

БЕЛОРУССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ

Сборник статей
Основан в 2011 году
Выпуск 4

Под редакцией
И. Н. Сидоренко,
А. А. Легчилина

Научное электронное издание

Минск, БГУ, 2023

ISBN 978-985-881-499-1

© БГУ, 2023

УДК 130.2(082)
ББК 71.0я43

Редакционная коллегия:
И. Н. Сидоренко (гл. ред.), А. В. Легчилин,
Т. Г. Румянцева, В. С. Сайганова

Рецензенты:
кафедра философии и методологии университетского образования
Республиканского института высшей школы
(заведующий кафедрой кандидат философских наук,
доцент *В. Н. Семенова*);
кандидат философских наук, доцент *В. Н. Сокольчик*

Философско-культурологические исследования [Электронный ресурс] : сб. ст. Вып. 4 / редкол.: И. Н. Сидоренко (гл. ред.) [и др.] ; под ред. И. Н. Сидоренко, А. А. Легчилина. — Минск : БГУ, 2023. — 1 электрон. опт. диск (CD-ROM). — ISBN 978-985-881-499-1.

Рассматриваются важнейшие аспекты историко-философских, антропологических, этических, религиоведческих, социально-культурологических исследований.

Издание может быть полезно специалистам, анализирующим проблемы современного гуманитарного знания, а также студентам гуманитарных специальностей.

Минимальные системные требования:

PC, Pentium 4 или выше;
RAM 1 Гб; Windows XP/7/10;
Adobe Acrobat.

Оригинал-макет подготовлен в программе Adobe InDesign.

Ответственный за выпуск *Т. С. Петроченко*.
Дизайн обложки *В. П. Явуз*. Технический редактор *В. П. Явуз*.
Компьютерная верстка *Л. В. Жаборовской*. Корректор *И. В. Сазонова*

Подписано к использованию 20.09.2023. Объем 8,07 МБ.

Белорусский государственный университет.
Управление редакционно-издательской работы.
Пр. Независимости, 4, 220030, Минск.
Телефон (017) 259-70-70.
email: urir@bsu.by
<http://elib.bsu.by/>

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	6
Раздел 1. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ	8
<i>Т. Г. Румянцева.</i> ОБ ИСТОРИИ И ТРУДНОСТЯХ ПЕРЕВОДА НА РУССКИЙ ЯЗЫК ПРОИЗВЕДЕНИЯ «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» Г. ГЕГЕЛЯ	9
<i>А. А. Легчилин.</i> РЕЦЕПЦИЯ ИДЕЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ И. ГЕРДЕРА В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ	17
<i>И. И. Лещинская.</i> СТРАСТИ И РАЗУМ В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ XVII В.	29
<i>И. Н. Сигоренко, О. Г. Шаврова.</i> ТЕМАТИЗАЦИЯ ИДЕИ ИСТОРИЧНОСТИ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ.....	41
<i>М. Р. Дисько-Шуман.</i> ПОИСК НОВЫХ ОСНОВАНИЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В ПАРАДИГМАЛЬНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЯХ ОТ МОДЕРНА К ПОСТМОДЕРНУ	53
<i>А. В. Сарычева.</i> СТАНОВЛЕНИЕ КРИТИЧЕСКОГО ПОДХОДА К ПОНИМАНИЮ РАЗУМНОСТИ В ПРАГМА-ДИАЛЕКТИКЕ	61
<i>Н. М. Лукьянович.</i> ТЕАТР В ПРОСТРАНСТВЕ СОБЫТИЯ В ФИЛОСОФИИ АЛЕНА БАДЬЮ	70
<i>Я. А. Коховец.</i> О ДИФФЕРЕНЦИРОВАННОСТИ ПОНЯТИЯ «ГНОСТИЦИЗМ»	77
<i>С. А. Амоненко.</i> ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАННОСТИ ВОЙНЫ В ФИЛОСОФИИ Б. РАССЕЛЛА	84
<i>Г. А. Личевский.</i> ПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ НЕОМАРКСИЗМА КАК ПРОЕКТ КРИТИКИ ОБЩЕСТВА ЗРЕЛОГО КАПИТАЛИЗМА	93
<i>А. В. Соловян.</i> СООТНОШЕНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОЙ И СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ ВО ВЗГЛЯДАХ И. СИРИНА И М. ЭКХАРТА.....	103
<i>В. В. Осипчук.</i> СПЕЦИФИКА ИНТЕРПРЕТАЦИЙ ОБРАЗА ОСЛА КАК ПЕРСОНАЖА ЧЕТВЕРТОЙ ЧАСТИ КНИГИ «ТАК ГОВОРИЛ ЗАРАТУСТРА» Ф. НИЦШЕ	111

<i>Д. С. Курачинская.</i> ДИСПОЗИЦИЯ ДЕЛИНКВЕНТА КАК КОРРЕЛЯТА ТЮРЕМНОЙ МАШИНЫ	123
<i>В. Б. Гнучих.</i> ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ В. КОРОТКЕВИЧА	129
Раздел 2. СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ	137
<i>Е. И. Жук, И. М. Наливайко.</i> ГЕТЕРОЛОГИЯ КАК МЕТОДОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ	138
<i>С. В. Воробьева.</i> БЕЗОПАСНОСТЬ В ЦИФРОСЕТЕВОЙ СРЕДЕ: ПРАГМАТИКА ИДЕНТИЧНОСТИ.....	146
<i>Э. М. Сороко.</i> ВВЕДЕНИЕ В ОБЩУЮ ТЕОРИЮ ГАРМОНИИ СИСТЕМ: ПРОБЛЕМА МЕТРИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ СТАНОВЛЕНИЯ КУЛЬТУРЫ В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ.....	156
<i>Е. В. Кузнецова, В. А. Голубев.</i> КУЛЬТУРНО-КОММУНИКАТИВНЫЕ ПРАКТИКИ КАК ФЕНОМЕН МАССОВОГО ОБЩЕСТВА: ФОРМЫ И ОСОБЕННОСТИ ПРОЯВЛЕНИЯ.....	165
<i>И. А. Барсук, В. С. Сайганова, Ю. В. Александренков.</i> МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ПОВЕДЕНЧЕСКОЙ ЭКОНОМИКИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ	173
<i>Р. С. Сащeko.</i> ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ИСТОКИ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ НАУКИ: РАННИЙ И ПОЗДНИЙ МЕРКАНТИЛИЗМ	180
<i>Ю. В. Дедолко.</i> СИНТЕТИЧЕСКАЯ РОЛЬ КОНЦЕПТА «СОЦИАЛЬНЫЙ КАПИТАЛ» В ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ ПОЛИТЭКОНОМИИ: ОТ ИДЕИ «КОНЦА ИСТОРИИ» К ТЕОРИИ ПОСТКАПИТАЛИСТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА	187
<i>И. Л. Васильева.</i> СТАТУС ПОНЯТИЯ ИДЕАЛА В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА.....	196
<i>Т. В. Каржаницкая.</i> КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ПОНЯТИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ	205
<i>Н. В. Сазанович.</i> ПОЭТИКА АНТИЧНОГО МИФА В ДИНАМИКЕ РАЗВИТИЯ (ОТ БАРОККО К МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ XXI в.).....	213
<i>Д. В. Куницкий.</i> МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ФИЛОСОФСКОГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ ДУХОВНОСТИ	222

Го Цзимао, Д. А. Смоляков. ФИЗИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ
МОДЕРНИЗАЦИИ КИТАЯ НА РУБЕЖЕ XIX–XX вв. 232

**Раздел 3. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ
И ЭТИКО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ..... 241**

Е. В. Беляева. ЭТИКА ОТВЕТСТВЕННОСТИ О МЕСТЕ
КАТЕГОРИИ «СМЫСЛ» В ТЕОРИИ МОРАЛИ 242

Е. Д. Демидович. КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ЭТИКИ
ОТВЕТСТВЕННОСТИ В. ФРАНКЛА..... 250

Я. А. Коршунова. КОНЦЕПЦИЯ РЕЛИГИИ
В СОЦИОЛОГИИ Р. Н. БЕЛЛЫ 258

И. Р. Скиба. АНТРОПНЫЙ И ТЕХНОТРОПНЫЙ ПОДХОДЫ
К РАЗРАБОТКЕ СИСТЕМ СИЛЬНОГО
ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА..... 265

Е. В. Савлукова. АНТРОПНЫЙ ПРИНЦИП В ФИЛОСОФИИ
РУССКОГО КОСМИЗМА И СИСТЕМЕ
ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ 273

ПРЕДИСЛОВИЕ

В четвертом выпуске сборника представлены научные статьи преподавателей, аспирантов и магистрантов кафедры философии культуры Белорусского государственного университета, а также преподавателей, научных сотрудников, докторантов и аспирантов из Института философии НАН Беларуси. В издание включены статьи студентов, специализирующихся по научным направлениям кафедры философии культуры. Их работы были отобраны на основании анализа и оценки защиты курсовых проектов, а также рекомендаций научных руководителей. Студенты впервые публикуют свои материалы в этом сборнике, планируя в дальнейшем продолжать академическую научно-исследовательскую деятельность.

Идея создания проекта, предполагающего ежегодную публикацию результатов научных исследований сотрудников кафедры, убедительно подтвердила свою актуальность и плодотворность. Материалы сборника позволяют не только познакомить научную общественность с некоторыми результатами исследований, но и целенаправленно популяризировать научно-исследовательский поиск именно в парадигме историко-философского и культурологического анализа наиболее актуальных проблем современного общества. Это направление проявилось в выборе тематики статей как предшествующих, так и данного выпуска.

Сборник состоит из трех разделов, в каждом из которых рассматривается один из важнейших аспектов философско-культурологического знания. В частности, речь идет о теоретических основаниях и методологии историко-философских, социально-культурологических, этико-религиозных и антропологических исследований. В статьях уделяется внимание особенностям проведения историко-философских исследований в аспекте компаративного анализа и переводческой деятельности; изучению междисциплинарных процессов в пространстве современной науки и развитию нового типа рациональности; изучению нравственной культуры, национальной идентичности и религиозной ситуации трансформирующихся обществ, в частности белорусского социума; специфике этики ответственности и ее социальному потенциалу в решении кризисных проблем; этапам развития поведенческой экономики; оценке и роли «социального капитала» в осуществлении социальной программы развития государства; определению

значимости антропного принципа в решении насущных экологических и антропологических проблем; решению задач и проблем развития искусственного интеллекта и др.

Полагаем, что полученные в ходе исследования результаты будут использованы в учебном процессе при чтении лекций и проведении практических занятий по курсам «История философии», «Культурология», «Этика», «Эстетика», «Религиоведение», а также в ряде спецкурсов для студентов гуманитарных и естественно-научных факультетов.

Раздел 1

**ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ**

ОБ ИСТОРИИ И ТРУДНОСТЯХ ПЕРЕВОДА НА РУССКИЙ ЯЗЫК ПРОИЗВЕДЕНИЯ «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» Г. ГЕГЕЛЯ

Т. Г. Румянцева

*профессор кафедры философии культуры
Белорусского государственного университета,
доктор философских наук, профессор*

Представлена краткая история перевода на русский язык одного из самых знаковых произведений мировой философской литературы — «Феноменология духа» Г. Гегеля. Проанализированы причины интереса переводчика книги Г. Г. Шпета к данному труду, приводятся имена тех, кто до него пытался перевести это произведение на русский язык. Рассмотрен ряд трудностей работы переводчика текста на русский язык, связанных с особенностями стиля, языка и терминологии феноменологии. Подчеркнуто значение перевода на русский язык для формирования русской философской терминологии XX в.

Ключевые слова: «Феноменология духа»; Г. Гегель; Г. Г. Шпет; краткая история перевода произведения «Феноменология духа»; терминологические и стилистические трудности перевода; значение русского перевода произведения «Феноменология духа».

ON THE HISTORY AND DIFFICULTIES OF TRANSLATION OF G. HEGEL'S WORK «FENOMENOLOGY OF MIND» INTO RUSSION

T. G. Rumyantseva

*Doctor of Science (Philosophy), Full Professor;
Professor at the Department of Philosophy of Culture,
Belarussian State University*

The article provides a brief and truly tragic history of the translation into Russian of one of the most iconic works of world philosophical literature — “Phenomenology of the Spirit” by G. Hegel. It was shown what was the reason for the interest of the translator of the book — G. Shpet in this work, who before him made attempts to translate it into Russian and under what conditions Shpet, had to work. A number of difficulties of the work of the translator of the Russian text are

also analyzed, related to the peculiarities of the style, language and terminology of phenomenology. The significance of the Russian translation for the formation of Russian philosophical terminology of the twentieth century was revealed.

Key words: "Phenomenology of mind"; G. Hegel; G. Shpet; a brief history of the translation of "Phenomenology of the Spirit"; terminological and stylistic difficulties of translation; the meaning of the Russian translation of "Phenomenology of the Spirit."

«Феноменология духа» (1807) Г. Гегеля наряду с «Критикой чистого разума» И. Канта стала своего рода символом философского трактата — текста, который должен освоить любой, кто притязает на принадлежность к философскому цеху. Несмотря на чрезвычайную сложность этого произведения, оно, по словам многих его современников, оказало огромное влияние на формирование философской терминологии и в целом философского языка XX в., включая и русскую философию.

Единственный перевод Густава Шпета гегелевской «Феноменологии духа» существует и сегодня и до сих пор не подвергался значительному пересмотру, в отличие от кантовской «Критики чистого разума» (1781, 1787), которая несколько раз переводилась на русский язык (в 1867 г. — М. Владиславлевым, в 1896—1897 гг. — Н. Соколовым, в 1907 г. — Н. Лосским). Позже, в 1960, 1980 и 2000-е гг., перевод Н. Лосского был основательно уточнен и стилистически отредактирован. Спрашивается: данный перевод был выполнен на высоко профессиональном уровне или же сложность произведения и терминологии, используемой его автором, была столь очевидна, что оттолкнула всех потенциальных переводчиков?

Следует, однако, упомянуть, что в дореволюционной России существовал более ранний перевод «Феноменологии духа», о котором крайне редко пишут даже в профессиональной литературе. Сам Г. Шпет по разным причинам не называл его авторов. В данном случае речь идет о переводе, который был выполнен в 1913 г. под редакцией Э. Радлова членами его философского кружка. Сам же Э. Радлов был известен еще до революции как историк философии, филолог и переводчик, редактировавший с В. Соловьевым философскую часть «Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона». В состав группы входили выпускницы Санкт-Петербургских высших женских курсов: Д. Аменицкая, Н. П. Аникеева, З. А. Ефимовская, К. М. Милорадович и Н. П. Муретова. Сравнение первого и второго русских переводов, по мнению В. И. Коротких, не оставляет сомнений в том, что Г. Шпет использовал при подготовке своего варианта текста фор-

мулировки, уже найденные его предшественниками. И все же, несмотря на некоторые заимствования, эти два перевода существенно различаются; причем различия были обусловлены тем, что за четверть века, которая разделяет переводы, русский язык пережил ряд потрясений и реформ [1]. Перевод на русский язык не был первым переводом «Феноменологии духа» на иностранные языки. Так, в 1863 г. книгу перевели на итальянский язык, а в 1910 г. — на английский. Перевод книги на французский язык частично был осуществлен А. Кожевным в 1933 г., а полный перевод — Ж. Ипполитом (опубликован в 1939 и 1941 гг.).

Г. Шпет был не только переводчиком, но и оригинальным мыслителем, который работал в феноменологическом направлении, поэтому его интерес к «Феноменологии духа» Г. Гегеля не был случайным. И хотя почти все его ранние самостоятельные работы были посвящены И. Канту и неокантианцам, позднее в его текстах все чаще стали звучать мотивы гегелевской философии с ее историзмом и диалектикой. Вопрос о том, что конкретно привело Г. Шпета к гегелевской феноменологии, не раз поднимался на страницах философских изданий. Об этом писали К. Сергеев и Я. Слинин — авторы большой вступительной статьи к «Феноменологии духа», опубликованной в 1992 г. в Санкт-Петербургском отделении издательства «Наука», М. Шторх — дочь переводчика Т. Щедрина, а также сам философ в своем послесловии к тексту книги.

Так, согласно Т. Щедриной, опирающейся на ряд архивных документов, можно вполне утверждать, что главный интерес Г. Шпета к немецкому мыслителю был связан с пониманием языка как явления, в котором реально воплощается (объективируется) дух, с погружением философии Г. Гегеля в герменевтический контекст, служащий своего рода предпосылкой философии языка. Отвечая на вопрос о гегельянстве мыслителя, Т. Щедрина писала, что «невозможно квалифицировать Г. Шпета как гегельянца (поскольку он не является простым транслятором гегелевских идей), но правомерно говорить о гегельянстве как об одном из источников герменевтической философии Г. Шпета. Г. Гегель был для него заслуженным собеседником» [2, с. 597]. То, что переводчик досконально владел знанием гегелевских текстов и с трепетом относился к его идейному наследию, хорошо известно каждому, кто хоть сколько-нибудь знаком с творчеством русского философа.

Дочь философа также полагала, что «подтверждением того, что гегелевские идеи постоянно присутствовали в сфере шпетовского внимания, служит признание его в русском философском сообществе

того времени как единственного специалиста, который смог бы перевести «Феноменологию духа» Г. Гегеля [3, с. 599].

Еще подробнее об интересе Г. Шпета как переводчика к тексту «Феноменологии духа» писали К. Сергеев и Я. Слинин. Они подчеркивали, что работа Г. Гегеля «привлекла его программой превращения философии в строгую науку и пониманием философии как чистого знания, свободного от любого рода психологизма» [4, с. V]. Авторы упоминали также и о философской атмосфере тех лет, в контексте которой Г. Шпет, в противовес неокантианству и логическому позитивизму, пытался отстоять феноменологический подход к анализу сознания и его смысловых образований, причем не только в их абстрактных моментах, но и в их исторической конкретности.

Таким образом, произведение Г. Гегеля привлекло Г. Шпета своей тематикой, стремлением превратить философию в «реальное знание» — науку, свободную от пустого «мудрствования», поучающего всех и всякого во всех вопросах «гениальничанья». Не случайно Г. Гегель резко критиковал здесь всех, кто отказывался от науки. Особенность своего времени немецкий философ видел в том, что оно «есть время рождения и перехода к новому периоду» становления подлинно научного знания или, в терминологии Г. Гегеля, «рассудочной формы науки» [5, с. 6]. Так, при изложении исторически являющегося знания он рассматривал «тот путь, которым естественное сознание достигает истинного знания, или как тот путь, каким душа проходит ряд своих формообразований, как ступеней, предназначенных ей ее природой, дабы она приобрела чистоту духа, когда она, благодаря полному познанию, на опыте самой себя достигает знания того, что она есть в себе самой» [5, с. 44]. Иначе говоря, это была настоящая попытка вновь утвердить философию, являющуюся высшей формой человеческого познания, как науку; попытка перевести человеческий рассудок из сферы обыденного повседневного опыта, «неистинного сознания», в область действительно философского знания, ведущего к абсолютной истине.

Не менее важно упомянуть о тех трудностях, с которыми столкнулся переводчик, работая над столь трудным во всех отношениях гегелевским текстом. Историю самого перевода «Феноменологии духа», по словам дочери Г. Шпета, можно назвать «экзистенциальной историей» [3, с. 598].

Г. Шпет был арестован и в ночь с 14 на 15 марта 1935 г. отправлен в ссылку в Енисейск, затем по его же просьбе 24 декабря 1935 г. переведен в Томск. Еще до ареста философу было обещано, что именно он будет переводить книгу, хотя сам договор официально не был оформлен. Сочинения Г. Гегеля в 14 томах начали издавать в СССР

еще в 1929 г., когда вышел в свет I том — «Энциклопедия философских наук. Часть первая. Логика». Постепенно почти все тома издания были опубликованы, задерживался лишь том с «Феноменологией духа». При этом никто из философов не соглашался заменить Г. Шпета, поэтому весной 1936 г. издательство социально-экономической литературы (Соцэкгиз) заключило с ним договор по доверенности.

В письмах к родным из ссылки философ постоянно запрашивал книги, словари и рукописи переводов других работ Г. Гегеля, составлял графики создания предстоящих трудов, писал близким не только о наслаждении, которое он испытывал от работы, но и о невероятных трудностях. Некоторые фразы Г. Гегеля он сравнивал с «шарадами», их надо было «передать так, чтобы понятно было» [3, с. 601].

Знакомясь с послесловием переводчика, опубликованном в «Феноменологии духа», мы читаем о том, что наибольшие затруднения ему доставлял именно перевод столь излюбленных Г. Гегелем каламбуров и сопоставлений, противопоставлений и параллелей, основанных иногда на смысле слов, а иногда — на внешней «вульгарной» этимологии слова. Отдельными фрагментами он высылал в Москву уже выполненные переводы своих текстов, а жена и дочь перепечатывали их на машинке и отправляли один экземпляр обратно в Томск, где он исправлял ошибки, редактировал текст и возвращал родственникам готовые разделы.

Г. Шпет завершил свою работу к концу лета 1937 г., однако 27 октября 1937 г. он вновь был арестован и 16 ноября расстрелян. Его рукописи и машинописные материалы были арестованы. После окончания войны жена философа не давала разрешения опубликовать текст перевода без упоминания имени его автора [3, с. 604]. В 1956 г. философа реабилитировали, а в 1959 г., в период «хрущевской оттепели» в СССР, был опубликован IV том собрания сочинений Г. Гегеля, в котором и был размещен перевод «Феноменологии духа».

Описывая историю перевода гегелевской книги на русский язык, нельзя не отметить и некоторые сложности, связанные в первую очередь с особенностями ее стиля. Сложность текста отмечал не раз и сам переводчик, подчеркивая, что это одно из труднейших, если не самое трудное, для понимания произведение философской литературы. Причем основная сложность и запутанность изложения «Феноменологии духа», как он полагал, вытекают из того, что в ней «всякое более высокое формообразование сознания повторяет и включает в качестве моментов диалектические ступени предшествовавших стадий и формообразований, поскольку Гегель старается провести и некоторое повторяющееся единство словесного выражения» [5, с. 441].

Г. Шпет называл это формализмом, который приводит к тому, что терминология, ясная в применении к одной стадии, на другой превращается в сплошное иносказание. Однако даже очень специфическая лексика, стилистически причудливые обороты и сбивающие с толку повторения местоимений сохраняют яркость стиля философа. Переводчик отмечал, что этот «тяжеловесный и в то же время выпененный, архаический по составу и смысловому значению слов» (язык — Т. Р.) вдруг прерывается «метким афоризмом, смелым сочетанием слов и почти публицистической риторикой» [5, с. 440].

Г. Гегель оставил нам образцы высочайших в стилистическом отношении фраз-афоризмов, которые трудно порой отыскать у кого-либо из представителей данной философской традиции. Среди них и знаменитые высказывания об истине, которую не следует сравнивать с отчеканенной монетой, спрятанной в карман и хранящейся как неизменность; с могучим дубом, вместо которого нам показывают желудь; с исчезающей почкой, опровергаемой цветком и др.

Среди терминологических трудностей перевода русский философ отмечал и то, что Г. Гегель хотел написать «Феноменологию духа», используя исключительно онемеченные латинские и греческие термины [5, с. 440]. Тем не менее в тексте присутствует латинская терминология как Спинозы, так и других авторов. Переводчик указывает на употребление немецким философом целого ряда оригинальных языковых новшеств, а также тех терминов, которые он широко заимствовал у своих предшественников-соотечественников, включая А. Вольфа и И. Канта. Некоторые немецкие термины, которыми активно пользовался переводчик, намеренно противопоставлены в терминологии И. Канта и Фихте.

Стиль и язык гегелевской книги остаются очень неравномерными: уже упоминаемые образные иллюстрации и общедоступные исторические сюжеты, которые должны были помочь читателю уловить непростую логику гегелевского текста, перемежаются с крайне тяжеловесными, абстрактными высказываниями и целыми фразами, которые не становятся понятными даже после их многократного чтения. По этой причине и сегодня историки философии не перестают спорить о том, почему Г. Шпет, наметивший программу построения общепонятной науки, которая должна стать «вполне определенной», «экзотеричной, понятной и годной для того, чтобы быть изученной и стать достоянием каждого» [5, с. 7], в то же время выражал свои мысли столь туманно и эзотерично, что над каждой его фразой и сегодня приходится «задумываться, искать, трудиться, размышлять» [6, с. 432].

О сложностях стиля и языка гегелевской книги и, соответственно, трудностях ее перевода на другие языки писал и С. Жижек. Так, в работе «Возвышенный объект идеологии» он сравнивал его язык с «медиумом» того «путешествия сознания», которое предпринимает немецкий философ и которое «стремится в точку, где станет возможно определить каждый этап этого путешествия, каждую "фигуру сознания", с помощью той или иной модальности языка» [7].

Что же касается французского историка философии, председателя Французского философского общества с 1981 по 1991 г. и члена правления гегелевского общества Ж. Д'Онта, то он в ставшей бестселлером своей книге «Гегель. Биография» подробно и аргументированно объяснил многие трудности перевода гегелевских работ, в том числе и его «Феноменологии духа». Ж. Д'Онт полагал, что, столкнувшись с наиболее темным по смыслу отрывком гегелевского текста, читатель должен не только стараться понять его смысл, но и попытаться найти причину того, «почему автор оставил его темным, не прояснив». Г. Гегель, будучи хорошо знаком с опытом спора об атеизме И. Фихте, не хотел показаться мятежником, еретиком или неверующим и потому пытался своим способом выражения мыслей обеспечить согласие между философией и религией, а позднее — между тиранией и свободой. Однако, как считал Ж. Д' Онт, сам Г. Гегель никак не мог согласиться на полное и безоговорочное примирение, отсюда и диссонансы, умолчания, и темные места в его текстах, экзотерический и принимающий разные обличья, но поистине таинственный язык. Завершая свои размышления, французский философ привел цитату, которая, по его мнению, должна пусть и аллегорически, но ответить на вопрос о специфике гегелевского стиля и необходимости его использовать: «Философия не вещает истину на площадях — у нее не луженая глотка, и к тому же на углу стоит полицейский патруль» [6, с. 506]. Такого рода объяснения все же более уместны при анализе стиля политических работ Г. Гегеля, особенно написанных им уже в Берлине в бытность исполнения ответственных административных обязанностей. Однако вряд ли они могут служить достаточным основанием для объяснения сложности языка его феноменологии.

В заключение следует отметить, что перевод «Феноменологии духа» Г. Гегеля на русский язык оказал серьезное влияние на развитие философии и формирование русскоязычной философской терминологии. По словам К. Сергеева и Я. Слина, его можно назвать поистине «интеллектуальным и гражданским подвигом», так как переводить эту необычайно сложную в языковом плане книгу «приходилось в такое время, когда наш язык отлучался от подлинно

философской мысли идеологией классовой борьбы и ненависти при помощи так называемой диалектики всеобщего, особенного и единичного, предлагающей легко усваиваемые схемы рассуждения» [4, с. V]. Г. Гегель раскрыл в своей книге совершенно иную, по сравнению с этой, диалектику, показывая ее на примере сложной диалектической природы опыта сознания, вбирающего в себя все исторически развивающиеся формы диалога с самим собой. Как писала Н. Мотрошилова, «судьба "Феноменологии духа" как ярчайшего раннего произведения, волею судеб не сохранившего своего значения в зрелой системе Гегеля и в то же время частично "вписанного" в более поздний проект философии духа, побуждает, как и раньше, к раздумьям и исследованиям» [8, с. 8]. Это значит, что русский перевод текста и столь трагическая, «экзистенциальная» история его осуществления навсегда останутся в нашей интеллектуальной культуре, даже если в ближайшие годы появятся новые переводы этой блестящей гегелевской книги.

Библиографические ссылки

1. Коротких В. И. Русские переводы «Феноменологии духа» и проблема передачи гегелевской мысли в современном философском языке // Философ. мысль. 2016. № 8. С. 82–92.
2. Щедрина Т. Г. К вопросу о гегельянстве... Густава Шпета // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / отв. ред. Н. В. Мотрошилова. М. : Канон+, 2010. С. 588–598.
3. Шторх М. Г. Густав Шпет и «Феноменология духа» Гегеля (экзистенциальная история перевода, рассказанная Мариной Густавовной Шторх) // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / отв. ред. Н. В. Мотрошилова. М. : Канон+, 2010. С. 598–606.
4. Сергеев К. А., Слинин Я. А. «Феноменология духа» Гегеля как наука об опыте сознания // Феноменология духа / Г. Гегель. СПб. : Наука, 1992. С. V–XLVII.
5. Гегель Г. Феноменология духа. СПб. : Наука, 1992. 444 с.
6. Д' Онт Ж. Гегель. Биография. СПб. : Владимир Даль, 2012. 512 с.
7. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М. : Художеств. журн., 1999. 234 с.
8. Мотрошилова Н. В. Предисловие // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / Н. В. Мотрошилова. М. : Канон+, 2010. С. 4–34.

РЕЦЕПЦИЯ ИДЕЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ И. ГЕРДЕРА В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

А. А. Легчилин

*профессор кафедры философии культуры
Белорусского государственного университета,
кандидат философских наук, доцент*

Представлен анализ базовых принципов И. Гердера в его наиболее значительном произведении «Идеи к философии истории человечества». Прежде всего это актуальная до сих пор широкая картина осмысления человеческого общества, развития свободы и гуманизма в истории человечества, несмотря на все препятствия и временные отступления. Отмечена важность этих идей в творчестве славянских и русских мыслителей на протяжении XIX–XXI вв.

Ключевые слова: философия истории; гуманизм; славянские народы; национальное; И. Гердер и русская культура.

RECEPTION OF I. HERDER'S PHILOSOPHY OF HISTORY IDEAS IN RUSSIAN CULTURE

A. A. Liahchylin

*PhD (Philosophy), Docent; Professor at the Department
of Philosophy of Culture, Belarussian State University*

The paper traces the basic principles of I. Herder in his most significant work "Ideas for the philosophy of the history of mankind." First of all, it is a broad picture of the understanding of human society proposed for its time and still relevant. The main idea is that the development of freedom and humanism in the history of mankind is carried out with inevitable force, despite all obstacles and temporary setbacks. The importance of these ideas in the work of Slavic and Russian thinkers during the XIX–XXI centuries is noted.

Key words: philosophy of history; humanism; Slavic peoples; national; Herder and Russian culture.

