого уже нет в живых». Это замечание рецензента было учтено в трудах Ф.И. Хасхачиха, издававшихся в 1952 и в 1967 гг.; редакция сдержанно поясняет, что «во избежание коренных изменений работы автора, ограничилась небольшими дополнениями», однако при сопоставлении изданий разных лет мы видим, что некоторые разделы значительно переработаны: введены необходимые примеры, сделаны интересные вставки, исправлен стиль. Таким образом, редакция, в основном, свою задачу выполнила.

Что же все-таки безоговорочно принимают рецензенты в книге «Материя и сознание»? Так, в первом разделе «Первичность материи и вторичность сознания» — это рассмотрение Ф.И. Хасхачихом основного вопроса философии и его решения материализмом и идеализмом, показ ученым коренной противоположности материалистического и идеалистического мировоззрений, а также непосредственной связи идеализма с религией, классовых и гносеологических корней идеализма и механицизма в вопросе о сознании и его отношении к внешнему миру.

В следующем разделе «Переход от неощущающей материи к ощущающей» философ, привлекая естественнонаучный материал, подвергает критике различные гипотезы о происхождении жизни на Земле. Переход от неорганического к органическому миру сопровождается появлением целого ряда совершенно новых свойств, которые в неорганической природе отсутствовали: это свойства раздражимости, ощущения и отражения.

В разделе «Возникновение и развитие человеческого мышления» рецензенты обращают особое внимание на разъяснения Ф.И. Хасхачихом функций мозга, усложненности и совершенствования нервной системы, достигшей самого высокого развития у человека: подтверждается это положение материалами из трудов И.П. Павлова и Ч. Дарвина. Ученый проводит резкую грань между инстинктом животного и сознательной деятельностью человека — существа «общественного», характерная черта которого — его социальность. Здесь также показана роль труда в происхождении и развитии мышления и языка, их непосредственная связь (что очень важно!) в процессе формирования абстрактных понятий.

В разделе «Процесс человеческого познания» Ф.И. Хасхачих называет теорию познания диалектического материализма «новым учением о познании». Значительное место он отводит вопросу о различии чувственного и логического моментов в процессе познания, которые по-разному отражают внешний мир: чувственное познание ученый характеризует в основном как единичное, логическое познание называет всеобщим.

В отличие от авторов других популярных работ, которые ограничиваются лишь рассмотрением ощущений и понятий, Ф.И. Хасхачих в деталях характеризует основные формы отражения объективной действительности в сознании человека — понятия, суждения, умозаключения. По мнению рецензентов, это бесспорное достоинство книги «Материя и сознание». Думается, к ее несомненным достоинствам следует отнести также и признание факта применения диалектики к изучению процесса познания.

Последний раздел этой книги — «Истина». Здесь уместно к сказанному ранее дать дополнение рецензента Я. Ребане, который считает, что «учение о конкретной истине имеет огромное значение как для естественных, так и для общественных наук»⁸. Учение о конкретной истине, утверждает рецензент, вдохновляет на борьбу против «всех мастей метафизиков, догматиков, оппортунистов, цепляющихся за старые формы», противоречащие новым веяниям⁹, а также, по мнению В.П. Рожина, и прагматиков, усматривающих в любой теории лишь «полезность» и «выгодность»¹⁰.

Труды Ф.И. Хасхачиха не утратили своего значения и в наше время. По мнению их автора, теория познания диалектического материализма — это действительно «величайшее приобретение человечества», поэтому изучение этой теории, — пишет он в книге «О познаваемости

мира», — «дает возможность глубже и вернее познать законы развития природы и законы развития человеческого общества. Знание этих законов необходимо как для научной работы, так и для повседневной практической деятельности»¹¹. В предисловии к одной из книг академик Ф.В. Константинов дает лаконичную и емкую характеристику ученого: «Автор обладает способностью проникать в сущность явлений, раскрывать их многосторонние связи, четко и ясно формулировать свою мысль, выражать самые сложные положения в простых, доступных читателю словах — это не просто природное дарование, а прежде всего результат упорного труда, постоянной и неутомимой жажды знаний, неукротимой воли к достижению цели»¹².

Ф.И. Хасхачих исходит «не из конъюнктурных соображений, не из догматических положений и схем, — пишет академик, — а из внутренней логики развития науки, из требований жизни»¹³. Это было написано Ф.В. Константиновым в 1967 г. Многое изменилось после окончания войны — наука далеко шагнула вперед, а в сфере общественной жизни произошли такие перемены, о которых в 30-е гг. трудно было даже помыслить. Но важно одно: надо исходить из того, что было достигнуто Ф.И. Хасхачихом в области научно-теоретической деятельности в предвоенные годы и создано им «в гуще самой жизни» в то далекое время, когда ученого называли «воинствующим философом»¹⁴.

Исследования ученого в области теории познания основаны на конкретном естественнонаучном и социологическом материале: он рассматривает вопросы соотношения категорий отражения, раздражимости и ощущения, возникновение и развитие человеческого мышления, соотношение чувственного и логического познания. Излагая материалистическую гносеологию, Ф.И. Хасхачих дополняет принцип опытного происхождения знаний принципом признания реальности внешнего мира как источника наших ощущений. Совершенствование функций организма философ связывает с развитием нервной системы, координирующей работу всех органов. В мышлении он усматривает прямую связь между деятельностью нервной системы, работой мозга и сознанием. Большое внимание он уделяет практике как критерию истины — основы научного познания, задача которого — вскрыть сущность явления, выявить его многосторонние связи. Это достигается благодаря абстрактному мышлению, без которого невозможно развитие науки. Ученый подвергает критическому анализу концепции агностицизма и скептицизма, ищет перспективные пути развития философского познания мира. Ф.В. Константинов считает, что важно объяснить не только то, что лежит на поверхности, но и «уметь разобраться в обстановке, видеть перспективы развития» как в отдельной стране, так и во всем мире. Хасхачих учит «творческому отношению к теории»: в его понимании теория — это «великое и испытанное оружие» в борьбе за построение нового общества и воспитание нового человека¹⁵. Предисловие к сборнику

статей «Вопросы теории познания диалектического материализма» не случайно озаглавлено «Светлый образ ученого»: Ф.И. Хасхачих прожил короткую жизнь, но то, что сделано им для людей, настолько значимо, что самого Федора Игнатьевича уже можно назвать новым человеком.

Ф.И. Хасхачих с огромной благодарностью вспоминал своего научного руководителя кандидатской диссертации и декана философского факультета (до 1935 г.) Тодора Павлова, которого знали в МИФЛИ под псевдонимом П. Досев. Федор Игнатьевич считал автора большого философского труда «Теория отражения», в котором Т. Павлов рассматривает отражение «как элемент универсального взаимодействия в природе и обществе, приобретающего на каждой ступени материального мира свое особое выражение»¹⁶, настоящим ученым.

Здесь нелишне отметить, что Павлов Тодор Димитров был разностронне образованным человеком, который с увлечением читал в МИФЛИ лекции по диалектическому материализму. Его труды по проблемам теории познания, исторического материализма, истории, развития философской мысли, по языкознанию, литературоведению, истории болгарского общества были столь интересными и глубокими по содержанию, что снижали ему славу выдающегося болгарского философа, критика, эстетика. В 1970 г. Т. Павлов стал Героем Народной Республики Болгария, дважды Героем Социалистического Труда НРБ, с 1945 г. возглавлял Болгарскую Академию наук, в 1947 г. был избран иностранным членом АН СССР.

В книге «Теория отражения», вышедшей сначала на русском языке (1936), а потом уже на болгарском (1938), Т. Павлов подвергает обстоятельной критике различные категории идеалистической теории познания; в трудах по эстетике он рассматривает философские основы искусства, называя его исторической формой общественного сознания. Эта мысль, естественно, была интересна Хасхачиху, тем более что он связывал ее с разрабатываемой им проблемой гносеологии.

Федор Игнатьевич, человек в высшей степени скромный и чуткий, уважительно относился к окружающим его людям и в коллективе пользовался огромным авторитетом и любовью. Недаром трудящиеся Сокольнического района Москвы избрали его депутатом в районный Совет. Немало сил он отдавал улучшению условий жизни рабочих, многодетных семей, заботился о летнем отдыхе детей; встречался с избирателями. И в самом начале войны, будучи ополченцем, он продолжал выполнять возложенные на него депутатские обязанности: прежде всего он уделял внимание безопасности и своевременной эвакуации на восток малолетних детей, выделяя для этого не только транспорт, но и все необходимое для их перевозки.

Осенью 1941 г., когда вермахт тщательно разработав план «Барбаросса», после оккупации множества европейских стран и захвата их столиц, двинул свои орды на Москву, истребительный батальон, руководимый Ф.И. Хасхачихом, влился в регулярную армию и участвовал в боях в московской зоне обороны.

В начале 1942 г. соединение войск, в котором служил Ф.И. Хасхачих, направили на Калининский фронт под Ржев. В тяжелые дни боев на Ржевском плацдарме он проявил себя как отважный воин. За короткое время прошел путь от рядового солдата до майора: его ценили за высокие качества политработника и волевого офицера Красной Армии, обладавшего навыками не только убеждать, но и умело командовать. Вот лишь один из военных эпизодов. В февральских боях 1942 г. 158-я стрелковая дивизия, частью которой стал истребительный батальон Ф.И. Хасхачиха, прямо с марша предприняла наступление на мощно укрепленный пункт врага — Холмец. В ожесточенных боях погибли один за другим командир и комиссар 875-го полка, был смертельно ранен начальник штаба. Однако полк продолжал сражаться, получая приказы политработника Ф.И. Хасхачиха, взявшего командование полком на себя. Это никого не удивило: его мужество и умение воевать ценили не только студенты-мифлийцы, но и другие бойцы, безгранично веря ему и беспрекословно выполняя его распоряжения.

Дивизионная газета «За Родину» неоднократно отмечала бесстрашие и храбрость воина-ученого, который уже после первых боев в числе немногих политработников дивизии был награжден боевой медалью «За отвагу». Вскоре он стал известен как один из лучших пропагандистов 39-й армии. Он вел огромную агитационную, политическую и воспитательную работу среди личного состава объединения: выступал с докладами о положении на фронтах Великой Отечественной войны, о фашистских зверствах и реакционной природе фашизма. В землянках и окопах, в строю и на привале он разъяснял смысл и цели борьбы против гитлеровцев, вселяя уверенность в победе, поднимая моральный дух бойцов; ходил в атаку вместе с ними — тяготы фронтовой жизни были общими.

За две недели до своей гибели он написал для московской газеты статью «Чтобы победить врага, надо научиться его ненавидеть», в которой как истинный патриот и политик писал: «Красная Армия уничтожает немецких солдат не потому, что они немцы, она их уничтожает как оккупантов, которые с оружием в руках хотят поработить народы нашей страны».

В дни тяжелых боев он поддерживал своих товарищей. Вот строки из письма Федора Игнатьевича, адресованные раненому бойцу: «Кровь, пролитая Вами и нашими товарищами, не пройдет даром. Поле победы жизнь будет еще лучше и прекрасней». Самому Ф.И. Хасхачиху не довелось дожить до этих дней. «Земной свой путь пройдя до половины», он погиб на боевом посту — на передовой, выступая перед бойцами с докладом о 25-й годовщине Великой Октябрьской революции. Вражеский снаряд оборвал

жизнь талантливого ученого и выдающегося пропагандиста. О его гибели известил общественность журнал «Под знаменем марксизма» (1942. № 10). Некролог подписали боевые друзья, сражавшиеся бок о бок с Федором Игнатьевичем: генерал-майор Зыгин, бригадный комиссар Герой Советского Союза Бойко, полковой комиссар Крылов, старший батальонный комиссар Белов, капитан Симонян и др.

Философский факультет Московского университета отдает должное философу-воину. Так, в 1967 г. была организована совместная поездка представителей МГУ имени М.В. Ломоносова и Высшей партийной школы при ЦК КПСС на место захоронения Ф.И. Хасхачиха в деревню Пустошки Селижарского района Тверской (Калининской) области. Известно, что первоначально он был захоронен в деревне Дубровы, но после войны она перестала существовать. Реализуя указ Н.С. Хрущева, по которому предстояло собрать на местах боев многочисленные отдельные захоронения воинов, прах Ф.И. Хасхачиха перенесли в братскую могилу. Ее обнаружил член Московского городского совета ветеранов 80-летний Н.Я. Михайлов, участник Великой Отечественной войны, разыскивая погибшего в тех местах сына. По факту обнаружения могилы Ф.И. Хасхачиха Центральное телевидение организовало передачу «Никто не забыт, ничто не забыто». Красивый памятник на братской могиле воздвигнут на средства местных жителей; там же установлена мемориальная доска, посвященная памяти философа.

100-летию юбилею со дня рождения ученого, воина, патриота Ф.И. Хасхачиха МГУ имени М.В. Ломоносова посвятил расширенное заседание Ученого совета на философском факультете. В те же дни радиостанция «Голос России» транслировала на греческом языке передачу о Ф.И. Хасхачихе на Грецию. Рубрика «Греки России: исторические судьбы» воссоздала образ этого незаурядного человека, его многогранную личность.

Будем помнить и мы: российский грек – ученый-философ, пламенный патриот – защищал нашу науку, нашу землю, отдал жизнь за свое Российское Отечество!