Написанное немецким мыслителем Иоганном Готфридом Гердером (1744 – 1803) знаменитое для своего времени сочинение в четырех томах (в 20 книгах) «Идеи к философии истории человечества» (*"Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit"*. Riga. 1784 – 1791) [1] вынуждает нас, современников XXI в., вновь обратиться к его эвристическим идеям. Как патетически отметил Ф. Меринг в начале XX в. в очерке, посвященном И. Гердеру, главная среди них та, что его «ум праздновал свое величайшее торжество, когда ему удалось сделать то, в чем и должен всегда заключаться каждый большой успех исторической науки, – впервые наметить в самых общих чертах тот путь, по которому действительно шло и идет человечество» [2, с. 103]. Сегодня вновь дискурс о «конце истории» и о гуманизме актуализируется на авансцене современного цивилизационного развития.

Приведем еще одну важную оценку заслуг И. Гердера, выраженную в романтическом стиле Г. Гейне: «Гердер не восседал, подобно литературному великому инквизитору, судьей над различными народами, осуждая или оправдывая их, смотря по степени их религиозности. Нет, И. Гердер рассматривал все человечество как великую арфу в руках великого мастера, каждый народ казался ему по-своему настроенной струной этой исполинской арфы, и он постигал универсальную гармонию ее различных звуков» (цит. по: [3, с. 472]). В этих размышлениях в контексте идей И. Гердера сегодня просматриваются рассуждения о национальном суверенитете, т. е. то, что сегодня именуется «модным» понятием «идентичность».

Наконец, приведем парадигмальную установку самого И. Гердера из его главного произведения об идее национальности, над которой размышляют современные интеллектуалы: «Генетический дух, характер народа – это вообще вещь поразительная и странная. Его не объяснить, нельзя и стереть его с лица Земли: он стар, как нация, стар, как почва, на которой жил народ» [1, с. 243]. В этих словах заключена квинтэссенция учения Г. Гердера о духе народа как чувстве иррационального и таинственного, но вместе с тем его данности и неизгладимости.

В этом контексте И. Гердер критически относился к появившемуся тогда понятию расы, рассмотренному незадолго до этого И. Кантом (1775). Его идеал гуманности противоречил данному понятию. По мнению Г. Гердера, это грозило доведением человечества до животного уровня, и даже говорить о человеческих расах казалось неблагородным. И. Гердер пишет: «Раса указывает на различное происхождение людей, но такого различия или вообще не имеется, или же в каждой области, где живут люди, независимо от цвета кожи,

представлены все самые разные расы. Ибо каждый народ — это народ, и у него есть и язык, и особое, присущее только ему строение. И широты накладывают на народы свою печать или накидывают легкое покрывало, однако изначальное племенное строение народа не исчезает и не разрушается. И это распространяется даже на отдельные семейства, и переходы подвижны и незаметны. Короче говоря, нет на земле ни четырех, ни пяти рас, нет и только различий, но цвет кожи постепенно переходит один в другой, и в целом каждый — лишь оттенок великой картины, одной и той же, простирающейся через все страны и времена земли. Эта тема относится, стало быть, даже не к систематическому естествознанию, а к физико-географической истории человечества» [1, с. 182]». Подлинным носителем коллективных генетических процессов был и оставался, по мнению И. Гердера, народ, а еще выше — человечество.

Наиболее заметно данные методологические принципы выражаются в главе «Славянские народы» [1, с. 499 — 501]. Это небольшой романтический экскурс в далекую историю славянского мира, где выражена огромная надежда на идею всеобщего прогресса и гуманизма будущего человечества, что принесет этому этносу заслуженное уважение и место в европейском сообществе: «Но колесо все переменяющего времени вращается неудержимо, и поскольку славянские нации по большей части населяют самые прекрасные земли Европы, то, когда все эти земли будут возделаны, а иного и представить себе нельзя, потому что законодательство и политика Европы со временем будут все больше поддерживать спокойное трудолюбие и мирные отношения между народами и даже не смогут поступать иначе, то и славянские народы, столь глубоко павшие, некогда столь трудолюбивые и счастливые, пробудятся, наконец, от своего долгого тяжелого сна, сбросят с себя цепи рабства, станут возделывать принадлежащие им прекрасные области земли — от Адриатического моря до Карпат и от Дона до Мульды — и отпразднуют на них свои древние торжества спокойного трудолюбия и торговли» [1, с. 501].

А. Гулыга в самом начале своих размышлений о книге И. Гердера «Идеи к философии истории человечества» в Приложении к книге приводит слова И. П. Эккермана в «Разговорах с Гете»: «Мы вновь вернулись к Гердеру, и я спросил Гете, что он считает самым лучшим из его произведений. "Его 'Идеи к философии истории человечества', — сказал Гете, — безусловно, самое лучшее"». «Не согласиться с Гете нельзя, — заключает А. Гулыга. Действительно, все написанное И. Гердером до "Идей..." явилось своеобразной их подготовкой, все появившееся после основного труда так или иначе связано с по-

ставленными в нем проблемами, с возникшей вокруг него дискуссией. Раскрыть генезис “Идей...” — значит познакомиться с творческой биографией их автора» [1, с. 651].

Творческая биография И. Гердера представлена на основании открытой лекции профессора Зигфрида Ротера (Федеративная Республика Германия, Высшая педагогическая школа, г. Вайнгартен), прочитанной 29 октября 1995 г. в Брестском государственном университете [4].

Иоганн Готфрид Гердер, сын бедного учителя элементарной школы для девочек из маленького г. Морунген в Восточной Пруссии, родился 25 августа 1744 г., — старший из пяти детей в семье. Провел свою юность в большой бедноте, очень страдал от «дрессировки» ректора элементарной школы, занятия в которой длились ежедневно с 7 часов утра до 5 часов вечера. Каникул не было совсем, свободный день — только воскресенье.

Переворот в его жизни наступил, когда русский военный врач (в 1758 г. город был на 4 года оккупирован русскими войсками) заметил чрезвычайные способности молодого Готфрида и предложил ему поехать в Кенигсберг для обучения медицине. Будучи восемнадцатилетним юношей, Гердер покинул свой родной город с тремя прусскими талерами и восемью грошами в кармане. Однако при первом же вскрытии трупа он упал в обморок, поэтому решил не заниматься медициной, а изучать теологию и философию.

Важным событием для И. Гердера была встреча в Кенигсберге с великим немецким философом И. Кантом. Позже он напишет: «Я имел счастье познакомиться с философом, который стал моим учителем. Он побуждал студентов думать самостоятельно. Деспотизм и интолерантность были ему чужды. Этот человек, о котором я вспоминаю с большой благодарностью и уважением, был Иммануил Кант». Здесь же И. Гердер сблизился с И. Гаманом.

В 20 лет И. Гердер переехал в Ригу, где 5 лет работал учителем в соборной школе. В это время он принял сан лютеранского священника и остался им на всю жизнь.

Пять лет в Риге, в то время столице Лифляндии (со времен Северной войны — городская республика под русским владычеством), были решающими для формирования его мировоззрения. Этот молодой учитель был желанным гостем в высших кругах немецкоговорящего общества, поддерживал тесные контакты с латвийским народом, составляющим большинство городского населения, также был знаком с русскими и поляками. Через гуманизм свободной Риги, где уживались рядом различные нации, Гердер познавал чужие наро-

ды, прежде всего славян, учился понимать и ценить их песни и танцы. Он начал собирать лифляндские, латвийские, русские, польские и сербские народные песни, испанские романсы и французские народные мелодии.

В 1769 г. И. Гердер получил приглашение в Санкт-Петербург в качестве инспектора школьного образования лютеранских общин, так как его проповеди, одни из самых посещаемых в Риге, сделали Иоганна Готфрида известным человеком.

В 1769 г. И. Гердер получил приглашение сопровождать принца в путешествии по Европе и согласился, чтобы «свет моего Бога изучить с разных сторон». Путешествие проходило через Антверпен, Амстердам, Гамбург и Париж. В Гамбурге он встретился с Г. Лессингом, а в Париже — с Д. Дидро — одной из самых крупных литературных величин Франции.

В августе 1770 г. в Страсбурге он случайно познакомился с молодым студентом юриспруденции — В. Гете. Эта встреча оказала решающее влияние на дальнейшую жизнь обоих немецких мыслителей.

В 1771 г. И. Гердер нашел место священника в Люнебурге. И только в декабре 1775 г. он получил письмо из Веймара от Гете, в котором было написано: «Дорогой брат, герцогу в Веймаре нужен главный суперинтендант. Может быть, здесь найдется для тебя работа».

1 октября 1776 г. И. Гердер со своей семьей прибыл в г. Веймар, где прожил до конца своих дней.

Что принесли годы в Веймаре? Для священника — многообразную плодотворную деятельность. Едва ли существует область в церковной практике, где бы не работал И. Гердер. Для него — писателя, поэта и философа — это был многообразный, многосторонний труд, в котором до этого набросанные идеи он подробно изложил, расширил и изменил. Это были собрания и переводы народных песен европейских и славянских народов, его «Письма для повышения гуманности» и главный великий труд — «Идеи к философии истории человечества», над которым он работал больше семи лет [6].

18 декабря 1803 г. в возрасте 59 лет И. Гердер умер. На могильной плите в городской церкви в Веймаре высечены любимые слова Иоганна Готфрида: «Свет, любовь, жизнь», которые точно выражают всю его жизнь и деятельность.

Многие идеи немецкого мыслителя конгениальны нашему времени. Отличительная особенность всех его сочинений — отсутствие строгого метода научной критики, каждая работа — своего рода импровизация, обнаруживающая склонность автора к интеллектуальным обобщениям, в некотором роде — постмодернизм.

Философско-исторические сочинения И. Гердера могут быть отнесены к так называемым теодицеям: «Если есть Бог в природе, то есть Он и в истории, и человек подчинен законам не менее превосходным, чем те, по которым движутся все небесные тела. Вся наша история — школа для достижения прекрасного венка человечности и человеческого достоинства» (цит. по: [3, с. 472]).

Романтизм и история литературы в Европе в своем развитии многим обязаны деятельности И. Гердера, для которого высшим идеалом была вера в торжество всеобщей, космополитической гуманности. Он был защитником идеи единства цивилизации, но вместе с тем, признавая, что между общечеловеческим и народным нет внутреннего противоречия, являлся заступником национальности.

Национализм И. Гердера — это стремление понять и признать народные особенности. Его увлекала самобытная и своеобразная внутренняя жизнь и поэзия народа. Из этого чистого источника возникла та идеализация всего народного, которая передана славянским патриотам периода славянского возрождения, а в более позднее время способствовала развитию русского родничества.

Соединяя обе эти идеи, философ был одинаково свободен и от поверхностного космополитизма, и от узкого национального чванства. Прогресс заключается, по его мнению, в постепенном развитии идеи гуманности, т. е. тех начал, которые принципиально возвышают людей над миром животных. И. Гердер стремился доказать, что идея гуманности — это понятие об общечеловеческой любви, а взаимность растет и развивается в обществе. Он верил, что в кажущемся лабиринте истории может быть найден гармоничный порядок [3, с. 472].

Данные стороны его деятельности оказали знаменательное влияние на целое движение европейской мысли в XIX—XX вв.

Особенно с сочувствием и благодарностью имя И. Гердера произносилось в славянском мире, претерпевшем определенное возрождение в XIX в. Глава о славянах в книге И. Гердера нашла широкий отклик у деятелей славянского возрождения XIX в., ее перепечатывали в славянских журналах. Славянские мыслители с воодушевлением увидели в знаменитом писателе своего союзника.

Под сильным влиянием И. Гердера находился известный чешский поэт Я. Коллар (Словакия, 1793—1852). В знаменитой поэме «Дочь славы» (1824) он отвел место Гердеру в ряду друзей славянства и посвятил ему два сонета, сопроводив словами: «Ты, наперекор обычаю, был первым защитником и возвышенным хвалите-

лем славян, и за то прими от нас честь и благодарность» [5, с. 668]. Все творчество Я. Коллара пронизано идеями национального движения, охватившего интеллигенцию славянских народов после наполеоновских войн. В истории литературы известна его книга «О литературных связях славянских народов» (1836).

Основатель чешского языкознания, национального самосознания («будитель») Й. Юнгман (1773—1847) также принял и развил идеи И. Гердера. Заметно сильное влияние И. Гердера и на известного чешского поэта, филолога и журналиста Франтишека Челяковского (1799—1852). Его сборник песен разных народов представляет собой частично перевод «Народных песен» И. Гердера, а частично — подражание ему.

Деятель словацкого и чешского национального движения П. Й. Шафарик (1795—1861), основываясь на переводе нескольких глав из книги И. Гердера «Идеи о философии истории человечества», в своей книге «Славянские древности» (1837) проповедовал идеи «славянской взаимности».

Поляки К. Суroveцкий (1750—1824) и К. Бродинский (1791—1835) находились под сильным влиянием идей И. Гердера. Они утверждали, что без углубления в такие понятия, как чувства, характер и нравы народного духа, невозможно постичь самобытную и своеобразную внутреннюю жизнь поляков и польской интеллигенции.

Судьба И. Гердера в русской культуре достаточно любопытна.

В 80-х гг. XVIII в. его имя было уже известно среди русской интеллигенции. Когда Н. М. Карамзин (1766—1826) путешествовал и навещал знаменитых людей немецкой науки и литературы, он всегда стремился видеть И. Гердера. В письмах от 20-го и 21-го июля 1789 г. он рассказывал о своих свиданиях с немецким мыслителем. Н. М. Карамзин вспоминал о И. Гердере из их личной встречи: «Великий ученый и глубокомысленный метафизик скрыт в нем весьма искусно. Приятно, милые друзья мои, видеть, наконец, того человека, который был нам прежде столько известен и дорог по своим сочинениям, которого мы так часто себе воображали или вообразить старались. Теперь, мне кажется, я еще с большим удовольствием буду читать произведения Гердерова ума, вспоминая вид и голос автора... » (цит. по: [5, с. 670]).

Несмотря на популярность И. Гердера в России в конце XVIII в., его собственные сочинения там были мало известны. Первый перевод его «Идей к философии истории человечества» [1] был сделан в 1829 г. в Петербурге и оказал широкое значение для русского ума XIX в.

Имя И. Гердера было очень популярно в русских литературных кругах. Его интерес к античности, любовь к народному творчеству

вдохновляли Г. Р. Державина (1743–1816) и В. А. Жуковского (1783–1852) [7, с.174].

Тема «Гердер и Радищев» – одна из многих в русско-немецких связях. А. Н. Радищеву (1749–1802) было близко желание И. Гердера знать культуру других народов, их гуманистические убеждения. Своим интересом к фольклору, народному творчеству А. Радищев в известной мере во многом обязан И. Гердеру. Фольклорные мотивы «Путешествия из Петербурга в Москву» созвучны мотивам И. Гердера. Более того, в своей основной философской работе – трактате «О человеке, его смертности и бессмертии» – А. Радищева неоднократно называет имя И. Гердера и цитирует его работы [7, с. 168–169].

Деятель правого крыла славянофильства С. П. Шевырев (1806–1864) составил свои лекции по истории теории поэзии в значительной степени на основе трудов И. Гердера.

Многие русские ученые-слависты гуманистических принципов: М. А. Максимович (1804–1873), Н. И. Надеждин (1804–1856), О. М. Бодянский (1808–1877), И. И. Срезневский (1812–1880), Ф. И. Буслаев (1818–1897), А. Н. Афанасьев (1826–1871) – вдохновлялись идеями И. Гердера.

Проникновенную характеристику И. Гердера как историка культуры мы находим в «Арабесках» Н. В. Гоголя (1809–1852) [7, с. 174].

Убеждениями И. Гердера прониклось в свое время и русское естествознание. Врач, естествоиспытатель и философ Я. К. Кайданов (1799–1855) в своей диссертации «Четверичность жизни» (1812) неоднократно ссылаясь на него, хвалил и ценил мыслителя.

Основоположник эмбриологии и сравнительной анатомии, один из многосторонних и выдающихся философствующих естествоиспытателей XIX в. К. Бэр (1792–1876), проживший сознательную жизнь в России, высоко оценивал идеи И. Гердера.

В конце XIX в. деятели русской культуры вновь обращаются к личности философа. Русский литературовед, этнограф, академик Петербургской академии наук (1898), вице-президент (1904) А. Н. Пыпин (1833–1904) публикует в «Вестнике Европы» большую статью о И. Гердере [5]. В это же время в «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона» о нем публикуется статья российского и украинского литературоведа, журналиста К. И. Арабажина (1866–1929) [3]. В 1888 г. появляется перевод на русский язык фундаментальной двухтомной работы немецкого исследователя Р. Гайма «Гердер, его жизнь и сочинения», переизданной в 2011 г. [8].

Вот как описывает роль И. Гердера в творчестве Л. Н. Толстого (1828–1910) А. Гулыга: «Лев Толстой, воссоздав в «Войне и мире» ду-

ховную атмосферу России начала XIX века, хорошо знал, кто был тогда властителем дум. Его Пьер Безухов, вступавший в масонскую ложу, излагает в беседах с князьями Болконскими (сыном и отцом) учение Гердера — его концепцию беспредельного совершенствования, его гуманистическую идею всеобщего мира» [1, с. 690 — 691].

В советское время, учитывая идеологическую конъюнктуру, о И. Гердере писали также достаточно много. В первые годы советской власти его творчество преподносилось в марксистском духе. «Главной заслугой Гердера является то, что он выставил принцип исторического развития в то время, задача которого заключается в том, чтобы разрушить исторические обломки пережитого прошлого. Он являлся представителем буржуазного просвещения, — однако, в качестве его злой совести; он обладал, как раз теми способностями, которых она не имела и не могла иметь, но которые она должна была иметь для того, чтобы победить. Поэтому И. Гердер всегда был враждебен всем односторонним просветителям, начиная с Канта и кончая Давидом Штраусом» [2, с. 107 — 108]. Эти слова принадлежат ведущему немецкому философу-марксисту конца XIX в. Ф. Мерингу (1846 — 1919). Сборник его трудов со статьей о И. Гердере в переводе на русский язык был опубликован в Минске [2].

Вновь имя И. Гердера всплывает с середины XX в.: издаются «Избранные сочинения» (1959) [9], пишутся статьи, диссертации [10]. В. М. Жирмунский (1891 — 1971) и А. В. Михайлов (1938 — 1995) посвятили философу специальные исследования [11]. А. В. Гулыга (1921 — 1996) изучил наследие И. Гердера, в результате чего появился ряд публикаций [12]. Но главный итог всей творческой работы советских исследователей — издание «Идей к философии истории человечества», впервые опубликованное на русском языке в полном объеме [1].

Подводя общий итог рецепции идей И. Гердера, следует отметить основные значимые идеи, которые имели большое влияние преимущественно на славянских мыслителей, писателей и поэтов [4].

1. И. Гердер разработал новое понятие языка, которое является плодотворным до сегодняшнего дня. Его идеи помогли, прежде всего, ответить на вопрос Берлинской академии о происхождении человеческого языка (1772), за что он получил первую премию [8, с. 610]. Существовали две противоположные позиции во взглядах Гердера: первая — только Бог мог инспирировать человеку язык, другая — язык человека — это имитация звуков животных, развивающаяся как договоренность между людьми в целях конвергенции. Он говорил не об исторической природе языка, а о его происхождении от сущности человека в сравнении с животными: в то время как животное руко-

водствуется инстинктами, у человека на месте инстинкта находятся чувства, разум и мышление, т. е. рефлексия.

Для И. Гердера человек — существо биологическое, поэтому имеет нечто общее с животным. Однако человек не только «животное» на земле, которое производит звуки, но творитель языка, являющегося выражением самого себя и средством общения с другими людьми, поэтому язык и мышление, разум и язык неделимы для И. Гердера. В процессе мышления человек может выделить существенные признаки из окружающего мира, сохранить их в памяти и поделиться ими с другими людьми.

Язык является «отражением человеческой души», в нем происходят постоянные исторические изменения, поэтому для И. Гердера языки молодых народов, к которым он относил в свое время славян, являются наглядными, чувственными, образными, и только по истечении определенного времени они выходят на достаточно высокий уровень абстрактности и символичности. Кроме того, многочисленность языков для И. Гердера — это не только разнообразие звуков и знаков, но и выражение творческого многообразия, отражение мыслей и чувств, различных мировоззрений каждого народа.

Из этого вытекает современная идея о том, что изучение языка другого народа является не только основой для взаимной коммуникации, но и фундаментом для понимания его мыслей и чувств, обычаев и нравов, культуры и истории. Именно это и дает возможность для диалога и взаимопонимания между народами.

2. Другой важный вклад И. Гердера в славянское культуроведение — это совершенно новое понимание слова «народ». В немецком языке данное слово обозначало «большое количество людей». И только И. Гердером было введено понятие «народ» как единство естественных и культурных элементов группы людей. Каждый из народов «имеет центр своего счастья в себе, как каждый шар — свой центр тяжести», поэтому народ следует понимать как «органический всеобщий процесс». Народы являются носителями живой цельности культуры, и только из этой органической целостности можно окончательно понять их нравы и обычаи, поэзию, искусство и философию.

3. И. Гердер был основателем нового понимания истории, которое называется историцизмом. История — это не только механический ход событий, перечисление правителей и войн, которые они вели, но органический всеобщий процесс, который включает и историческое, и социальное, и культурное, и духовное развитие народа.

В своем великом труде «Идеи к философии истории человечества» И. Гердер дает новое понимание и интерпретацию историче-

ского процесса в целом. Каждый народ отображает целостность человечества, но каждый по-своему, а вся история народов является школой пробега для достижения красивейшего венка гуманности — это важнейшие идеи Гердера. Из них следует, что творческими силами европейской истории являются не только германские и романские народы, но и славянские. Этим он внес значительный вклад в понимание сущности славянского самосознания в тогдашних исторических реалиях Европы.

4. Принципом гуманности И. Гердер сформулировал высший идеал, который превосходит особенности разных народов и времен. Для него все народы, хотя они и разнообразны, являются равноценными. Только гуманность как уважение достоинства человека, воспитание ответственного гражданина своего отечества, реализация подлинной свободы и толерантности способна на понимание и уважение иных убеждений.

Наконец, надо подчеркнуть, что гуманность для великого мыслителя обозначает не только дело знания, но и действия для себя и своего ближнего. Эти достоинства могут стать руководством в воспитании и образовании молодых людей и в наше время. Для такого духовного и культурного органического единства он употреблял слово *humanität*, которое до сих пор широко используется в современной гуманитарной культуре: «Итак, мы без труда можем предчувствовать, что же от нашего теперешнего существа перейдет в мир тот, иной, — ясно что: вот эта наша богоподобная *гуманность*, бутон, скрывающий внутри себя истинный облик человека» [1, с. 140].

5. Немаловажно значение идей Гердера для современности, а также его акцент на творческих силах народа, которые отражаются прежде всего в народных песнях: «Народную песню надо слушать ушами души». Именно поэтому собрание народных песен было для него не антикварным мероприятием, а раскрытием силы народа, его скрытых творческих способностей.

И в заключение хотелось бы ответить на главный вопрос: в чем причины русско-немецких связей, столь активных в XIX—XX вв.? Ответ на него дали сами свидетели этой взаимосвязи в том же XIX в.

Русский искусствовед XIX в., писатель и критик В. П. Боткин (1811—1869), в молодости член кружка Н. В. Станкевича, друг В. Г. Белинского и А. И. Герцена, очень тонко заметил, что «для русского человека все европейское имеет таинственное обаяние» (цит. по: [13, с. 13]). Подобный обобщенный взгляд высказал и великий русский мыслитель Ф. М. Достоевский (1821—1881) о специфической культурной ре-

цепции русских Западу: «У нас, русских, две родины: Россия и Западная Европа» (цит. по: [13, с. 13]).

В этом отношении напоминание о И. Гердере в контексте славянского влияния является историческим объяснением зачатков сближения России и Европы.

Библиографические ссылки

1. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / пер. с нем. А. В. Михайлова. 2-е изд., испр. М. ; СПб. : Центр гуманитар. инициатив, 2013. 760 с.
2. Меринг Ф. Иоганн Готфрид Гердер // На философские и литературные темы : сб. ст. / пер. с нем. Н. Н. Щекотихина ; под ред. и с вступ. ст. С. Я. Вольфсона. Минск : Белтрестпечать, 1923. С. 97–108.
3. Арабажин К. И. Гердер. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 86 т. СПб., 1890–1907. Т. 8. 1892. С. 471–473.
4. Ротер З. Вклад великого немецкого гуманиста Иоганна Готфрида Гердера в немецко-славянское взаимопонимание / Брест. гос. ун-т. Брест : БрГУ. 1996. 7 с.
5. Пыпин А. И. Гердер // Вестн. Европы. 1890. Т. 2, кн. 4, апр. С. 625–672.
6. Гердер И. Г. Мысли, относящиеся к философской истории человечества, по разумению и начертанию Гердера : пер. с нем. СПб. : Тип. Н. Греча, 1829. 302 с.
7. Гулыга А. В. Гердер. 2-е изд., дораб. М. : Мысль, 1975. 179 с.
8. Гайм Р. Гердер, его жизнь и сочинения. СПб. : Наука, 2011. 2 т.
9. Гердер И. Г. Избранные сочинения. М. ; Ленинград : Госиздат, 1959. 392 с.
10. Парфенов О. В. Философия истории Иоганна Готфрида Гердера : автореф. дис. ... канд. философ. наук: 09.00.03. Екатеринбург, 2004. 17 с.
11. Жирмунский В. М. Жизнь и творчество Гердера // Избранные сочинения / И. Г. Гердер. М. : Худ. лит., 1959. 392 с.
12. Гулыга А. В. Гердер. 2-е изд., дораб. М. : Мысль, 1975. 179 с.
13. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. М. : Республика, 2005. 367 с.

СТРАСТИ И РАЗУМ В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ XVII В.

И. И. Лещинская

*доцент кафедры философии культуры
Белорусского государственного университета,
кандидат философских наук, доцент*

Приведен анализ проблемы взаимодействия страстей и разума в европейской философии XVII в. Данный вопрос имел важное теоретическое и практическое значение, обсуждался мыслителями в контексте их гносеологических, антропологических, социально-политических и этических учений. Рассмотрена неоднозначная оценка мыслителями роли страстей в жизни человека и общества. Представлены основные стратегии критики негативного влияния страстей на различные формы активности людей. Показано, что адекватное познание страстей и разумное управление ими для всех мыслителей данной эпохи явились основанием веры в возможность обретения человеком свободы и неизбежность социального прогресса.

Ключевые слова: европейская философия XVII в.; человеческая природа; страсти; разум; познание; истина; свобода; прогресс.

PASSIONS AND REASON IN THE CONTEXT OF EUROPEAN PHILOSOPHY OF THE XVII CENTURY

I. I. Liashchynskaya

*PhD (Philosophy), Docent; Associate Professor at the Department
of Philosophy of Culture, Belarussian State University*

The article is devoted to the analysis of the problem of the interaction of passions and reason in European philosophy of the 17th century. It was revealed that this problem was interpreted by philosophers as the most important and was discussed in the context of their epistemological, anthropological, socio-political and ethical doctrines. The ambiguous assessment by philosophers of the role of passions in the life of a person and society is considered. The main strategies for criticizing the negative impact of passions on various forms of human activity are presented. It is shown that adequate knowledge of passions and reasonable management of them for all thinkers of this period were the basis of faith in the possibility of achieving freedom and the inevitability of social progress.

Key words: European philosophy of the 17th century; human nature; passions; reason; knowledge; verity; freedom; progress.

Безграничная вера в разум и его возможности познания мира не только не исключила тему страстей из сферы интересов новоевропейских философов, но и придала ей особую значимость. Внимание многих выдающихся мыслителей XVII в. было приковано к данному вопросу, занимающему важное место в их философских системах. Тема страстей, их природы и роли в жизни человека и общества, а также проблема их взаимоотношений с разумом стала предметом пристального изучения и напряженного обсуждения новоевропейскими мыслителями в различных контекстах их гносеологических, антропологических, социально-политических, этических учений.

В настоящий момент данная проблема обрела особую остроту и значение, так как предотвращение нависшей над человечеством угрозы глобальной катастрофы во многом зависит от торжества разума над разрушительной игрой страстей. Человечеству, отстроившему мировой порядок, лишенный «предустановленной гармонии», преисполненный насилия и лжи, жизненно необходим поиск эффективных средств выхода из сложившегося кризиса. Именно поэтому исследование социальных страстей является одним из наиболее актуальных и перспективных направлений современной философии.

Постановка и анализ данной проблемы в рамках новоевропейской философии имели свою специфику в отличие от средневековой традиции и культуры эпохи Возрождения. Средневековая философия, центральной идеей которой выступал теоцентризм, утверждала, что все страсти должны быть преодолены во имя единственно подлинной страсти — бесконечной любви к Богу-Творцу. Подавление сферы чувственности, которую считали источником всевозможных форм греховности, выступило необходимым условием праведной жизни и было положено в основу практики христианского аскетизма.

Эпоха Возрождения, утвердившая идею антропоцентризма в качестве первостепенной, не только теоретически реабилитировала страсти, но и стала яркой демонстрацией их невиданного экзистенциального накала. Процесс самоутверждения человека эпохи Возрождения носил бурный и неоднозначный характер. Неистовая жажда показать свою значимость и неукротимая сила страстей характеризовали личность данной эпохи и предопределили содержание и форму ее активности. Вместе с тем для эпохи Возрождения с ее эстетизмом в значительной степени была характерна художественная форма осмысления и отражения человеческой чувственности.

Новое время в соответствии с рационалистическими установками поставило задачу не только продолжить реабилитацию страстей, но и представить их в качестве объекта научного исследования, чтобы

с помощью полученного знания управлять ими. Страсти были истолкованы философами Нового времени как неотъемлемая часть человеческой природы, поэтому были подвергнуты тщательному изучению рациональными средствами. Философы предполагали, что это позволит не только контролировать негативное воздействие страстей на жизнь человека и общества, но и направлять их энергию на разумные цели. По сути, это было намерение создать на основе иррационального рациональную теорию как особую сферу бытия человека. Борьба разума со страстями как своей противоположностью и обретение власти над ними должны были стать наивысшей формой проявления силы и могущества разума.

Решение данной задачи новоевропейские философы неразрывно связывали с выработкой метода освобождения от всевозможных «идолов» и усовершенствования разума. Следует отметить, что проблема метода «имела не только гносеологическое значение, но и мощное социальное звучание, так как истинный метод — это необходимое условие нравственного совершенствования человека посредством разумного обуздания стихии чувственности, и, соответственно, путь великого преобразования общества и достижения всеобщего благоденствия. Успешное завершение битвы разума со страстями было возможно лишь при условии его вооружения строгим и истинным методом» [1, с. 13].

Обозначенная задача может быть прослежена на примере идей наиболее значимых европейских философов XVII в.