Память о Федоре Игнатьевиче Хасхачихе увековечена на мемориальной доске «Вечной славы» философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, где первым значится его имя.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Бетяев Я.Д. Полезное пособие по марксистско-ленинской теории познания (рец. на книгу: *Хасхачих Ф.* О познаваемости мира. – М.: Госполитиздат, 1946) // *Большевик*. 1947. № 6. С. 9–14.

² Ленин В.И. Соч. Т. XIII. С. 253.

³ Макаровский А.А. Ф. Хасхачих. О познаваемости мира философии // Советская книга. 1947. № 6. С. 60–62.

⁴ *Хасхачих Ф.И.* О познаваемости мира. – М.: Госполитиздат, 1946. С. 94.

⁵ Ребане Я. Полезная книга для изучающих марксистскую философию // *Eesti Riiklik Kirjastus*. 1954. (Коммунист Эстонии. 1954. № 12. С. 62–67).

⁶ Там же. С. 67.

⁷ Рожин В.П. Ф.И. Хасхачих. Материя и сознание. Госполитиздат. 1954 // Советская книга. 1952. № 7. С. 73–76.

⁸ См.: Ребане Я. Полезная книга для изучающих марксистскую философию. С. 66.

⁹ Там же.

¹⁰ См.: Рожин В.П. Ф.И. Хасхачих. Материя и сознание. С. 74.

¹¹ См.: Хасхачих Ф.И. О познаваемости мира.

¹² Константинов Ф.В. Вопросы теории познания диалектического материализма. – М.: Высшая школа, 1967. С. 3–4.

¹³ Там же. С. 6.

¹⁴ Там же. С. 7.

¹⁵ Там же. С. 11.

¹⁶ Павлов Т. (Досев П.) // Краткая литературная энциклопедия. Т. 5. – М., 1968. С. 529.

REFERENCES

Betyaev Ya.D. Useful guide to the Marxist-Leninist theory of knowledge (Book Review: Khaskhachikh F.I. On the knowability of the world. Moscow, Gospolitizdat, 1946). In: *Bolshevik*. 1947. No 6, pp. 9-14 (in Russian).

Khaskhachikh F.I. *On the knowability of the world*. Moscow, Gospolitizdat, 1946 (in Russian).

Lenin V.I. Works. Vol. XIII (in Russian).

Makarovsky A.A. Book Review: Khaskhachikh F.I. On the knowability of the world. In: *Sovetskaya kniga*. 1947. No 6, pp. 60-62 (in Russian).

Pavlov T. (Dosev P.). In: Brief Literary Encyclopedia. Vol. 5. Moscow, 1968 (in Russian).

Rebane Ya. A useful book for students of Marxist philosophy. In: *Eesti Riiklik Kirjastus*. 1954. No 12, pp. 62-67.

Rozhin V.P. Book Review: Khaskhachikh F.I. Matter and mind. 1952. No 7, pp. 73-76 (in Russian).

Аннотация

Статья посвящена известному ученому Федору Игнатьевичу Хасхачиху. Ф.И. Хасхачих разрабатывал проблемы теории познания. Его философские труды с 1946 г. издавались во многих странах Европы. В годы войны Ф.И. Хасхачих возглавил Первый истребительный батальон добровольцев-защитников Москвы. Погиб на Ржевском плацдарме 5 ноября 1942. В статью введены первые аналитические рецензии на произведения Ф.И. Хасхачиха.

Ключевые слова: Ф.И. Хасхачих, теории познания, материя и сознание, Т. Павлов.

Summary

The article is dedicated to Fedor Khaskhachikh, the first dean of philosophical faculty of Moscow State University. As a famous scientist, he worked out questions of cognition theory. His philosophical works from 1946 were published in many European countries and translated into 28 languages. During the war, he headed the First exterminatory battalion of Moscow volunteers-defenders. He had productive collaboration with Todor Pavlov, the great Citizen of Bulgaria. Fedor Khaskhachikh was killed at Rzhevsky bridgehead on 5th November 1942. Article includes the first analytical reviews on the works of F.I. Khaskhachikh.

Keywords: F.I. Khaskhachikh, T. Pavlov, epistemology, matter and consciousness.

ВЕЛИКАЯ ОТЕЧЕСТВЕННАЯ В ЛИЦАХ

В 1930 г. в МГУ был создан историко-философский факультет.

В 1931 г. он был преобразован в Московский институт философии, литературы и истории (МИФЛИ). В декабре 1941 г. МИФЛИ был вновь присоединен к МГУ.

На фронтах Великой Отечественной войны сражались многие преподаватели, аспиранты и студенты философского факультета МИФЛИ – МГУ. Около семидесяти из них отдали свои жизни за Родину. В архивах удалось разыскать фотографии и информацию о некоторых из них.

Саенко Роман Михайлович (1903–1941).

Аспирант философского факультета МИФЛИ. Политрук. Погиб на фронте

Егоров Михаил Александрович (1910–1942). В 1937 г. окончил аспирантуру философского факультета МИФЛИ и защитил диссертацию «Бакунин и немецкий классический идеализм». Доцент философского факультета МИФЛИ. Младший лейтенант. Смертельно ранен в бою и умер от ран



Хасхачих Федор Игнатьевич (1907–1942). В 1934–1937 гг. аспирант философского факультета МИФЛИ. В 1937 г. защитил диссертацию «Познаваемость мира и его закономерностей». С 1938 г. доцент, в 1938–1940 декан философского факультета МИФЛИ. Майор. Погиб от прямого попадания вражеского снаряда



Каспарьян Михаил Хосрович (1914–1943). В 1933–1937 гг. студент, в 1937–1938 гг. аспирант философского факультета МИФЛИ. Капитан. Убит в бою



Гермаев Степан Григорьевич (1908–1941). В 1932–1937 гг. студент, с 1937 г. аспирант философского факультета МИФЛИ. Батальонный комиссар. Погиб на фронте



Саенко Роман Михайлович (1903–1941).

Аспирант философского факультета МИФЛИ. Политрук. Погиб на фронте



Бодров Александр Иванович (1905–1941).

В 1931–1937 гг. студент, с 1937 г. аспирант, в 1941 г. доцент философского факультета МИФЛИ. Старший политрук. Погиб на фронте



Егоров Михаил Александрович (1910–1942). В 1937 г. окончил аспирантуру философского факультета МИФЛИ и защитил диссертацию «Бакунин и немецкий классический идеализм». Доцент философского факультета МИФЛИ. Младший лейтенант. Смертельно ранен в бою и умер от ран



Гордиевич Галина Витальевна (1920–1944).

Студентка философского факультета МИФЛИ. Лейтенант медицинской службы. Схвачена эсесовцами во время боя и зверски замучена

Евстратов Алексей Васильевич (1907–1942). В 1937 г. окончил аспирантуру философского факультета МИФЛИ и защитил диссертацию «Мировоззрение А.С. Пушкина». Политрук стрелковой роты. Умер от ран



Сидоренко Владимир Ильич (1908–1942).

С 1939 г. аспирант философского факультета МИФЛИ. Воентехник 2-го ранга. Погиб на фронте



Хахулин Александр Петрович (1913–1941). В 1938–1941 гг. аспирант философского факультета МИФЛИ; в 1941 г. защитил диссертацию по истории философии. Служил в истребительном батальоне. Погиб на фронте



Чудаков Иосиф Наумович (1913–1941). В 1932–1937 гг. студент философского факультета МИФЛИ. Красноармеец. Погиб на фронте



Селивахин Иван Васильевич (1910–1942). В 1933–1937 гг. студент, в 1937–1939 гг. аспирант философского факультета МИФЛИ; в 1940 г. защитил диссертацию «Рациональное зерно» в гегелевской диалектике». Старший политрук. Умер от ран



**Жидкова Анна Фёдоровна
(1908–1942).**

В 1932–1935 гг. аспирантка философского факультета МИФЛИ. Старший политрук.
Убита в бою



**Бурмистренко Иван Алексеевич
(1905–1941).** В 1933–1938 гг. аспирант философского факультета МИФЛИ; в 1938 г. защитил диссертацию «Мировоззрение М.В. Ломоносова». В 1938 г. зав. научно-исследовательским сектором МИФЛИ. Вступил в народное ополчение. Погиб в бою



**Довбня Яков Илларионович
(1902–1942).**

Аспирант философского факультета МИФЛИ.
Лейтенант. Убит в бою



**Илларионов Василий Яковлевич
(1907–1939).** С 1933 г. студент философского факультета МИФЛИ. Лейтенант. Умер от ран на советско-финляндском фронте



Колонна преподавателей, аспирантов и студентов философского факультета МГУ направляется к памятнику погибшим защитникам Москвы. Впереди слева направо:
**В.С. Молодцов,
В.В. Богатов,
В.Т. Калтахчян,
А.П. Серцова.**
1970-е гг.



Фотографии предоставлены Российским государственным архивом социально-политической истории, Архивом РАН и Центральным архивом г. Москвы.

С.Н. Корсаков



Приглашение к размышлению

РЕЛИГИЯ КАК ЖИВОЙ ОРГАНИЗМ

М. Сергеев. Теория религиозных циклов: традиция, модерн и вера бахаи. – Лейден, 2015 (Sergeev, Mikhail. Theory of Religious Cycles: Tradition, Modernity and the Bahá'í Faith. – Leiden: Brill, 2015. – 161 p.)

Н.В. ШЕЛКОВАЯ

Ученые утверждают, и это подтверждается многовековой историей, что чем больше в человеке переплетается рас, тем он талантливее, ибо вбирает в себя множество культур и типов менталитета. Мне представляется, что аналогичная ситуация имеет место и в случае переплетения в человеке, через верования родителей и предков, нескольких религий. Полирелигиозность порождает не только веротерпимость и принятие иных вероисповеданий, но и способность увидеть их внутреннее единство при внешних различиях, способность подняться над стереотипами ортодоксии и заглянуть в глубину бездонного колодца религии, в котором отражается Единый Бог.

Автор рецензируемой книги, доктор философии, адъюнкт-профессор Университета искусств (Филадельфия, США), историк философии и религии, главный редактор книжной серии «Современная русская философия» (*Contemporary Russian Philosophy*), основатель и главный редактор журнала «Исследования философии Бахаи» (*Studies in Bahá'í Philosophy*), родился и получил образование в СССР – государстве, идеологией которого являлся воинствующий атеизм. При этом отец М. Сергеева происходил из русской православной семьи, а мать – из еврейской. На этой почве долго прорастала и зрела концепция религиозных циклов М. Сергеева – человека, впитавшего в себя на уровне сознания и подсознания различные религии и мировоззрения и прошедшего в своих религиозных исканиях путь от атеизма через христианство к вере бахаи, исследованию которой посвящена значительная часть его монографии. Одной из главных причин, приведших его к этой религии, было именно желание подняться над конфессиональными конфликтами и неприятностями, видение в этой религии толерантности не на словах, а на деле.

Возникает вопрос: почему человек, предки которого исповедовали иудаизм и христианство (точнее, иудео-христианство), пришел в своих религиозных исканиях к вере бахаи? Почему чуждое иудео-христианам

мировосприятие ислама, породившего на определенном этапе своего развития веру бахаи, стало близким М. Сергееву? Здесь вспоминаются мудрые слова Г. Померанца: «Глубина одной религии ближе к глубине другой религии, чем к своей собственной поверхности»¹. Во-первых, иудаизм, христианство и ислам — ветви единого дерева, «корнями» которого считается патриарх Авраам. Поэтому закономерно, что именно из этой Триады (три — символ совершенства) вырастает целостное, вбирающее в себя главные идеи этих религий, учение веры бахаи. Во-вторых, не только авраамические религии — иудаизм, христианство и ислам, но и другие религии мира имеют единые главные идеи, исходят из Единого (Плотин), которое, как образно выразил С. Вивекананда, — подобно Солнцу, лучами которого являются все религии². И мне представляется, что М. Сергеева привлекает именно эта идея Единого, единения религий и людей, соборности, органически присущая русскому менталитету. Идея поистине мессианская и жизненно актуальная в современном, раздираемом конфликтами и противоречиями мире. Сегодня, как никогда ранее, в нашем «хрупком мире» становится жизненной необходимостью видеть за феноменальным ноуменальное, рассматривать религии вне ортодоксальных рамок и клише стереотипов — в их глубинной сущности, которая едина; более того, эта Суть взывает к единению всех людей на планете. И данное исследование является, на мой взгляд, отражением этого Зова.

Но главная тема книги заключается не в апологетике веры бахаи, а в рассмотрении религии как живого организма. И тут, на мой взгляд, сыграла свою роль «русская кровь», тяга к русской философии, которой был «утробно» присущ органицизм, рассматривающий все элементы природно-социального бытия как «органическое целое». Представляется, что тема диссертации М. Сергеева «Религиозно-философская концепция Софии: ее генеалогия и эволюция в русской мысли девятнадцатого и двадцатого столетия» (Темпльский университет, Филадельфия, США) тоже появилась на этой почве, как и теория религиозных циклов, которая созревала в сознании мыслителя в течение нескольких десятков лет. Хотя, как мне видится, корни концепции религиозных циклов М. Сергеева уходят в особенности русского и еврейского менталитетов, в глубинную суть и экзистенциалы иудаизма и христианства.

Книга «Теория религиозных циклов» состоит из двух частей.

Первая часть «Традиционные религии и эпоха модерна» (*Traditional Religions and Modernity*) включает в себя две главы. В первой главе «Религиозные циклы: теория и применение» (*Cycles of Religion: Theory and Application*) излагается концепция религиозных циклов на историческом материале иудаизма, буддизма, христианства и ислама. Во второй главе «Проект модерна: pro et contra» (*The Project of Modernity: Pro et Contra*) представлен анализ эпохи модерна. Автор излагает свое видение дефиниции модерна, анализирует социальные и религиозные

особенности этого периода, делает особый акцент на социальных и религиозных преобразованиях эпохи Просвещения. Отдельный подраздел второй главы посвящен анализу социальной и религиозной ситуации в дореволюционной, советской и постсоветской России, в частности рассмотрению учений западников и славянофилов в контексте соотношения религии и государства и роли Просвещения в процессе секуляризации и демократизации общества.

Вторая часть «Религия после Просвещения» (*Religion after the Enlightenment*) включает в себя также две главы. В третьей главе «Вера бахаи: новая парадигма» (*The Bahá'í Faith: A New Paradigm*) излагается сущность веры бахаи, соотношение традиционных религий и веры бахаи, идей Просвещения и вероучения бахаизма; обосновывается рассмотрение его как новой религиозной парадигмы. Четвертая глава «Принципы организации в вере бахаи» (*Principles of Bahá'í Organization*) посвящена интерпретации учения и описанию административной организации бахаизма, анализу проблемы единства и инакомыслия, соотношения религии и государства в вере бахаи.

Главной и весьма плодотворной, на мой взгляд, идеей теории религиозных циклов М. Сергеева является, как отмечалось выше, представление религии как живого организма, который, как любой живой организм, проживает определенные стадии: рождения, развития, зрелости, умирания и смерти. Автор выделяет шесть стадий (фаз) развития религии: формативную, ортодоксальную, классическую, реформистскую, критическую и пост-критическую. На первой стадии происходит процесс формирования религиозного учения, сакральных текстов и сакральных традиций. «Ортодоксальная фаза цементирует традиционные устои религии путем борьбы с еретическими движениями и их альтернативными интерпретациями Священных Писаний. Классическая фаза переформулирует священную традицию, добавляя новые интерпретации к канону. Реформисты, наоборот, очищают традиции от накопленных интерпретаций для того, чтобы вернуться к сути священных учений и восстановить первоначальную веру» (р. 7). Критическая фаза наступает тогда, когда рушатся незыблемые каноны и традиции, создается впечатление, что данная религия умирает. Но как в природе за смертью вновь и вновь следует новое рождение, так и в религии: за кажущейся смертью определенной религии следует рождение новой религии из «религии-матери». Более того, и «материнская религия», и «новорожденная религия» продолжают развиваться. Автору исследования могут возразить, что не все религии проходят эти стадии. Но не все люди и живые организмы проходят стадии зрелости и старости, некоторые умирают раньше, однако это не отрицает их принадлежности к живым, рождающимся, живущим и умирающим организмам, в которых заложены программы определенных фаз развития.

Движущей силой эволюции религий являются, согласно теории М. Сергеева, структурные и системные кризисы, возникающие на определенных этапах развития религий. При этом, если структурные кризисы ведут к модификациям религии, то системные — к зарождению новых религий. В этом контексте, на мой взгляд, каждый кризис религии является импульсом для дальнейшего ее развития и подобен «мукам родов» у живых организмов, которые часто происходят болезненно, но приводят к рождению нового (новой интерпретации учения, нового течения, новой религии). Таким образом, кризисы являются необходимыми для эволюции всех сфер бытия.

Рассмотрение религии в таком ракурсе позволяет по-новому увидеть происходящие в современном мире кризисы: не в апокалиптическом ключе, как «конец света», а в аспекте «вечного возвращения», вечного круговорота жизни (рождение — жизнь — смерть — рождение...). То есть не только религиозный, но и социальный глобальный кризис — это не апокалипсис человечества, а системный кризис, в ходе которого «в муках рождается» новый вид цивилизации.

Не менее плодотворным, на мой взгляд, является акцентирование М. Сергеевым внимания на том, что именно культура, ядром которой является сакральный культ, порождает цивилизацию. Пренебрежение культурой, деградация культуры, уничтожение ее ядра — сакрального культа аналогично уничтожению корней «древа цивилизации», что неизбежно ведет к «засыханию», «гниению» и «умиранию» цивилизации. Вместе с тем история показывает, что отождествление теократического государства и общества социального и духовного благоденствия неправомерно. Печальным примером тому может служить Священная Римская империя, в которой процветала инквизиция.

«Жизнь религии» зависит от интерпретации ее священных текстов и материализации ее духовных учений, воплощения их в реальную жизнь, в ходе которого религиозное учение искажается иногда «с точностью до наоборот». Разве может соединиться та же инквизиция Католической церкви с изложенным в Евангелиях учением Христа о любви ко всем, более того, о молитве о врагах? Разве можно считать исламский терроризм воплощением идеи Корана о джихаде как войне со своим несовершенством? Поэтому то, что М. Сергеев, осуществляя анализ эволюции религий, берет за основу прежде всего Священные Писания и священные традиции и рассматривает проблему их интерпретации, является очень важным, ибо именно герменевтическая проблема интерпретации и понимания сакральных текстов и воплощения их в религиозные традиции становилась ареной борьбы и конфликтов, приводящих к расколам в религиях, причем не только в «религиях Книги» (иудаизм, христианство, ислам), но и в такой «некнижной религии» (создавшей крупнейшую книгу в мире из 729 питака-пагод с текстами «Типитаки» в Куто-до Пайя), как буддизм.

В ходе изложения своей теории религиозных циклов М. Сергеев приводит обстоятельный анализ трансформации мировосприятия, осуществленной рационализмом эпохи Просвещения, абсолютизовавшим разум и пренебрегшим культурой сердца, являющейся ядром религии. Этот процесс, продолжающийся до сегодняшнего дня, привел к развитию атеизма, наиболее ярко проявившегося в советском обществе, и, как следствие, к росту эгоизма, индивидуализма, аморализма и бездуховности.

Проанализировав существующие сегодня в мире религии, М. Сергеев приходит к выводу, что возродить деградировавшую сегодня духовность человечества может вера бахаи, родившаяся из ислама в результате его системного кризиса. Нельзя не согласиться с автором в том, что основные принципы веры бахаи действительно могли бы гармонизировать духовную и социальную ситуацию в мире.

Прежде всего, это главный принцип веры бахаи – принцип единства: «...единство Бога, единство религий и глобальное единство человечества» (р. 65).

Единство религий вытекает из признания единого Бога и, следовательно, единого Источника всех религий. Поэтому «бахаи почитают таких выдающихся духовных деятелей, как Авраам, Моисей, Зороастр, Будда, Кришна, Христос, Мухаммад, и, наконец, двух пророков самой веры бахаи, Баба и Баха-Уллу, как манифестации Бога» (р. 66).

Единство человечества достигается путем обретения чувства любви ко всем людям. Истинная религия порождает в сердце любовь. Если религия ведет к конфликтам и ненависти, то это – не религия. «Если религия становится причиной неприязни, ненависти и разделения, то лучше жить без нее... Религия, которая не рождает чувства любви и единства, не является религией» (р. 79). Мне представляется, что эта идея является краеугольным камнем веры бахаи и перспективой духовного возрождения человечества.

Очень важным, на мой взгляд, является утверждение о необходимости самостоятельного поиска Истины каждым верующим. Истина одна. Бог один. Но путей к Нему неисчислимо множество. И у каждого – свой Путь к Богу. Критерием встречи человека с Богом, Истиной является рождение в его сердце любви ко всему сущему. Интересно, что в Коране написано и о единстве Бога:

Ваш Бог Един,
И нет другого божества, помимо Бога,
Всемиловит и милосерден Он!
Сура 2, аят 163³. –

и о признании пророков всех религий:

Скажите вы:
«Мы веруем в Аллаха,
И в Откровение, ниспосланное нам,

И Ибрахиму, Исмаилу, Исхаку и Йакубу,
И всем двенадцати израильским коленам;
И в то, что Мусе (Бог) послал,
И в то, что даровал Он Исе
И что другим пророкам снизошло, —
Меж ними мы не делаем различий,
И лишь Ему мы всей душой предались».

Сура 2, аят 136^а.

А в Библии Христос учил любить всех, и даже врагов: «А я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5:44). Но мусульмане борются с иноверцами, а христиане ненавидят даже ближних... Слова и дела. Писания и традиции. Как редко они совпадают.

Каковы перспективы развития веры бахаи? Не будет ли она утопией того всемирного соборного общества, о котором мечтал Вл. Соловьев, понявший в конце жизни, что это неосуществимо? Не постигнет ли веру бахаи участь других религий, в которых человеческое эго возобладавало над Божественным, что привело к неисчислимым конфликтам и бедствиям человечества? И если следовать концепции религиозных циклов самого М. Сергеева, вера бахаи в сегодняшнем варианте — это лишь фаза ее становления? Как будут проходить другие фазы? Готово ли человечество к реализации глубоко духовных принципов этой веры? Сможет ли оно их осуществить? Смогут ли люди уйти от своего эгоизма, научиться любить всех, быть толерантными к инаковым верам и людям, уйти от высокомерного посягновения на истину в последней инстанции в лице своей религии, своей нации, своего государства, своего «Я»? Будущее покажет.

В данной рецензии выделены лишь те идеи и аспекты исследования М. Сергеева, которые наиболее значимы и плодотворны, на мой взгляд, с точки зрения философии и психологии религии. Вместе с тем нельзя не отметить осуществления автором глубокого и заслуживающего особого внимания анализа исторических, социологических и политологических аспектов эволюции религии и религиозного мировосприятия: изменение социального и религиозного мировосприятия в эпохи пре-модерна, модерна и пост-модерна с акцентом на особой роли в этом процессе идей эпохи Просвещения, возникновение и развитие двух важных религиозно-философских течений русской общественной мысли XIX в. — славянофильства и западничества, идеи которых, на мой взгляд, продолжают жить в современной России. Доминантным, пронизывающим все исследование, является компаративный анализ религий (иудаизма, буддизма, христианства, ислама и веры бахаи) с целью обоснования авторской теории религиозных циклов и закономерности появления веры бахаи, соединившей, с точки зрения М. Сергеева, в себе все лучшее в предшествующих ей религиях.

Вне всякого сомнения, теория религиозных циклов М. Сергеева и предпринятый им религиоведческий, философский, социологический и политологический анализ эволюции религии представляет большую научную ценность не только в религиоведческом, но и в философском и социологическом контекстах, ибо, как показано выше, задает ориентиры осмысления и переосмысления животрепещущих проблем современного человечества.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Померанц Г. Распадающаяся Вавилонская башня // Вестник Европы. 2001. № 3. С. 33.

² Вивеканада С. Христос – посланник // Наука и религия. 1991. № 6.

³ Коран. Перевод смыслов и комментарии Иман Валерии Пороховой. – М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2016. С. 53.

⁴ Там же. С. 50.

REFERENCES

Pomerants G. Decaying tower of Babel. In: *Vestnik Evropy* [Herald of Europe]. 2001. No 3 (in Russian).

Quran. The translation of meanings and commentaries by V.M. Porokhova Moscow, RIPOL Classic Publishing Group, 2016. 800 p. (Russian trans.).

Vivekananda S. Christ the Envoy. In: *Nauka i religiya* [Science and Religion]. 1991. No 6 (Russian trans.).



**Конференции, семинары,
круглые столы**



**УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ
И УНИКАЛЬНЫЕ УЧАСТНИКИ**

*XI Всемирный конгресс Международного общества
Универсальный Диалог. «Ценности и идеалы: теория
и практика». 11–15 июня 2016 г. Варшава, Польша*

В.И. ПРЖИЛЕНСКИЙ

«Ценности и идеалы: теория и практика». Под таким названием в июле в Варшаве прошел всемирный конгресс, организаторами которого выступили Международное общество Универсальный Диалог, Польская академия наук и Варшавский университет. Подавляющее большинство участников имели ученые степени и звания по философии. Его участники слушали доклады и сами делали их, отвечали на вопросы и вступали в дискуссии. Названия докладов в общем-то мало отличались от тех, которыми обычно заполнены программы философских форумов. Там были представители многих стран и всех континентов. Крупнейшие делегации прибыли из таких стран как США, Китай, Индия, Россия, Нигерия, Украина, что не помешало каждому участнику быть услышанным, даже если он был одним-единственным репрезентантом своего государства. Почему же тогда этот конгресс не назывался философским?

Один из возможных ответов состоит в том, что философы выступили не только и не столько в качестве научных работников, участвующих в коллективном поиске истины, обеспечивающей приращение знания в какой-то более или менее узкой предметной области. И вообще они не выступили в качестве философов, использующих специальные средства и методы, выработанные их предшественниками. Философским по своей сути оказался только замысел универсального диалога, и не случайно именно философы оказались теми людьми, которые не только оценили саму идею необходимости прилагать усилия в этой области, но и смогли трудиться над воплощением ее в жизнь. Все это уже тысячу раз было сказано, но вот сколько раз это было сделано? Очень трудно определить тот самый формат, который смог бы дополнить и опыт тех конференций, где регулярно встречаются старые знакомые, связанные общей научной проблемой и делящиеся новым ее пониманием, и опыт других, где случайные и мимолетные контакты приводят к расширению все тех же профессиональных связей. Идея универсального диалога состоит в том, чтобы, столкнувшись с препятствиями, понять их причины и преодолеть их совместными усилиями. Диалог, таким образом, превращается из средства в цель. Например, при обсуждении ценностей, их содержания

и значимости, исходным оказывается вопрос: каким должен быть язык, на котором все смогли бы говорить друг с другом о ценностях.