Впервые данная проблема была представлена в философии Фрэнсиса Бэкона, который в контексте теории «идолов» обратил внимание на взаимодействие разума и чувств в процессе познания. Он полагал, что разум человека — это «не сухой свет», который бесстрастно направлен на природу. Разум, по мнению философа, постоянно испытывает мощное влияние со стороны воли и страстей. «Человек скорее верит в истинность того, — утверждал Ф. Бэкон, — что предпочитает. Он отвергает трудное — потому что нет терпения продолжать исследование; трезвое — ибо оно неволит надежду; высшее в природе — из-за суеверия; свет опыта — из-за надменности и презрения к нему... Бесконечным числом способов, иногда незаметных, страсти пятнают и портят разум» [2, с. 22].

Обуздать негативное воздействие чувств на процесс познания и тем самым освободить разум для плодотворной познавательной активности возможно лишь при условии, что будет найден надежный способ борьбы с «идолами». Ф. Бэкон был убежден, что эффективным орудием борьбы с разнообразными «призраками» истины призван стать метод, основанный на научно организованном опыте.

В эпоху постправды и необходимости борьбы с бесчисленными потоками фейков теория «идолов» Ф. Бэкона приобретает особую актуальность.

Дальнейшую попытку изучения человеческих страстей предпринял основатель новоевропейского рационализма Рене Декарт. Подготовленный им в 1649 г. труд «Страсти души» вызвал интерес не только в рядах ученых и философов того времени, но и привлек внимание шведской королевы Христины. Цель работы — объяснить природу страстей, основываясь на знании философии и физиологии [3].

Проблема страстей у Р. Декарта — это проблема связи двух субстанций и двойкой природы человека. Они возникают в шишковидной железе в результате взаимодействия желаний души и движений телесной субстанции. Страсти, в отличие от других чувств, принадлежат душе, но вызываются деятельностью так называемых «жизненных духов». Все аффективные состояния души отражают определенные действия тела. По мнению французского мыслителя, число простых и первичных страстей невелико — шесть: удивление, любовь, ненависть, желание, радость и печаль. Все остальные являются разновидностями или их сочетаниями.

Роль страстей в жизни человека неоднозначна. Они одновременно могут быть как полезны для жизни человека, так и приносить ему зло и страдания. Р. Декарт отмечал, что «главное действие всех людских страстей заключается в том, что они побуждают и настраивают душу человека желать того, к чему эти страсти готовят его тело; так, чувство страха вызывает желание бежать, а чувство отваги — желание бороться; точно так же действуют и другие страсти» [3].

Страсти нельзя вызвать непосредственно волей или освободиться от них простым усилием воли. В силу этого задача состоит не в том, чтобы исключить страсти из человеческой природы, а в том, чтобы воспитать, приручить их. Р. Декарт говорил: «Мы не можем себе приказывать не бояться или не любить. Мы можем им противостоять: во-первых, стараясь вызывать в себе противоположные страсти. Например, можно исключить страх представляя некие вещи, которые могут в нас вызвать отвагу и т. п., во-вторых, путем пристального анализа предмета страсти со стороны разума» [3].

По степени воздействия страстей на человеческую душу французский философ выделил сильные и слабые души. Сильной душой обладают те люди, у которых воля от природы способна победить страсти и соответственно управлять движениями тела. В этом случае, отмечал философ, оружием воли, являются «твердые и определенные суждения о добре и зле, согласно которым она решила действовать в своей

жизни. Самые слабые души — те, воля которых не заставляет себя следовать определенным суждениям, а беспрерывно позволяет увлечь себя страстям, часто противоположным друг другу... Она же, подчиняясь то одной, то другой, беспрерывно вступает в противоречие сама с собой и таким образом порабощает душу и делает ее несчастной» [3].

Как убежденный последователь рационализма, Р. Декарт верил в возможности человека в деле воспитания страстей. Он был убежден, что «люди даже со слабой душой могли бы приобрести неограниченную власть над всеми своими страстями, если бы приложили достаточно старания, чтобы их дисциплинировать и руководить ими» [3]. Орудием в решении этой задачи для Р. Декарта являлось искусство управлять своим разумом, которое отождествляется с правильным методом познания [4].

Серьезное и отнюдь не случайное внимание этой теме было уделено английским философом Томасом Гоббсом. В системе его философии тема страстей имела непосредственное отношение не только к проблеме человеческой природы, но и к существенным вопросам гносеологии, а также к фундаментальным основаниям его социально-политической концепции. Философ заявлял: «Для правильного и вразумительного объяснения элементов естественного права и политики необходимо знать, какова человеческая природа...» [5]. Для него человек — это сложное природное тело, наделенное сознанием и речью. Природа человека, по Т. Гоббсу, представлена суммой всех его природных способностей и сил, среди которых он выделяет физические (способность питаться, двигаться, размножаться) и духовные (чувства и разум) [5].

Философ полагал, что природа и причины страстей могут и должны быть постигнуты посредством изучения процессов, происходящих в человеческом теле. По этому поводу он отмечал: «движение, или волнение, мозга, которое мы называем представлением, идет дальше к сердцу и, достигнув его, становится тем, что мы называем страстью, я тем самым обязался исследовать и объяснить, поскольку это в моих силах, из какого представления вытекает каждая из тех страстей, которые, по нашим наблюдениям, являются наиболее обычными» [5].

Решение позволило философу установить, что страсти человека являются импульсом всех волевых движений, в том числе человеческой речи, которая неразрывно связана с языком. Т. Гоббс огромное внимание уделял проблеме происхождения языка и его роли в жизни человека и общества. Он указал на то, что с помощью слов люди способны не только передавать знания и выражать свои желания, но и причинять боль и страдания друг другу, всячески разжигая раз-

рушительные страсти (ненависть, зависть, ревность и т. д.). Слова способны породить непонимание и ложь, которые подрывают общение людей и мирное их сосуществование, что ведет к войнам и хаосу [5].

Причиной таких негативных последствий является многозначность используемых людьми слов, и как результат — плохое и поспешное их определение. Путь к обретению истины Т. Гоббс, как эмпирик, усматривает не в интуиции, а в дефиниции, т. е. в строгом, четком установлении значения слов. Надлежащее определение и употребление слов, а также правильное рассуждение с их помощью являются необходимыми условиями истинного познания.

Наиболее глубокие по содержанию и яркие по художественной выразительности образцы анализа человеческих страстей представлены Т. Гоббсом в его знаменитом труде «Левиафан, или материя, форма и форма государства церковного и гражданского» при анализе естественного состояния [6]. Характеризуя человека как природное существо, мыслитель прежде всего отмечал эгоистическую сущность его натуры. В своем стремлении к самосохранению человек одержим многочисленными страстями, такими как жадность, зависть, страх, гнев, и постоянным поиском своей собственной выгоды и пользы.

Естественное состояние со всей палитрой его негативных страстей описывается философом обстоятельно и без прикрас. Будучи убежденным, что люди рождаются равными в отношении физических и умственных способностей, Т. Гоббс полагал, что равенство способностей для достижения целей порождает равенство надежд и делает людей врагами. «На пути к достижению их цели (которая состоит главным образом в сохранении жизни, а иногда в одном лишь наслаждении) они стараются погубить или покорить друг друга» [6, с. 94]. Движимый эгоизмом и обладающий безграничной свободой естественный человек впадает в состояние «войны всех против всех».

Угроза гибели и страх перед самоистреблением заставляют людей с помощью разума искать выход из опасной ситуации. Т. Гоббс продемонстрировал глубину и тонкость анализа при раскрытии природы страха и его роли в жизни естественного индивида. Страх как основное психологическое состояние индивида в ситуации «войны всех против всех» вразумляет человека, укрощая его агрессивные страсти. «Страсти, делающие людей склонными к миру, суть страх смерти, желание вещей, необходимых для хорошей жизни, и надежда приобрести их своим трудолюбием. А разум подсказывает подходящие условия мира, на основе которых люди могут прийти к со-

глашению. Эти условия суть то, что иначе называется естественными законами...» [6, с. 98].

Вместе с тем человек, по Т. Гоббсу, не только существо природное, но и разумное, наделенное *recta ratio*, т. е. «правым», «необманывающим» разумом. Без этой «изначальной разумности» невозможно выживание человека, ибо эта способность позволяет воспринимать предметы природы таковыми, каковы они есть, т. е. объективно. Именно разум повелевает людям укротить страсти и остановить самоистребление человеческого рода. Благодаря разуму и неразрывно связанному с ним языку заключается общественный договор как выражение коллективной благоразумной реакции на ситуацию «войны всех против всех».

Проблема соотношения страстей и разума получила свое отражение и развитие в философии Джона Локка. Ее осмысление представлено в контексте гносеологической, социально-политической, этической и педагогической концепций английского мыслителя. В духе своего времени Д. Локк утверждал, что сущностной способностью человека и его основным определением является разум, ибо он «ставит человека выше остальных чувствующих существ и дает ему то превосходство и господство, которое он имеет над ними» [7, с. 91]. Разум объявляется Д. Локком высшей судебной инстанцией в решении всех проблем и вопросов.

Подвергнув обстоятельной и аргументированной критике теорию врожденных истин в работе «Опыт о человеческом разумении», Д. Локк пришел к выводу, что душа человека до всякого опыта есть не что иное, как *tabula rasa* — чистая дощечка. Философ использовал данный концепт, чтобы выразить идею «незаполненности», «чистоты» сознания и тем самым обосновать принцип равенства людей и их равных стартовых возможностей в деле приобретения идей и материальных благ (интеллектуальной и материальной собственности) [7, с. 457].

Необходимым условием формирования личности философ считал два взаимосвязанных процесса: воспитание души и воспитание ума. Он заявлял, что «девять десятых тех людей, с которыми мы встречаемся, являются тем, что они есть — добрыми или злыми, полезными или бесполезными — благодаря своему воспитанию» [8]. Воспитание ума — это процесс обучения, который нацелен на развитие интеллектуальных способностей и получение идей. Воспитание души направлено на облагораживание воспитанным разумом иррациональной «жизни чувств». Речь идет об установлении контроля над стихийными проявлениями человеческих чувств, а следовательно, о приобрете-

нии опыта самоорганизации. Таким образом, процесс формирования личности представляет собой опыт управления собственным разумом и своей чувственной сферой.

Данные идеи Д. Локк изложил в трактате «Мысли о воспитании», одной из задач которого являлось формирование джентльмена [8]. Отличительными чертами джентльмена должны стать добродетель, учтивость, благородство и умение владеть собой посредством ясной мысли и жизненно необходимых знаний. Процесс формирования такого рода качеств предполагал неразрывную связь физического и духовного развития личности. «Как сила тела заключается, главным образом, в его способности переносить невзгоды и лишения, так и сила духа состоит в том же: всякое начало и основание всей добродетели и всего человеческого достоинства... покоятся на том, чтобы человек был способен отречься от собственных желаний, противостоять своим собственным склонностям и только следовать тому, что указывает, как наилучшее, рассудок, хотя бы вождение влекло его на какой-нибудь другой путь» [8]. Джентльмен должен быть приспособлен к «добродетельной жизни». Важнейшее ее проявление — интерес к общественным потребностям и гражданская ответственность. Добродетельная деятельность человека необходима и полезна для сохранения и процветания общества, так как способствует успешному ведению практических дел, достижению благополучия.

Таким образом, образование как единство воспитания и обучения для Д. Локка выступает в качестве универсального средства развития важнейших гражданских и нравственных качеств личности. Именно такая личность, опираясь на собственный разум, способна посредством договора создать государство как союз самостоятельных субъектов, в котором нашли бы свое воплощение их разумность и свобода.

Наиболее системное рассмотрение проблемы соотношения страстей и разума характерно для голландского философа Бенедикта Спинозы. И не случайно оно представлено в фундаментальном труде «Этика» [9]. Его концепция аффектов стала кульминационным пунктом философской системы мыслителя, так как нашла свое воплощение не только в этическом учении, но и в обосновании пантеистической натурфилософии, а также в специфике рационалистической методологии.

Цель данной концепции — исследование происхождения и природы человеческих аффектов. Философ убежден, что естественная «жизнь чувств» подчинена общим законам природы, поэтому аффекты имеют причины для своего существования. Истинное познание этих

причин позволит понять сущность страстей. Объявив себя «Эвклидом в философии», он заявил: «...я собираюсь исследовать человеческие пороки и глупости геометрическим путем и хочу ввести строгие доказательства в область таких вещей, которые они провозглашают противоразумными, пустыми, нелепыми и ужасными» [9, с. 455].

Обозначив аффекты в качестве предмета своего исследования, Б. Спиноза разработал рационалистическую методологию, аналогичную по своей строгости и доказательности геометрии. «Итак, я буду трактовать о природе и силах аффектов и могуществе над ними души по тому же методу, следуя которому я трактовал в предыдущих частях о Боге, и буду рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах» [9, с. 455].

Посредством аксиоматического метода Б. Спиноза создал целостную теорию человеческих аффектов. Он определил их сущность как комплексный объект исследования. «Под аффектом, — заявлял автор "Этики", — я разумею состояния тела... которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию... и идеи этих состояний» [9, с. 457]. Философ установил, что аффекты многочисленны и разнообразны. Причиной тому является характер объектов, которые их вызывают, а также различные состояния людей. В связи с этим он задался целью создать своего рода феноменологию страстей посредством их описания и классификации. Б. Спиноза выделил три основные группы состояния души и тела: желание, удовольствие и неудовольствие. Все многообразие аффектов является их производными. Он утверждал, что «кроме этих трех я не признаю никаких других основных и покажу далее, что остальные аффекты берут свое начало от этих трех» [9, с. 466].

Философ показал неразрывную связь аффектов с процессами мышления и их выражением. В соответствии с видами познания и их результатами Б. Спиноза выделил пассивное (аффекты-страсти) и активное (аффекты-действия) состояние человека, определяющее характер идей, полученных в процессе познания. Смутные и неадекватные идеи, возникающие на основе чувственного познания, являются причинами пассивных аффектов, которые он именовал страстями. Аффекты-страсти способны заполнять собой сознание человека и властвовать над ним. Бессилие человека перед такими аффектами Б. Спиноза назвал рабством, так как «человек, подверженный аффектам, не владеет сам собой, но находится в руках фортуны...» [9, с. 521]. В таком состоянии проявляется не могущество человека, а власть природы над ним.

Однако мыслитель убежден, что эта власть не абсолютна, так как она определяется «соотношением могущества внешней причины с нашей собственной способностью человека» [9, с. 521]. Как представитель рационализма, Б. Спиноза в качестве таковой полагал способность к ясному и отчетливому познанию. В силу этого проблема свободы была проинтерпретирована как проблема превращения аффектов-страстей в аффекты-действия. Ее решение было поставлено мыслителем в прямую зависимость от результатов познавательной деятельности. Аффект-страсть, вытекающий из смутного и неадекватного познания, обрекает человека на пассивность и страдательность. Человек, ослепленный страстями, действует инстинктивно и принужденно. Но «если мы образуем ясную и отчетливую идею этого аффекта, — убежден философ, — то... аффект перестанет быть состоянием пассивным...» [9, с. 592].

Аффект, вытекающий из адекватных идей, является выражением активного состояния человека, т. е. его свободы. Б. Спиноза полагал, что человек должен познать не только порядок вещей, но и собственные аффекты, чтобы быть подлинно свободным. Его идея свободы как «познанной необходимости» такова: чем выше степень ясности и отчетливости познания человеком мирового порядка, тем выше его степень свободы. «Итак, так как могущество души... определяется одной только познавательной способностью, — заключал он, — то только в одном познании найдем мы средства против аффектов... и из этого познания мы выведем все, что относится к блаженству души» [9, с. 594]. Разумно-интуитивное познание для философа выступает условием превращения аффектов-страстей в аффекты-действия, а следовательно, условием достижения свободы.

Б. Спиноза полагал, что этот путь познания труден и не всем по силам, поэтому свобода доступна «людям разума». Интеллектуальная интуиция как высший вид познания, согласно Б. Спинозе, возвышает человеческий ум, так как благодаря ему человек устанавливает связь с Богом-субстанцией и приобщается к вечности. «Из этого рода познания возникает высшее, какое может быть, душевное удовлетворение...» [9, с. 594]. Одержимость человека постижением божественной природы и ликование, которое испытывает душа, Б. Спиноза называет «интеллектуальной любовью к Богу», т. е. это страстное влечение к познанию нашло свое наиболее адекватное воплощение в образе философа-мудреца как подлинно свободного человека. Итак, по убеждению Б. Спинозы, только истинный разум способен овладеть страстями и направить их энергию на познание божественной

природы. Именно поэтому разум им представлен как воплощение высшей ценности, а мудрец, одержимый «интеллектуальной любовью к Богу» и обретший благодаря этому свободу, — идеал, к которому следует стремиться человеку.

Таким образом, по мнению новоевропейских философов, страсти, будучи необходимой частью человеческой природы, могут выступать причиной заблуждений людей. Заблуждение по своей природе более опасно и коварно, чем невежество, так как всячески «рядится» под истину, пытается занять ее место и выступать от ее имени, принося многочисленные беды человечеству. Идея разумности мира и безграничная вера в способность человека к его познанию и преобразованию на разумных началах, обоснованная мыслителями данной эпохи, явилась мировоззренческим основанием оптимизма и их твердой убежденности в возможности и необходимости прогресса. Цель прогресса — «облагораживание» человеческой природы и совершенствование жизни общества. Одной из важнейших задач для ее достижения является познание страстей и разумное управление ими, что позволит ослабить их пагубное воздействие на человека и общество и направить их мощную энергетику на пользу людям.

Для современного человека, сталкивающегося с последствиями игры пагубных страстей и стремительно распространяющегося по миру «вирус безумия», обращение к идейному наследию европейских мыслителей XVII в. — один из способов уберечься от грозящей катастрофы. Современное сообщество должно осознать, что без руководства разума и укрощения безрассудных страстей надеяться на благополучное разрешение глобального кризиса невозможно.

Библиографические ссылки

1. Лещинская И. И. Новоевропейская идея метода и ценности эпохи Просвещения // Философия и соц. науки. 2015. № 1. С. 12–16.
2. Бэкон Ф. Новый органон // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1977–1978. Т. 2. 1978. С. 7–80.
3. Декарт Р. Страсти души [Электронный ресурс] // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1989–1994. Т. 1. 1989. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000538/index.shtml> (дата обращения: 22.08.2022).
4. Декарт Р. Рассуждение о методе // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1989–1994. Т. 1. 1989. С. 250–296.
5. Гоббс Т. Человеческая природа [Электронный ресурс] // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1989–1991. Т. 1. 1989. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000609/index.shtml> (дата обращения: 21.08.2022).

6. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и форма государства церковного и гражданского // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1989–1991. Т. 2. 1991. С. 6–287.

7. Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Соч. : в 3 т. М. : Мысль, 1985–1988. Т. 1. 1985. С. 91–215.

8. Локк Дж. Мысли о воспитании [Электронный ресурс] // Соч. : в 3 т. М. : Мысль, 1985–1988. Т. 3. 1988. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000460/index.shtml> (дата обращения: 22.08.2022).

9. Спиноза Б. Этика // Избр. произведения : в 2 т. М. : Гос. изд-во полит. лит., 1957. Т. 1. С. 359–619.

ТЕМАТИЗАЦИЯ ИДЕИ ИСТОРИЧНОСТИ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

И. Н. Сидоренко

*заведующий кафедрой философии культуры
Белорусского государственного университета,
доктор философских наук, доцент*

О. Г. Шаврова

*доцент кафедры философии и методологии науки
Белорусского государственного университета,
кандидат философских наук, доцент*

Рассмотрена тематизация идеи историчности в экзистенциально-герменевтической традиции философствования. Раскрыты смысл и содержание идеи историчности в экзистенциально-герменевтической философии; выявлен методологический потенциал данной идеи в решении таких вопросов, как соотношение жизни и истории, возможность историографии, восприятие исторического прошлого и отношение к культурной традиции, осуществление экзистенциального проекта бытия человека в истории. Отмечено как значимый вывод, что идея историчности является важнейшей детерминантой онтологизации герменевтических проблем понимания и интерпретации, обоснования универсального статуса герменевтики как философии и методологии гуманитарного познания.

Ключевые слова: историчность; история; жизнь; экзистенциализм; герменевтика; понимание; интерпретация; традиция; гуманитарное познание.

THEMATIZATION OF THE IDEA OF HISTORICITY IN THE EXISTENTIAL HERMENEUTIC TRADITION

I. N. Sidorenko

*Doctor of Science (Philosophy), Docent; Head of the Department
of Philosophy of Culture, Belarussian State University*

O. G. Shavrova

*PhD (Philosophy), Docent; Associate Professor at the Department of Philosophy
and Methodology of Science, Belarussian State University*

The article is devoted to the thematization of the idea of historicity in the existential hermeneutic tradition of philosophy. The authors carry out historical and philosophical reconstruction of the development of the theme of historicity from the concept to the idea and fundamental principle of existential hermeneutics. The article reveals the meaning and content of the idea of historicity in existential hermeneutic philosophy, reveals the methodological potential of this idea in solving such issues as the relationship between life and history, the possibility of historiography, the perception of the historical past and the relation to the cultural tradition, the realization of the existential project of human existence in history. As significant conclusions it is pointed out that the idea of historicity is one of the meaning forming constructions of existential hermeneutic version of comprehension of the specificity of human existence in socio-cultural context and communicative dimension, as well as the major determinant of ontologization of the hermeneutic problems of understanding and interpretation and justification of the universal status of hermeneutics as philosophy and methodology of humanitarian knowledge.

Key words: historicity; history; life; existentialism; hermeneutics; understanding; interpretation; tradition; humanitarian cognition.

Идея историчности относится к числу наиболее значимых проблем философии и культуры XX в. Различные аспекты, связанные с историчностью, разрабатывались «философией жизни», неокантианством, феноменологией, экзистенциализмом, герменевтикой, постмодернизмом. Тематизация идеи историчности в философии XIX–XX вв. отнюдь не случайна. Кризис западноевропейского рационализма, идеи «смерти Бога» и «смерти субъекта» привели к появлению «разорванного», «бездомного» отчужденного человека, стремящегося утвердить свою свободу в историчности собственного существования и обрести подлинность своего бытия через осознание своей временности и причастности к истории. Более того, идея историчности в западной философии XX в. является не только одной из центральных, но «связующим звеном» различных философских концепций и направлений в общем для них поиске смысловых ориентиров мира и человека в нем. Важно подчеркнуть, что эти поиски приобретают особое значение, так как именно в это время философия определяет свой принципиально исторический характер и конкретно-культурные основания своей метафизики. Рефлексия над основаниями собственной культурной традиции для многих становится началом философствования. Обращаясь к феноменам истории и историчности, мыслители возвращаются к универсальности человеческого самоопределения — основной теме любой философии. Проблематизация специфики человеческого опыта представителями ряда направлений

современной философии, прежде всего экзистенциализма и герменевтики, в контексте его историчности и конечности открывает новые возможности осмысления многих традиционных вопросов бытия человека, а также позволяет обозначить перспективные исследовательские программы понимания и интерпретации опыта человеческого существования.

Тематизация идеи историчности приобретает особое значение в контексте стремления философской герменевтики обосновать особый статус гуманитарного знания и преодолеть методологические приоритеты классической научной рациональности, ориентированной на нормы и стандарты естествознания. Классифицируя науки по предмету и методу исследования, Вильгельм Дильтей в качестве отличительной особенности гуманитарного познания выделял использование понимания и истолкования интерпретационных методов исследования. Предметом гуманитарных наук, направленных на постижение исторически-общественной действительности как целого, согласно В. Дильтею, являются уникальные объективированные «проявления жизни» — языковые выражения, поступки и выражения переживания. Основа для понимания человека, истории и культуры, по мысли философа, заключается в историчности человеческого бытия: «Мы не вносим никакого смысла из мира в жизнь. Мы открываем возможности того, что смысл и значение возникают только в человеке и его истории. Но не в отдельном, а в историческом человеке. Ведь человек есть историческое существо» [1, с. 345]. Условием возможности исторической науки, по мысли В. Дильтея, является принадлежность исследователя истории.

В философии идея историчности напрямую связана с проблемой времени. Вслед за философией жизни и феноменологией, в которых эта проблема играла исключительно важную роль, философия экзистенциализма превращает идею историчности в одну из самых фундаментальных проблем человеческого бытия и пытается разрешить ее посредством обращения к идее историчности. Однако представители экзистенциально-герменевтической традиции оказались перед сложной задачей: как обратиться к исторической проблематике иным способом, отличным от неокантианства и феноменологии. Нужен был не только новый метод, но и новый язык, что и привело к необходимости тематизации историчности и преобразования ее в основополагающий принцип философствования.

Радикальное преодоление «исторического объективизма» было осуществлено в философии Мартина Хайдеггера. Результатом этого преодоления стало утверждение о том, что постичь смысл истории

в форме предметного научного знания невозможно, так как такое знание относится к объекту вне человека, тогда как человек всегда находится внутри истории. Экзистенциальная историчность понималась М. Хайдеггером как незавершенность истории и включенность в нее человека. Незавершенность спроецирована как в будущее, так и в прошлое. Вместе с тем история приобретает осмысленность лишь благодаря деятельности человека. Отталкиваясь от интерпретаций историчности своих предшественников, М. Хайдеггер преодолел крайности как объективизма, так и субъективного произвола историчности. Так, именно М. Хайдеггер во многом заложил фундамент целостного рассмотрения идеи историчности, преобразуя ее в принцип интерпретации аналитики человеческого бытия. Историчность превращается в подлинную проблему философии, предполагающую для своего анализа как совокупность специальных методов исследования, так и соответствующий категориально-понятийный аппарат [2].

В философии М. Хайдеггера историчность выступает как сложная структурная форма человеческого бытия на основе временности [3], а не истории. Историчность понимается как объективная и протекающая во времени взаимосвязь событий. Акцент, сделанный в ранних работах М. Хайдеггером на проблеме связи жизни и истории, постепенно сместился на проблему самой истории [4]. Философ рассмотрел различные случаи употребления понятия «история» [5, с. 127–130]. М. Хайдеггер привел целый ряд примеров: «Мой друг изучает историю», «История — это учитель жизни», «Город имеет богатую историю» и др., анализ которых позволил ему сделать вывод о том, что ни один из них не раскрывает подлинную изначальную историю, ее сущностное значение и смысл. Более того, все эти примеры основаны на четкой субъект-объектной дихотомии, превращающей субъекта в абсолютного зрителя, утрачивающего за рассмотрением объекта (*Sache*) «самомирную» историчную экзистенцию. Таким образом, философ пришел к выводу, что формулировка проблемы истории на основе феноменологически разворачиваемой жизни оказывается противоречивой. Именно поэтому в итоге для М. Хайдеггера оказалась важна не «история» сама по себе, а ее подлинное выражение — историчность. Человек занимается историографией только потому, что сам историчен. Значит, историчность человека есть условие того, что он вообще может представить себе происходящее во временной последовательности. М. Хайдеггер отметил различия между историчностью и историей, действительностью и действительным, бытием и сущим. В таком перечислении можно

увидеть связь, тождество бытия и историчности: интерес к бытию тождественен интересу к «подлинной» истории. Вместе с тем, в отличие от истории, историчность раскрывает существование конкретного человека, который определен в своем внутреннем бытии тем, что он обладает историей. Так, в экзистенциальной аналитике человеческого бытия М. Хайдеггер попытался создать концепцию «исторической дополненности», т. е. человек не познает смысл истории, но его конструирует. Исходя из этого, история получает осмысленность лишь благодаря участию в ней человека, овладевающего историческим прошлым и превращая его в собственное наследие. Только так человек постигает историчность современности в качестве необходимого элемента осмысления прошлого и проектирования будущего.

Вместе с тем историчность не тождественна историцизму полностью. В подтверждение этому приведем слова Х.-Г. Гадамера: «Герменевтическая феноменология М. Хайдеггера и анализ историчности существования были нацелены на общее возобновление вопроса о бытии, а не на теорию наук о духе или даже на преодоление апорий историцизма» [6, с. 309]. Историчность в контексте хайдеггеровской философии правомерно рассматривать лишь как модус историцизма, высвечивающий определенные ракурсы в бытии. Так, именно на основании принципа историчности М. Хайдеггер выстроил собственный вариант философии.

В экзистенциальной герменевтике М. Хайдеггера реализуются два варианта разрешения проблемы раскрытия понимания: первый — из чистой временности *Dasein*, второй — из историчности события, истории *Dasein*. Что касается первого варианта, то здесь понимание является способом бытия человека, оно не сводится к познавательному акту и не выводится из объяснения. Понимание тождественно открытости *Dasein*, а открытость имеет своим основанием временность; *Dasein* уже всегда есть в мире. Изначальная открытость есть настроенность, расположенность. Настроенность не относится к душевному состоянию, это не настроение, а основа открытости мира, существования; она первичнее всякого переживания. Историчность в фундаментальной онтологии как раз и выражает сущность направленности. В отношении же проблемы понимания историчность можно рассматривать как направленность к истоку, что и выражается в допредикативности или историчности понимания. Таким образом, через обращение к истоку можно постичь утраченные возможности. Направленность имеет и вектор будущего, однако экзистенциальный проект не имеет ничего общего с воплощением

ем замысла, но характеризуется именно вероятностью возможности быть. Постигаемое в понимании — это не наличное «что», а возможное «как», которое может быть упущено. Соответственно, настроенность как «допредикативное понимание» имеет экзистенциальную структуру проекта. Проект есть выражение специфики *Dasein*: оно никогда не тождественно себе, а есть своя собственная возможность. Так, понимание есть открытость через возможность, связанную со временем.

Второй вариант раскрывает понимание как «наследие». Будучи в центре истории, правомерно истолковать историчность *Dasein* следующим образом: человек всегда определен результатами прошлого, вовлечен в традицию и судьбу своего народа. Именно из этого материала-результата, которое М. Хайдеггер определил как «наследие» (*das Erbe*), решимость заимствует содержательные возможности для своего подлинного существования. Решимость человека никогда не может начинаться с нуля; исходя из этого, свой «набросок» на будущее человек должен делать в напряженном взаимодействии с заданным наследием. Таким образом, здесь историчность выходит за рамки того, что разворачивается из чистой временности, т. е. историчность предполагает неразрывность со своим народом. Бытие-в-мире существует как решимость по отношению к ситуации, из нее можно принять возможности, на которые «набрасывается» существующее. Мир предстает как наследие, традиция. Если мир есть наследие, то настоящее есть сообщество, именуемое М. Хайдеггером «судьбой». «Судьба не возникает впервые лишь через столкновение обстоятельств и происшествий... А когда судьбоносное присутствие как бытие-в-мире сущностно экзистировать в событии-с-другими, его событие есть событие общности, народа. Исторический путь не составляется из отдельных судеб, равно как бытие-друг-с-другом не может быть понято как совместный быт многих субъектов» [3, с. 384].