Разумеется, этот проект уходит своими корнями и в то, что произошло в философии в последние десятилетия. Но и помимо философии, в политике и экономике, в сфере образования и религии все острее встает проблема взаимонепонимания, все тяжелее ее последствия. Вот почему научный конгресс, проведенный Международным обществом универсального диалога (ISUD) с 11 по 15 июля при посредстве и помощи Института философии и социологии Польской академии наук совместно с Варшавским университетом, и может претендовать на особое внимание тех, кто следит за мировой научной жизнью.

Как и положено, конгресс открывался пленарными докладами. Их авторы *Чарли Браун* (США), *Джон Рензенбринк* (США), *Стив Хикс* (США) и *Мугабе Рамозе* (ЮАР) выступили с единой по сути темой — темой чрезвычайно сложности, запутанности и противоречивости, в которой оказались и мир людей, и мир идей, и мир ценностей.

Президент организационного комитета профессор *Ч. Браун* своим выступлением задал тон всему заседанию. В названии его выступления — «*Диалектика тождества и различия*» — вспоминалось нечто родное и знакомое, но, разумеется, речь в докладе шла не о гегельянской философии и даже не о диалектической методологии. Американский философ предпринял попытку визуализировать ситуацию и сформулировать условия, задающие контекст практического применения идей и ценностей, которые не раз уже подвергались теоретическому осмыслению. И прежде всего — проблемы взаимоотношений универсального и уникального, которая в условиях современной глобализации звучит как проблема притязаний на значимость как со стороны универсального, так и со стороны уникального.

Профессор *Дж. Рензенбринк* также не обошел в своем выступлении главной темы, связывающей теорию и практику аксиологического знания. Связь между мыслью и действием он предлагал искать в четко сформулированной онтологии диалога, предлагая в качестве центрального ее понятия концепт ко-эволюции. Участники диалога только тогда могут достигать общей цели, когда способны менять свою позицию в процессе коммуникации. Диалог — не спор и не состязание, а совместное движение вперед, основанное на сотрудничестве и взаимопомощи. Казалось бы, эта истина является очевидной и даже прописной, но перейти от теории к практике, от идеала к действию удастся с большим трудом.

Выступавший следом профессор *Ст. Хикс* в своем докладе заострил тематику вызовов, с которыми сталкиваются участники универсального диалога. Релятивизм и скептицизм, постмодернизм и фундаментализм, а также многие другие эффекты модерна являются оборотной его стороной и препятствуют взаимопониманию, к которому столь стремятся участники универсального диалога. И альтернативой всему

этому может выступить только сам универсальный диалог, понятый и как цель, и как средство, и как объект научного исследования.

После выступления трех американцев появление за трибуной представителя Южно-Африканской Республики было встречено с особым интересом. И профессор *М. Рамозе* не обманул ожиданий хотя бы тем, что выступал по времени дольше всех трех предыдущих спикеров. Да и содержание его доклада выглядело особенно — он то и дело обращался к политическим событиям последних десятилетий, указывая на их несоответствие ожидаемому ходу вещей. При этом, комментируя российско-американские отношения, профессор Рамозе даже процитировал строчку из знаменитого стихотворения Евгения Евтушенко «Хотят ли русские войны». Но вот как оценивает южноафриканский философ сложившуюся ситуацию и кого он в ней винит, так и осталось неясным — хотя напрашивалось, что это всемирный империализм....

Три последующие дня работа конференции продолжилась в секциях. Наиболее интересными показались секции «**Научные идеалы и ценности и ценность науки**», «**Гуманитарные ценности и идеалы, их роль в личной и культурной идентичностях**», «**Культуры — их идеалы и ценности**». Запомнились доклады *Малгожаты Чарноцкой* (Польша), *Джонатана Кейера* (Нигерия-Германия), *Артура Каримова* и *Михаила Пронина* (оба из России).

Профессор *М. Чарноцка* предложила свою интерпретацию идеала науки, отличную от общепринятых философских и идеологических трактовок данного понятия. Она берет в качестве основания феномен многомерности человеческой природы, которая также детерминирована многообразием видов деятельности. Наука трактуется Чарноцкой как способ реализации надбиологических, экзистенциальных и трансцендентных потребностей человеческого рода. Но современный идеал науки совершенно иной — наука служит скорее средством для удовлетворения утилитарных ценностей, капитал и польза трансформировали исходные смыслы научного познания. Ссылаясь на идею различения инструментальной и внеинструментальной рациональности, Чарноцка критикует попытки построить науку на основании математики, предлагая вернуться к древней идее логических оснований идеала научности. Но при этом не классическая формальная логика, а логика реформированная, символическая должна, по мнению польского философа, стать новым средством формулирования научного идеала.

В докладе докторанта *Дж. Кейера* «**Метаэтический консенсус как условие для межкультурного диалога**» интересной показалась идея сформулировать универсальные компоненты мировых религиозных учений в терминах метаэтики с применением средств и методов современной логики и онтологии. Тематизация поисков средней линии между фундаментализмом и релятивизмом также весьма интересна.

Доклад доцента *А. Каримова* (Россия) назывался «**Джон Локк о ценности познания**». Докладчик ищет в лице классика союзника для того,

чтобы противостоять волне социального конструктивизма и иных версий социальной эпистемологии, захлестнувших теорию познания в последние десятилетия. И расчет оказывается верным — идеи Локка не теряют своей актуальности и позволяют сегодня не выглядеть архаичными всем тем, для кого дороги ценности научной объективности и универсализма.

Заведующий лабораторией виртуалистики Института философии РАН *М. Пронин*, назвавший свой доклад «*Диалог как узел*», прямо в ходе его оглашения предлагал слушателям стать участниками психологического эксперимента, подтверждавшего его теоретические разработки в области виртуалистики — междисциплинарной области исследований, создающей уникальные возможности как для моделирования диалога, так и для его конструирования.

Уникальность исследовательского сообщества, объединенного инициативой «Универсальный диалог» состоит в том, что вот уже более двух десятилетий собираются философы и специалисты в области гуманитарных наук. Они приезжают из разных стран и континентов, принадлежат к разным философским школам и научным традициям, общаются между собой по вопросам, имеющим отношение к сфере их собственных научных интересов. Но, в конечном итоге, их усилия подчинены одной общей теме — теме возможности диалога.

ОГЛАВЛЕНИЯ НОМЕРОВ ЖУРНАЛА
«ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ» ЗА 2016 г. №1–11

ФН № 1

БУДУЩЕЕ РОССИИ: СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

- **Российское образование. Действительность и перспективы**
- Х.Э. МАРИНОСЯН* Стратегия государственного развития и сфера образования 7
- О.Н. СМОЛИН* Российское образовательное законодательство. Философско-методологические и социально-правовые проблемы. Часть I 9
- Н.И. ГОРИН (Курган), А.А. НЕЩАДИН, Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ (Санкт-Петербург)* Перезревшая необходимость реформы высшей школы, или Почему бизнес должен прийти в университеты. Часть I 21
- О.Б. ИВАНОВ, С.В. ИВАНОВА* Формирование современного образовательного пространства: междисциплинарный взгляд 39

ФИЛОСОФСКОЕ РЕГИОНОВЕДЕНИЕ

- Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ (Санкт-Петербург)* Российский социум 50
- **Социокультурный мониторинг**
- Л.А. БЕЛЯЕВА* Социальное и культурное пространство регионов России 52
- Л.В. БАЕВА (Астрахань), А.П. РОМАНОВА (Астрахань)* Политическая и социально-культурная динамика народов Нижнего Поволжья и Прикаспия 55
- **Консолидация регионального социума**
- М.О. КОМИН (Санкт-Петербург)* Территориальный брендинг как инструмент символического и социального конструирования пространства 56
- А.М. НОВОСЁЛОВ (Тотьма), А.А. ЧЕРНЕГА (Санкт-Петербург)* Культурно-историческое наследие как инструмент консолидации населения: тотемский кейс 63
- И.Ю. ОКУНЕВ* Столица и столичность: институт и символический капитал 80
- Р.В. ЕВСТИФЕЕВ (Владимир)* Локальная идентичность: символическая политика и несимволические практики 88

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

- **Зарубежная философия. Современный взгляд**
- О.А. ВЛАСОВА (Санкт-Петербург)* Философия в движении: радикальный поворот Карла Ясперса 96
- А.А. ЧЕРНИЧКИНА* Философия культуры Фридриха Шлегеля 108
- **Опыт философского размышления**
- А.Ю. ШЕЛКОВНИКОВ* Философия йоги в интерпретации П.Д. Успенского 122
- **Неизвестное прошлое**
- С.Н. КОРСАКОВ* Судьба философа: Максим Лазаревич Ширвиндт. Часть II (Начало см. ФН-10/2015) 128

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- **Приглашение к размышлению**
- А.С. ЛАГУРЕВ (Санкт-Петербург)* Смысл искусства и бытия через призму философии истории. *В.Г. Арсланов. Теория и история искусствознания / учеб. пособие. В 5 т. — М.: Академический проект, 2015* 141
- **Рецензии, аннотации, отзывы**
- Б.О. НИКОЛАИЧЕВ* Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX века: современный взгляд / под ред. В.А. Лекторского. — М.: РОССПЭН, 2014 150

ФН № 2

БУДУЩЕЕ РОССИИ: СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

- **Российское образование. Действительность и перспективы**
- О.Н. СМОЛИН* Российское образовательное законодательство. Философско-методологические и социально-правовые проблемы. Часть II 7
- Н.И. ГОРИН (Курган), А.А. НЕЩАДИН, Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ (Санкт-Петербург)* Перезревшая необходимость реформы высшей школы, или Почему бизнес должен прийти в университеты. Часть II 22
- В.И. ПРЖИЛЕНСКИЙ, И.Б. ПРЖИЛЕНСКАЯ* Теоретическое знание в структуре и содержании образовательных практик 36

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА. ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ

- **Европейская цивилизация. Историсофский анализ**
- Духовные истоки и развитие, или «Все дороги ведут в Рим» (Omnes viae ad Romam ducunt)*
- А.М. РУТКЕВИЧ* Римский католицизм в истории русской мысли 45
- А.В. ЯСТРЕБЦЕВА* Terra incognita игнацианской педагогики в России: воспитание русской аристократии в XVIII–XIX вв. 50
- Д.М. НОСОВ* История института исповеди и его влияние на этическое самосознание в католицизме и православии 61
- О.А. ЖУКОВА* Логос и Ratio: Владимир Эрн как исследователь европейской мысли 74
- А.М. РУТКЕВИЧ* «Латинская империя» в философии истории Александра Кожева 89
- **Философское краеведение**
- А.А. КАРА-МУРЗА* Сорренто Владимира Соловьева 101

МИР РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

- **Русское интеллектуальное наследие**
- О.Т. ЕРМИШИН* Исследования В.Н. Ильина по истории русской культуры (по архивным материалам) 117
- Е.О. РОЗОВА* В.Н. Ильин о смысле русской культуры 131

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- **Приглашение к размышлению**
- И.Н. СИЗЕМСКАЯ* Русское мировоззрение и философские смыслы отечественной литературной классики. *С.А. Никольский. Горизонты смыслов. Философские интерпретации отечественной литературы XIX–XX вв.* — М.: Голос, 2015 141
- **Конференции, семинары, круглые столы**
- В.Е. ЛЕПСКИЙ, И.Е. ЗАДОРЖНИК, С.В. ПИРОЖКОВА* Рефлексия преодоления бессубъектности (ИФ РАН, октябрь 2015) 148

ФН № 3

БУДУЩЕЕ РОССИИ: СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

- **Российское образование. Действительность и перспективы**
- О.Н. СМОЛИН* Российское образовательное законодательство. Философско-методологические и социально-правовые проблемы. Часть III 7
- Е.М. СЕРГЕЙЧИК (Санкт-Петербург)* Новые медиа: революция сознания *Наши поздравления!* 14
- Б.И. ЛИПСКИЙ (Санкт-Петербург)* Курс философии в структуре высшего образования 24

МОДУСЫ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ

- **Социум: Традиции. Интенции. Тенденции**
- И.Н. СИЗЕМСКАЯ* Гражданское общество как социально-культурное пространство консолидации нации 35
- М.Ф. ЧЕРНЫШ* Двойные стандарты в современном обществе: pro et contra 47
- А.О. КАРПОВ* Диссонансное этносуществование и проблема толерантности 61
- В.К. КАНТОР* Мыслима ли Европа без России? 76
- Наши поздравления!*
- А.П. ДАВЫДОВ* Социокультурные типы в науке об обществе. К типологии ментальности. Статья I 84

КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

- **Психодиагностика и психотерапия. Философские аспекты**
- Д.И. ДУБРОВСКИЙ* Портретная психотерапия Г.М. Назлояна: философия и психиатрия 99
- Г.М. НАЗЛОЯН* Утрата и обретение зеркального образа Я (портретный метод психотерапии) 102

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

- **Зарубежная философия. Современный взгляд**
- М.О. КЕДРОВА* Критика Даном Шпербером меметического подхода к культуре 119

■ **Неизвестное прошлое**

С.Н. КОРСАКОВ Судьба философа: Максим Лазаревич Ширвиндт (1893–1936).
Часть III. Окончание. Начало см.: ФН. 2015. № 10; 2016. № 1 128

ИСТОРИЯ В СОБЫТИЯХ

■ **Петербургский университет: XIX–XXI вв.**

Е.А. РОСТОВЦЕВ (Санкт-Петербурге), *И.В. СИДОРЧУК* (Санкт-Петербурге) Кафедра философии Петербургского университета (1819–1917): коллективный портрет 135

А.В. МАЛИНОВ (Санкт-Петербурге) Философскому факультету Санкт-Петербургского государственного университета – 75! 148

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ **Рецензии, аннотации, отзывы**

А.Т. ПАВЛОВ В.В. Ванчугов. Первый историк русской философии: Архимандрит Гавриил и его время. – М.: Мир философии, 2015 153

ФН № 4

СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

■ **Вызовы глобализации**

В.И. САМОХВАЛОВА Реальность глобализуемого мира и образ человека. Часть 1 7

И.А. ГОБОВОВ Глобализация и перспективы малых государств и народов 17

И.А. КРЫЛОВА Россия в условиях глобализации: новые угрозы 30

ФИЛОСОФСКОЕ РЕГИОНОВЕДЕНИЕ

■ **Консолидация регионального социума**

Л.А. БЕЛЯЕВА, Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ (Санкт-Петербурге) Социально-культурная дифференциация российских регионов: проблемы и потенциал модернизации *Николаю Ивановичу Лапину – 85!* 45

Н.И. ЛАПИН Эпистемологические характеристики проблемного поля модернизации в России, подходы к его изучению 46

Ю.М. ПАСОВЕЦ (Курск) Пространственная асимметрия российского общества: социально-экономическое неравенство и социокультурная дифференциация регионов 58

Е.Б. ПЛОТНИКОВА (Пермь), *И.А. ГЕРМАНОВ* (Пермь), *Н.В. БОРИСОВА* (Пермь) Структура ценностей населения и модернизационный статус регионов России 70

В.М. ЦЛАФ (Самара) Инновации: мифы и реалии 79

А.Н. СЕРГЕЕВА (Санкт-Петербурге) Религия в символической репрезентации общественного согласия 93

П.С. ШИРИНКИН (Пермь) Туристское легендирование как метод использования символических средств и ресурсов в развитии гуманитарного потенциала территории 103

МОДУСЫ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ

■ **Социум: Традиции. Интенции. Тенденции**

А.П. ДАВЫДОВ Социокультурные типы в науке об обществе. К типологии ментальности. Статья 2. Начало см.: ФН. 2016. № 3 113

ЧЕЛОВЕК И МИР

■ **Времена и судьбы**

О.М. ЗИНОВЬЕВА Философское наследие Александра Зиновьева и современная российская идеология 128

С.Н. КОВАЛЬЧУК (Латвия) О философе Чухиной и о том времени, или «Кружение в парадоксах и антитезах» 135

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ **Зиновьевские чтения**

В.А. ЛЕПЕХИН Антропологический переворот. Поворот, разворот или все-таки переворот? 149

■ **Новое в философском сообществе**

Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ (Санкт-Петербурге) Философия науки в России: быть или не быть? Если быть, то какой? «Философия науки и техники в России: концепция и дисциплина» Всероссийская конференция. Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова, 25–26 марта 2016 г. 153

СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

■ **Вызовы глобализации**

- Т.В. ПАНФИЛОВА* Конец истории: мрачное пророчество или логически обоснованный вывод? 7
В.И. САМОХВАЛОВА Реальность глобализуемого мира и образ человека. Часть 2. Окончание. Начало см.: 2016. № 4 24

КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО

■ **Логос. Искусство. Философия**

- А.В. КАРАБЫКОВ (Омск)* Быть египтянином, а не египтологом: историософия Джордано Бруно и загадка иероглифов в Ренессансе 38
Т.Э. МАРИНОСЯН, Ю.Г. КУРОВСКАЯ «Архетип» и «фрейм» в философской антропологии и аналитической философии 56
А.Ю. ШЕЛКОВНИКОВ Проблема «язык и мышление» в обсервационной философии А.М. Пятигорского 70
В.Г. АРСЛАНОВ Онтогносеология пластической ценности (М. Нестеров, А. Платонов, Л. Леонов) 79

■ **Лики культуры. Музыка**

- В.П. ВИЗГИН* Философия и музыка 94
А.А. МЁДОВА (Красноярск) Онтология времён музыки: физическое и астрономическое время в музыкальном произведении 110
А.С. КЛЮЕВ (Санкт-Петербург) Музыка: путь к Абсолюту. Искание Абсолюта. Статья 1 124

ЧЕЛОВЕК И МИР

■ **Времена и судьбы**

- И.Л. АНДРЕЕВ* Лента Мёбиуса пространства-времени в философии Воле Шойинки 139

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ **Приглашение к размышлению**

- Р.Р. ВАХИТОВ (Уфа)* Возвращение человека *Н.А. Грякалов. Жребии человеческого. Очерк тотальной антропологии. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2015* 151

ИМПЕРАТИВЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ

■ **Философия искусственного мира**

- Х.Э. МАРИНОСЯН* Электронная цивилизация как глобальная перспектива 7
А.И. РАКИТОВ Человек в оцифрованном мире 32
В.Г. БУДАНОВ Новый цифровой жизненный техноуклад – перспективы и риски трансформаций антропосферы 47

КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

■ **Социально-философские аспекты научного знания**

- Л.Н. НАЗАРОВА* Сознание человека как предмет философской антропологии и социальной психиатрии 56
С.В. ДАНЬКО, А.В. МАРКОВ Мифы о внеземных цивилизациях и онтологическое решение парадокса Ферми 69

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

■ **Философская рефлексия: рецензия и интерпретация**

- С.А. СМИРНОВ (Новосибирск)* Человек после Освенцима и ГУЛАГа, или Как можно вопрошать о человеке 77

■ **Философия и религиозное сознание**

- С.А. ПАНИН* Учение «Герметического ордена Золотой Зари» в контексте истории философии 92
Д.В. КАНАКОВ Гносеологические основания религиозного догматизма 104

ФИЛОСОФИЯ И ПРАВО

■ **В поисках Алетейи**

- М.И. ПАНТЫКИНА (Тольятти)* Способность к правовым суждениям как условие формирования правовой личности 114

<i>А.В. ТКАЧЕНКО (Украина)</i> Правовое сравнение и правовая неопределенность: эпистемология взаимосвязи	129
--	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ Конференции, семинары, круглые столы	
<i>А.Ю. НЕСТЕРОВ (Самара), А.И. ДЕМИНА (Самара)</i> Фантастическое есть еще не познанное. Всероссийская научная конференция «Третьи Лемовские чтения». Самара, 24 – 26 марта 2016 г.	143
■ Приглашение к размышлению	
<i>А.В. РЫКОВ (Санкт-Петербург)</i> Между авангардом и китчем. Новая археология классики и тоталитаризма. <i>В.Г. Арсланов. Сущее и ничто. Постмодернизм и “Tertium datur” русской культуры XX века.</i> – М.: Наука, 2015. – 649 с.	149

ФН № 7

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

■ Вызовы времени. Стратегия философского осмысления	
<i>Х.Э. МАРИНОСЯН</i> Развитие национального государства в эпоху глобализации	7
<i>Б.В. СВЕТЛОВ</i> Духовное единство народов Беларуси и России – методологическая база успешной интеграции	11
<i>С.В. АБЛАМЕЙКО</i> Образование и наука – фундамент устойчивого развития и процветания страны	12

ФИЛОСОФСКАЯ, СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В БЕЛОРУССИИ.

ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

■ Историко-философский экскурс	
<i>А.Н. ДАНИЛОВ, А.А. ЛАЗАРЕВИЧ</i> Становление и развитие философской и социально-политической мысли Беларуси	13
<i>А.А. ЛЕГЧИЛИН, И.М. БОБКОВ</i> Белорусская философская традиция: история и современность	29

ГУМАНИТАРНОЕ И СОЦИАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

■ Минская методологическая школа	
<i>А.И. ЗЕЛЕНКОВ</i> Минская методологическая школа и современные приоритеты философии науки	39
<i>Л.М. ТОМИЛЬЧИК</i> Философия и естествознание. У истоков Минской методологической школы	55
■ Междисциплинарные стратегии: ценности и смыслы	
<i>Я.С. ЯСКЕВИЧ, И.Д. ВОЛОТОВСКИЙ</i> Ценностные ориентиры биомедицинских, генетических и наноисследований	68

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

■ Философская мысль. Рецепция и интерпретация	
<i>М.А. МОЖЕЙКО</i> Современные социокультурные трансформации и философия пост-постмодернизма: новейшие тенденции	80
<i>А.П. ЛИМАРЕНКО</i> К вопросу социальной истории денег	96
<i>С.А. ШАВЕЛЬ</i> Держание риска: философские и социологические аспекты инноваций	109
<i>Т.Г. РУМЯНЦЕВА</i> О переосмыслении некоторых стереотипов при чтении курса немецкой классической философии	122

ШКОЛА ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

■ Молодые ученые. Продолжение традиций	
<i>И.А. БАРСУК</i> Восточнославянский мир: в поисках утраченного единства	134
<i>С.Г. КАРАСЕВА, Е.В. ШКУРОВА</i> Религиозная ситуация в современной Беларуси: основные характеристики и проблемы изучения	141
<i>А.Ю. ДУДЧИК</i> Дисциплинарные трансформации белорусской академической философии в постсоветский период (на материале диссертационных работ 1991–2013 гг.)	149

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ Приглашение к размышлению	
<i>Р.А. СМИРНОВА</i> Рецензия на книгу: <i>Синтез философии, науки, культуры в творчестве В.С. Степина</i> – М.: Центр социального прогнозирования и маркетинга, 2015	153

СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

■ **Вызовы глобализации**

- Х.Э. МАРИНОСЯН* Новая стратегия национальных государств в контексте глобализации. Часть I 7
А.Н. ДАНИЛОВ (Беларусь) Национальное государство и истоки глобальной нестабильности 16
В.Н. ШЕВЧЕНКО Значение исторического опыта современного Китая для России и других государств-цивилизаций 23

ФИЛОСОФИЯ. НАУКА. ТЕХНОЛОГИИ

■ **Конвергентные технологии в контексте постнеклассических практик**

Наши поздравления! Владимиру Александровичу Лефевру – 80!

- В.Е. ЛЕПСКИЙ* Этические модели В.А. Лефевра в контексте развития научной рациональности 40
Т.С. АХРОМЕЕВА, Г.Г. МАЛИНЕЦКИЙ, С.А. ПОСАШКОВ Философия управления в междисциплинарном контексте 54
Ю.Ю. ПЕТРУНИН Искусственный интеллект и методологические вопросы управления знаниями 67
Д.С. АНДРЕЮК Проектирование социальных систем: методологические заимствования из современной теории эволюции 75

■ **Когнитивное пространство**

- С.С. ГУСЕВ* (Санкт-Петербург) Типы аргументации в науке 86
А.А. АРГАМАКОВА Насколько гуманистична может быть социально полезной 91
С.В. ПИРОЖКОВА Прогнозные и футурологические исследования: к вопросу разграничения компетенций 100
Е.О. ТРУФАНОВА Социальный конструкционизм и исчезновение «я»: критический анализ 114

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

■ **Из истории отечественной философской мысли**

- И.И. ЕВЛАМПИЕВ* (Санкт-Петербург), *В.А. КУПРИЯНОВ* (Санкт-Петербург) Телеология против механицизма: две формы понимания общества и государства в русском либерализме 124
Ю.В. ОЛЕЙНИКОВ Верификация мировоззренческих прозрений в философии русского космизма 138

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ **Конференции, семинары, круглые столы**

- Е.А. НИКИТИНА* «Искусственный интеллект: философия, методология, инновации». IX всероссийская конференция студентов, аспирантов и молодых ученых (Москва, МИРЭА, 2015) 150

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ

■ **История философии. Современный взгляд**

- А.А. КРОТОВ* Огюст Конт и генезис позитивистской концепции историко-философского процесса 7
А.В. ЯСТРЕБЦЕВА Французская моральная философия XX в. из аналитическая метаэтика: история одного сопротивления 21
И.С. КУРИЛОВИЧ Виктор Кузен в развитии гегелеведения во Франции 35

■ **Опыт философского осмысления**

- Ж.-Л. ГОТЕРО* (Франция) Башляр: разрыв в непрерывности (перевод Е.Г. Рудневой) 49
Е.Н. КНЯЗЕВА Мудрость седы: идеи Ф. де Соссюра, Ф. Гваттари, Р. Тома в контексте развития биосемиотики 61

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

■ **Философская мысль. Рецепция и интерпретация**

- Б.Л. ГУБМАН* (Тверь) Э. Левинас и Ж. Деррида: философская критика дискурса власти 77
А.Н. ФАТЕНКОВ (Нижегний Новгород) Жиль Делёз и фантомы анти-диалектики 92

- **Когнитивное пространство**
 А.А. БУХАРОВА Мышление трансцендентного в теологии и феноменологии
 Ж.-Л. Мариона 103

КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО

- **Логос. Искусство. Философия**
 И.И. БЛАУБЕРГ Феликс Равессон об искусстве и о языке видимого 118
 Ф. РАВЕССОН Леонардо да Винчи и обучение рисованию (перевод И.И. Блауберг) 124
 С.В. ПАНОВ, С.Н. ИВАШКИН Прагматическая деконструкция искусства в фило-
 софской антропологии Ж. Пулэна 136

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- **Рецензии, аннотации, отзывы**
 Е.А. САМАРСКАЯ Права человека и критика их критиков. *Justine Lacroix, Jean-Ives Pranchère. Le procès des droits de l'homme. Généalogie du scepticisme démocratique.* – Paris: éditions du Seuil, 2016 (Ж. Лакруа, Ж.-И. Праншер. Процесс прав человека. Генеалогия демократического скептицизма) 152

ФН № 10

СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

- **Вызовы глобализации**
 Х.Э. МАРИНОСЯН Новая стратегия национальных государств в контексте глобализации. Часть II 7

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

- **Цивилизационные векторы социокультурного развития**
 М.С. УЛАНОВ (*Элиста*), В.Н. БАДМАЕВ (*Элиста*) Буддизм в контексте типологии цивилизаций 28
- **Когнитивное пространство**
 Э.Д. ДРЯЕВА Проблема личностной идентичности: две стратегии исследования 41
 Н.А. КАСАВИНА Экзистенциальный опыт: отчаяние и надежда 54
- **Лики культуры. Музыка**
 Е.В. РОВЕНКО О музыкальности пространственных искусств как онтологической категории 68
 А.В. БУЛЫЧЕВА Исторический факт и «коллективное бессознательное»: встреча в финале оперы «Князь Игорь» 82

РОССИЙСКИЙ СОЦИУМ

- **Социологический мониторинг**
 Наши поздравления!
 Л.А. БЕЛЯЕВА Социальный капитал в России и проблемы предпринимательской деятельности 91
 И.А. ЗЕЛЕНЕВ, В.А. ПРОХОДА Доверие и высшее образование: сравнение России и других европейских государств 107
 Д.В. ТРУБИЦЫН (*Чита*) Философская рефлексия в социальном и социологическом познании: к методологии исследования модернизации 116

ФИЛОСОФИЯ. НАУКА. ТЕХНОЛОГИИ

- **Конвергентные технологии в контексте постнеклассических практик**
 В.И. АРШИНОВ Луман и Латур: возможности конвергенции системного и сетевого подходов 130
 В.В. ЧЕКЛЕЦОВ Блокчейн, покемоны и промышленный Интернет 140

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- **Конференции, семинары, круглые столы**
 В.И. АРШИНОВ, И.А. АСЕЕВА (*Курск*), В.Г. БУДАНОВ, Е.Г. ГРЕБЕНЩИКОВА, О.А. ГРИМОВ (*Курск*), Е.Г. КАМЕНСКИЙ (*Курск*), К. МАЙНЦЕР (*Германия*), И.Е. МОСКАЛЕВ, С.В. ПИРОЖКОВА, М.А. СУЩИН (*Курск*), В.В. ЧЕКЛЕЦОВ Социогуманитарные риски развития NBICS-технологий. Круглый стол (*Москва, Институт философии РАН, апрель 2016 г.*) 151

ФН № 11

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ

■ **История и культура. Философская рефлексия**

К 250-летию со дня рождения Н.М. Карамзина

<i>ОТ РЕДАКЦИИ</i> Колумб российской истории	7
<i>И.Н. СИЗЕМСКАЯ</i> Н.М. Карамзин: у истоков отечественной философии истории	8
<i>В.М. МЕЖУЕВ</i> Н.М. Карамзин и П.Я. Чаадаев: два лика русского консерватизма	12
<i>М.Н. ГРОМОВ</i> Не подлежит забвению: памяти Н.М. Карамзина	24
<i>О.А. ЖУКОВА</i> Интеллектуальная тайна Карамзина: опыт философии творчества	36
<i>Н.С. ЧИЖКОВ</i> Либеральные и консервативные основания концепции свободы Н.М. Карамзина	49
■ Философское краеведение	
<i>А.А. КАРА-МУРЗА</i> Философские дилеммы «Писем русского путешественника» Н.М. Карамзина	59

ОБРАЗОВАНИЕ И ОБЩЕСТВО

■ **Перспективы отечественного образования**

<i>Т.Э. МАРИНОСЯН</i> Образование и прогнозирование в образовании в эпоху пост- пост..	69
<i>И.М. ЕЛКИНА</i> О новых дидактических концептах: ризоноподобное обучение	82

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

■ **Ценности и смыслы**

<i>А.В. ДМИТРИЕВ, В.В. ВОРОНОВ</i> Онтологическое и феноменологическое содержание труда. Противоречия и современные проблемы	96
<i>Н.Д. СУББОТИНА (Чита)</i> Понятия «социальное», «асоциальное» и «антисоциальное»	108
<i>А.Е. РАЗУМОВ</i> Ценности, воображение, личность (социальное и индивидуальное)	122

■ **История философии. Современный взгляд**

<i>Д. КОРШ (Германия)</i> Оправдание и признание. Границы толкования учения об оправдании (<i>Перевод с немецкого А.А. Чикина</i>)	136
---	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ **Приглашение к размышлению**

<i>Г.Д. ЛЕВИН</i> Пронзительный исторический документ <i>Э. Ильенков, В. Коровиков. Страсти по тезисам о предмете философии (1954–1955).</i> – <i>М.: Канон+, 2016. – 272 с.</i>	146
--	-----

■ **Конференции, семинары, круглые столы**

<i>В.В. ОМЕЛАЕНКО</i> <i>К 250-летию со дня рождения Н.М. Карамзина</i> «Философия русской истории Н.М. Карамзина». <i>Международная научная конференция. Москва. ИФРАН. 17–18 ноября 2016</i>	154
--	-----

PHILOSOPHICAL SCIENCES, 2016

CONTENTS, № 1–11

PS № 1

THE FUTURE OF RUSSIA: STRATEGY OF PHILOSOPHICAL COMPREHENTION

- **Russian Education. Reality and Prospects**
- Kh.E. MARINOSYAN* Strategy of National Development and the Sphere Education 7
- O.N. SMOLIN* Russian Education Legislation. Philosophical, Methodological and Socio-Legal Problems. Part I 9
- N.I. GORIN (Kurgan), [A.A. NESHCHADIN], G.L. TULCHINSKII* The Overripe Need for the Higher School Reform, or Why the Business Should Come into Universities 21
- O.B. IVANOV, S.V. IVANOVA* Formation of the Modern Educational Space: a Multidisciplinary View 39

PHILOSOPHICAL AREA STUDY

- G.L. TULCHINSKII (St. Petersburg)* The Russian Society 50
- **Socio-cultural Monitoring**
- L.A. BELYAEVA* Social and Cultural Space of the Russian Regions 52
- L.V. BAYEVA (Astrakhan), A.P. ROMANOVA (Astrakhan)* Political and socio-cultural dynamics of the peoples of the Lower Volga and the Caspian Sea 55
- **Regional Society Consolidating**
- M.O. KOMIN (St. Petersburg)* Place Branding as an Instrument for Symbolic and Social Construction of Space 56
- A.M. NOVOSYOLOV (Totma), A.A. CHERNEGA (St. Petersburg)* Cultural and historical heritage as a tool for consolidation of population: Totma case 63
- I.Yu. OKUNEV* Capital and Capitalness: the Institute and Symbolic Capital 80
- R.V. EVSTIFEEV (Vladimir)* Local Communities in Search of Local Identity: Symbolic Politics and Non-Symbolic Practice 88

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

- **Foreign Philosophy. Modern View**
- O.A. VLASOVA (St. Petersburg)* Philosophy in Progress: Karl Jaspers' Radical Twist 96
- A.A. CHERNICHKINA* Friedrich Schlegel's Philosophy of Culture 108
- **The Experience of Philosophical Reflection**
- A.Yu. SHELKOVNIKOV* Philosophy of Yoga in Interpretation of P.D. Ouspensky 122
- **The Unknown Past**
- S.N. KORSAKOV* The Fate of the Philosopher Maxim Shirvindt (1893–1936). Part II (Continued from RJPS-10/2015) 128

SCIENTIFIC LIFE

- **The Invitation to Reflection**
- A.S. LAGUREV (St. Petersburg)* The Meaning of Art and Life through the Prism of the Philosophy of History. *V.G. Arslanov. Theory and History of Art. Tutorial in 5 volumes. – Moscow, 2015* 141
- **Reviews, Annotations, and Feedback**
- B.O. NIKOLAICHEV* Issues and Debates in the Philosophy of Russia in the Second Half of the 20th century: Modern Look 150

PS № 2

THE FUTURE OF RUSSIA: STRATEGY OF PHILOSOPHICAL COMPREHENTION

- **Russian Education. Reality and Prospects**
- O.N. SMOLIN* Russian Education Legislation. Philosophical, Methodological and Socio-Legal Problems. Part II 7
- N.I. GORIN (Kurgan), [A.A. NESHCHADIN], G.L. TULCHINSKII* The Overripe Need for the Higher School Reform, or Why the Business Should Come into Universities. Part II 22
- V.I. PRZHILENSKY, I.B. PRZHILENSKAYA* Theoretical Knowledge in the Structure and Content of Educational Practices 36

HISTORY AND CULTURE. PHILOSOPHICAL REFLECTION

- **European Civilisation. Historiosophical Analysis**
- Spiritual Sources and Development, or "All Roads Lead to Rome" (Omnes viae ad Romam ducunt)*
- A.M. RUTKEVICH* Roman Catholicism in the History of Russian Thought 45

<i>A.V. YASTREBTSEVA</i> Terra Incognita of Jesuit Pedagogy in Russia: Education of the Russian Aristocracy in the 18 th –19 th centuries.	50
<i>D.M. NOSOV</i> History of Confession Institution and its Impact on Ethical Consciousness in Catholicism and Orthodoxy	61
<i>O.A. ZHUKOVA</i> Logos and Ratio: Vladimir Ern as a researcher of European Thought	74
<i>A.M. RUTKEVICH</i> “Latin Empire” in the Philosophy of History of Alexander Kojève	89
■ Philosophical Area Study	
<i>A.A. KARA-MURZA</i> Vladimir Soloviev’s Sorrento	101

RUSSIAN WORLD ABROAD

■ Russian intellectual heritage

<i>O.T. ERMISHIN</i> V.N. Ilyin’s Investigations on the History of Russian Culture (by Archival Material)	117
<i>E.O. ROZOVA</i> Vladimir Ilyin about the sense of Russian Culture	131

SCIENTIFIC LIFE

■ The Invitation to Reflection

<i>I.N. SIZEMSKAYA</i> Russian Worldview and Philosophical Meanings of the National Literary Classics <i>S.A. Nikolskiy. Horizons of Meanings. Philosophical Interpretations of Russian Literature of 19th–20th centuries. – Moscow: Golos, 2015</i>	141
■ Conferences, Seminars, Round Tables	
<i>V.E. LEPSKIY, I.E. ZADOROZHNIK, S.V. PIROZHKOVA</i> Reflection of Overcoming subjectlessness (Institute of Philosophy, October 2015)	148

PS № 3

THE FUTURE OF RUSSIA: STRATEGY OF PHILOSOPHICAL COMPREHENSION

■ Russian Education. Reality and Prospects

<i>O.N. SMOLIN</i> Russian Education Legislation. Philosophical, Methodological and Socio-Legal Problems. Part III	7
<i>E.M. SERGEYCHIK (St. Petersburg)</i> New Media: Consciousness Revolution	14
<i>Our congratulations!</i>	
<i>B.I. LIPSKY (St. Petersburg)</i> The Course of Philosophy in the Structure of Higher Education	24

THE MODI OF SOCIO-CULTURAL DEVELOPMENT

■ Society: Traditions. Intentions. Trends

<i>I.N. SIZEMSKAYA</i> Civil society as a socio-cultural space of nation consolidation	35
<i>M.F. CHERNYSH</i> Double standards in modern society: pro et contra	47
<i>A.O. KARPOV</i> Dissonance Ethno-Coexistence and the Problem of Tolerance	61
<i>V.K. KANTOR</i> Is Europe without Russia conceivable?	76
<i>Our congratulations!</i>	
<i>A.P. DAVYDOV</i> Social and Cultural Types in the Science of Society. To the Typology of Mentality. Article 1	84

COGNITIVE SPACE

■ Psychodiagnosis and psychotherapy. Philosophical aspects

<i>D.I. DUBROVSKY</i> Portrait Psychotherapy of G.M. Nazloyan: Philosophy and Psychiatry	99
<i>G.M. NAZLOYAN</i> The loss and the acquisition of a mirror-image of I (Portrait Method of Psychotherapy)	102

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

■ Foreign Philosophy. Modern View

<i>M.O. KEDROVA</i> The criticism by Dan Sperber of the Memetic Approach to Culture	119
■ The Unknown Past	
<i>S.N. KORSAKOV</i> The Fate of the Philosopher: Maxim Shirvindt (1893–1936). Part III	128