Только в сообществе, согласно мысли М. Хайдеггера, власть исторического пути оборачивается для человека свободой, иначе говоря, находясь в определенной ситуации, человек должен открыться для нее. Однако это возможно при условии, если человек исторически ввергнут в судьбу и только в ней обнаруживает себя. Получается, что бытие *Dasein*, будучи историчным, способно экзистировать в модусе судьбы, другими словами, быть в основании своей экзистенции историчным. «Лишь собственная временность, которая вместе с тем конечна, делает возможным нечто подобное судьбе, т. е. собственную историчность» [3, с. 385]. Принятие наследия выступает задачей: человек должен

вникнуть в, казалось бы, внешний материал истории и настолько внутренне сделать своим, чтобы воспринимать его в качестве самой жизни. В силу этого историчность существования раскрывается как память, верность своему прошлому. Так, радикальная индивидуация *Dasein* «корректируется тем, что его частная судьба соединяется с общей судьбой посредством введения идеи историчности» [3, с. 396].

Обе версии раскрытия историчности в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера интерпретируются в двух значениях: как темпоральная природа экзистирования *Dasein*, т. е. проективность существования, и как традиция. В первом случае историчность раскрывается через страх, временность, конечность и выступает характеристикой подлинного понимания и существования человека. В таком прочтении она связана с этическим измерением человеческого бытия, что выражается в просветлении собственного фактического бытия. Этическое понималось М. Хайдеггером как «забота» (*Sorge*), озабоченность человека относительно собственного бытия. Поэтому задача герменевтики фактичности состояла в том, чтобы раскрыть бытийный характер *Dasein* и отгородить его от неисторического понимания бытия. Во втором случае историчность выступает как экзистенциальный источник, как предопределенный способ нашей отосланности к горизонту мира, обнажающий для *Dasein* его особую историю. Человеческое действие попадает в туман еще неизвестного будущего, поэтому предполагает героическую позицию. Мужественная решимость сознательно принять эту проблематичность реализуется для *Dasein* в исторической судьбе народа или «человечности» (*das Menschentum*). Таким образом, частная судьба *Dasein* соединяется с общей судьбой посредством введения темы историчности. В то же время историчность не есть нечто предданное *Dasein*, оно само определяется волевым решением *Dasein*. Историчность, пробужденная в *Dasein* собственным опытом бытия-к-смерти и основанная на наследии, придает *Dasein* решимость к бытию-самости и раскрывает связь судьбы *Dasein* с исторической судьбой народа.

Осмысление идеи историчности в экзистенциально-онтологическом ключе было продолжено в философской герменевтике Ханса-Георга Гадамера, направленной на исследование фундаментальных оснований и предпосылок бытия человека в мире. Развивая идеи М. Хайдеггера, он обосновал «онтологический поворот герменевтики на путеводной нити языка». Язык в целом рассматривался Х.-Г. Гадамером как универсальная среда герменевтического опыта понимания и горизонт герменевтической онтологии: «Бытие, которое может быть понято, есть язык» [6, с. 548]. Основой герменевтики как филосо-

фии понимания в его концепции становится языковая историчность. Универсальный статус герменевтики, полагал Х.-Г. Гадамер, связан с тем, что она не ограничивается совокупностью приемов истолкования текстов, а проясняет условия и возможности понимания мира в целом, что в философской герменевтике определяется не как отдельный аспект познавательной деятельности, а как онтологический фундамент человеческого существования в целом, возможности которого связаны с трактовкой герменевтического опыта понимания и истолкования как опыта историчности. Историчность определяется как обусловленность культурной традицией, представляющей собой онтологическую основу понимания и важнейшую предпосылку познавательной деятельности [7, с. 111].

Необходимость преодоления установки беспредпосылочного мышления и внеисторической позиции по отношению к бытию Х.-Г. Гадамер подчеркивал известными словами: «В действительности не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории». Историчность индивида определяет социокультурный характер процесса познания, особенность которого состоит в принадлежности познаваемой действительности. Традиция рассматривалась Х.-Г. Гадамером как универсальный контекст и предварительное условие понимания. «При всех обстоятельствах основным моментом нашего отношения к прошлому — отношения, которое мы постоянно актуализируем, — является вовсе не дистанцирование от исторически переданного и не свобода от него. Скорее мы находимся внутри предания; оно всегда и сразу является для нас чем-то своим, примером или предостережением, самоузнаванием, в котором для наших последующих исторических суждений важно не столько познание, сколько непредвзятое слияние с преданием» [6, с. 334].

Проблематику темпоральности, которую М. Хайдеггер тематизировал в онтологическом измерении, Х.-Г. Гадамер раскрывал посредством осмысления историчности произведения искусства. Бытие произведения искусства философ определял как неотделимое от него «представление», в котором, при всех возможных вариантах преобразования и интерпретации, само произведение сохраняется. Х.-Г. Гадамер проводил аналогию между праздником и искусством: и праздник, и произведение искусства всегда одни и те же, хотя каждый раз переживаются человеком заново [8]. Обращение к феномену праздника в данном случае становится иллюстрацией особой формы бытия произведения искусства, которая одновременно содержит самоидентичность и изменчивость, что позволяет актуализировать смысл и значение произведения в новом историческом контек-

сте, сохраняя тем самым преемственность опыта истории и непрерывность культурной традиции.

Философское обоснование герменевтики в концепции Поля Рикёра предполагает переход «от герменевтики текста к герменевтике социального действия». Осмысление проблем человеческого существования, полагал философ, непосредственно связано с решением главной проблемы герменевтики — проблемы истолкования символических значений. П. Рикёр обосновывал герменевтический метод как «синтетическое» описание и структурное воспроизведение познания в целом, включая все его субъективные стороны, например структуру предпонимания. Герменевтика проясняет тот факт, что человек познает себя в первую очередь посредством реального участия в непрерывном процессе становления смысла, в истории и культуре. Гуманитарное знание постигает этот процесс как смысловое целое, с этим связана направленность знания на расшифровку символической сущности бытия человека в истории и культуре.

Особое внимание П. Рикёр уделял проблеме времени и его роли в интерпретации. Интерпретация выступает точкой пересечения двух времен — прошлого и настоящего: «Всякая традиция живет благодаря интерпретации — такой ценой она продлевается, то есть остается живой традицией» [9, с. 58]. С одной стороны, интерпретация имеет свою историю, которая является составной частью традиции, следовательно, время интерпретации принадлежит времени традиции. С другой — существование традиции основано на ее непрерывной интерпретации, осуществляемой в настоящем времени, отличным от времени традиции. Взаимосвязь этих времен проясняется посредством обращения к третьему, глубинному времени — времени самого смысла, имеющего отношение к семантической конструкции символа.

Понимание текста для П. Рикёра есть понимание стоящей за ним реальности, предполагающее возможность критики этой реальности. Осуществляемая в процессе чтения интерпретация текста и самоинтерпретация читателя есть одновременно критика и самокритика. П. Рикёр обосновывал диалектический характер взаимосвязи «опыта причастности» и «опыта отстояния», акцентируя внимание на случаях утраты текстом своего первоначального адресата, его социально-исторической деконтекстуализации, а также на ситуации выхода за ограниченные пределы прямых референций и приобретения им множества косвенных референций. Герменевтика, согласно П. Рикёру, включает в себя семантический, рефлексивный и экзистенциальный уровни исследования. Она предполагает последова-

тельное осуществление многообразных интерпретаций, вплоть до их конфликта: «Перетолкование каждым поколением основ традиции сообщает этому пониманию истории исторический характер... Мы имеем дело с исторической интерпретацией исторического; тот факт, что источники здесь противостоят друг другу, что сохраняется их двойственность, что противоречия не сглаживаются, приобретает глубинное значение: традиция, прирастая, сама себя корректирует...» [9, с. 81].

Непрерывность и изменчивость традиции рассматривается П. Рикёром как непрерывность и изменчивость ее отдельных состояний. П. Рикёр писал: «Я отнес бы слова "историчность традиции" и "историчность интерпретации" к любому пониманию, которое — открыто или скрытно — осознает себя в качестве философского самопонимания "я" и понимания бытия» [9, с. 85]. В процессе интерпретации, согласно П. Рикёру, выстраивается цепочка, включающая в себя три типа историчности: историчность определенных событий, историчность интерпретации, историчность понимания — «историчность герменевтики».

Герменевтику П. Рикёр определял как философию социального действия, реализующую себя в диалоге и коммуникации. В истории и культуре герменевтика человеческой экзистенции реализует свою главную функцию, которая заключается в реализации возможности совпадения понимания другого, символов и значений, принадлежащих различным культурам, с самопониманием и пониманием бытия в целом. «Универсальная герменевтика», интегрирующая результаты отдельных видов интерпретации, по замыслу П. Рикёра, должна способствовать восстановлению смыслового единства человеческого языка посредством непрерывной интерпретации всех символических значений, существующих в мире культуры.

Таким образом, идея историчности выступает в качестве одного из смыслообразующих конструктов экзистенциально-герменевтической версии осмысления специфики бытия человека в социокультурном контексте и коммуникативном измерении. Роль и значение этой идеи в философском и гуманитарном знании определяется безусловной актуальностью темы временного измерения человеческой экзистенции и проблемами исторической памяти, культурного наследия и социальной преемственности. Осмысление этих проблем в экзистенциально-герменевтической традиции связано с темой «всеобъемлющей историчности» бытия человека — утверждением необходимости осознания историчности культуры и обусловленности ею, обоснованием перспектив мышления, при-

нимающего и осознающего собственные исторические предпосылки [10, с. 40].

В экзистенциальной философии и герменевтике рассматривается не только тема историчности человеческого существования, но и проблемы историчности языка и понимания, а также раскрывается антиномичная связь времени и вечности, истории и историчности. Более того, благодаря тематизации идеи историчности оказалось возможным ввести в герменевтическое пространство этическую проблематику, связанную с ответственностью и моральным долгом по отношению к истории. Сохранение идентичности и верности своей традиции, историческому истоку в экзистенциально-герменевтической традиции выступает как нравственный долг перед своим прошлым, историей своего народа, как ответственность за общую судьбу.

Экзистенциально-герменевтическая трактовка идеи историчности оказала существенное влияние на дальнейшее осмысление многих философских проблем, артикулировав новые версии интерпретации сущности человеческого опыта в философии и современном гуманитарном знании. Идея историчности в экзистенциально-онтологическом ключе в значительной степени способствовала развитию герменевтики как универсальной философии понимания, обосновывающей уникальный статус гуманитарных наук и приоритеты методологии гуманитарного познания.

Библиографические ссылки

1. Дильтей В. Собрание сочинений : в 6 т. : пер. с нем. / под ред. В. А. Куренного. М. : Дом интеллектуал. кн., 2000–2004. Т. 3 : Построение исторического мира в науках о духе. 2004. 419 с.
2. Сидоренко И. Н. Историчность как принцип интерпретации аналитики человеческого бытия в философии М. Хайдеггера // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер. «Философия». 2021. Т. 25, № 3. С. 457–469.
3. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В. В. Бибихина. М. : Ad Marginem, 1997. 452 с.
4. Михайлов И. А. Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. М. : Прогресс-Традиция ; Дом интеллектуал. кн. 284 с.
5. Kisiel Th. The Genesis of Heidegger's Being and Time. Berkeley Univ. : California press, 1993. P. 115–130.
6. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской Герменевтики : пер. с нем. / общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М. : Прогресс, 1988. 704 с.
7. Шаврова О. Г. Философская герменевтика как методология гуманитарного познания // Научные труды Республиканского института высшей

школы. Философско-гуманитарные науки : сб. науч. ст. : в 2 ч. / редкол.: В. А. Гайсенок [и др.]. Минск : БГУ, 2021. Ч. 2. С. 108–114.

8. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного : пер. с нем. М. : Искусство, 1991. 368 с.

9. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике : пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И. С. Вдовиной. М. : Академ. Проект, 2008. 695 с.

10. Сидоренко И. Н., Шаврова О. Г. Феномен историчности человеческого бытия в экзистенциально-герменевтической философии // Весн. Беларус. дзярж. ун-та. Сер. 3, Гісторыя. Філасофія. Псіхалогія. Паліталогія. Сацыялогія. Эканоміка. Права. 2010. № 3. С. 36–40.

ПОИСК НОВЫХ ОСНОВАНИЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В ПАРАДИГМАЛЬНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЯХ ОТ МОДЕРНА К ПОСТМОДЕРНУ

М. Р. Дисько-Шуман

*докторант кафедры философии культуры
Белорусского государственного университета,
кандидат философских наук, доцент*

Обоснована актуальность проблемы переосмысления оснований рациональности в условиях трансформации философской парадигмы от модерна к постмодерну. Проведен сравнительный анализ оснований рациональности с позиции их роли и значения в структуре познавательной деятельности и социального взаимодействия. Сделан вывод об ограниченности когнитивно-эпистемологического понимания природы рациональности и необходимости поиска новых форм и методов философско-рефлексивного анализа данной проблемы.

Ключевые слова: рациональность; классическая рациональность; философия постмодерна; субъект; коммуникативная рациональность; консенсус.

NEED FOR NEW FOUNDATIONS OF RATIONALITY IN PARADIGM TRANSFORMATIONS FROM MODERNITY TO POSTMODERNITY

M. R. Dzisko-Schumann

*Docent; Doctoral Candidate at the Department of Philosophy of Culture,
Belarussian State University*

The relevance of the problem of reconsideration the foundations of rationality in the context of the transformation of the philosophical paradigm from modernity to postmodernity is substantiated in the paper. The author conducts a comparative analysis of the foundations of rationality from the standpoint of their role and significance in the structure of cognitive activity and social interaction. The conclusion is that there are limitations of the cognitive-epistemological understanding of the nature of rationality, and the need for searching new concepts and methods of philosophical and reflexive analysis of this problem.

Key words: rationality; classical rationality; subject (actor); postmodernity; communicative rationality; consensus.

Ключевыми характеристиками любой теоретической формы мировоззрения, включая философию и науку, являются рефлексивность и рациональность. Однако понятие рациональности достаточно многозначное и сложное в рамках самой философии. Со времен Античности и до наших дней проблема определения природы рациональности и ее критериев остается актуальной и не имеющей какого-либо однозначного решения. В классической философии рациональность понимается как безусловная ценность, которая представляет собой основание любой интеллектуальной деятельности. В то же время такая аксиома нуждается в обосновании природы самой рациональности.

На протяжении развития всей классической философии рассматривались различные варианты такого обоснования. В Античной философии было предложено онтологическое обоснование природы рациональности: наличие разумного начала мира обязательно гарантировало рациональность деятельности человека, включая и познание человеком мира. «С Гераклита намечается переход рефлексии от видимого к невидимому, от явления к понятию. Зерно Разума, таившееся в логосе, позднее опутает своими корнями всю его смысловую почву, поэтому вся дальнейшая история развития этого понятия — это развертывание рационального компонента» [1, с. 141]. Средневековая философия наследует онтологическое обоснование природы рационального, замещая безличный мировой логос Античности персонифицированным Божественным Разумом. Новоевропейская философия формирует понятие субъекта и переосмысливает проблему природы рациональности, полагая в ее основание собственно познавательную деятельность «мыслящего *cogito*», тем самым онтологическое обоснование замещается гносеологическим.

Для всей новоевропейской философии основания рациональности имманентно содержатся в концепте познающего субъекта, деятельность которого направлена на постижение реальности и целесообразное взаимодействие с ней. Понимание первоосновы рациональности как своего рода «производной» от природы субъекта приводит к формированию классической рациональности, в рамках которой познающему субъекту противостоит независимый от него объект, обязательно включенный в процесс рационализации мира. Результатом рационализации становится формирование концептуального каркаса, выстраивание которого происходит в соответствии с определенными правилами описаний и объяснений. Последовательное и необходимое развитие европейской философской мысли приводит к обоснованию идеи классической рациональности, являющейся стержнем

всей философии модерна. «Основной предпосылкой рациональности модерна является представление о том, что за неопределенностью и неверностью повседневности можно обнаружить твердый «каркас» логических законов, «онтологический хребет» реальности, который в принципе может быть постигнут разумом» [2, с. 13].

Формирование концепта познающего субъекта происходит в рамках субъект-объектной оппозиции. Познавательная деятельность всегда целенаправлена на определенный объект, являющийся частью познавательно-преобразовательной деятельности субъекта. Природа рациональности объясняется с позиции ее когнитивно-инструментальной функции в системе координат «субъект — действие — объект». Классическая рациональность базируется на нескольких фундаментальных допущениях, которые выступают в качестве аксиом. Во-первых, в рамках классической рациональности действует принцип гносеологического оптимизма, согласно которому любой вид реальности является принципиально познаваемым для субъекта, равно как деятельность субъекта направлена на познание реальности и «открытие» мира. Во-вторых, поскольку рациональность признается безусловной ценностью, одной из задач философии науки становится определение критериев для демаркации рациональных и нерациональных форм. Такое понимание природы рациональности позволяет выстроить ее типологию, вершиной которой становится научная рациональность. Данная аксиома вполне согласуется с пониманием места и роли науки не только в философии модерна, но и в современной культуре, для которой наука и технико-технологический прогресс выступают незыблемой основой прогресса социального.

С позиции концептуального подхода основной задачей становится определение первоосновы рационального и выделение критериев, которые бы позволили однозначно оценить феномен, вывод, действие в оппозиции «рациональное/нерациональное». В рамках данной парадигмы формируются критериальный и критико-рефлексивный подходы к определению рациональности. Для обоих подходов объектом и, в некотором смысле, идеалом выступает научная рациональность. «В этом заключен так называемый когнитивный смысл понятия рационального, примененного к знанию, в том числе и к знанию научному, представляющему собой высший тип рациональности» [3, с. 27]. И хотя критериальный подход, в основе которого лежит допущение о принципиальной возможности демаркации рациональное/нерациональное (научное/ненаучное), подвергся значительной критике [4], тем не менее полученные ре-

зультаты вносят существенный вклад в понимание природы рациональности. Критико-рефлексивный подход в определенной степени призван преодолеть недостатки критериального подхода, допустив изменение, трансформацию, развитие рациональности в контексте реальной практики науки с учетом социокультурной среды ее формирования. Такой подход позволяет выделить различные типы (виды) научной рациональности, соответствующие определенным периодам развития науки, например классическая, неклассическая и постнеклассическая рациональность [5], «открытая и закрытая» рациональность [6].

Историко-философский анализ тенденций развития философии в XX в. позволяет проследить основания указанных подходов. Формирование философско-методологической парадигмы анализа природы рациональности, прежде всего в советской и постсоветской философской мысли, связано с двумя основными факторами. Во-первых, в качестве внешнего фактора следует указать своеобразную «абсолютизацию» науки и ее роли в социальных процессах. И если в рамках философии критика веры в безграничные возможности разума и научного прогресса — это явление, характерное для второй половины XIX в., то в мировоззренческих основаниях культуры «вера в прогресс, разум и науку» сохраняется вплоть до настоящего времени. Во-вторых, в качестве внутреннего фактора можно рассмотреть влияние идей философии позитивизма (нео- и постпозитивизма), в рамках которой формируются две фундаментальные идеи: о науке как высшей форме познавательной деятельности и ее исключительном значении для социально-преобразовательной деятельности человека; о роли философии, заключающейся в логико-методологическом анализе научного знания (логический анализ языка науки в неопозитивизме, методологический анализ структуры и динамики научного знания в постпозитивизме). Данные основания позволили сформировать «методологический подход к проблеме рациональности» [7]. Методологический подход к решению вопроса о природе рационального не выходит за рамки когнитивно-инструментального понимания разума, характерного для всей философии модерна.

Начиная с середины XIX в. классическая рациональность подверглась жесткой критике с позиций различных философских школ и направлений (философии жизни, психоанализа, феноменологии, экзистенциализма и др.). Логоцентризм классической рациональности, постулирующий значимость любого объекта лишь в его статусе феномена и отношении к разуму как инструменту упорядочи-

вания мира, стал своеобразным «общим местом» для определения неправомерности и несостоятельности претензий классического *ratio*, того научно-технологического понимания разума, которое сложилось в новоевропейской философии. «С одной стороны, в философии и культуре постулируется отказ от рационализма как от определенного отношения к миру и способу взаимодействия с ним. Разум "не оправдал" надежд человечества» [8, с. 154], с другой — предпринимаются попытки ревизии и переосмысления оснований и природы рациональности.

В философии XX в. формируется ряд направлений, выступивших как с тотальной критикой, так и с идеей преодоления ограниченности когнитивно-инструментального понимания природы рациональности. К наиболее значимым направлениям следует отнести постструктурализм, теорию деконструкции, неопрагматизм, философскую концепцию Франкфуртской школы. Ситуацию постмодерна в философии можно сравнить с кризисом оснований математики на рубеже XIX—XX вв. «В процессе парадигмальных изменений рациональное подвергается деконструкции: происходит децентрализация, деиерархизация, замещение *ratio* как регулятора культуры побочными компонентами, ранее искусственно вытесняемыми за пределы системы мировоззренческих координат. Кульминацией данного процесса служит ситуация постмодерна» [9, с. 17].

Характеризуя ситуацию постмодерна [10], авторы отмечают несколько ключевых особенностей: во-первых, «крушение традиции рационализма» и, как следствие, отказ от идеи универсальной рациональности и утрата веры в могущество разума; во-вторых, смещение измерения интеллектуальных форм из размерности всеобщности и тотальности в размерность уникальности и индивидуальности; в-третьих, «отказ от принципа субъективности». Последний аспект не столь очевиден, как первые два. Когда всеобщей характеристикой становится не рациональность, а децентрализация и деиерархизация, понимание субъекта как автономного познающего агента сменяется пониманием субъективности не в аспекте ее универсальных всеобщих характеристик, а в аспекте актора, включенного в определенную систему социальных и культурных связей, который действует согласно не универсальной норме «следования правилу», а тому контексту ситуативных норм и правил, которые устанавливаются в рамках смыслового поля его деятельности («жизненного мира» в понимании Э. Гуссерля или «габитуса» в понимании П. Бурдьё). Таким образом, философия постмодерна обосновала,

во-первых, невозможность автономного, суверенного субъекта; во-вторых — принципиальную невозможность тотального дискурса, всеобщего для любых форм социальных практик, начиная с науки и заканчивая религией.

В ситуации постмодерна рациональное, основанное на оппозиции субъект-объектных отношений, полностью утрачивает свой смысл, на смену ему приходит понимание рационального как формы объективации субъект-субъектных отношений, опосредованных общим языком, ценностями, установками, идеалами, убеждениями и т. д. С этой точки зрения природа рациональности интерпретируется сквозь призму системы «субъект — смысл — субъект», в которой рациональность предстает как принципиально intersubjectивная, формами ее проявления выступают различные типы дискурсивных практик, цель которых — установление консенсуса.

В системе «субъект — действие — объект» имманентно присутствует централизация на полюсе субъекта по причине его активной, творческой природы, в то же время система «субъект — смысл — субъект» является децентрализованной, поскольку конституирование (порождение) смыслов возникает как результат взаимодействия равнозначимых субъектов. Децентрализация системы влечет за собой и ее деиерархизацию. Для первой системы характерно вертикальное упорядочивание, для второй — горизонтальные связи, так как никакие смыслы и содержания не могут быть оценены как более или менее предпочтительные, они включаются в процессы взаимодействия на равных. В современном обществе сетевые структуры представляют собой наиболее яркий пример процессов децентрализации и деиерархизации социального взаимодействия, которые реализуются в форме неструктурированного взаимодействия на различных уровнях.

Концепция коммуникативной рациональности Юргена Хабермаса во многом опередила свое время. Поскольку наиболее значимые философские концепции могут быть оценены в полной мере только через определенный промежуток времени, то созданная им в 70-е гг. XX в. концепция получила наибольшее распространение в качестве инструмента рефлексивно-философского и методологического анализа только на рубеже веков. В концепции Ю. Хабермаса рациональность понимается уже с точки зрения логики не столько как инструмент и гарант познавательной и преобразовательной деятельности человека, сколько как способ эффективного социального взаимодействия на основе достижения консенсуса.

Развитие сетевых технологий и распространение их как инструмента взаимодействия трансформируют представления о природе рациональности, затрагивая не только узкие круги философов, но и общекультурный контекст. В современном мире сетевого взаимодействия нет и не может быть эталонной рациональности. Одной из ключевых причин является многообразие как уровней, так и форм организации социальных связей. Социальное взаимодействие, опосредованное сетевыми структурами, настолько вариативно и уходит от всяких шаблонов, что говорить об унификации данного пространства можно только по отношению к форме, нежели к содержанию.

Попытки унифицировать содержание и выстроить эталонный вариант получения вывода на уровне социальных общностей часто приводят к тому, что сетевые технологии становятся инструментом пропаганды, навязывания и манипуляции, а любые рациональные основания — проявлением прежде всего лоббирования узкогруппового интереса (корпоративного, профессионального и т. д.). В такой системе взаимодействия невозможно достигнуть подлинного консенсуса на свободных основаниях, как полагал Ю. Хабермас. Само обоснование в этих системах замещается иерархией ранее установленных и одобренных положений таким образом, что рациональность превращается в своего рода принудительную вычислимость. Это кардинально расходится с аутентичной идеей коммуникативной рациональности, в которой консенсус достигается не за счет логики и правил вывода, а на основе подлинного согласия акторов коммуникативного пространства, регулирующегося процедурами аргументации. Фундаментальной основой выступает свобода участия, наличие общего аксиологического тезауруса и мировоззренческого поля.

Таким образом, парадигмальный переход от модерна к постмодерну, определивший ситуацию постмодерна в культуре, трансформирует понимание сущности рациональности, смещая фокус исследования из плоскости объяснения субъект-объектного взаимодействия в плоскость субъект-субъектного взаимодействия. Вследствии такой трансформации природа рациональности понимается как принципиально интерсубъективная, и для ее описания инструменты философско-методологического и эпистемологического анализа становятся недостаточными. Возможные пути решения данной проблемы могут состоять в использовании философско-рефлексивного инструментария, например концепции коммуникативной рациональности Ю. Хабермаса или постмодернистского понятия дискурса.

Библиографические ссылки

1. Винюкова А. К. Убывание Логоса: от Гераклита к Аристотелю / Вестн. Рус. христиан. гуманитар. акад. 2013. Т. 14, вып. 4. С. 139–145.
2. Зуляр Ю. А. Модерн как парадигма и развитие ее в реальности // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер. «Политология. Религиоведение». 2015. Т. 13. С. 9–27.
3. Корниенко А. А. Гуманистические критерии рациональности в постнеклассической науке: концепция нового понимания гуманизма // Вестн. Бурят. гос. ун-та. 2011. № 14. С. 25–29.
4. Порус В. Н. Парадоксы научной рациональности и этики // Научные и вненаучные формы мышления : сб. ст. / под ред. И. Т. Касавина, В. Н. Поруса. М. : ИФ РАН, 1996. С. 168–185.
5. Степин В. С. Типология научной рациональности и синергетика // Філософія освіти = Philosophy of Education. 2017. № 1 (20). С. 6–30.
6. Швырев В. С. Рациональность как ценность культуры. М. : Прогресс-Традиция, 2003. 176 с.
7. Порус В. П. Многомерность рациональности // Эпистемология и философия науки. 2010. Т. 23, № 1. С. 5–16.
8. Сидорова Л. П. Западные и отечественные концепции рациональности: сравнительный анализ // Вестн. Нижегород. ун-та им. Н. И. Лобачевского. Серия «Социальные науки». 2012. № 2 (26). С. 153–158.
9. Рендл М. В. От модерна к постмодерну: социокультурные основания парадигмальных изменений : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.13. Ростов н/Д : Политехник, 2017. 50 с.
10. Сергодеева Е. А., Сапрыкина Е. В. Философский дискурс в культуре постмодерна. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение // Вопр. теории и практики : в 2 ч. Тамбов : Грамота, 2014. № 9 (47). Ч. 1. С. 142–146.

СТАНОВЛЕНИЕ КРИТИЧЕСКОГО ПОДХОДА К ПОНИМАНИЮ РАЗУМНОСТИ В ПРАГМА-ДИАЛЕКТИКЕ

А. В. Сарычева

*аспирант кафедры философии культуры
Белорусского государственного университета*

Раскрыто становление критического подхода к пониманию разумности в прагма-диалектике. Решение данной проблемы сопряжено с экспликацией особенностей геометрической и антропологической традиций, разрабатывающих критерии рациональности в языковом взаимодействии. Ценность результатов исследования связана с осуществлением историко-философской реконструкции, раскрывающей изменения в подходе к интерпретации разумного поведения участника дискуссии. Теоретическое значение заключается в анализе концептуальных оснований, лежащих в истоке прагма-диалектики и определяющих особенности данного подхода. Практическое значение измеряется применимостью результатов исследования в анализе спорного дискурса с позиции соответствия формальным, содержательным и критико-рационалистическим критериям.

Ключевые слова: формальный подход; антрополого-релятивистский подход; рациональная дискуссия; консенсус; методическое сомнение.

THE EMERGENCE OF A CRITICAL APPROACH TO THE UNDERSTANDING OF REASONABLENESS IN PRAGMA-DIALECTICS

A. V. Sarycheva

*Postgraduate Student at the Department of Philosophy of Culture,
Belarussian State University*

The article reveals the formation of a critical approach to the understanding of rationality in pragma-dialectics. The solution of this problem is associated with the explication of the features of geometrical and anthropological traditions, developing the criteria of rationality in linguistic interaction. The value of the results of the study is related to the implementation of historical and philosophical reconstruction, revealing the changes in the approach to the interpretation of

the reasonable behavior of the participant of the discussion. The theoretical significance lies in the analysis of the conceptual foundations underlying pragma-dialectics and determining the features of this approach. The practical significance is determined by the applicability of the results of the study in the analysis of argumentative discourse from the position of compliance with formal, substantive and critical-rationalistic criteria.

Key words: formal approach; anthropological-relativist approach; rational discussion; consensus; methodological doubt.