HISTORY IN EVENTS

■ Petersburg University: 19–21th centuries

<i>E.A. ROSTOVTSSEV (St. Petersburg), I.V. SIDORCHUK (St. Petersburg)</i> Department of Philosophy at the University of Saint Petersburg (1819–1917): Collective Portrait	135
<i>A.V. MALINOV (St. Petersburg)</i> Faculty of Philosophy at the Saint Petersburg State University – 75 th anniversary!	148

SCIENTIFIC LIFE

■ **Reviews, Annotations, and feedback**

<i>A.T. PAVLOV</i> V.V. Vanchugov. The first historian of Russian philosophy: Archimandrite Gabriel and his time	153
--	-----

PS № 4

STRATEGY OF PHILOSOPHICAL COMPREHENTION

■ **Challenges of Globalization**

<i>V.I. SAMOKHVALOVA</i> Reality of the Globalized World and Image of Man. Part 1	7
<i>I.A. GOBOZOV</i> Globalization and the Prospects of Small States and Peoples	17
<i>I.A. KRYLOVA</i> Russia in the Context of Globalization, New Threats	30

PHILOSOPHICAL AREA STUDY

■ **Consolidation of regional society**

<i>L.A. BELYAEVA, G.L. TULCHINSKII</i> (<i>St. Petersburg</i>) Socio-cultural differentiation of the Russian regions: problems and potential of modernization	45
<i>Nikolay Lapin: 85th Anniversary!</i>	
<i>N.I. LAPIN</i> Epistemological Characteristics of the Problem Field of Modernization in Russia, Approaches to its Study	46
<i>Yu.M. PASOVETS</i> (<i>Kursk</i>) Spatial Asymmetry of the Russian Society: Social and Economic Disparity and Sociocultural Differentiation of Regions	58
<i>E.B. PLOTNIKOVA</i> (<i>Perm</i>), <i>I.A. GERMANOV</i> (<i>Perm</i>), <i>N.V. BORISOVA</i> (<i>Perm</i>) The Structure of Population Values and Modernization Status of Russian Regions	70
<i>V.M. TSLAF</i> (<i>Samara</i>) Innovations: Myths and Realities	79
<i>A.N. SERGEEVA</i> (<i>St. Petersburg</i>) Religion in Symbolical Representation of Public Consent	93
<i>P.S. SHIRINKIN</i> (<i>Perm</i>) Tourist Legend Making as a Method of Using Symbolic Tools and Resources in the Development of Humanitarian Potential of the Territory	103

MODES OF SOCIO-CULTURAL DEVELOPMENT

■ **Society: Traditions. Intentions. Trends**

<i>A.P. DAVYDOV</i> Social and Cultural Types in the Science of Society. To the Typology of Mentality. Article 2	113
--	-----

WORLD AND MAN

■ **Time and Destiny**

<i>O.M. ZINOVIEVA</i> The philosophical heritage of Alexander Zinoviev and modern Russian ideology	128
<i>S.N. KOVALCHUK</i> (<i>Latvia</i>) About Philosopher Chukhina and on that Time or “Whirling in Paradoxes and Antitheses”	135

SCIENTIFIC LIFE

■ **Zinoviev Readings**

<i>V.A. LEPEKHIN</i> Anthropological Revolution. Turn, Reversal or is it a Revolution?	149
--	-----

■ **New in the Philosophical Community**

<i>G.L. TULCHINSKII</i> (<i>St. Petersburg</i>) Philosophy of Science in Russia: to be or not to be? If it is to be, then what? “ <i>The philosophy of science and technology in Russia: the concept and discipline</i> ” All-Russian Conference. Moscow, Lomonosov Moscow State University, 25–26 March 2016	153
---	-----

PS № 5

STRATEGY OF PHILOSOPHICAL COMPREHENTION

■ **Challenges of Globalization**

<i>T.V. PANFILOVA</i> The End of History: Grim Prophecy or Logically Grounded Conclusion?	7
<i>V.I. SAMOKHVALOVA</i> Reality of the Globalized World and Image of Man. Part 2	24

CULTURAL SPACE

■ **Logos. Art. Philosophy**

<i>A.V. KARABYKOV</i> (<i>Omsk</i>) To Be a Egyptian, not Egyptologist: Historiosophy of Giordano Bruno and the Mystery of Hieroglyphs in the Renaissance	38
<i>T.E. MARINOSYAN, Yu.G. KUROVSKAYA</i> “Archetype” and “Frame” in the Philosophical Anthropology and Analytical Philosophy	56
<i>A.Yu. SHELKOVNIKOV</i> The Problem of “Language and Thought” in Piatigorsky’s Observational Philosophy	70

<i>V.G. ARSLANOV</i> Ontognoseology of Plastic Value (M. Nesterov, A. Platonov, L. Leonov)	79
■ The Faces of Culture. Music	
<i>V.P. VIZGIN</i> Philosophy and Music	94
<i>A.A. MEDOVA (Krasnoyarsk)</i> Ontology of Times of Music: the Physical and Astronomical Times in a Piece of Music	110
<i>A.S. KLIUEV (Saint Petersburg)</i> Music: the Way to the Absolute. The Quests of the Absolute. Article 1	124

MAN AND WORLD

■ Time and Destiny	
<i>I.L. ANDREEV</i> Möbius Strip of the Spacetime in the Philosophy of Wole Soyinka	139

SCIENTIFIC LIFE

■ The Invitation to Reflection	
<i>R.R. VAKHITOV (Ufa)</i> The return of the human <i>N.A. Grykalov. The Lot of the Human. Essay of the Total Anthropology. Saint Petersburg, Dmitry Bulanin, 2015</i>	151

PS № 6

IMPERATIVES OF CIVILISATION DEVELOPMENT

■ Philosophy of artificial world	
<i>Kh.E. MARINOSYAN</i> Electronic Civilization as a Global Perspective	7
<i>A.I. RAKITOV</i> A Man in Digital World	32
<i>V.G. BUDANOV</i> The New Digital Technological Lifestyle – Prospects and Risks Anthroposphere Transformations	47

COGNITIVE SPACE

■ Socio-philosophical aspects of scientific knowledge	
<i>L.N. NAZAROVA</i> The Consciousness of Man as a Subject of Philosophical Anthropology and Social Psychiatry	56
<i>S.V. DANKO, A.V. MARKOV</i> The Mythological Discourse on Extraterrestrial Civilizations and Ontological Solution of the Fermi Paradox	69

HISTORY AND CULTURE

■ Philosophical reflexion: reception and interpretation	
<i>S.A. SMIRNOV (Novosibirsk)</i> A man after Auschwitz and Gulag, or How is it Possible to Inquire about a Human	77
■ Philosophy and religion consciousness	
<i>S.A. PANIN</i> Doctrine «of the Hermetic Order of the Golden Dawn» in the Context of the History of Philosophy	92
<i>D.V. KANAKOV</i> Epistemological Foundation of Religious Dogmatism	104

PHILOSOPHY AND LAW

■ In search of Aletheia	
<i>M.I. PANTYKINA (Togliatti)</i> Ability to Legal Judgments as a Condition of Formation of Legal Personality	114
<i>A.V. TKACHENKO (Ukraine)</i> Legal Comparison and Legal Uncertainty: Epistemology of Interconnection	129

SCIENTIFIC LIFE

■ Conferences, Seminars, Round Tables	
<i>A.Yu. NESTEROV (Samara), A.I. DEMINA (Samara)</i> Fantastic is That Has Not Been Perceived yet: <i>The Third Lem's Readings at Samara University</i>	143
■ The Invitation to Reflection	
<i>A.V. RYKOV (Saint Petersburg)</i> Between Avant-garde and Kitsch. New Archeology of Classics and Totalitarianism <i>V.G. Arslanov. Being and Nothingness. Postmodernism and «Tertium datur» of Russian culture of the 20th century. Moscow, Nauka, 2015</i>	149

PS № 7

ACTUAL PROBLEMS OF MODERNITY

■ Challenges of Time. Strategy of Philosophical Comprehension	
<i>Kh.E. MARINOSYAN</i> The Development of the Nation-State in the Era of Globalization	7
<i>B.V. SVETLOV</i> The Spiritual Unity of the Peoples of Belarus and Russia as a Methodological Basis for Successful Integration	11

<i>S.V. ABLAMEYKO</i> Science and Education as a Foundation for Sustainable Development and Prosperity of the Country	12
---	----

PHILOSOPHICAL AND SOCIO-POLITICAL THOUGHT IN BELARUS.

HISTORY AND MODERNITY

■ **Historical and Philosophical Excursus**

<i>A.N. DANILOV, A.A. LAZAREVICH</i> The Formation and Development of Philosophical and Socio-Political Thought of Belarus	13
<i>A.A. LEGCHILIN, I.M. BOBKOV</i> Belarusian Philosophical Tradition: History and Modernity	29

HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCE. METHODOLOGICAL PARADIGMS

■ **Minsk Methodological School**

<i>A.I. ZELENKOV</i> Minsk Methodological School and Contemporary Philosophy of Science Priorities	39
<i>L.M. TOMILCHIK</i> Philosophy and natural science. At the Source of the Minsk Methodological School	55

■ **Interdisciplinary Strategies: Values and Meanings**

<i>Yu.S. YASKEVICH, I.D. VOLOTOVSKY</i> Valuable Orientations of Biomedical, Genetic and Nano-Research	68
--	----

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

■ **Philosophical Thought: Reception and Interpretation**

<i>M.A. MOJEIKO</i> Contemporary Cultural Transformation and Post-Postmodern Philosophy: Latest Trends	80
<i>A.P. LIMARENKO</i> On the Issue of Social History of Money	96
<i>S.A. SHAVEL</i> Audacity of Risk: the Philosophical and Sociological Aspects of Innovation	109
<i>T.G. RUMYANTSEVA</i> About Rethink Some Stereotypes in Teaching the Course of German Classical Philosophy	122

SCHOOL OF PHILOSOPHIZING

■ **Young Scientists. Continuation of Tradition**

<i>I.A. BARSUK</i> East Slavic World: in Search of the Lost Unity	134
<i>S.G. KARASSYOVA, E.V. SHKUROVA</i> The Religious Situation in Modern Belarus: Main Features and Problems of Studying	141
<i>A.Yu. DUDCHIK</i> Disciplinary Transformation of the Belarusian Academic Philosophy in the Post-Soviet Period (On the Basis of Theses 1991-2013)	149

SCIENTIFIC LIFE

■ **The Invitation to Reflection**

<i>R.A. SMIRNOVA</i> Book Review: <i>The Synthesis of Philosophy, Science and Culture in the Works of V.S. Stepin. A.N. Danilov and others (Eds.). – Minsk, 2014.</i>	153
---	-----

PS № 8

STRATEGY OF PHILOSOPHICAL COMPREHENSION

■ **Challenges of Globalization**

<i>Kh.E. MARINOSYAN</i> The New Strategy of Nation-States in the Context of Globalization. Part I	7
<i>A.N. DANILOV (Belarus)</i> The Nation-State and the Sources of Global Instability	16
<i>V.N. SHEVCHENKO</i> The Value of the Historical Experience of Modern China to Russia and Other States-Civilizations	23

PHILOSOPHY. SCIENCE. TECHNOLOGIES

■ **Convergent technologies in the context of postnonclassical practices**

Our Congratulations! Vladimir Lefebvre: 80th Anniversary!

<i>V.E. LEPSKIY</i> Ethical Models of V.A. Lefebvre in the Context of Development of Scientific Rationality	40
<i>T.S. AKHROMEeva, G.G. MALINETSKY, S.A. POSASHKOV</i> Management Philosophy in Interdisciplinary Context	54
<i>Yu.Yu. PETRUNIN</i> Artificial Intelligence and Knowledge Management Methodological Questions	67
<i>D.S. ANDREYUK</i> Designing of Social Systems: Methodological Borrowings from the Modern Theory of Evolution	75

■ Cognitive space	
<i>S.S. GUSEV (St. Petersburg)</i> Types of Argumentation in Science	86
<i>A.A. ARGAMAKOVA</i> As far as the humanities can be socially useful	91
<i>S.V. PIROZHKOVA</i> Forward-looking and Futuristic Research: the Question of Delimitation of Competences	100
<i>E.O. TRUFANOVA</i> Social Constructionism and the Disappearance of the «I»: a Critical Analysis	114

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

■ From the History of Russian Philosophical Thought	
<i>I.I. EVLAMPPIEV (St. Petersburg), V.A. KUPRIYANOV (St. Petersburg)</i> Teleology against Mechanicism: Two Forms of Understanding of Society and State in the Russian Liberalism	124
<i>Yu.V. OLEINIKOV</i> Verification of the Philosophical Insights of Philosophy of Russian Cosmism	138

SCIENTIFIC LIFE

■ Conferences, Seminars, Round Tables	
<i>E.A. NIKITINA</i> «Artificial Intelligence: Philosophy, Methodology, Innovations». 9 th All-Russian Conference of Students and Young Scientists (Moscow Technological University (MIREA), 2015)	150

PS № 9

THE HISTORY OF PHILOSOPHY. THE MODERN VIEW

■ The History of Philosophy. The Modern View	
<i>A.A. KROTOV</i> Auguste Comte and the Genesis of Positivist Conception of History of Philosophy	7
<i>A.V. YASTREBTSOVA</i> French Moral Philosophy of 20 th Century vs Analytical Meta-ethics: History of a Resistance	21
<i>I.S. KURILOVICH</i> Victor Cousin in the Development of Hegelian Studies in France	35
■ The Experience of Philosophical Comprehension	
<i>J.-L. GAUTERO (France)</i> Bachelard, la rupture en permanence (<i>translation by E.G. Rudneva</i>)	49
<i>H.N. KNYAZEVA</i> The Wisdom of the Medium: Ideas of F. de Saussure, F. Guattari and R.Thom in the Context of Development of Biosemiotics	61