Результатом становления подходов к анализу языкового взаимодействия является развитие прагма-диалектического направления, в рамках которого разрабатывается инструментарий, позволяющий исследовать способы разумной и конструктивной коммуникации. Предпосылкой такой коммуникации, по мнению основателя данного подхода Франса Хендрика ван Эмерена, должно стать «стремление разрешить разногласия на разумных основаниях» [1, с. 323]. Значимость рациональных оснований объясняется не только их влиянием на построение корректной аргументации, но и предположением, что они являются «определяющей характеристикой цивилизованного общества» [1, с. 324]. Развитие прагма-диалектического подхода, таким образом, должно «согласовываться с хорошо продуманной концепцией разумности» [1, с. 325]. Содержательная экспликация концепций, описывающих понятие разумности, становится необходимым условием систематического исследования концептуальных оснований данного подхода. Цель статьи — выявить теоретические принципы становления критического подхода к пониманию разумности в прагма-диалектике.

Анализ критического подхода в прагма-диалектическом направлении связан с историко-философской реконструкцией основных подходов к пониманию разумности. В связи с этим становится актуальным изучение рецепции идей Стивена Тулмина, проведенное Ф. Х. ван Эмереном. С. Тулмин, исследуя различные философские концепции, рассматривал становление понятия разумности в рамках трех традиций. Во-первых, необходимо проанализировать традицию, восходящую к Платону, которая легла в основу геометрического (формального) подхода к пониманию разумного; во-вторых, значимым становится рассмотрение традиции, которую можно охарактеризовать как антропологическую (эмпирическую) и получившую свое развитие в XVIII в.; в-третьих, особый интерес представляет экспликация критической традиции, которая оказала существенное влияние в становлении прагма-диалектического подхода.

С. Тулмин в своей работе «Знание и действие: введение в философию» справедливо указывал, что для человека характерно чере-

дование рационального и нерационального поведения, которое зависит от влияния внешних и внутренних факторов [2, с. 54]. Однако в прагма-диалектике акцент делается на рассмотрении разумного поведения, поэтому аргументация направлена на «разумного критика», а участники должны придерживаться перечня «основных требований к разумному поведению» [3, с. 192]. Актуальным становится рассмотрение понятия разумности, значение которого в аргументации обусловлено, как замечает С. Тулмин, тем, что «с самых первых дней философии вопросы о природе и сфере применения разума были связаны с вопросами о природе и сфере применения языка» [2, с. 55]. Язык, являясь инструментом рационального мышления, выступает объектом философского мышления. Изучение данного объекта начинается с развития геометрического подхода.

Геометрический подход к пониманию разумности, по мнению С. Тулмина, зародился в рамках древнегреческой философии. В данном подходе она выступала в качестве технической дисциплины, которая пересекалась с геометрией и логикой. В процессе развития древнегреческой философии аргументация, с одной стороны, выступала в качестве орудия ораторов в устных диспутах, с другой — приобрела «новую реальность и постоянство», поскольку была зафиксирована в письменном виде [2, с. 63]. Таким образом, «объектами созерцания и рациональной критики» стали не только устные, но и письменные аргументы [2, с. 63]. Идеал рационального, беспристрастного обсуждения включал критику логических сущностей и отношений, участвующих в обсуждении, независимо от намерений и желаний. Поэтому в данный период «проблема рациональности была эквивалентна проблеме сохранения человека "открытым разуму"» [4, с. 59]. Например, по мнению С. Тулмина, в рамках сократического диалога мы можем быть уверены в силе положений, «подвергнув их публичной критике на беспристрастном форуме общего человеческого Разума» [2, с. 66]. Значение письменных аргументов можно более подробно проследить в становлении геометрического подхода в рамках платоновской академии.

По мнению С. Тулмина, в рамках этой академии было реализовано «греческое предприятие по организации геометрических знаний в "формальную систему"» [2, с. 68]. В рамках такой системы прослеживается роль дедуктивной аргументации, устанавливающей связь между предположениями и теоремами. Теоремы, в свою очередь, должны соответствовать исходным аксиомам, которые являются неоспоримыми. Данная система выступала в качестве модели «рационального знания» [2, с. 69].

Философ, который разделяет данную модель «рационального знания», понимает в качестве разумных феноменов такие, которые соответствуют неоспоримым общим принципам (аксиомам). Достижение такого соответствия в данном подходе связано с тем, что философу присуща, во-первых, роль критика, когда необходимо проанализировать обоснованность аргументов, подкрепляющих определенное убеждение, анализ включает экспликацию формальной связи содержательных аспектов с общими фундаментальными принципами, а критерием обоснованности вместо «практической идеи полезности» становится понятие «строгой доказуемости» [2, с. 72]; во-вторых — роль «этического, политического или научного учителя». Философ должен эксплицировать общие принципы, из которых возможно вывести достоверное знание [2, с. 72]. Данные роли показывают необходимость как соответствия аргументов стандартам геометрии, так и нахождения прочных оснований, подобных геометрическим.

С развитием философии геометрический подход к пониманию разумности реализовал себя в логике. Отличительной особенностью выступали «формальные, квазиматематические методы и проблемы» [2, с. 56]. Аргументация могла оцениваться как разумная, приемлемая, если было выявлено ее соответствие общим формальным принципам. В таком подходе предпринимается попытка доказать свою позицию, апеллируя к принципам, которые представляют собой «бесспорную определенность» [1, с. 5]. Однако необходимо отметить наличие недостатков такого подхода к пониманию разумности. По мнению Х. Ф. ван Эмерена, геометрический подход «является неотъемлемой частью демонстративной традиции», следование которой может привести к затруднениям [1, с. 13]. Это обусловлено тем, что результатом ориентации на формальный анализ может стать догматизм. Преодоление такого одностороннего рассмотрения аргументации связано с формированием антропологического подхода.

Развитие антропологического подхода С. Тулмин связывал с периодом «растущего осознания культурного разнообразия и политического многообразия» [2, с. 148]. В связи с этим актуальной становится позиция, утверждающая, что «специфические системы понятий, которые мы получаем, отражают формы жизни и мышления... распространенные в нашем обществе» [4, с. 54]. Данный подход можно выразить терминами «обыденный» и «эмпирический». Это обусловлено тем, что представления о единстве и универсальности принципов должны были сосуществовать с идеями разнообразия. В отличие от геометрического подхода, универсальность какого-либо принципа не являлась предпосылкой достоверного знания, пока сам принцип не был доказан.

В качестве примера трансформации отношения к общим принципам можно привести период Реформации. В то время появились вопросы, касающиеся предпочтения «той или иной Церкви, того или иного набора верований» [2, с. 148]. Это поставило под сомнение наличие единственно правильных и неоспоримых религиозных принципов и эксплицировало необходимость их поэтапного обоснования. Такой пересмотр базисных оснований затронул проблемы примирения религиозных позиций. Современные подходы к разрешению такого рода противоречий также обращаются к антропологической интерпретации. Например, сложности медиации «обусловлены непониманием существенных различий, которые фиксируются в системе антисимметричных отношений» [5, с. 26]. Понимание данных аспектов оказало влияние на представления о возможности и необходимости рациональной оценки разнообразных феноменов в прагма-диалектике.

Антропологический подход позволил рассмотреть принципы, которые следует рационально использовать в данный момент, а также возможность продемонстрировать «практическое обязательство», позволяющее «оперировать общим набором основных математических или научных понятий» [2, с. 159]. Ответы на данные вопросы предполагали определение степени разумности одних концепций по отношению к другим. Необходимым условием определения разумности представлений выступает анализ содержательных аспектов. В результате которого С. Тулмин считал важным отметить понимание изменений в интерпретации аргументов и важность консенсуса во взаимодействии.

Доказательство в виде последовательной цепочки строгих аргументов приобретает свое значение только при условии ее включения в контекст человеческого взаимодействия. Рациональная дискуссия должна содержать аргументы, соответствующие формальным критериям, однако основная цель — убеждение других людей в правильности своей точки зрения. В антропологическом подходе оно связано с решением двух основных вопросов: во-первых, основания наших убеждений; во-вторых — «связующие обобщения», которые делают возможными связь убеждений с основаниями [2, с. 170].

Анализ оснований убеждений приводит нас к поиску факторов, обеспечивающих уверенность в истинности определенных предложений и глубинное принятие концептуальных сходств. Нахождение коммуникационных обобщений связано с попыткой создать совокупность релевантного опыта, что позволит разрешить спорный вопрос. В связи с этим С. Тулмин выводит определение рациональной дискуссии, которая выступает таким видом взаимодействия, в кото-

ром разрешение данных вопросов может привести к «подлинно критическому согласию» [2, с. 171].

Консенсус не только результат достижения согласия по поводу определенных представлений, но и предпосылка дискуссии, в качестве которой С. Тулмин характеризовал контекст как здравый смысл «относительно концепций, которые мы привносим в рассматриваемый аспект жизни» [2, с. 163]. Общность определенных точек зрения, концепций, способов интерпретации опыта определяет возможности понимания друг друга. Таким образом, антропологический подход интерпретирует рациональность, обращаясь к поиску оснований «в общих характеристиках человеческой природы, опыта и "форм жизни"» [2, с. 165]. При этом ориентация на содержательную экспликацию не исключает требование соответствовать формальным критериям, если они обоснованы. В результате такой интерпретации согласие должно быть достигнуто не только на предварительной, но и на заключительной стадии дискуссии.

Несмотря на продуктивность таких представлений, прагма-диалектический подход эксплицирует проблемные моменты, которые могут затруднить его применение на практике. Поскольку понимание разумности «специфично для конкретных людей в конкретной исторической ситуации», следование такому подходу может привести к тому, что нельзя отсеивать нерелевантные позиции [1, с. 13]. По этой причине данная традиция затрагивает проблемы релятивизма. Х. Ф. ван Эмерен называет такой подход к пониманию разумности «антрополого-релятивистская перспектива» [1, с. 13]. Однако данные представления оказали влияние на развитие третьего подхода — критического.

Развитие критического подхода сопряжено с признанием формальных критериев валидности и обращением к разнообразию человеческого опыта. Однако это связано с преодолением догматизма и релятивизма при определении рациональности различных видов аргументации. Актуальным становится вопрос критики иных точек зрения. Например, возможна критика людей за то, что они «мыслят слишком консервативно, сверхстрога или некритично» [2, с. 217]. Результатом рассмотрения таких вопросов становится признание необходимости определенной критики, а условием ее релевантности — уход от автоматического применения общих формальных принципов и обоснованность по отношению к конкретной ситуации. В прагма-диалектике «критика должна соответствовать принятым правилам и эксплицировать человека в качестве разумного участника спора» [6, с. 5].

В рамках критической позиции интерпретация понятия разумности учитывает представления не только о «формальных связях и валидности» или о «консенсусе и убежденности», но и о «месте, смысле и значении» [2, с. 221]. Аргументация выступает как использование определенных процедур, отражающих интересы ее участников, которые пытаются реализовать их в мире. Важным становится анализ факторов, оказывающих влияние на аргументацию. С. Тулмин считал, что во-первых, значимым является общее понимание мира; во-вторых, влияние оказывает человеческое строение; в-третьих, важное место занимают стандартные способы взаимодействия с миром. Обобщая, он указывал, что четвертый вид факторов предполагает комплексный подход, в рамках которого аспекты должны рассматриваться в совокупности [2].

Всесторонний анализ указывает на то, что феномен языка является результатом «очень сложного сочетания предпосылок», включающих наши способности, символические процедуры, внешние факторы и т. д. [2, с. 256]. В связи с наличием такого комплекса факторов критическая философия может быть реализована в двух направлениях: 1) философы могут фокусировать внимание на исследовании рациональных предпосылок конкретной области человеческого опыта; 2) анализ затрагивает «общие аспекты мира, нашего разума и их взаимодействия», которые определяют область человеческого опыта [2, с. 256]. Анализ частных и общих предпосылок языковой деятельности соотносится с позицией, которая в прагма-диалектике формулируется следующим образом: «мы ни в чем не можем быть уверены» [1, с. 15].

Скептицизм, обусловленный неуверенностью, становится исходным пунктом для введения методического сомнения, которое рассматривается в качестве начальной точки в обсуждении, включающем «систематическое изложение позиций одной стороны в ответ на критические сомнения другой стороны» [1, с. 15]. Например, К. Поппер замечает, что в дискуссии любой тезис «вероятно, будет не бесспорен, то есть, не лишен слабых мест» [7, с. 119]. По этой причине критика является неотъемлемой частью рационального взаимодействия, итогом которого становится «оптимально удовлетворительный для всех сторон результат» [1, с. 188].

Источником идей для развития критического подхода к пониманию разумности в прагма-диалектике выступают геометрический и антропологический этапы в концептуализации разумности. По этой причине важно различать в прагма-диалектике их точки схождения и расхождения, чтобы объяснить ее специфику. В частности, в сфере

образования рекомендации по формированию критического мышления непосредственно связаны с ответами на антропологические вопросы. Это означает, что эвристика образовательных подходов обусловлена построением метафор, «обеспечивающих прояснение непонятного или прокладывание маршрута к неизвестному, <...> учет их “зримости” в сенсомоторном опыте студентов», и построением метонимий, сопряженных «с интерпретациями, позволяющими реконструировать необходимые события и процессы как некоторое организованное целое» [8, с. 94]. Если разумность на уровне метафор проявляет в большей степени свою антропологическую сущность, то на уровне метонимий – сущность геометрическую, или логическую [9, с. 231–232].

Трактовка разумности в прагма-диалектике не исключает геометрический и антропологический подходы [3]. Отсюда вытекает ряд методологических задач, связанных с реконструкцией прагматических моделей языка в теории речевых актов, возникшей в аналитической философии [10; 11], а также с концептуализацией коммуникативного действия и взаимодействия, которые позволяют раскрыть перформативный характер идентичности [12; 13].

Таким образом, можно сделать следующие выводы. Выявление теоретических оснований становления критического подхода к пониманию разумности в прагма-диалектике связано с экспликацией особенностей геометрического и антропологического подходов, а также с анализом критической позиции по отношению к ним. В качестве оснований можно выделить изучение формальных структур, отражающих общие рациональные принципы, не зависящие от желания и мотивации участников дискуссии. Содержательный анализ аргументации, который помогает выявить обыденно-эмпирические аспекты взаимодействия, подчеркивающие культурное разнообразие, является основанием, в качестве которого выступает методическое сомнение, позволяющее оценить логические и антропологические аспекты с позиции скептицизма.

Библиографические ссылки

1. Eemeren F. H. van. Argumentation Theory and Argumentative Practices: A Vital but Complex Relationship // J. Informal Logic. 2017. № 4 (37). P. 322–350.
2. Toulmin S. Knowing and action an invitation to philosophy. London, 1976.
3. Eemeren F. H. van. A Systematic Theory of Argumentation: The Pragmadiialectical Approach. N. Y. : Cambridge Univ. Press, 2004.
4. Тулмин С. Человеческое понимание / пер. с англ. З. В. Кагановой. М. : Прогресс, 1984. 328 с.

5. Воробьева С. В. Нравственно-христианские коллизии медиации в контексте прагма-диалектики // Социум и христианство : сб. ст. V Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 29–31 янв. 2021 г. / редкол.: Голубев К. И. [и др.]. Минск, 2021. С. 25–27.

6. Сарычева А. В. Человек в контексте прагма-диалектики // Антропологический поворот: Теории и практики : материалы междунар. науч.-практ. конф. : в 2 ч., Орел, 15–17 апр. 2021 г. / отв. ред.: А. В. Овсянников, А. Г. Пастухов, Т. В. Струкова. Орел, 2021. Ч. 2. С. 6–17.

7. Поппер К. Р. Что такое диалектика? // Вопр. философии. 1995. № 1. С. 118–138.

8. Воробьева С. В. Антропологические аспекты современного образования: клиповое или критическое мышление // Перспективы развития высшей школы : материалы III Междунар. науч.-практ. конф. : в 2 т., Тюмень, 21 мая 2022 г. / отв. ред. Л. К. Иляшенко. Тюмень, 2022. Т. 2. С. 90–94.

9. Воробьева С. В. Метафора и метонимия как когнитивные механизмы рекламы // Корпоративные стратегические коммуникации: тренды в профессиональной деятельности : материалы Третьей Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 8–9 окт. 2020 г. / Белорус. гос. ун-т ; редкол.: О. М. Самусевич (отв. ред.) [и др.]. Минск, 2020. С. 231–235.

10. Стросон П. Ф. Намерение и конвенция в речевых актах // Новое в зарубежной лингвистике. М. : Прогресс, 1986. Вып. 17. С. 131–150.

11. Найман Е. А. Теория речевых актов в критическом зеркале лингвистической антропологии и социолингвистики // Язык и культура. 2015. № 4. С. 53–62.

12. Юрьев Р. А. А. Айер и Дж. Остин: от «этических суждений» к «перформативу» // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56, № 3. С. 76–87.

13. Идентичности: семиотика репрезентации и прагматика позиционирования / под ред. А. А. Тесли, С. Т. Золяна, Г. Л. Тульчинского. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. 347 с.

ТЕАТР В ПРОСТРАНСТВЕ СОБЫТИЯ В ФИЛОСОФИИ АЛЕНА БАДЬЮ

Н. М. Лукьянович

*аспирант кафедры философии культуры
Белорусского государственного университета*

Дана оценка философско-культурологических идей А. Бадью, раскрыты роль и место театра в социально-политическом пространстве, а также выявлено место, которое театр занимает в его философском мире. Рассмотрен один из ключевых терминов в философии А. Бадью — «событие». Приведен анализ соотношения термина и видения философом театра в современном мире. Исследована предложенная А. Бадью трансформация классической театральной триады «текст — актер — зритель».

Ключевые слова: театр; драма; событие; текст; зритель.

THEATER IN THE SPACE OF THE EVENT IN THE PHILOSOPHY OF ALAIN BADIOU

N. M. Lukyanovich

*Postgraduate Student at the Department of Philosophy of Culture,
Belarussian State University*

The article attempts to define Badiou's attitude to the theatre, the place that the theater occupies in his philosophical world. The article analyzes how term "event", which one of the key terms in Badiou's philosophy, can be correlated with the philosopher's vision of theater in the modern world. Also proposed by the philosopher the transformation of the classical theatrical triad "text — actor — spectator" is being researched.

Key words: theatre; drama; event; text; actor; audience.

Основным концептом философии Алена Бадью является термин «событие», который он понимает как встречу или проявление всех форм социальной жизни. Внешним ракурсом этого выступает поэзия, политика и философия, а внутренним — театр как событийное выражение встречи зрителя с Вечностью. При этом театр обладает двумя возможностями проектирования события: вовне и вовнутрь,

тем самым создавая основу социальной ткани. Внешнее — это живая поверхность текста, создающаяся посредством театральной игры, а внутреннее — это событие между бытием и истиной, которое невозможно без зрителя. Именно он оказывается необходимым компонентом для реализации события как такового.

По словам американского театроведа М. Пухнера, «среди ныне живущих философов никто более четко не стоит на стыке театра и философии, чем А. Бадью, значение которого для изучения театра невозможно переоценить» [1, с. 258].

Согласно точке зрения А. Бадью, на протяжении всей своей истории философия использовала театр двояко, в основном — как модель репрезентации. Здесь театр порождает различие между видимостью и истиной. Происхождением этой модели является, конечно же, платоновская притча о пещере из книги VII «Государства», в которой тени создают визуальные эффекты для заключенных в пещеру людей. Этот «театр теней» должен быть оставлен, чтобы получить доступ к высшему царству истины, как это происходит, когда заключенный сбегает в реальный мир. Иными словами, театр означает иллюзию в противоположность философской истине: чтобы возникла философия, мы должны покинуть этот «театр».

Однако, помимо подхода, связанного с платоновской пещерой, существует еще одна модель отношений между философией и театром, которую труднее уловить: использование драмы как парадигмы для философии, понимаемой как действие. В этой второй модели в театре нет ничего иллюзорного или ложного; вместо этого он становится образцом для философии как нечто, происходящее в виде действия или события. Интересно, что это также можно проследить до Платона, хотя и без конкретного утверждения, как в случае с притчей о пещере и ее языком театральной иллюзии и философской истины. Скорее можно соотнести такой подход с использованием Платоном драматической формы философского диалога, который подразумевает концепцию философии как действие. Возможно, это просто способ констатировать очевидное, хотя в данном случае оно не всегда признавалось. Платон изобретал персонажей, помещал в «нужные условия» и заставлял их разыгрывать определенные философски мотивированные действия. В соответствии с таким подходом философия — это не то, что происходит в уединении вашего разума, а то, что делается, разыгрывается в определенных взаимодействиях.

Учитывая работы А. Бадью о театре, можно согласиться с тезисом М. Пухнера о том, что французский философ перемещается между различными традициями и моделями, описанными выше.

В соответствии с драматической моделью А. Бадью пишет: «Философская театральность для меня указывает на то, что сущность философии... является действием» [1, с. 261]. В то же время он придерживается классического философского поиска истины, проиллюстрированного в платоновском мифе о пещере, где театр используется как локус лжи. Двойственные концепции А. Бадью о философии как действии и как истине служат новому платонизму. В его призыве вернуться к Платону звучит даже требование: «...мы можем, мы должны писать для наших современников "Государства" и "Пиры"» [1, с. 261]. Уникальным среди современных философов является то, что А. Бадью объединяет модель пещеры и драматическую модель, прослеживая их до Платона.

Как уже упоминалось выше, ключевым термином у А. Бадью является «событие». Философ его впервые разработал в своей книге «Бытие и событие» и дал дальнейшее развитие в «Логике миров» и некоторых других текстах. Понятие события является одним из центральных в философии А. Бадью. Он предлагает нам четыре пути к событию: любовь, политика, математика и искусство.

Отметим, что искусство — путь к событию, в результате чего правомерно утверждать, что центральное место в теории А. Бадью занимает театральное искусство, тесно связанное с концепцией платоновского театра. Каковы контуры этой концепции? Прежде всего А. Бадью подчеркивает центральное место театра мысли. В работе «Век», отмечает М. Пухнер, А. Бадью писал, что «двадцатый век — это век театра как искусства», век, ставший свидетелем появления театра и мизансцены как высокого искусства. Его, в частности, интересует фигура режиссера, который выступает как «мыслитель репрезентации как таковой, проводящий очень сложное исследование отношений между текстом, игрой, пространством и публикой» [2, с. 40]. Философ ставит современного режиссера в центр театра, потому что хочет сформулировать понимание театра, подчеркивающее его связь с философией, т. е. с мыслью. Режиссер собирает текст, игру, сценографию и музыку, но делает это уникальным образом, поэтому театр можно считать событием. Театральная сборка происходит только в настоящем, вечер за вечером на сцене. Кроме того, А. Бадью утверждает, что, благодаря этой уникальной форме сборки, театр способен генерировать идеи. «Это событие — когда это действительно театр, театральное искусство — есть событие мысли. Это означает, что сборка компонентов напрямую порождает идеи» [2, с. 264]. Поскольку философская истина носит характер события, то именно театр играет центральную роль в ее формулировании.

Одним из самых значимых текстов А. Бадью о театре в наши дни является «Рапсодия для театра», опубликованная в 1990 г. Именно в этой книге А. Бадью излагает театральное измерение своей мысли и резюмирует свое понимание театра в тезисе: «Всякий театр — это театр идей». Здесь автор говорит не о том, что театр выполняет лишь некую педагогическую предпосылку, «дистанцируя Идею под завесу представления» [3, с. 73]. Скорее, это означает возвращение театра к платонической концепции идеи, но идеи, понимаемой как событие и, следовательно, как нечто, что должно быть понято драматично.

Не случайно А. Бадью пишет свою «Рапсодию для театра» в то историческое время, когда полномасштабные революции в европейском театре не просто принесли ему желанные «свободы», ставшие общепризнанными методами, вошедшими в сценическую практику. Случилось нечто большее: к концу прошлого столетия театр становится самодостаточной, специализированной, сугубо профессиональной областью деятельности. Метаморфозы прошлого века, с одной стороны, выявляют поле идей, которое продолжает формировать пространство будущего театра, вновь раздвигая его горизонты, с другой — порождают новый контекст переосмысления авангардных идей. А. Бадью актуализирует важный для театра регистр звучания, который позволяет ему отыграть как по нотам музыку Вечности.

После нескольких страниц размышлений «кривую смысла» почти вековых исканий театра можно свести к одной единственной не потерявшей актуальность театральной максиме: все, что говорится о театре в опыте любой его современности, включая наше самое непосредственное «сегодня», — это, по сути, мечта о том, каким быть театру и человеку «завтра». Театр, величайшее из искусств, на современном рубеже веков вновь мыслится как «предлог к мечте».

Анализируя «сложные ингредиенты, которыми обладает театр» в концепции А. Бадью, остановимся на трех основных его составляющих.

1. *Эффект вечности.* Вечность фигур, которые есть в запасе у театрального текста, означает для театра практическую возможность существовать в любой момент. В силу того, что великий театральный текст открыт и незавершен, он исполняется в течение многих веков и людьми, совершенно равнодушными к контексту этого текста, и людьми, у которых теперь иные боги, чьи города теперь имеют иную форму и чья любовь живет по иным законам, он должен обладать простотой атемпорального, быть свидетельством родовой человечности, способной переходить от одного актера к другому, от тела к телу, от Государства к Государству, сохраняя свой фундаментальный смысл.

2. *Театр как место встречи с Вечностью.* Театральное представление запускает механизм встречи с вечным и переходит, таким образом, к перцептивному прояснению мгновения как мгновения вечности. «Постановка устраивает встречу в настоящем моменте, с тем, что текст хранит в вечности... Эта встреча функционирует для зрителя как прояснение настоящего... миг театра может быть понят пост-фактум как мгновение мысли. Театр будет ощущением мгновения как мгновения мысли» [3, с. 79–81].

А. Бадью утверждает, что речь идет о хорошей постановке, поскольку плохой спектакль — это несостоявшаяся встреча, где нет ни вечности, ни настоящего момента, а только мучительно длящийся спектакль. Если постановка устраивает встречу здесь и сейчас с тем, что текст хранит в вечности, то она «запускает механизм встречи с вечным».

3. *Театр как топос времени.* Это время спектакля, в котором прояснение мгновения служит зрителю для ориентирования, притом что именно в это мгновение производится «надрез» во времени, в непроницаемой толщине которого мы находимся [3, с. 82]. Истинная функция театра состоит в том, чтобы ориентировать нас во времени, говорить нам, где мы находимся в истории.

Актуализированное в опыте нового прочтения и «возрожденное» смысловое «тело» текста становится той «живой поверхностью», которая позволяет современнику пропустить свое сознание сквозь сетку «идеальных» смыслообразов и идентифицировать себя с культурным опытом, «вписать» пережитое событие спектакля в контекст собственного настоящего, обогащенного опытом культурной традиции. Так и рождается идея театра как «топоса времени».

Смеем предположить, что театр для А. Бадью является очевидным доказательством связи между бытием и истиной. Это обстоятельство действительно для любого реально существующего «состояния» театра в истории, даже когда театр может демонстрировать признаки слабости, упадка, как это происходит сегодня.

А. Бадью анализирует три наиболее важных компонента театра: текст, актера и зрителей. В постклассической театральной культуре заметно усложняются отношения между театром и вербальным источником подобно тому, как если бы люди театра, задумав пересмотреть традиционное понимание пьесы, буквально прочитали значение этого слова как «кусок», «кусок ткани». Данное обстоятельство служит А. Бадью прямым указанием на то, что театр «трансцендирует свои тексты, которые для него всего лишь куски, более или менее связанные друг с другом...» [3, с. 46].

Контекст, определяющий взаимодействие театра и текста, на рубеже XX—XXI вв. становится все более объемным. С одной стороны, раздвигается культурное значение самого понятия «текст», который становится «интертекстом», или «совокупностью текстов»; с другой — под текстом понимается и собственно «театральный текст». Последний может выступать и в качестве синонима театра, и как квинтэссенция театра как такового. «Великий театральный текст», таким образом, мыслится как объемный смыслообраз, синоним театральной традиции в целом, а то и вовсе как некое метатеатральное пространство, границы которого постоянно переопределяются, т. е. находятся в процессе бесконечной трансформации: «Дистанция между текстом и театром варьируется от нуля до бесконечности...» [3, с. 52].

В контексте театральной концепции А. Бадью изменяются отношения между актером и персонажем, актером и зрителем. «Конфликт между актером и персонажем, который обозначился уже в теориях А. Арто или А. Таирова, больше не оставляет актеру возможности "спрятаться" за знаковым телом персонажа, "раствориться" в нем, а зрителю существовать в роли простого наблюдателя» [3, с. 158]. Позже спектакли Е. Гротовского и Г. Гжегожевского, например, потребовали особого актерского и зрительского существования. В новых техниках работы с актерами невозможно «наигрывать», более того, вводится своего рода «запрет» на игру. В театральных системах выдающихся польских художников можно только «быть», т. е. присутствовать всем своим существом, эмоциями, мыслями, нервами, своей собственной душой. Речь, таким образом, идет о «бытийствующем актере» и «со-бытийствующем зрителе». «В театре актер опирается на этику игры, где вспыхивает и гаснет некая истина» [4, с. 13]. «Ближе всего к реальности актера отлучение... актер даже в пылу игры и в момент пребывания на сцене является носителем непоправимой уникальности, не может принадлежать какой-нибудь социальной связи, что он — часть исключения, его ремесло ремеслом не является, личность не удостоверяется никаким документом, красота — не просто природный дар, голос — нечто иное, чем речь, и что его жесты идут отнюдь не от детской выучки. Актер вызывает вопрос» [3, с. 55—56].

Несомненно, А. Бадью не обходит стороной проблему театральной публики, ее исчезновение, малочисленность и, в силу этого, ее идентичность. Сегодня процесс осознания себя как зрителя — процедура культурной идентификации, ибо зритель в то же время «эксперт», который понимает, чем обусловлен его выбор того или иного театра. Водораздел между театром и не-театром далеко не в последнюю очередь проходит именно на линии взаимодействия со зрителем. Не-театр, или «театр установленных значений», для А. Бадью не что иное, как «инверсия театра». И на его фоне истинный театр, «ересь

в действии», со своим зрителем, который «отдается мукам истины», «выделяется как маловероятная молния» [3, с. 5].

Другая, нужно честно сказать, большая часть зрителей, — демонстрирует свою ненависть к театру. В большей степени она ориентирована на развлекательный компонент, тем самым усердно содействуя «не-театру». А. Бадью считает, что причина такого «не-выбора» находится в глубинных пластах психологии человека, ибо «ненависть к театру — это ненависть к себе». Зритель, пусть даже молчаливый и случайный посетитель на один вечер, рассматривается сегодня как ключевой «элемент» театра и та «реальная» система координат, которая позволяет спектаклю состояться. Зритель вступает в пространство театра не для того, чтобы занять там свое кресло, — в театре он встречается с самим собой. Вполне возможно, что будущий театр вновь станет своего рода мистерией, в которой великие истины будут звучать в душе не только актера, но и зрителя. «Зритель, Ты — та драгоценная точка, в которой мысль становится бархатом, тенью, молчанием» [3, с. 19].

В результате вышеизложенного анализа феномена театра в философии события А. Бадью правомерно говорить о контурах его театральной философии. Акцент на событии в конечном счете приводит его к мысли о театре как о форме искусства, т. е. совокупности существующих форм искусства, непосредственно связанной с идеями А. Бадью. Как и многие театральные философы до него, в том числе Платон, Фичино, Дидро, Вольтер, Кьеркегор, Ницше, Камю и Сартр, он перевел свою драматическую философию в драму. К сожалению, драматические произведения А. Бадью не переведены на русский язык, однако приобрели небольшую аудиторию во Франции. Эти произведения широкомасштабны и остроумны, они превращают философские концепции в действия и персонажей, утверждая, что его философия не только драматична, но и направлена в сторону самой драмы. Работа А. Бадью — повод переосмыслить отношения между философией и театром; напоминание о том, насколько плодотворной может быть встреча театра и философии.

Библиографические ссылки

1. Puchner M. The Theatre of Alain Badiou // Theatre Research International. 2009. Vol. 34, № 3. 258 p.
2. Badiou A. The Century. N. Y. : Cambridge : Polity Press, 2007. 233 p.
3. Бадью А. Рапсодия (написанная) для театра : крат. филос. трактат. М. : Модерн, 2011. 95 с.
4. Фишер-Лихте Э. Эстетика перформативности. М. : Канон+, 2015. 378 с.

О ДИФФЕРЕНЦИРОВАННОСТИ ПОНЯТИЯ «ГНОСТИЦИЗМ»

Я. А. Коховец

*аспирант кафедры философии культуры
Белорусского государственного университета*

Раскрыта проблематика дифференцированности понятия «гностицизм». Приведены свидетельства святых отцов о гностицизме как самоназвании; дан обзор современных попыток объяснить понятие гностицизма, а также выделить черты, по которым можно определить это понятие.

Ключевые слова: гностицизм; антропология; апокрифы; христология; сотериология; гнозис; отцы церкви; ритуал; дух; душа; кенома; демиург; человек.

ON THE DIFFERENTIATION OF THE CONCEPT GNOSTICISM

Y. A. Kakhavets

*Postgraduate Student at the Department of Philosophy of Culture,
Belarussian State University*

The article is devoted to the problems of differentiation of such a concept as "gnosticism". The testimonies of the holy fathers about Gnosticism as a self-name are given; an overview of modern attempts to differentiate the concept of Gnosticism is given; an attempt is made to identify a set of features by which "gnosticism" can be defined.

Key words: Gnosticism; anthropology; apocrypha; Christology; soteriology; gnosis; the fathers of the church; ritual; spirit; soul; kenoma; demiurge; human.

Термин «гностицизм» в современном дискурсе стал настолько разнородным ярлыком, что практически утратил какое-либо достоверно определяемое значение для широкого круга исследователей. В послесловии ко второму изданию перевода библиотеки Наг-Хаммади на английский язык Р. Смит предоставил обзор применений термина «гностицизм» в наше время, включая поэзию У. Блейка, Г. Мелвилла, психологическую теорию К. Г. Юнга, Г. Гессе, политику Э. Фогелина и др.

Историк религии Й. Кулиану в ходе своего выступления однажды произнес: «Когда-то я считал, что гностицизм — это четко определенное явление, относящееся к религиозной истории поздней Античности. <...> Однако вскоре мне предстояло узнать, что я действительно был наивен. Не только Гнозис был гностическим, но и католические авторы были гностиками, неоплатоники тоже, реформация была гностической, коммунизм был гностическим <...> От очень авторитетных толкователей понятия “гнозиса” я узнал далее, что наука гностична и суеверия гностические; все силы и силы, им противодействующие, гностичны; слева — гностики, и справа гностики; Гегель гностик, и Маркс гностик; Фрейд и Юнг; все вещи и их противоположности являются одинаково гностическими» [1, с.15].

Из их слов ясно, что со временем меняются не только денотаты понятия «гнозис» и «гностицизм», но и сигнификат, возможно, по причине разнородности и невозможности прийти к консенсусу по данному вопросу, а может, из-за излишнего нагромождения смыслов и их смешения или потому, что в определенный момент стало привлекательно и модно называть себя гностиком, а полученные знания — гностическими.

Говоря о проблеме типологизации гностических систем, можно искать типологические признаки того или иного учения. Сам термин «гностицизм» не имеет четкого, однозначного определения. В Британской энциклопедии это определение дается так: «Разнообразие связанных философских и религиозных движений, известных в Греко-Римском мире в эпоху раннего христианства, в частности во втором веке» [2].

«Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона» определяет гностицизм так: «Гностика, гнозис или гносис — так называется совокупность религиозно-философских (теософских) систем, которые появились в течение двух первых веков нашей эры и в которых основные факты и учение христианства, оторванные от их исторической почвы, разработаны в смысле языческой (как восточной, так и эллинской) мудрости» [3, с. 259].

При этом в гностическом катехизисе С. Хеллера в 59-м пункте говорится, что «гнозис — это откровенное и спасительное знание того, кем мы были, кем мы стали, где мы были, куда мы брошены, куда мы спешим, о том, что мы освобождаемся, что такое рождение на самом деле, и о том, что на самом деле есть перерождение. Это древнее определение, которое все еще точно». В продолжение о гностической церкви 130 пункт гласит: «Гностическая Церковь принадлежит к христианской религии (хотя верно и то, что

она принадлежит к вечной религии Гнозиса, которая всегда была в мире)» [4, с. 71].

Юнгианская культурология» продолжает: «Тот, кто интуитивно получает точные ответы на эти вопросы, обретает освободительный гнозис. Сочетание этих вопросов с соответствующими ответами, можно сказать, представляет собой гностическую доктрину и является главной сердцевиной не только гнозиса, но и гностицизма. Современные исследователи этих вопросов могут предположить, что может быть гнозис без гностицизма, что человек может пережить видение и соединение без принятия гностического мировоззрения. Древние гностики, а также их современные последователи могли бы ответить, что, хотя это и возможно, продуктивных результатов в этом случае ждать не приходится. Что хорошего в приобретении необычных переживаний без соответствующего контекста, в котором можно их осознать? Гностическая традиция в первую очередь разработана на базе таких переживаний и располагает уникальными возможностями для содействия дальнейшему гностическому опыту. Очевидно, что гнозис и гностицизм связаны между собой тесно и плодотворно, и, по сути, не могут быть благополучно разделены» [4, с. 26].

Данные попытки определения в значительной мере показывают нам неоднозначность и расхождение мнений относительно определения феномена гностицизма и гнозиса.

Термин «гностицизм» впервые встречается у священномученика Иринея Лионского в ересиологическом трактате *Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* («Против ересей», ок. 180 г.), который является ценным источником по изучению раннего христианства и христианской критики гностицизма в частности. «Иринейский» термин «гностицизм» ввел в научный оборот английский философ, доктор богословия Г. Мор в XVII в. для описания различных схожих христианских сект во II в. Однако со временем он потерял достоверно идентифицируемое значение и в данный момент требует пересмотра, попытки которого в научной сфере предпринимались на коллоквиуме в Мессине в 1966 г. В итоговом документе коллоквиума отражалось различие между более общим понятием гнозиса и гностицизмом:

1) гнозис — знание божественных тайн, предназначенное для избранных (пневматиков);

2) гностицизм — специфический набор религиозных систем или сект, исторически засвидетельствованных со II в.

Гностицизм сект II в. включает в себя последовательную серию характеристик, которые можно объединить как идею божественной искры в человеке, извлеченной из божественной сферы, павшей в этот

мир судьбы, рождения и смерти и нуждающейся в пробуждении самости божественной частицей в целях окончательного воссоединения. Единая с иными концепциями «нисхождения» божественного эта идея базировалась онтологически на концепции нисходящего движения божественного, чья периферия, часто называвшаяся Софией или Эннойей, должна была подвергнуться участи погружения в кризисное состояние и порождения мира сего, от которого она не может отвернуться, поскольку ей необходимо восстановить пневму. Такова дуалистическая концепция на монистическом фоне, выраженная в двойном движении нисхождения и воссоединения. Тип гнозиса, вовлеченного в гностицизм, обусловлен онтологическими, теологическими и антропологическими основаниями, указанными выше. Не всякий гнозис является гностицизмом, а только лишь включающий в себя идею божественной единственности искры, которая нуждается в пробуждении и воссоединении. Такой гнозис гностицизма имеет божественную идентичность знающего (гностика), познавшего (божественную субстанцию некоей трансцендентной самости), а также средства, с помощью которого некто знает (т. е. гнозис как сокрытая божественная сущность, которая должна пробудиться и начать действовать; такой гнозис является традицией откровения иного типа, нежели библейская или исламская традиции откровения).

В конечном итоге, подходя к попыткам дефиниции гностицизма в контексте данной работы, необходимо ответить на вопросы:

1. Как гностики себя называют? Существует ли такое самоопределение, как «гностик»?

2. Что будет называться гностицизмом в дальнейшем описании?

Необходимо понимать: является ли гностицизм феноменом самоопределения или же подструктурой в определении (гностик-христианин, гностик-иудей, гностик-платоник и т. д.). Самоназвание *γνωστικόν*, возможно, встречалось уже у гностиков II в. Ересиологи говорят о некоторых людях в этих кругах, которые апеллируют к гнозису, «знанию». Они называют себя *gnostikoi*, также как их называл Иринея. Однако более вероятным является то, что «гностик» в данном случае обозначает подмножество «христианин», что говорит о принадлежности к отдельной группе. М. А. Уильямс, американский религиовед и исследователь гностицизма, высказывается по этому вопросу так: «Ранние христиане использовали термин "гнозис" для обозначения персонально приобретенного знания. Апостол Павел зачастую использовал этот термин по отношению к познанию Бога, которым человек может обладать. Одно из наиболее четких заявлений, которое он сделал касательно великого и, пожалуй, даже визуаль-

ного характера гнозиса, — это второе послание к Коринфянам (4.6). <...> Потому что Бог, сказавший: свет да воссияет из тьмы, — есть Тот, Кто воссиял в сердцах наших к нашему просвещению познанием славы Божией в лице Иисуса Христа». Другим гностицирующим (сродни гностическому) апостолом был Иоанн, который часто описывал познания (*gignoskein*) Бога или Христа. Всякий, кто читает Евангелие от Иоанна, поражается его сходству с поэтическим и визионерским стилем гностических писаний. Упор большей части литературы Нового Завета на гнозисе — источник важности, которую и ортодоксальные христианские мистики, и гностики придавали слову *gnosis*» [5, с. 7].

Свидетельства Иринейя о самоназвании «гностики» сводятся к упоминанию в первой главе *Adversus haeresis*. Связь между использованием им термина «гностики» и личностями или группами в этом списке неясна. Существует только один отрывок, где Иринейя прямо говорит, что есть некоторые люди, называющиеся гностиками, и это относится к последователям Марцеллины («Против ересей», 1.25.6). Однако здесь он подразумевает использование самоназвания, например в своих частых ссылках на людей, которые «ложно называются гностиками». По крайней мере, в нескольких случаях Иринейя применяет термин *hoi gnostikoi*, т. е. «гностики», для обозначения определенной группы или секты. В 11-й главе первого тома «Против ересей» он упоминает, что «Валентин приспособил в надлежащую форму школы принципы секты (*haireisis*), называемой гностической», а чуть далее автор упоминает: «Валентин изложил определенное учение способом, подобным ложно называемым гностиками, которых я буду описывать». Скорее всего, для Иринейя слово «гностики» являлось не только названием конкретной группы, но и обобщением всех еретических движений [6, с. 43].

Священномученик Ипполит Римский в тексте *Φιλοσοφοῦμενα ἢ κατὰ πασῶν ἀρέεων ἐλέγχ* (5–9-я книги) говорит, что гностиками себя называли несколько групп:

- наасены — змеепоклонники, которые утверждали, что они единственно истинные христиане-интеллектуалы, что в свою очередь делает это самоназвание подмножеством христиан, о чем мы говорили выше;

- ператы;
- сифиане;
- последователи Иустина [7, с. 21].

Как мы видим, в каждом из этих случаев «гностики» обозначает принадлежность к «интеллектуально просвещенным» отдельным группам, считающим себя прежде всего христианами.

Святой Епифаний Кипрский в тексте *Κατὰ αἰρέσεων ὀυδοῆκοντα τὸ ἐλικληθὲν Πανάριον εἶτ' οὖν Κιβώτιον* применяет название гностики для описания небольшой группы, которая фигурирует под различными названиями в разных регионах: стратиотики и барбориты. Что интересно, Епифаний упоминает последователей Валентина, которые также называли себя гностиками.

Свидетельства священномученика Климента содержат информацию о самоназвании, которая заключается в том, что последователи некоего Продика называли себя гностиками. Ориген же, в принципе, говорит, что «есть некоторые, называющие себя гностиками». Возможно, таким образом он показывает пренебрежение к последователям течения [8, с. 44].

Также в этом аспекте настораживает отсутствие самоназвания *γνωστικός* в свитках библиотеки Наг-Хаммади, это, в свою очередь, свидетельствует, что оно (если и существовало) не было широко распространено. В это же время в свитках содержались такие самоназвания, как «христиане», «пневматики», «избранные», «раса Сифа», «раса Совершенного Человека», «неподвижная раса».

Итак, в отношении самоназвания «гностики» можно сделать следующие выводы:

- не фигурирует ни в одном тексте, маркируемом как гностический;
- возможно, некоторые, но далеко не все, группы использовали данное самоназвание;
- оно могло использоваться как название подмножества, качество (христианский интеллектуал), действительное название/самоназвание, пренебрежительное название.

При этом категория «гнозис», или «гностицизм», стала классификатором для того, чтобы православные христиане могли дистанцироваться от групп, которые имели определенное доктринальное сходство с гностическими сектами, независимо от того, использовали те самоопределение «гностики» или нет.

Вполне вероятно, что в некоторых регионах формы христианства, которые впоследствии были обозначены как «ереси», предшествовали протоправославным [9, с. 59].

В итоге гностицизм представляется как совокупность групп, объединенных определенным богословским сходством, но не как продукт христианства или различных христианских сект, а как определенная герменевтическая и гносеологическая матрица, для которой будут характерны:

- 1) дуализм космоса;
- 2) вера в существование Демиурга или нижнего Архонта;

- 3) знание своей духовной сущности и мироустройства как залог спасения;
- 4) антропологический дуализм природы человека (Плоть/Дух);
- 5) идентичность человеческого духа (искры) божественному бытию;
- 6) учение о «пробуждении», переживание мира как чуждой среды, «ужаса бытия и желания вырваться» после откровения;
- 7) безусловное спасение пробудившихся пневматиков;
- 8) герменевтическое толкование Ветхого Завета в контексте Нового Завета;
- 9) примат личного откровения перед книжным.

Библиографические ссылки

1. Афонасин Е. В. Гносис. СПб. : Изд-во с.-петерб. ун-та, 2008. 317 с.
2. Encyclopedia Britannica [Electronic resource]. URL: <https://www.britannica.com/topic/gnosticism> (date of access: 20.05.2021).
3. Хосроев А. Л. Другое благовестие. Христианские гностики II–III вв., их вера и сочинения. СПб. : Контраст, 2016. 422 с.
4. Фрек Т., Ганди П. Иисус и падшая богиня. М. : Гаятри, 2006. 446 с.
5. Graetz H. Gnosticismus und Judenthum. Krotoschin : В. L. Monasch, 1846. 132 с.
6. Hippolytus Romanus. Philosophumena [Electronic resource]. URL: <https://archive.org/details/origenisphilosop00hipp/mode/2up?view=theater> (date of access: 20.05.2021).
7. Афонасин Е. В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. СПб. : Абышко, 2002. 365 с.
8. Климент Александрийский. Строматы : в 3 т. СПб. : Абышко : Библиополис, 2003. Т. 1. 542 с.
9. Данилов А. В. Раннехристианская антропология. Минск : Изд-во Мин. духов. акад., 2019. 634 с.

ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАННОСТИ ВОЙНЫ В ФИЛОСОФИИ Б. РАССЕЛЛА

С. А. Амоненко

*аспирант Института философии
Национальной академии наук Беларуси,
преподаватель кафедры философии Белорусского государственного
университета информатики и радиоэлектроники*

Приведен анализ проблемы возможности обоснования войны в работах Б. Расселла 20-х гг. XX в. Взгляды Б. Расселла интерпретируются как промежуточная позиция между двумя парадигмами, выделяемыми в современной философии войны: теорией справедливой войны и пацифизмом. Проведено исследование предложенных Б. Расселлом классификации войн и принципа несопротивления как основных элементов его подхода в осмыслении феномена войны. Сделан вывод о высоком эвристическом потенциале исследования идей Б. Расселла в рамках социально-философской проблематики.

Ключевые слова: война; обоснование войны; теория справедливой войны; пацифизм; несопротивление; философия Б. Расселла.

THE PROBLEM OF THE JUSTIFICATION OF WAR IN B. RUSSELL'S PHILOSOPHY

S. A. Amonenko

*Postgraduate Student at the Institute of Philosophy of the National Academy
of Sciences of Belarus, Lecturer at the Department of Philosophy,
Belarussian State University of Informatics and Radioelectronics*

The article analyzes the problem of the possibility of justifying the war in the works of B. Russell in the 20s of the twentieth century. The views of B. Russell are interpreted as an intermediate position between the two paradigms distinguished in modern philosophy of war: the theory of just war and pacifism. We investigate Russell's classification of wars and the principle of non-resistance as the main elements of his approach to understanding the phenomenon of war. The conclusion is made about the high heuristic potential of the study of B. Russell's ideas within the framework of socio-philosophical problems.

Key words: justification of war; just war theory; pacifism; non-resistance; philosophy of B. Russell.

Война, будучи постоянным историческим спутником человеческой цивилизации, всегда находилась в фокусе культурной рефлексии, посредством которой с помощью разнообразных средств пытались понять причины и смысл войны. Мотивацией для понимания феномена войны часто выступало стремление к смягчению разрушительных последствий войн, ограничению их распространения и ослаблению в ходе их ведения. Традиция философского осмысления феномена войны и возможности ее обоснования берет свое начало в Античности, в трудах таких философов, как Платон, Аристотель, Цицерон и других, отказывающихся от понимания войны как части космического, «естественного» порядка и предлагающих установку на рациональное и нормативное отношение к ней. В наши дни философия войны является одной из наиболее актуальных отраслей социально-философского знания, в которой выделяют четыре крупных парадигмальных течения: политический реализм, пацифизм, милитаризм и теорию справедливой войны [1, с. 5]. В рамках каждого из перечисленных направлений происходит реинтерпретация наследия мыслителей прошлого в целях включения их в условный «канон» той или иной теоретической парадигмы. Однако в рамках данного процесса стоит отметить недостаточную разработанность в научной литературе темы осмысления войны в творчестве британского философа и ученого Бертрана Расселла в 20-е гг. XX в.

Война в качестве объекта философского анализа начинает интересовать Б. Расселла в 1910—1914 гг., когда сперва предчувствие грядущей большой войны, а после и факт ее актуализации меняют его философские взгляды и саму жизнь настолько радикально, что это преобразование можно сравнить с тем, как изменилась «жизнь Фауста до и после встречи с Мефистофелем» [2, с. 168]. Начало Первой мировой войны заставляет философа переключить свой исследовательский интерес с проблем математической логики и эпистемологии на область социальной философии. В статье 1915 г. «Этика войны» Б. Расселл предельно четко формулирует интересовавшую его проблему: «может ли быть оправдана война вообще, и если да, то при каких обстоятельствах» [3, с. 127].

По мнению Б. Расселла, вопрос об обоснованности и необоснованности войны обычно рассматривается с позиции, которую можно обозначить юридической. С подобной юридической, или квази-юридической, позиции главным в проблеме обоснованности войны является технический факт нарушения одной из сторон военного конфликта ратифицированного соглашения или международного договора. Таким образом, если война является следствием наруше-

ния договора, она объявляется необоснованной и несправедливой. Однако, с точки зрения Б. Расселла, подобная позиция является неоправданной. Если на частном внутригосударственном уровне существует закон, приписывающий индивидам нормы поведения, и есть полиция как нейтральная сила, способная обеспечить соблюдение закона, то на уровне государственных взаимоотношений не существует нейтральной силы, обеспечивающей соблюдение конвенций международного права, которые выступают аналогией закона. Это является причиной систематического нарушения государствами международных договоров, а сама апелляция к ним выступает частью дипломатического механизма и не может служить мерилom в вопросе обоснованности войны. Следовательно, данная проблема должна решаться не с юридической, а этической позиции, т. е. анализ войны будет «рассматривать не ее бумажное оправдание в прошлых соглашениях, а ее реальное оправдание в балансе добра, которое она должна принести человечеству» [3, с. 130]. Возникает вопрос о возможности оправданности войны с этической позиции: могут ли существовать войны, чье позитивное влияние на человечество более существенно, чем зло, причиняемое как отдельному индивиду, так и всему обществу, которое является неизбежным порождением любой войны? Б. Расселл отвечал на него утвердительно. Его позиция совпадает с базовыми посылами современной теории справедливой войны. Данная теория подходит к анализу феномена войны с нормативно-этических позиций. Ее основной принцип заключается в том, что «существует хотя бы теоретическая возможность судить об определенных войнах как справедливых, а также допустима теоретическая вероятность существования нравственных правил, которыми следует руководствоваться во время боевых действий» [4, с. 4].

Отличительной чертой теорий, включающихся в парадигму справедливой войны, является наличие в ее структуре двух категорий принципов, которые обозначаются латинскими терминами *jus ad bellum* и *jus in bello*. Оба термина появились в эпоху Лиги Наций и утвердились в словаре теоретических работ и практического употребления только после Второй мировой войны [5, с. 80], поэтому реконструкция представления данных принципов в работах мыслителей прошлого происходит по смысловому наполнению данных категорий. Принципы *jus ad bellum* указывают на возможность обоснованности вступления в войну и применения силы, а *jus in bello* регламентируют нормы должного поведения во время войны. Принципы *jus ad bellum* Б. Расселла находят свое выражение в предложенной им клас-

сификации войн, основанной на побудительных причинах вступления в войну. Выделяется четыре вида войны.

1. *Колонизаторские войны.* Цель этих войн — полное изгнание коренного населения некоторой территории и замена его населением вторгшейся стороны. Подобные войны, как отмечал Б. Расселл, «полностью лишены формального оправдания и, как правило, более беспощадны, чем любая другая война» [3, с. 135]. Однако такой вид войны может быть обоснован при условии существования огромной и неоспоримой качественной разницы между цивилизациями колонизаторов и колонизируемых, а также появления возможностей развития и процветания более высокоразвитой цивилизации в результате войны. При этом наличие самой возможности ведения захватнической колонизаторской войны обычно свидетельствует об асимметричном уровне развития цивилизаций двух сторон конфликта. Подобная позиция, с одной стороны, напоминает рассуждения античных мыслителей о феномене войны, развиваемые ими в контексте идеологии панэллинизма, в рамках которой войны с варварами считались априори обоснованными и справедливыми по причине явного превосходства эллинского мира [6, с. 215–216]; с другой — Б. Расселл заочно поддерживал позицию своего крестного отца — философа Дж. Ст. Милля, отстаивавшего главенство принципа невмешательства в межгосударственные отношения и осуждавшего захватнические войны, но признававшего допустимость нарушения данного принципа, если цель войны в том, «чтобы содействовать росту богатства и распространению цивилизации, а не в том, чтобы сдерживать их» [7, с. 290].

2. *Войны принципов.* Особенность этого вида войн заключается в том, что каждая сторона, или как минимум одна из них, военного конфликта уверена, что убеждения и ценности, разделяемые ими, являются абсолютными и само развитие человечества зависит от принятия этих убеждений. Подобные войны могут быть обоснованными. Наиболее показательными примерами здесь выступают религиозные войны, в которых противоборствующая сторона конфликта не только не разделяет фундаментальных ценностей и убеждений другой стороны, но и представляет для них прямую угрозу. Однако относиться к обоснованности подобных войн, приносящих победу какому-то крайне важному принципу, стоит скептически, «принципиальные войны оправдываются гораздо реже, чем считают те, в чью эпоху они происходят» [3, с. 136]. Для скепсиса есть несколько причин. Первая из них — признание факта, что те убеждения, которые имеют подлинную ценность для человечества, крайне редко могут быть распространены только в рамках военных действий. Вторая причина, как по-

казывает история, — война, провозглашаемая во имя определенных принципов и идеалов, которая несет в себе отрицание этих же идеалов. Война, объявляемая во имя свободы, зачастую приводит к лишению свободы тех, кто выступает против войны, а война за всеобщее равенство — к появлению еще большей социальной сегрегации, война за демократию — к исчезновению самого духа демократии.

3. *Войны, ведущиеся с целью самообороны.* Для подавляющего большинства мыслителей и философских учений, рефлекслирующих над феноменом войн, принцип самообороны считался очевидным и достаточным основанием для оправдания военных действий и признания оборонительной войны справедливой. Немногие исключения из этого правила преимущественно относятся к формам радикального пацифизма, часто опирающегося на основополагающие принципы той или иной религии. Но Б. Расселл отмечал: «...насколько я знаю, еще не было ни одной войны, которая не была бы войной в целях самообороны. Каждый стратег уверяет нас, что истинная защита — это нападение; каждая великая нация верит, что ее собственная подавляющая сила является единственной возможной гарантией мира во всем мире и может быть обеспечена только поражением других наций» [3, с. 138]. При этом заявление одной стороны военного конфликта о том, что она сражается в целях самообороны, для другой стороны представляется лицемерием, так как она считает, что проведение завоевательной войны лишь необходимое условие обеспечения ее собственной самообороны. Философ признает, что в некоторых случаях оборонительная война может быть оправдана по тем же причинам, что и принципиальная война, т. е. при угрозе уничтожения фундаментальных основ цивилизации обороняющейся стороны. Однако признание принципа самообороны достаточным для оправдания войны порождает порочный круг как в стремлении обосновать нравственный смысл войны, так и в желании не допустить новые конфликты.

4. *Войны престижа.* Престиж, под которым подразумевается и чувство национального достоинства, и ощущение собственной гегемонии, и укрепление своего авторитета на международной арене, редко является единственной причиной вступления в войну, но именно он часто играет роль триггера военных действий. Более того, в современном мире становится меньше рационально обоснованных причин для ведения войны, поэтому именно чувство престижа, базирующееся на эмоциональных предпосылках и укорененное в особенностях психической природы людей, является главенствующим фактором, влияющим на принятие решения о вступлении в военные действия.

Таким образом, именно типологизация войн является ключом к пониманию принципов *jus ad bellum*, предлагаемых Б. Расселлом. Колонизаторский вид войны, несмотря на определенные ограничения, и войны принципов довольно часто могут быть обоснованы. Оборонительные войны могут быть обоснованы реже в силу самой размытости понятия самообороны. Войны же престижа не могут быть морально обоснованы никогда. Б. Расселл проводит параллель между войнами принципов и практикой дуэлей, существовавшей как легитимная форма разрешения конфликтов между частными лицами и, как войны престижа, базирующейся на иррациональном принципе чести. «Теперь, во всяком случае в англосаксонском мире, признано, что так называемая честь, из-за которой дуэли казались неизбежными, была глупостью и заблуждением» [3, с. 140].

Подобные идеи позволяли бы рассматривать Б. Расселла как специфического, но все же сторонника парадигмы справедливой войны. Однако британский мыслитель заканчивал свою работу утверждением о невозможности оправдания войн в современную эпоху: «Цели, за которые люди боролись в прошлом, будь то справедливые или несправедливые, больше не могут быть достигнуты войнами между цивилизованными странами» [3, с. 142]. Данное утверждение основано на принятии принципиального для Б. Расселла тезиса об исторической изменчивости самого феномена войны. Колонизаторские войны в своем чистом виде остались в прошлом. Б. Расселл считал, что нынешние колониальные войны, в силу объективной невозможности, не ставят своей целью полную оккупацию страны расой-завоевателем, а преследуют определенные экономические и политические цели, вполне достижимые мирным путем, поэтому они являются скорее войнами престижа. Войны принципов в современном мире являются анахронизмом, так как в современном цивилизованном мире распространение определенных ценностей и убеждений путем военной экспансии больше не эффективно, а полное уничтожение определенных принципов, укоренившихся в культуре, языке и повседневной жизни людей, невозможно. В ответе на критику профессора Р. Перри Б. Расселл конкретизирует свою позицию насчет оборонительных войн и войн, целью которых объявляется мир, и утверждает, что признание абсолютной моральной оправданности подобных войн «приведет лишь к тому, что новая Йена станет прелюдией к новому Седану, и так далее в бесконечной цепи побед и поражений до конца времен» [8, с. 26].

Таким образом, хотя потенциальная обоснованность некоторых войн и объявляется возможной, все же она предполагается только для

войн более древних времен, а в настоящее время, по мнению Б. Расселла, подобная возможность обоснованности отсутствует. Более того, исходя из идеи, которая прослеживается в самых разнообразных работах британского философа, постоянного прогресса человеческой цивилизации за счет кумуляции научных знаний и повышения уровня рациональности в обществе можно предположить, что войны будущего также не могут иметь потенциального обоснования. Этот вывод демонстрирует отход Б. Расселла от дискурса теории справедливой войны и переход к дискурсу парадигмы пацифизма, который проявляется в специфическом *jus in bello*, предложенным Б. Расселлом в статье «Война и несопротивление» [9].

Ввиду того, что в современной ситуации войны не могут быть оправданы, нормы поведения во время военных действий должны быть объединены лишь одной целью — пресечение самой возможности войн. Наиболее реалистичным вариантом прекращения войн Б. Расселл предполагает создание нейтральной власти в виде «центрального правительства мира», выступающего в качестве представителя интересов всего человечества и способного добиться повиновения силой. В данном случае применение силы, считает британский мыслитель, может быть оправдано, так как оно осуществляется в соответствии с законом по приказу нейтрального органа власти в общих интересах, а не одной из сторон конфликта, также является аналогом деятельности внутригосударственных органов по охране общественного порядка. Однако более эффективным и морально оправданным выбором, хотя и гораздо более трудным, было бы принятие принципа несопротивления или пассивного сопротивления во время военных действий. Суть данного принципа заключается в отказе от вооруженного насильственного ответа на реальные или потенциальные военные действия противника.