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

■ Philosophical Thought: Reception and Interpretation	
<i>B.L. GUBMAN (Tver)</i> E. Levinas and J. Derrida: Philosophical Criticism of Power Discourse	77
<i>A.N. FATENKOV (Nizhni Novgorod)</i> Gilles Deleuze and Phantoms of Anti-dialectic	92

■ Cognitive Space	
<i>A.A. BUKHAROVA</i> Thinking of Transcendental in J.L. Marion's theology and phenomenology	103

CULTURAL SPACE

■ Logos. Art. Philosophy	
<i>I.I. BLAUBERG</i> Felix Ravesson about the Art and the Language of Visual	118
<i>F. RAVESSON</i> Leonardo da Vinci and Drawing Learning (<i>translation by I.I. Blauberg</i>)	124
<i>S.V. PANOV, S.N. IVASHKIN</i> Pragmatic Deconstruction of the Art in the Philosophical Anthropology of J. Poulain	136

SCIENTIFIC LIFE

■ Reviews, Annotations, and feedback	
<i>E.A. SAMARSKAYA</i> Human Rights and Criticism of Their Critics <i>Lacroix J., Pranchère J.-I. Le procès des droits de l'homme. Généalogie du scepticisme démocratique. – Paris: éditions du Seuil, 2016</i>	152

PS № 10

STRATEGY OF PHILOSOPHICAL COMPREHENSION

■ Challenges of Globalization	
<i>Kh.E. MARINOSYAN</i> The New Strategy of Nation-States in the Context of Globalization. Part II	7

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

■ Civilizational factors of social and cultural development	
<i>M.S. ULANOV (Elista), V.N. BADMAYEV (Elista)</i> Buddhism in the Context of Typology of Civilizations	28
■ Cognitive Space	
<i>E.D. DRYAEVA</i> The Problem of Personal Identity: Two Research Strategies	41
<i>N.A. KASAVINA</i> The Existential Experience: the Despair and Hope	54

■ The Faces of Culture. Music	
<i>E.V. ROVENKO</i> About Musicality of Spatial Arts as an Ontological Category	68
<i>A.V. BULYCHEVA</i> Historical Fact and the “Collective Unconscious”: the Meeting in End of the Opera “Prince Igor”	82

RUSSIAN SOCIETY

■ Sociological monitoring	
<i>Our congratulations!</i>	91
<i>L.A. BELYAEVA</i> Social Capital in Russia and the Problems of Entrepreneurial Activity	92
<i>I.A. ZELENEV, V.A. PROKHODA</i> Trust and Availability of Higher Education: the Comparison of Russia and Other European Countries	107
<i>T.V. TRUBITSYN (Chita)</i> Philosophical Reflection in the Social and Sociological Knowledge: to the Methodology of Modernization Research	116

PHILOSOPHY. SCIENCE. TECHNOLOGIES

■ Converged technologies in the context of postnonclassical practices	
<i>V.I. ARSHINOV</i> Luhmann and Latour: the Possibility of System and Network Approaches Convergence	130
<i>V.V. CHEKLETSOV</i> Blockchain, Pokemons and Industrial Internet	140

SCIENTIFIC LIFE

■ Conferences, Seminars, Round Tables	
<i>V.I. ARSHINOV, I.A. ASEVA (Kursk), V.G. BUDANOV, V.V. CHEKLETSOV, E.G. GREBENSHCHIKOVA, O.A. GRIMOV (Kursk), E.G. KAMENSKY (Kursk), K. MAINZER (Germany), I.E. MOSKALYOV, S.V. PIROZHKOVA, M.A. SUSCHIN (Kursk)</i> Socio-anthropological measurements of convergent technologies. Proceedings of the round table (Moscow, Institute of Philosophy, april 2016)	151

PS № 11

RUSSIAN PHILOSOPHICAL THOUGHT. INTELLECTUAL HERITAGE

■ History and Culture. Intellectual Reflection	
<i>On the 250th Anniversary of the Birth of N.M. Karamzin</i>	
<i>EDITORIAL</i> Columbus of the Russian history	7
<i>I.N. SIZEMSKAYA</i> N.M. Karamzin: at the Origins of Russian Philosophy of History	8
<i>V.M. MEZHUEV</i> N.M. Karamzin and P.Ya. Chaadaev: Two Faces of Russian Conservatism	12
<i>M.N. GROMOV</i> Not to be Forgotten: the Memory of N.M. Karamzin	24
<i>O.A. ZHUKOVA</i> The Intellectual Mystery of Karamzin: Essays of Philosophy of Creativity	36
<i>N.S. CHIZHKOV</i> Liberal and Conservative Base of the N.M. Karamzin’s Concept of Freedom	49
■ Philosophical Area Study	
<i>A.A. KARA-MURZA</i> The Philosophical Dilemmas of «Letters of a Russian Traveler» of N.M. Karamzin	59

EDUCATION AND SOCIETY

■ Prospects for Russian Education	
<i>T.E. MARINOSYAN</i> Education and Forecasting in Education in the Era of Post-post...	69
<i>I.M. ELKINA</i> Upon the New Didactic Concepts: Rhizomatic Learning	82

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

■ Values and Meanings	
<i>A.V. DMITRIEV, V.V. VORONOV</i> About the Content of Ontology and Phenomenology of Labor	96
<i>N.D. SUBBOTINA (Chita)</i> The concepts of «social», «asocial» and «anti-social»	108
<i>A.E. RAZUMOV</i> Values, imagination, personality (social and individual)	122
■ The History of Philosophy. The Modern View	
<i>D. KORSCH (Germany)</i> Justification and Recognition. The Boundaries of Interpretation of the Doctrine of Justification (<i>translated from German by A.A. Chikin</i>).	136

SCIENTIFIC LIFE

■ The Invitation to Reflection	
<i>G.D. LEVIN</i> Piercing History Document. <i>E. Ilyenkov, V. Korovikov. Passions for Theses on the Subject of Philosophy (1954–1955)</i> . – Moscow: Kanon+, 2016. – 272 p.	146
■ Conferences, Seminars, Round Tables	
<i>V.V. OMELAENKO</i> <i>On the 250th Anniversary of the Birth of N.M. Karamzin</i> “Philosophy of the Russian history of N.M. Karamzin”. <i>International Scientific Conference. Moscow, Institute of Philosophy, November 17–18</i> .	154

Наши авторы

Ажимов Феликс Евгеньевич – профессор кафедры философии, директор Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета, доктор философских наук.

Волгин Олег Степанович – профессор кафедры государственного, муниципального управления и социальных процессов Одинцовского филиала Московского государственного института международных отношений, доктор философских наук.

Гагинский Алексей Михайлович – научный сотрудник сектора философии религии Института философии РАН, кандидат философских наук.

Дёмин Илья Вячеславович – доцент кафедры философии и истории Самарского государственного аэрокосмического университета им. С.П. Королева, кандидат философских наук.

Карабыков Антон Владимирович – профессор кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин Омского университета дизайна и технологий, доктор философских наук, кандидат филологических наук.

Корнилав Леонид Юрьевич – аспирант кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

Корсаков Сергей Николаевич – ведущий научный сотрудник сектора экспертизы и биоэтики Института философии РАН.

Пржиленский Владимир Игоревич – профессор кафедры философских и социально-экономических дисциплин Московского государственного юридического университета имени О.Е. Кутафина, доктор философских наук.

Ракитов Анатолий Ильич – заслуженный деятель науки РФ, ответственный редактор ежегодника «Наукоедческие исследования», главный научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН, профессор, доктор философских наук.

Резвых Татьяна Николаевна – доцент кафедры новых технологий в гуманитарном обучении Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного университета (Москва), кандидат философских наук.

Северикова Нина Михайловна – Заслуженный научный сотрудник Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, научный сотрудник кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, кандидат философских наук.

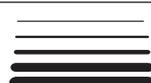
Скворцова Елена Львовна – ведущий научный сотрудник отдела сравнительного культуроведения Института востоковедения РАН, доктор философских наук.

Шелковая Наталья Валерьевна – доцент кафедры политологии, социологии и культурологии Харьковского национального педагогического университета им. Г.С. Сковороды, кандидат философских наук.

Шульмин Игорь Александрович – аспирант кафедры философии Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.



About the Authors



Azhimov, Felix – Professor at the Department of Philosophy, Director of the School of Humanities (Far Eastern Federal University, Vladivostok), D.Sc. in Philosophy.

Demin, Ilya – Associate Professor (Department of Philosophy and History at the S.P. Korolev Samara State Aerospace University), Ph.D. in Philosophy.

Gagisnky, Alexey – Research Fellow (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Department of Religion Philosophy), Ph.D. in Philosophy.

Karabykov, Anton – Professor (Omsk University of Design and Technology, Department of Philosophy and Social-Humanitarian disciplines), D.Sc. in Philosophy, Ph.D. in Languages and Literature.

Kornilae, Leonid – Postgraduate Student (Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy, Department of History of Foreign Philosophy).

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

Przhilensky, Vladimir – Professor (Kutafin Moscow State Law University, Department of Philosophical and Socio-economic Disciplines), D.Sc. in Philosophy.

Rakitov, Anatoly – Honoured Scholar of the Russian Federation, Executive Editor of the Journal «Science of science studies», Main Research Fellow (Institute of Scientific Information for Social Sciences, Russian Academy of Sciences), Professor, D.Sc. in Philosophy.

Rezvykh, Tatiana – Associate Professor (Saint Tikhon's Orthodox University for Humanities, Department of new technologies in teaching humanities), (Moscow), Ph.D. in Philosophy.

Severikova, Nina – Honoured Research Fellow of the Lomonosov Moscow State University, Research Fellow (Faculty of Philosophy of the Lomonosov Moscow State University, Department of the History of Russian Philosophy), Ph.D. in Philosophy.

Shelkovaya, Natalya – Associate Professor (G.S. Skovoroda Kharkiv National Pedagogical University, Department of Political Science, Sociology and Cultural Studies), Ph.D. in Philosophy.

Shulmin, Igor – Postgraduate Student (School of Human Sciences at the Far Eastern Federal University, Department of Philosophy).

Skvortsova, Elena – Leading Research Fellow (Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Comparative Cultural Studies Department), D.Sc. in Philosophy.

Volgin, Oleg – Professor (Odintsovo Branch of the Moscow State Institute of International Relations (University), Department of State, Municipal Management and Social Processes), D.Sc. in Philosophy.

CONTENTS

HUMANITARIAN AND SOCIAL KNOWLEDGE. METHODOLOGICAL PARADIGMS

History and modernity. ■

New comprehension

<i>A.I. RAKITOV</i>	Post-information Society	7
<i>O.S. VOLGIN</i>	Legitimacy: Existential Aspect	20
<i>I.V. DEMIN (Samara)</i>	The Principle of Historicism in Post-metaphysical Context	34

From the History of intelligent searches ■

<i>A.M. GAGISNKY</i>	Exodus of metaphysics: two paradigms of patristic philosophy	45
<i>T.N. REZVYKH</i>	The Evolution of the Concept of Time in the Russian Leibnizianism: A.A. Kozlov, L.M. Lopatin, S.A. Askoldov	59
<i>L.Yu. KORNILAEV</i>	Influence of the E. Lask's Logic of Philosophy on early Heidegger	73

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

Historical and Philosophical

Excursus ■

<i>A.V. KARABYKOV (Omsk)</i>	Renaissance Occultism in the Gutenberg Galaxy: Strategies of Resisting to the Literal in the Sixteenth and Seventeenth Centuries	83
<i>E.L. SKVORTSOVA</i>	Onishi Yoshinori as a Japanese Aesthetics Theorist	98
<i>F.E. AZHIMOV (Vladivostok),</i> <i>I.A. SHULMIN (Vladivostok)</i>	Specificity of the Online Discourse in the Context of the Jacques Derrida's Post-metaphysical Project	110

TIME AND DESTINY

Philosophers and War ■

To the Memory of Teachers, Graduate and Undergraduate Students of the Faculty of Philosophy at the Moscow Institute of Philosophy, Literature and History – Moscow State University, who Died during the Great World War II

<i>N.M. SEVERIKOVA</i>	The Problem of the Theory of Knowledge in the Works of F.I. Khaskhachikh	117
<i>S.N. KORSAKOV</i>	Faces of The Great Patriotic War	129

SCIENTIFIC LIFE

The Invitation to Reflection ■

<i>N.V. SHELKOVAYA (Kharkiv)</i>	Religion as a Living Organism <i>M. Sergeev. Theory of Religious Cycles: Tradition, Modernity and the Bahá'í Faith. – Leiden: Brill, 2015. – 161 p.</i>	132
----------------------------------	--	-----

Conferences, Seminars,

Round Tables ■

<i>V.I. PRZHILENSKY</i>	Universal Dialogue and Unique Participants <i>International Congress «Values and Ideals: Theory and Practice.» Warsaw. Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences. 11-15 July 2016</i> Contents of Issues of the Russian Journal of Philosophical Sciences for 2016, No 1-11	139
-------------------------	---	-----

About the authors	159
--------------------------	-----