Следует отметить, что Б. Расселл проводит различие между предлагаемым им принципом несопротивления и принципом непротивления радикального пацифизма, ярким выражением которого выступает учение Л. Н. Толстого. Насилие является этически неприемлемым как таковое, что ведет к пониманию принципа непротивления как абсолютной моральной константы. Б. Расселл же отстаивает позицию этического консеквенциализма, что позволяет рассматривать принцип несопротивления лишь как практическую максимум поведения, базирующуюся на рациональных основаниях, а не как логически универсальное этическое правило. Проясняя свое понимание принципа несопротивления, Б. Расселл писал: «В частной жизни большинство ситуаций можно разрешить с помощью двойного принципа: не при-

менять силу и не подчиняться ей... Точно такие же соображения применимы к поведению наций» [9, с. 270]. С точки зрения мыслителя, принцип несопротивления может значительно снизить уровень кровопролития и жестокости войн. Кроме того, принятие нацией данного принципа лишает самой возможности поиска формальных оправданий военной агрессии в ее отношении, которыми так часто пользуются в своей политике развитые государства. Сама же война лишается своего романтизированного и идеализированного ореола. Непринятие же принципа несопротивления обычно фундировано двумя факторами: национальной гордостью и страхом собственного уничтожения. Обе эти причины для Б. Расселла являются фиктивными, так как сохранение национальной гордости явно неравноценно сохранению множества жизней и избавлению от ужасов активной войны. Полное уничтожение противоборствующей стороны, включая уничтожение ее населения, ценностей и культуры или всего административного аппарата, никогда не было целью современных войн между развитыми странами. Это фактически невозможно ввиду сложности структурного устройства современных государств и количества необходимых ресурсов для реализации подобных целей. Таким образом, принятие принципа несопротивления как максимы поведения в военное время не только бы способствовало снижению уровня насилия и кровопролития, но и высвечивало всю абсурдность и неэффективность в решении заявляемых задач современных войн между развитыми государствами.

Рассмотренные аспекты понимания феномена войны в философии Б. Расселла позволяют интерпретировать позицию философа как определенную лакуну в пространстве между парадигмами теории справедливой войны и пацифизма. С одной стороны, Б. Расселл настаивал на принципиальной возможности оправданности войны, с другой — основывался на идее исторической изменчивости феномена войны и доказывал, что в современном мире она не может быть оправдана. Предлагаемая современными социальными философами, политологами, военными теоретиками классификация войн и принцип непротивления могут быть рассмотрены как *jus ad bellum* и *jus in bello*, что является характерным маркером размышлений в русле теории справедливой войны. Однако де-факто их следствием является установка на непринятие войны как морально обоснованного общественного института, а также на отказ от участия в военных действиях как наиболее морально обоснованного поведения, что характерно для парадигмы пацифизма. Разумеется, исследование феномена войны, проведенное Б. Расселлом, не в полной мере обладает качествами

строгости и системности. С точки зрения современного этапа развития социальной философии, в частности философии войны, многие тезисы могут казаться недостаточно обоснованными, даже этически неприемлемыми, а сама теория — эклектичной.

Однако, на наш взгляд, эвристический потенциал исследования понимания войны в философии Б. Расселла заключается в двух аспектах: 1) добавляет новую перспективу исследования развития различных парадигм осмысления феномена войны, что позволяет углубить анализ противопоставлений их аксиоматик и возможных точек консенсуса; 2) неортодоксальность подхода Б. Расселла открывает новые перспективы для осмысления как феномена войны, так и всего нашего общества. Это может дать мощный импульс современному социальному воображению, преодолевающему циничный скептицизм обыденного сознания и способному предложить подлинно гуманистические варианты социального устройства.

Библиографические ссылки

1. Куманьков А. Д. Современные классики теории справедливой войны: М. Уолцер, Н. Фоушин, Б. Оренд, Дж. Макмахан. СПб. : Алетейя, 2019. 266 с.
2. Расселл Б. Автобиография // Иностран. лит. 2000. № 12. С. 97–241.
3. Russell B. The Ethics of War // International J. of Ethics. 1915. Vol. 25, № 2. P. 127–142.
4. Frowe H. The Ethics of War and Peace: an Introduction // Abingdon : Routledge, 2011. 280 p.
5. Кольб Р. О происхождении терминологической пары *jus ad bellum / jus in bello* // International review. 2020. № 10. С. 80–87.
6. Мочалова И. Н. Может ли война быть оправдана? (о философии войны в контексте идеологии панэллинизма IV в. до н. э.) // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. 2010. № 2. С. 208–220.
7. Милль Дж. Ст. Несколько слов о невмешательстве // Социол. обозрение. 2020. Т. 3, № 19. С. 281–299.
8. Russell B. The War and Non-Resistance: A Rejoinder to Professor Perry // International J. of Ethics. 1915. Vol. 26, № 1. P. 23–30.
9. Russell B. War and Non-Resistance. Atlantic Monthly. 1915. Vol. 116, № 2. P. 266–274.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ НЕОМАРКСИЗМА КАК ПРОЕКТ КРИТИКИ ОБЩЕСТВА ЗРЕЛОГО КАПИТАЛИЗМА

Г. А. Личевский

*студент 4-го курса кафедры философии культуры
Белорусского государственного университета*

Рассмотрены основные стадии развития неомарксизма, отсылающие к анализу социокультурных реалий XX в. — массификации общественного субъекта и производной популяризации репрессивных идеологем. В связи с этим автор апеллировал к неомарксистским сценариям критики индустриального общества как попытке дезавуировать диктат капиталистической рациональности и достичь гармонизации общественных отношений. При этом прослежен преемственный вектор в адаптации фундаментальных идей неомарксизма в приложении к динамическим условиям развития общества XX в.

Ключевые слова: Просвещение; критическая теория; эмансипация; негативная диалектика; интерпелляция.

POLITICAL ASPECTS OF NEOMARXISM AS A PROJECT OF CRITICISM OF THE SOCIETY OF MATURE CAPITALISM

G. A. Lichevskiy

*The 4th Year Student at the Department of Philosophy of Culture,
Belarussian State University*

The article examines the main stages of the development of neomarxism, referring to the analysis of the socio-cultural realities of the twentieth century — the massification of the public subject and the derivative popularization of repressive ideologies. In this regard, the author appeals to neomarxist scenarios of criticism of industrial society as an attempt to disavow the dictate of capitalist rationality and achieve harmonization of social relations. At the same time, a succession vector is traced in the adaptation of the fundamental ideas of neomarxism in application to the dynamic conditions of the development of society of the twentieth century.

Key words: Enlightenment; critical theory; emancipation; negative dialectics; interpellation.

В XXI в. все большую значимость приобретает исследование социальной иррациональности, обуславливающей конфликтный характер функционирования общества. Опыт прошедших мировых войн и интеграция населения в проект повсеместной милитаризации сполна отображали процесс низведения субъекта до функционального звена тотальной системы, выход из которой для него невозможен. Несмотря на существенную либерализацию мировых политических режимов, осознание собственной свободы в наши дни привело индивида лишь к большему подтверждению своей зависимости от комплекса универсальных нормативных структур. Кроме того, сама либеральная повестка предстает противоречивой при попытке полноценно реализовать ее идеалы. В результате положение человека современности оказалось целиком подчинено тем регламентациям, которые были определены его соответствием категориям отчуждения и дегуманизации — обязательным атрибутам капиталистического общества.

На основе вышеизложенной проблематики неомарксистские подходы к критике индустриального общества XX в. представляются вполне актуальными с точки зрения как анализа современных социально-политических тенденций, так и всестороннего рассмотрения предпосылок легитимности инструментально-практического мировоззрения. Так, следует отметить, что, получив становление в атмосфере идейного кризиса традиционного марксизма, исторические подходы к пересмотру теории К. Маркса представили собой проект всесторонней критики общества модерна как продукта Просвещения, в котором отношения классового антагонизма выявляют свою анахроничность на фоне окончательного формирования среднего класса. Как следствие, основные сценарии неомарксизма первой половины XX в. выступили концептуальным базисом для развенчания господствующей в европейском обществе установки на легитимацию квазирационалистических доктрин, достигших апогея в милитаристских выступлениях 1930—40-х гг. Немаловажно отметить, что, несмотря на безуспешные прецеденты в осуществлении революций 1919 и 1920 г. в Германии и Италии, именно неомарксизм выступил предпосылкой для выявления политических констелляций постмодерна с позиций радикальной критики капиталистической доминанты в социальных отношениях. Таким образом, неомарксистские подходы к анализу европейского общества XX в. правомерно могут быть названы основанием для критического рассмотрения общества XXI в., когда капитализм в плеяде его деструктивных эпифеноменов выступает парадигматическим основанием. На этом фоне воз-

растает необходимость рассмотрения идей основных представителей неомарксизма на разных этапах его развития с целью проследить преемственный вектор в призме концептуального развития теории социального реформизма и динамики эволюции социально-политического статус-кво.

Определяющим для развития неомарксизма выступило формирование в 30-е гг. XX в. Франкфуртской школы на базе института социологических исследований. Ее главой и ведущим теоретиком являлся Макс Хоркхаймер. Первичным объектом рассмотрения в этом случае выступил феномен тотализации социальных практик, знаменующий дегуманизацию общественных отношений и пропорциональное отчуждение личности, которое происходит на основании нивелирования классов как следствия эскалации потребительской инициативы и вместе с тем гомогенизации перспектив эстетического самовыражения субъекта в рамках индустрии культуры — следствия реализации постулатов Просвещения. Помимо этого, указывая на позитивистский характер марксизма, исключающий возможность активного познания действительности, мыслители Франкфуртской школы (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе) провозгласили создание такой понятийной парадигмы, которая сочетала бы в себе как непротиворечивость, так и соответствие предметного значения его мысленному воплощению. Результатом предпринятых философских изысканий стало создание критической теории — междисциплинарного проекта, призванного отсылать к различным актуальным дискурсам.

Рассматривая результаты классического Просвещения, Теодор Адорно и Макс Хоркхаймер пришли к выводу, что идеалы, утвержденные в эту эпоху, проявляют актуальное воплощение в настоящем. Это предопределяет некоторую двойственность исследования, которое опирается, с одной стороны, на насущные программы эпохи, с другой — на допущения универсальности постулатов, определенных в XVIII в. Учитывая двойственный характер Просвещения, проявляющийся в несоразмерности всесторонних притязаний идей прогресса и разумности относительно традиций европейских государств, особый интерес представляет неомарксистский анализ социально-политических институций модерна как результат экстерииоризации рациональных установок общественного субъекта [1, с. 13].

Краеугольным камнем концепции Т. Адорно выступает идея негативной диалектики человеческого мышления, концептуально оппонирующая тезисам Г. Гегеля и К. Маркса. Специфика такого подхода объясняется безрезультатностью в осуществлении позитивных об-

ществленных преобразований на примере революционных программ XIX–XX вв.: декларируя своим важнейшим принципом эмансипацию личности, агенты радикальных сил самолично превращались в носителей деструктивных ценностей. Как следствие, кризис европейской цивилизации, кристаллизованный в капиталистической модели социальной интеграции, обнаруживает непреходящую связь с заветами позитивного мышления.

Следует отметить, что идеи Франкфуртской школы определили основной вектор дальнейшего развития неомарксизма, что во многом подчеркивается институциональным характером идей, развитых ее представителями: низложение роли пролетариата как ключевого актора социалистической революции на основании иррациональных алгоритмов общественной среды и делегирования эмансипаторского ампула представителям маргинальных групп. В этом контексте особый интерес представляет персона Г. Маркузе, который развил критическую теорию Франкфуртской школы в соответствии с экзистенциально-психоаналитическими координатами и основал таким образом концептуальное начало оформившегося в дальнейшем течения фрейд-марксизма.

Обращаясь к теоретическому наследию психоанализа, Герберт Маркузе констатирует, что приоритетной задачей в аспекте исследования общественных отношений выступает анализ унификации человеческих потребностей как следствие перманентного конфликта между подсознательными инстинктами — «эросом» и «танатосом». Исходя из диалектической трактовки отношений между этими инстинктами, Г. Маркузе препарирует феномен самоотчуждения субъекта, вызванный императивным характером технологической рациональности, в итоге устраняющей принцип реальности как таковой [2, с. 33]. В результате человек претерпевает переход в безличный субстрат массового производства, согласующийся с деструкцией его психических качеств. Катализатором подобного состояния, по Г. Маркузе, являются производственные и научные институты общества, требующие редукции ментальных способностей индивида к девиантным формам самовыражения, которые обнаруживаются в повышении продуктивной деятельности. Возникающая в этом случае коллизия между эросом и культурой овеществления опосредует подавление естественного «Я» субъекта на фоне разрастания внешней агрессивности — приоритетного инструментария сублимации. Таким образом, индустриальное общество, невзирая на декларирование рационалистического оптимизма, оказывается всецело иррациональным, в нем,

по Г. Маркузе, естественные потребности человека уступают место репрессивным фантазмам, вызванным доминантой потребления, что легитимирует формирование нового типа личности — одномерного человека, расположенного к некритическому восприятию действительности. Именно поэтому Г. Маркузе апеллирует к представителям периферийных социальных групп, расценивая их как носителей действительного революционного духа, способных осуществить изменение общественных потребностей в пользу гармонизации с природой. Следует отметить, что в силу широкого спектра теорий, охватываемых в концепции Г. Маркузе, идеи мыслителя правомерно могут быть названы следующим этапом на пути развития критической теории.

Однако, несмотря на более выраженную, в сравнении с идеями Т. Адорно и М. Хоркхаймера, ориентацию на практическое достижение общественных преобразований, за что сам Г. Маркузе получил прозвище «Карла Маркса XX века», он положил начало политическому движению «новых левых», пафос его теории, воплощенный в студенческих протестах (1968), так и остался не реализован вследствие отсутствия у представителей движения полноценной политической программы, а также излишнего радикализма.

Тем не менее, учитывая концептуальное развитие неомарксизма в 1960-е гг. на примере трудов Ги Дебора, Луи Альтюссера и представителя второго поколения Франкфуртской школы Юргена Хабермаса, становится немаловажным отметить основные концепты вышеназванных мыслителей с целью маркировать фундаментальные принципы позднего неомарксизма. Так, идеи, кодифицированные в программном произведении Г. Дебора «Общество спектакля», полноправно могут быть названы связующим звеном между ранним неомарксизмом и его последующими импликациями в отношении симуляционной природы социальной действительности. Если прежние теоретики неомарксизма сходились во мнении, что общество, как и исторический процесс, обладает непрерывным вектором своего развития, то Г. Дебор, во многом вторя тезисам Л. Альтюссера, резюмирует, что в XX в. архитектурным основанием социального бытия выступает фантазмическое наслаждение, отраженное в товарном фетишизме [3, с. 36]. Вследствие этого обнаруживается, что главенствующие институты модерна — СМИ, политика, экономика и культура — не являются субстанциональным основанием общества как такового, а лишь механизмом воспроизводства проактивного субъекта существующей идеологии, обреченного на безграничное потребление.

Следует заметить, что данная идея, в сущности, пролонгирует изыскания Т. Адорно и М. Хоркхаймера в отношении критики деперсонифицированных структур идеологической власти. Однако в силу того, что в послевоенные годы власть окончательно принимает диффузный характер, на авансцене социальной критики Г. Дебора предстает материальное потребление как квинтэссенция духовного производства. Как следствие, субъект общества потребления оказывается вовлечен в отношения иллюзорного благополучия и комфорта, даруемого капитализмом, в то время как на деле его идентичность, также как и возможность преодолеть социальное отчуждение, претерпевает окончательную эрозию. Таким образом, единственными носителями революционной повестки, по Г. Дебору, продолжателю мысли Г. Маркузе, оказываются нищие и маргинальные социальные группы.

В то же время Л. Альтюссер предлагает оригинальную программу пересмотра идей К. Маркса с позиций структурализма. В данном случае понимание репрессивного государства как продукта инструменталистской идеологии правящего класса и причины возникновения капитализма уступает место анализу природы государства как такового, являющегося единственным и безраздельным источником капиталистического производства. Соответственно, само общество предстает не исторически опосредованным целым с преобладанием объективного над субъективным, а исключительно пространством многоаспектного и зачастую неравномерного взаимодействия между представителями различных социальных групп. Именно на стыке переменных социальных групп в ходе практической деятельности, как заявляет Л. Альтюссер, происходит формирование идеологии: представляя ключевой модус взаимоотношения субъекта с окружающим миром на эмоционально-бессознательном уровне, практика выражает собой совокупность идеальных представлений субъекта о реальности, гарантирующих ему социальную адаптацию и определенный уровень жизни. В итоге идеология выявляется внеэлиминируемой и трансисторичной инстанцией любого общества, смешивающей существующие социальные отношения, но при этом лишенной научной основы [4, с. 277].

Л. Альтюссер разрабатывает субъектоцентричную методологию, в которой важнейшее место получает механизм интерпелляции. Его сущность обнаруживается в суггестивной компоненте любой осознанной практики субъекта, в ходе которой идеальные и реальные представления о ней являются результатом не причинно-следственной связи «субъект — идеологические отношения

вовне», а следствием пробации деятельности как таковой. Следует отметить, что на данном этапе происходит окончательная солидаризация марксизма с феноменологической парадигмой, благодаря чему субъект получает реабилитацию как самодеятельное «Я», вовлеченное в процесс взаимодействия с Другими, т. е. «жизненный мир».

Таким образом, концепт предшествующего общества неравенства, зиждущегося на политическом агонизме в том виде, в каком его развивали К. Маркс и ранние представители неомарксизма, уступает место личностному горизонту бытия субъекта, вполне способного преодолеть свой виктимный статус в процессе жизнедеятельности. Презумпция классического марксизма о забвении атомарного субъекта окончательно не признается, а фокус нео- и постмарксистских изысканий смещается с позитивно-рационального субъекта на онтолого-феноменологический срез социального бытия.

В то же время на территории Германии поздний неомарксизм, связанный с анализом существующего в обществе дискурса власти, получает развитие в трудах представителя второго поколения Франкфуртской школы — Ю. Хабермаса. Стремясь преодолеть чрезмерную строгость рационалистических установок, мыслитель, в духе неомарксизма второй половины XX в., определяет нерасторжимую связь социальной активности субъекта с его психологическим и феноменологическим «Я», констатируя тем самым, что взаимодействие между агентами индустриального общества осуществляется на основании рациональной коммуникации, которая коррелирует с преобладающим в обществе типом языкового дискурса; соответственно, сам язык обретает функциональное назначение для определения отношения субъекта к миру.

Характерно, что Ю. Хабермас, будучи представителем Франкфуртской школы, не приемлет методологию Т. Адорно и М. Хоркхаймера в отношении критики Просвещения. Наоборот, манифестируя первенство коммуникации в социуме, мыслитель утверждает идею необходимости в аккумуляции субъектом знаний с целью обеспечить предельную свободу волеизъявления в процессе коммуникации [5, с. 76].

Данная идея красной нитью проходит сквозь произведения Ю. Хабермаса, наследующего И. Канта в понимании социально-политической коммуникации как воплощения практического разума субъекта, который удовлетворяет цели паритетного сосуществования с Другими. По Ю. Хабермасу, государство является средоточием воли не-

которой совокупности людей, принявшей форму абстрактных регламентаций и законов, а следовательно, достижение гармонизации в общественных отношениях также возможно лишь путем демократического соискания консенсуса — «процедурной демократии». Однако на поздних этапах капиталистической интеграции, при которой происходит окончательная спецификация общественной среды, т. е. вытеснение жизненного мира инструментально-бюрократизированной самостью, достижение демократических преобразований возможно лишь в условиях свободных анархо-социалистических ассоциаций, в которых единственным источником власти будет выступать скорее конкретная общность субъектов, нежели безличные структуры государства.

Итак, идеи Ю. Хабермаса представляют собой вполне релевантную современным политическим тенденциям теоретическую модель. Несмотря на сохранение в современном обществе отношений неравенства, как и капиталистической гегемонии, революционные прокламации неомарксизма 1960-х гг. подтвердили свою неосуществимость, на основании чего актуализируется необходимость в пересмотре отношений между обществом и отдельным субъектом, а также роли государства в нем. Таким образом, замыкающим звеном неомарксизма предстает попытка синтеза недоминантной теории демократии с анархистскими идеями М. Бакунина и П. Кропоткина с учетом дискурсивной проблематики.

В заключение важно заметить, что основные концепты неомарксизма XX в. — отход от экономического детерминизма, актуализация роли субъекта в социальной практике и неприятие всеобъемлющей социальной теории — выступили определяющими в аспекте переосмысления теории К. Маркса, переставшей соответствовать насущным задачам обеспечения социальной эмансипации. Определяющим этапом в становлении неомарксизма выступило создание Т. Адорно и М. Хоркхаймером Франкфуртской школы социальных исследований, направленных на явления диверсификации капиталистических отношений в индустриальном обществе и его массивификацию, а также на исторически развертываемую интенцию субъекта к рационализации феноменов внешнего мира. Как следствие, программа Т. Адорно и М. Хоркхаймера в преодолении идеологической ангажировки общества модерна выразилась в концепции негативной диалектики, требующей активизации эстетических способностей субъекта с целью преодолеть логоцентризм социокультурной среды посредством синтеза рационалистических и психических переживаний субъекта.

Однако эстетическое противодействие дегуманизирующим алгоритмам общества XX в. ввиду нежизнеспособного характера оказалось развенчано в трудах другого мыслителя Франкфуртской школы — Г. Маркузе, апеллировавшего к психоаналитической интерпретации конфликтогенной социальной матрицы: солидаризируясь с главенствующим в обществе типом рациональности, субъект маскируется под квазиестественный фантазм операциональности, являясь в итоге безличным продуктом массового производства. По этой причине, по Г. Маркузе, действительной силой, способной снять капиталистический диктат, выступают представители периферийных социальных слоев. Эта идея лежит в основе антигосударственных выступлений (1968), связанных также с именами Г. Дебора и Л. Альтюссера.

Г. Дебор обращался к анализу симуляционной природы общественных отношений, в то время как Л. Альтюссер предпринял полноценную ревизию основ марксизма, признавая капитализм неискоренимым атрибутом государства, а производную от него идеологию — продуктом не экономического, а социально-субъективного уклада. Причина возникновения идеологии — эмотивное принятие субъектом существующей общественной практики в ходе интерпелляции. На данном этапе неомарксизм обретает психоаналитический и феноменологический уровень, что инспирировало окончательный переход к анализу субъекта и его потенций.

Подобный анализ предложил Ю. Хабермас, чьи теоретические изыскания связаны с перспективой построения коммуникативного пространства, адекватно отвечающего цели комфортного сосуществования. Апеллируя к тезисам И. Канта о примате этического начала в социальном взаимодействии, мыслитель отрешается от радикальной критики Просвещения, предлагая принципиально новое понимание общественных отношений как результат вариативных дискурсивных практик. Как следствие, главенствующей вехой на пути достижения эмансипации субъекта выступает преодоление инструментально-бюрократических институций общества с целью обеспечить полноценную возможность самовыражения. Согласно Ю. Хабермасу, по мере отхода от репрессивной матрицы государственного капитализма с необходимостью произойдет распределение власти между свободными ассоциациями как источником социальной справедливости.

Итак, политическая программа неомарксизма представляет несомненную актуальность в наши дни при учете последовательной диверсификации капитализма и соразмерной популяризации вне-рациональных, массовидных идеологем.

Библиографические ссылки

1. Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. СПб. : Ювента, 1997. 311 с.
2. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда. Киев : Port-Royal, 1995. 322 с.
3. Дебор Г. Общество спектакля. М. : АСТ, 2022. 256 с.
4. Альтюссер Л. За Маркса. М. : Праксис, 2006. 392 с.
5. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб. : Наука, 2001. 382 с.

СООТНОШЕНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОЙ И СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ ВО ВЗГЛЯДАХ И. СИРИНА И М. ЭКХАРТА

А. В. Соловян

*студент 4-го курса кафедры философии культуры
Белорусского государственного университета*

Рассмотрены взгляды И. Сирина и М. Экхарта на соотношение деятельной и созерцательной жизни и предпринята попытка их компаративного анализа в целях нахождения точек соприкосновения и отталкивания.

Ключевые слова: И. Сирин; М. Экхарт; деятельная жизнь; созерцательная жизнь.

THE CORRELATION OF ACTIVE AND CONTEMPLATIVE LIFE IN THE VIEWS OF I. SYRIAN AND M. ECKHART

A. V. Solovyan

*The 4th Year Student at the Department of Philosophy of Culture,
Belarussian State University*

The article examines the views of Isaac the Syrian and Meister Eckhart on the correlation of active and contemplative life and attempts their comparative analysis in order to find points of contact and repulsion.

Key words: Isaac the Syrian; Meister Eckhart; active life; contemplative life.

Любое религиозное учение, если рассматривать его не отвлеченно, а в практическом измерении, есть определенный образ жизни, призванный привести человека к единению с Истиной, которая может пониматься по-разному, в зависимости от идейного контекста. Однако даже в рамках одной религиозной традиции, особенно при наличии различных направлений, можно обнаружить сосуществование сразу нескольких жизненных стратегий. Они могут рассматриваться как взаимодополняющие либо как имеющие определенную иерархию, которая подразумевает переход от одной стратегии к другой

по мере продвижения к совершенству, либо как предназначенные для разных людей в соответствии с их предрасположенностями и способностями. Часто та или иная стратегия духовной жизни несет в себе все вышеперечисленные функции. Однако в некоторых случаях следование одной стратегии подразумевает жесткое усечение в использовании другой вплоть до полного отказа.

Творческое наследие Исаака Сирина (христианский писатель-аскет, епископ Ниневии в Церкви Востока, жил в Ассирии и Сирии во второй половине VII в.) и Мейстера Экхарта (средневековый немецкий теолог и философ, один из крупнейших христианских мистиков) представляет в исследовании стратегий особенный интерес для компаративного анализа. Будучи яркими представителями мистики¹ восточного и западного христианства (соответственно), они в своих сочинениях сумели выразить два подхода к соотношению деятельной и созерцательной жизни, имеющих как сходства, так и различия. Каждый из этих подходов лежит в основе мощного духовного движения, чье влияние вышло за свои культурно-исторические и географические рамки. У И. Сирина прослеживается традиция восточносирийского монашества, восходящая, в свою очередь, к опыту жизни египетских аскетов-пустынников начала христианства. В творчестве М. Экхарта отражается рейнская мистическая школа, включавшая в себя не только монашеские круги, но и близкие к ним народные религиозные движения.

Также обращает на себя внимание тот факт, что тексты вышеупомянутых авторов исследуются преимущественно по отдельности представителями двух различных дискурсов, между которыми мало общего. И. Сирин обыкновенно попадает в поле зрения ученых, специализирующихся на мистико-аскетической литературе древнесирийского христианства или же изучающих восточнохристианскую традицию в целом. Мейстер Экхарт чаще привлекает внимание тех, чья сфера научных интересов сосредоточена преимущественно в области западной средневековой философии и бо-

¹ В научной литературе остается дискуссионным вопрос: считать М. Экхарта мистиком или же мистагогом, так как в его сочинениях отсутствуют прямые ссылки на личный опыт [1, с. 17]. Однако даже Э. Жильсон, характеризуя доктрину М. Экхарта как умозрительное любопытство, признает, что его идеи оказали несомненное влияние на подлинных учителей духовной жизни, к каковым он причисляет И. Таулера и Г. Сузо [2, с. 528–529]. В писаниях И. Сирина встречаются ссылки как на личный опыт, так и на свидетельства других людей, а также заметно влияние более ранних авторов, например Евагрия Понтийского и Псевдо-Дионисия Ареопагита.

гословия¹. Поэтому компаративное исследование творчества этих двух авторов приобретает взаимодополняемое значение. Однако остановимся лишь на самых основных моментах данной темы, оставив значительную часть вопросов на откуп возможным будущим исследованиям.

Деятельная жизнь в рамках христианства может пониматься двояко: с одной стороны, как социальное служение, подразумевающее интенсивное взаимодействие с людьми, с другой — как индивидуальная аскетическая практика, реализация которой предполагает более внутреннюю направленность и уединенность. Оба вида деятельной жизни направлены на осуществление идеалов Нового Завета, но не всегда могут быть четко разграничены. Что же касается жизни созерцательной, то она подразумевает нахождение человека в определенном состоянии, которое делает возможным прямое непосредственное восприятие Божества. Это область преимущественно мистическая. Для описания данного состояния (или же состояний) разные авторы используют различные выражения, однако сходятся на том, что оно не может быть адекватно описано словом.

Рассматривая деятельную жизнь, И. Сирин признает, что полный отказ от нее для человека невозможен, пока он существует в этом мире [4, с. 77–78]. Однако виды деятельности неодинаковы для мирянина и того, кто принял монашеский постриг. Монахи, в свою очередь, тоже имеют различия в образе жизни и ежедневных занятиях. Это зависит от степени внутреннего совершенства. Если мирские люди должны упражняться преимущественно в деле служения ближнему (равно как и монахи, живущие общежительно), то ведущие затворнический образ жизни аскеты призваны к деятельности по очищению своей души. Этим отшельники подготавливают себя к вступлению в созерцание.

¹ В качестве примера компаративного исследования феноменов восточного и западного христианства, в котором представлено творчество М. Экхарта, можно привести работу М. Ю. Реутина «"Христианский неоплатонизм" XIV века: опыт сравнительного изучения богословских доктрин Мейстера Экхарта и Григория Паламы», представляемую автором в качестве реализации давней задумки В. Н. Лосского [1, с. 11–12]. Однако М. Ю. Реутин, по его словам, является единственным среди русскоязычных и западных ученых, кто стремится серьезно разрабатывать данную тему [3]. Наша статья может рассматриваться как продолжение исследований подобного рода, тем более что творчество И. Сирина оказало заметное влияние на позднейшую традицию исихазма, теоретиком и апологетом которой выступал Г. Палама.

Социальная активность новоначальных монахов должна протекать в определенных поведенческих рамках, которые необходимы для сохранения нужного устремления в душе подвижника. Так, например, И. Сирин весьма категоричен в вопросе, касающемся общения с женщинами, даже если это монахини или родственницы: такого общения следует по возможности избегать, а если это нельзя сделать, то соблюдать максимальную осторожность [4, с. 46–47]. Похожие советы касаются также приема пищи, совместных дел со старшими братьями и прочего: нигде не следует выпячивать свое «я» и давать излишнюю волю чувствам, а также допускать ситуации, в которых положение подвижника становится внутренне неустойчивым¹. Монах должен заниматься только тем, что действительно необходимо в его положении и способствует отречению от мира. И. Сирин понимает это как устранение от мирских дел, а также умение не занимать свой ум размышлениями о делах и радостях, которые приуси мирянам.

Без прохождения различных этапов деятельной жизни невозможно приблизиться к жизни истинно созерцательной, на пути к ней изменяется и характер деятельности монаха. И. Сирин выделяет три степени, или этапа, которые проходит подвижник. «Начальная степень предполагает труд со многим молитвословием и является только умерщвлением тела посредством усиленного поста. На промежуточной степени эти делания уменьшаются, и усердие в них заменяется на усердие в других деланиях, труд чтения и особенно коленопреклонение. На третьей степени уменьшается усердие в том, что относится к предыдущей степени, и человек трудится в размышлении и молитве сердца» [5, с. 213]. На каждом этапе все эти виды деятельности вполне могут сочетаться друг с другом, только в разных пропорциях. Как видим, согласно Исааку Сирину, активность человека, идущего по духовному пути, должна постепенно смещаться от внешнего измерения к внутреннему.

Известно, что Исаак не рассматривает пребывание в монастыре как нечто самоценное. Задача общежительной жизни — научить человека смирению и выстраиванию ровных отношений с людьми без диктата аффектов. Когда же эта цель достигнута, необходимо уеди-

¹ В своих сочинениях И. Сирин обращается преимущественно к монахам, причем к таким, которые сознательно избрали ради созерцания уединенную жизнь или же стремятся к ней. Этим определяется логика его рассуждений, а также оценки, которые он дает различным явлениям и ситуациям, возникающим на пути подвижника.

ниться и ограничить свое общение беседами с духовником. В противном случае возникает опасность растерять доброе устройство души и превратиться в лицемера, находясь в общении с распущенными монахами [6, с. 127]. Уединение же дает возможность продолжить ту работу, которая была начата в общении¹.

Важной целью монаха в уединении становится достижение безмолвия, которое имеет два аспекта: внешний и внутренний. Безмолвие необходимо для того, чтобы ум был готов во всякое время приступить к созерцанию. Ценность безмолвия, согласно И. Сирину, чрезвычайно высока: его следует предпочесть даже миссионерской деятельности и благотворительности². Монахи, достигшие истинного безмолвия и чистоты молитвы, а через это — созерцательной жизни, приравниваются в своем служении к ангелам, поэтому им не вменяется в обязанность служение ближнему посредством дел³. Впрочем, на них возложена молитвенная забота о людях, которая является важным условием пребывания в просветленном состоянии.

Удаление в пустыню — необходимость, продиктованная логикой духовного развития. Для тех, кто стремится достичь высот созерцания, И. Сирин не видит альтернативы. Пребывание в пустыне, способствующее протеканию созерцательной жизни, неизбежно влечет почти полное снижение социальной активности. И здесь, согласно Исааку, присутствует закономерность: чем активнее ты внешне, тем слабее твоя способность к созерцанию, и наоборот. Целью же подвижника выступает «умственное наслаждение, которое во Христе» [5, с. 135]. Без внешнего уединения невозможно уединение внутреннее. Исаак Сирин рассматривает это как условие пребывания с Богом.

Сочинения М. Экхарта не столь обильны на всякие практические советы: многие из них рассчитаны на читателя (или же слушателя), уже подготовленного предыдущим опытом духовной жизни.

¹ Продолжить очищение души от страстей.

² В связи с высокой оценкой безмолвия И. Сирин считает нежелательным (по крайней мере, на определенном этапе) общение с людьми, имеющими даже малые недостатки, т. е. вполне благочестивыми, поскольку это может нарушить внутреннее устройство подвижника. Он приводит рассказ о том, как один монах ради очищения сердца отказался исполнить просьбу своего брата, находившегося при смерти, и не пришел проститься с ним [4, с. 115].

³ В некоторых случаях отшельники все же должны оказывать ближним посильную помощь делами. Это необходимо, если нуждающийся человек находится в непосредственной близости от жилища монаха. Однако специально стремиться к подобного рода деяниям безмолвники не должны.

Тем не менее рейнский мастер все же затрагивает основные моменты, важные для деятельной и созерцательной жизни. Так, согласно Экхарту, главное при совершении различных дел заключается в отказе от своеволия (если речь идет о монахе, то необходимо пребывание в послушании). Данное условие помогает совершать все дела в Боге¹. Не дела освящают человека, а человек освящает дела, т. е. чем более он свят, тем богоугоднее будет все, что он делает. Святость же зависит от того, насколько полно человеческий дух обращен к Богу [7, с. 10]. Человек должен научиться находить Бога и сохранять свою связь с Ним всегда и везде: как во время пребывания в келье, так и среди множества людей в иных местах. Для этого необходимо обретение внутреннего уединения и умение сохранять его. Согласно Экхарту, этому невозможно научиться, пребывая в пустыне.

Внутреннее уединение дает возможность человеку отрешиться от всех внешних дел и образов, пребывать в тишине и молчании, ожидая того момента, когда он сможет пережить в себе рождение Бога, т. е. войти в созерцание. Помочь в этом призваны различные аскетические практики (пост, бдение, молитва), к которыми следует прибегать настолько, насколько они способствуют достижению созерцания. Если человек понимает, что он далек от истинных внутренних переживаний и слишком отдался внешнему, то следует прилагать больше усердия в исполнении таких практик. Даже исполнение обетов, согласно М. Экхарту, не является обязательным, пока духовное переживание действительно. Тишину и молчание, сохраняемые в ожидании Бога, Экхарт рассматривает как самое благородное, к чему может прийти человек в этой жизни [8, с. 36].

Однако стремление к созерцанию не предполагает отказа от служения людям². Более того, именно в таких делах, как служении ближнему, созерцание обретает свою завершенность и достигает истинной цели. Эти две формы духовной жизни призваны дополнять друг друга. «Созерцание должно стать плодотворным в делании, делание — в созерцании» [8, с. 103]. Когда человек утвердится в основе и сущности души, где есть Бог, и начнет совершать все дела из этой глубины

¹ В конечном счете М. Экхарт не видит иного выхода для человека. В противном случае для устранения помех на духовном пути, создаваемых деятельной жизнью, пришлось бы совсем отказаться от дел.

² М. Экхарт приводит в пример знаменитое восхищение апостола Павла до третьего неба. Согласно М. Экхарту, даже от такого возвышенного созерцания лучше отказаться, если понадобится пойти и оказать помощь немощному человеку [7, с. 16].

без всякого «зачем», именно тогда он достигнет, согласно М. Экхарту, идеала духовной жизни.

Подведем итог, сопоставив оба подхода и обозначив сходства и различия взглядов И. Сирина и М. Экхарта на соотношение деятельности и созерцания.

И. Сирин и М. Экхарт признают значение и деятельной, и созерцательной жизни для христианина. Высшей целью человека, согласно мысли обоих авторов, является единение с Богом, что исходит из общей логики христианского вероучения. Однако в оценке роли деятельности и созерцания для достижения этой цели, а также в описании характера такого единения И. Сирин и М. Экхарт имеют определенные расхождения во взглядах, которые обусловлены некоторыми мировоззренческими установками, касающимися взаимоотношений человека с миром. Если И. Сирин так или иначе признает зависимость внутреннего состояния человека от внешних условий жизни, то М. Экхарт исходит из возможности достижения внутренней независимости от внешнего, что и ведет к формированию у каждого из авторов определенной жизненной стратегии.

Согласно И. Сирину, созерцательная жизнь дает человеку высшее, чего не может дать деятельная жизнь, — единение с Богом посредством созерцания и исходящее из него блаженство, поэтому она получает несомненное преимущество. Однако, поскольку достижение истинного созерцания невозможно без предварительного упражнения в добродетелях, деятельная жизнь признается важной, но только как средство к достижению созерцания. Таким образом, И. Сирин выстраивает линию движения деятельной жизни следующим образом: от грубого к тонкому, от общего к частному, от внешнего к внутреннему. Чем ближе человек к созерцательной жизни, тем меньше интенсивность протекания жизни деятельной. В какой-то момент необходим почти полный отказ от социальной активности, которая воспринимается как помеха созерцанию. Однако здесь важно подчеркнуть, что применимо это исключительно к монахам-созерцателям, избравшим уединенный образ жизни. Для всех же остальных, кто далек от созерцания Бога и живет среди людей, деятельное исполнение заповедей по отношению к ближним является необходимым, как и несение посильных аскез.

М. Экхарт также рассматривает единение с Богом в созерцании, являющемся высшим состоянием, которого может достигнуть человек. Как и И. Сирин, он признает предварительное упражнение в добродетелях необходимым для достижения созерцательной жизни. Всякие аскетические практики призваны служить средством для достижения созерцания.

Деятельную жизнь в аспекте служения ближнему М. Экхарт не склонен рассматривать исключительно как средство или один из этапов на этом пути. Более того, служение ближнему не должно приноситься в жертву созерцательной жизни. Задача заключается в том, чтобы прийти к отрешенному действию, основанному на умении пребывать во внутреннем уединении. Созерцание призвано оплодотворить деятельность человека и дать ей возможность совершаться в новом качестве. Таким образом, М. Экхарт толкует соотношение деятельной и созерцательной жизни диалектически. Он не рассматривает отшельнический образ жизни как наивысший, а считает социальное служение, совершаемое как выражение внутреннего состояния единения с Богом, признаком духовной зрелости человека.

Библиографические ссылки

1. Реутин М. Ю. «Христианский неоплатонизм» XIV века: опыт сравнительного изучения богословских доктрин Мейстера Экхарта и Григория Паламы. М. : РГГУ, 2011. 245 с.

2. Жильсон Э. Философия в средние века: от истоков патристики до конца XIV века : пер. с фр. / общ. ред., послесл. и примеч. С. С. Неретиной. 2-е изд. М. : Культур. революция : Республика, 2010. 768 с.

3. Реутин М. Ю. Паламизм VS немецкая мистика [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=OhidSorMcfg&t=139s> (дата обращения: 07.09.2022).

4. Авва Исаак Сирин. Слова подвижнические. М. : Правило веры, 1993. 544 с.

5. Исаак Сирин, преподобный. О божественных тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты / пер. с сир., примеч., предисл. и послесл. епископа Илариона (Алфеева). 4-е изд. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2009. 336 с.

6. Митрополит Иларион (Алфеев). Духовный мир преподобного Исаака Сирина. М. : Познание ; Изд-во Моск. Патриархии Рус. Православ. Церкви. 2017. 7-е изд. 440 с.

7. Экхарт М. Трактаты. Проповеди / подгот. М. Ю. Реутин ; отв. ред. Н. А. Бондарко. М. : Наука, 2010. 438 с.

8. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / предисл., коммент. Р. Светлова. СПб. : Амфора, 2008. 255 с.

СПЕЦИФИКА ИНТЕРПРЕТАЦИЙ ОБРАЗА ОСЛА КАК ПЕРСОНАЖА ЧЕТВЕРТОЙ ЧАСТИ КНИГИ «ТАК ГОВОРИЛ ЗАРАТУСТРА» Ф. НИЦШЕ

В. В. Осипчук

*студент 4-го курса кафедры философии культуры
Белорусского государственного университета*

Представлены интерпретации образа осла, занимающего особое место в четвертой части книги «Так говорил Заратустра». Основываясь на богатой англоязычной академической традиции, автор выявил противоречивость метафоры животного, которое в разных контекстах выступает символом как христианства, так и его преодоления, как народа, так и аристократических тенденций философии Ф. Ницше. Такое рассмотрение образа животного предлагает новую перспективу трактовки смысла книги «Так говорил Заратустра», при которой поклонение «высших людей» ослу оказывается не побочным сюжетом, а своеобразным катарсисом духовного пути Заратустры, ключевым событием всего произведения.

Ключевые слова: Заратустра; Ф. Ницше; образ осла; дионисийское начало; праздник осла.

THE SPECIFICITY OF INTERPRETING THE SYMBOL OF THE ASS FROM THE FOURTH PART OF NIETZSCHE'S «THUS SPOKE ZARATHUSTRA»

U. V. Asipchuk

*The 4th Year Student at the Department of Philosophy of Culture,
Belarussian State University*

The work is devoted to the interpretations of the symbol of the ass, whose character occupies a special place in the fourth part of «Thus Spoke Zarathustra». Based on the rich English-speaking academic tradition, the author reveals the ambiguity of the animal metaphor, which in different contexts can act as a symbol of both Christianity and its overcoming; both the ordinary people and the aristocratic tendencies of the Nietzsche's philosophy. This offers a new perspective on the interpretation of the entire «Thus Spoke Zarathustra», in which the worship of the «higher people» to the ass turns out to be not a side plot, but a kind of catharsis of Zarathustra's spiritual path, the key event of the entire work.

Key words: Zarathustra; Nietzsche, symbol of ass; dionysianism; The Ass Festival.

Одна из важнейших задач, стоящих перед исследователями философии Фридриха Ницше, — интерпретация его крайне аллегоричных работ. Особенно верно это утверждение в отношении философско-поэтического произведения «Так говорил Заратустра», на страницах которого яркие и своеобразные персонажи: главный герой, пророк Заратустра, «дух тяжести», два короля, канатоходец. Только осмыслив использованные Ф. Ницше образы и предложив подход к пониманию тех или иных метафор, можно приступить к анализу получившейся философской системы.

В западной философской традиции к интерпретации Ф. Ницше подходят очень скрупулезно: можно рассуждать о некоторой традиции интерпретации книги «Так говорил Заратустра», начавшейся с четырехтомного труда «Zarathustra-Kommentar» (1899—1901) Г. Наумана и не прекращающейся уже более сотни лет. Особенный интерес в данном контексте представляют исследователи англоязычной академической традиции: как в силу высокой профессиональности их работ, так и нередко существующей между ними некоторой преемственности. Исследователи, хорошо знавшие работы своих коллег, активно ссылались на предшественников и старались предлагать не банальные, а новые, авторские, решения метафор, «загаданных» Ф. Ницше.

В данной работе внимание уделяется одной из таких метафор — образу осла. В книге «Так говорил Заратустра» фигурирует немало зверей: орел, змея, лев, верблюд, голуби, однако именно «осел играет (в четвертой части произведения¹. — В. О.) наибольшую роль», как отмечает Й. Салакуадра [1, с. 181]. Вторит ему и К. Хиггинс, вопрошая: «...зачем Ницше так фокусирует внимание на осле?» [2, с. 100]. Какими смыслами нагружен образ животного непосредственно в произведении «Так говорил Заратустра» и вкладывалось ли в осла, как персонажа четвертой части произведения, что-то оригинальное, характерное не для метафоры этого животного вообще², а именно для философии немецкого мыслителя? Как на эти

¹ В первых трех частях произведения животное фигурирует лишь на уровне метафор. В четвертой же части ситуация кардинально меняется: здесь осел оказывается полноценным персонажем повествования, а в некоторых эпизодах (например, глава «Праздник осла») становится центральным в сюжете.

² Вопрос метафоры животного в контексте европейской культуры был отдельно рассмотрен в статье: Осипчук В. В. Образ осла в работе «Так говорил Заратустра» Ф. Ницше // Сборник НИРС. Минск : БГУ, 2022.

вопросы отвечают интерпретаторы англоязычной¹ академической традиции²?

Клич осла как прообраз «да» вечного возвращения. Для Л. Штрауса³ наиважнейшей деталью в образе осла является его клич. Отмечая его созвучность с немецким «да», исследователь видит в осле «комический прообраз настоящего “да” вечного возвращения» [3, с. 231]. Таким образом, во время праздника осла «высшие люди» действительно постигают тайну вечного возвращения, но на некоем начальном уровне: сам Заратустра говорит, что «высшие люди» «не моему смеху научились» [4, с. 406].

Праздник осла как обретение «высшими людьми» независимости от Заратустры. Г. Олдерман был одним из первых исследователей, отметивших важность четвертой части книги «Так говорил Заратустра». Исследователь замечал, что, с одной стороны, все основные идеи произведения — вечное возвращение, сверхчеловек — уже нашли отражение в предыдущих частях работы, с другой — подобным повторением Ф. Ницше лишь подчеркивает их важность, а также предлагает переосмыслить «повторяющуюся, рекурсивную природу существования» [5, с. 114]. Всю четвертую часть этого произведения Г. Олдерман сравнивает с шекспировской комедией, смысл которой заключается в том, чтобы еще раз подчеркнуть важность смеха для философии Ф. Ницше.

Королей, сопровождающих животное, исследователь сравнивает с библейскими волхвами, отправившимися на поиск «высшего человека», а груженный дарами (вином) осел — лишь часть этой аллюзии. Праздник осла для Г. Олдермана есть отрицание «высшими людьми»

¹ Цитаты из соответствующих работ приводятся в авторском переводе.

² Отметим, что сознательно исключили из рассмотрения авторов, которые активно пользовались печально известной книгой «Воля к власти», скомпилированной сестрой философа, а также неопубликованными черновиками мыслителя (так называемыми *Nietzsches Nachlass*). Можно ли ссылаться на указанные работы для прояснения мыслей философа? Среди исследователей творчества Ф. Ницше существует разногласие по этому вопросу. Будучи убежденными сторонниками отрицательного ответа на данный вопрос, считаем невозможным выбрать в качестве библиографии труды исследователей, придерживавшихся противоположного подхода. По этой причине была отклонена талантливая книга Б. Регинстера «The Affirmation of Life: Nietzsche on overcoming nihilism».

³ Чтобы не отдавать предпочтение интерпретациям, более близким автору работы, они будут упорядочены по дате появления в академическом поле: от 1959 до 2008 г.

мессы как акта приобщения к потустороннему¹ миру, доказательство того, что «высшие люди» «преодолели страх смерти бога и теперь могут быть шутливыми». Они «свободны не только от духа тяжести, но и от страха бытия без религиозной опоры» [5, с. 131].

Кроме прочего, литургия ослу — это еще и попытка «высших людей» обмануть Заратустру, причем попытка успешная. Одурачив Заратустру и посмеявшись над ним, «высшие люди» смогли освободиться и от влияния пророка. «"Высшие люди" платят Заратустре тем, что больше не являются его марионетками, — писал Г. Олдерман, — они освободились... от Заратустры» [5, с. 131]. Тем не менее это освобождение неполноценно: в принятии «высшими людьми» вечного возвращения (происходит в следующей главе) исследователь видит лишь «подрожание опыту молодого Заратустры» [5, с. 132]. По Г. Олдерману, для «высших людей» праздник осла — это только начало их пути самопреодоления.

Поклонение ослу как очищение от христианства. Все «высшие люди», направившиеся на поиски Заратустры, по мнению Л. Ламперта, обладают двояким свойством: с одной стороны, они «поднялись над толпой» [6, с. 293], а с другой — «несут неизгладимые следы (произошедшего вследствие демократизации. — В. О.) возвышения народа... следы, которые они попытаются стереть во время праздника осла» [6, с. 293]. Осел, которого ведут короли, предназначен для «короля королей», по-настоящему высшего человека — Заратустры.

По поводу праздника осла Л. Ламперт замечал, что «высшие люди» находятся на пути к выздоровлению, а Заратустра, не понявший смысла литургии ослу, оказывается одураченным. «Заратустра, потрясенный моралист, пытается пристыдить тех самых людей, которые сами страдают от стыда и презрения к себе» [6, с. 306]. Из всех оправданий «высших людей» Л. Ламперт особенно выделял старого прорицателя, который «сам может создавать миры, не сотворил этого мира поклонению ослу... уступил творчеству самого безобразного человека... уступил эпохе, породившей поклонение ослу или толпе» [6, с. 307]. Таким образом, поклонение ослу оказывается пародией на демократию, порицаемую философом.

¹ Хотя для русскоязычной философской традиции привычнее использование термина «трансцендентный», в контексте философско-поэтического произведения «Так говорил Заратустра» нам кажется более подходящим слово «потусторонний». Так, уже одна из первых речей произведения построена на дихотомии поту- и посюстороннего миров.

Кроме того, «"высшие люди" все еще больны христианством и его мертвым богом, потому и нуждаются в этой пародии... экзорцизме, чтобы очиститься от меланхолии. <...> Самый безобразный человек» продолжает акт убийства бога, но в этот раз, благодаря смеху, он может преуспеть в своем деянии. Литургией ослу «высшие люди» «хотя бы на миг... преклонились перед ослом... жизнеутверждающим идеалом, выражающемся в самоутверждении. <...> Как "высшие люди", они отлично знают, что их эпоха стала поклоняться ослу, самому глупому и медленному, самому серому и бедному духом [животному], которое меньше всех попрекает других и говорит "да" всему» [6, с. 308]. Свое отчаяние по этому поводу «высшие люди» смогли высмеять, обратить в шутку и тем самым преобразиться.

Ослиная месса как акт искупления смехом. Осел для К. Хиггинс отнюдь не просто одна из деталей повествования: в статье «Nietzsche and the Mystery of the Ass» она раскрывает параллели между четвертой частью произведения и классическим римским романом Апулея «Золотой осел». Так, К. Хиггинс выделяет мотивы, общие для двух произведений: сострадание (жалость), исцеляющая сила роз, мотив празднества, посвящение в религиозный культ [2, с. 156].

О связях книги «Так говорил Заратустра» и дионисийской религией подробно будет сказано далее. Отметим, что, согласно многим исследователям, «Золотой осел», завершающийся переходом Луция в культ Изиды, был написан в целях утверждения природной (естественной) религии в противовес распространявшемуся в то время сверхъестественному христианству. Так, по словам Р. Уальша, которые приводит Т. Санг, этот «культ был попыткой сохранить священность природы» [цит. по 7, с. 264]. Подчеркивая важность этих параллелей, К. Хиггинс заключает, что история Луция, как и история Заратустры, это «история духовного роста и перерождения» [8, с. 242].

Отдельно останавливается К. Хиггинс и на параллели с сюжетом о поклонении золотому тельцу. Действительно, Моисей и Заратустра — пророки, принесшие новые ценности: неслучайно одна из глав книги «Так говорил Заратустра» носит название «О старых и новых скрижалях». Вместе с тем, как правомерно замечает исследовательница, «если целью (философа. — В. О.) было просто сделать отсылку к Моисею, то зачем Ницше так фокусирует внимание на осле?» [2, с. 100]. Отвечая на этот вопрос, К. Хиггинс обращается к феномену ослиной мессы и подчеркивает одну из ее строк, сохранившихся до наших дней: «Никто не умеет танцевать, как ты» [2, с. 105]. Эти слова, посвященные ослу, оказываются необычайно созвучными идеям Заратустры, который «поверил бы только в такого бога, который уме-

ет танцевать» [4, с. 50]. Так как в ослиной мессе, противоречащей канонам церкви, активное участие принимало духовенство, К. Хиггинс считает это свидетельством повсеместно распространенных саморазрушительных тенденций христианства. Неслучайно ослиная месса в какой-то момент была запрещена в Европе, ведь «этот мнимый подрыв авторитета духовенства подрывал его на самом деле» [2, с. 108]. Ослиная месса была наполнена антиклерикальными интенциями, и поэтому неудивительно, что «высшие люди» справляют литургию ослу, ведь они преследуют ту же цель: убить (а точнее, добить) бога. Таким образом, праздник осла — это акт духовного преобразования, перехода от мрачной серьезности к радости, игривости, смеху. «Такой акт, — пишет К. Хиггинс, — отражает религиозную траекторию, которую Ф. Ницше считал предпочтительной для западного мира, и путь Заратустры служит примером того, как по ней можно двигаться» [2, с. 109].

Отдельно останавливается К. Хиггинс и на ошибке одураченного Заратустры, который не смог с первого раза распознать в ослиной мессе пародию на религиозность. Для исследовательницы важно, что Заратустра не воспринимает свою ошибку серьезно, не считает ее грехом. «Глупость, а не грех» — так Ф. Ницше формулирует греческий взгляд на человеческие ошибки», отличный от христианского [2, с. 115]. Глупость не делает человека виновным, она может только насмешить — в этом важный урок нового, более здорового отношения к жизни, которое пропагандирует Заратустра. «Почувствовав себя ослом, человек учится смеяться, а смех искупает грех», — заключает К. Хиггинс [2, с. 116].

«Высшие люди» как различные стороны Заратустры. Согласно интерпретации Р. Гудинг-Уильямса, в конце третьей части Заратустра осознал свою жизнь как своеобразный акт искупления, в котором он освобождается от «духа тяжести». Вместе с тем пророк все еще не готов умирать: перед своим последним сходом с горы он хочет увидеть учеников, доросших до самопреодоления — их приходу. Этому и посвящена четвертая часть книги «Так говорил Заратустра».

Для Р. Гудинг-Уильямса каждый из этих учеников — «высших людей» — «вторит Заратустре... произносит слова, которые повторяют... речь, сказанную Заратустрой ранее» [9, с. 280]. В четвертой части Заратустра искушается соблазном «отождествить себя с собой в прошлом и принять за истину, что... самопреодоление невозможно» [9, с. 281]. Для того чтобы опровергнуть это, Заратустра должен преодолеть свой «последний грех» — сострадание к «высшим людям», а значит, и к себе. В этом духе трактуются и эпизоды, связанные с ослом. Прежде чем прийти к пророку, каждый из «высших людей»

«избрал путь самовыражения цели своего существования, отдельной от черни и толпы» [9, с. 281]. Так, два короля стали «приверженцами ценностей благородства и добродетели... ценностей, которые чернь не замечает» [9, с. 281]. Это самопреодоление не полно: «хотя они учились смеяться у меня, не моему смеху научились» [4, с. 406]. Литургия ослу — это выражение «не Заратустрова смеха», а «их ("высших людей". — В. О.) чувства юмора» [9, с. 288].

Осел как символ народа. Согласно С. Розену, короли хотят «переложить на него (Заратустру. — В. О.) свое бремя» [10, с. 214]. В современной для Ф. Ницше Европе правители «стали всего лишь представителями народа» [10, с. 214], который они ведут к Заратустре под видом осла: если пророк примет этот дар, то он станет слугой народа. Таким образом, перед нами очередное искушение Заратустры «духом тяжести», но на этот раз в ином облики.

Отдельно отметим замечания С. Розена. Во-первых, факт того, что осел нагружен мехами с вином, для исследователя всего лишь «вульгарная аллюзия на дионисийскую интоксикацию» [10, р. 229]. Во-вторых, в кличе «И-А» С. Розен видел не только «да», но и «я тоже» (по первым буквам словосочетания *ich auch*). В-третьих, очевидная пародия на «тайную вечерю», которой является трапеза Заратустры с гостями, не только переворачивает христианский сюжет, но и показывает, что «ирония и глупость являются важной частью преодоления жалости к "высшим людям"» [10, с. 230].

В главах «Пробуждение» и «Праздник осла» Заратустра рассуждает про радость «высших людей», и она кажется ему неискренней. Радостный «повторяющийся крик осла на самом деле маскирует горе... не выздоровление» [10, с. 240]. «Высшие люди» благодарны Заратустре за помощь, но они не исцелены: их смех нездоров, и скоро «они начнут придумывать себе праздники и поставят памятники своим старым радостям» [4, с. 407].

Опасения Заратустры сбываются: вернувшись в пещеру, он находит «высших людей», поклоняющихся ослу, а точнее, если соглашаться с интерпретацией С. Розена, «народу или бремени традиции, которые заставили "высших людей" забыть о воле к самопреодолению» [10, с. 241]. Текст литургии С. Розен не комментировал, но отмечал только, что мир в ней создан по образу и подобию осла, т. е. «создан как можно более глупым» [10, с. 241]. Также исследователь говорил, что роль священника исполняет «самый безобразный человек», убивший прежде бога: здесь С. Розен видел указание на один из сюжетов книги «Государство» Платона, где душа чистого человека для новой жизни избирает себе тело тирана.

Исследователь объяснял оправдания «высших людей». Говоря об оправдании папы, С. Розен отмечал, что «в век материализма не может быть поклонения духу, кроме "духа" современного прогресса, духа толпы, который представлен ослом» [10, с. 241]. Для «совестливого духом» осел — «квинтэссенция вечного возвращения... глупого и бесцельного повторения». Слова «самого безобразного человека» о смерти бога как предрассудке исследователь трактовал в духе того, что для Ф. Ницше человек «по природе животное религиозное» (это, вероятно, одна из причин, чтобы его превзойти). «Самый безобразный человек» — нигилист, который заменяет бога «божеством абсурда» [10, с. 241]. В этом и заключен, по С. Розену, смысл праздника осла. Следствием декаданса является нигилизм и связанное с ним отчаяние. Для его преодоления человек должен «пройти промежуточный этап празднования абсурда» [10, с. 242], причем абсурда не только мира, но и нашей реакции на него. Нигилизм должен быть преодолен, и лучший путь для этого — очищение смехом.

Праздник осла как утверждение природной дионисийской религии. В своей интерпретации праздника осла Т. Санг критиковал С. Розена. По мнению исследователя, если короли действительно хотят передать ненавистную им ношу — народ — Заратустре, «то они должны быть крайне невежливы» [7, с. 296]. Кроме того, «даже если осел представляет толпу, короли не имеют власти передать животное в дар кому бы то ни было, ведь они лишь придаток к власти толпы» [7, с. 96]. Не имеют причин короли и поклоняться ослу, как это происходит далее во время литургии ослу. Т. Санг снова отмечал сочиненное Заратустрой стихотворение: «если бы осел был символом толпы, он вряд ли (своим утверждающим криком во время зачтения. — В. О.) осуждал бы правление народа» [7, с. 296].

Таким образом, прочтение праздника осла как поклонение народу (пускай даже и карикатурного) для исследователя выглядит абсурдным. В связи с этим Т. Санг предлагал рассматривать осла как символ Диониса, а праздник осла — как попытку Заратустры если не уничтожить христианство, то превратить его из противоестественной (противоприродной) религии в религию природную. Новой религией Заратустра исполняет свою юношескую мечту: обрести бога, но бога земного существования. Неслучайно в одном из писем Ф. Ницше называл книгу «Так говорил Заратустра» «пятым евангелием» [цит. по 7, р. 21], призванным заменить прежнее христианство — новым, аналогично тому, как Новый Завет вытеснил Ветхий Завет.

Важно отметить: по Ф. Ницше, иудаизм был природной религией, а евреи почитали Яхве в первую очередь за помощь в скотовод-

стве и земледелии. Их вера изменилась после ассирийского вторжения: из бога природы Яхве превратился в бога морали. Для Ф. Ницше миссия Христа состояла в том, чтобы восстановить старый, природный иудаизм, но это стремление было искажено апостолом Павлом. Таким образом, праздник осла — это праздник дионисийский, который знаменует возвращение к природной религии. «Если мать-природа божественна, — отмечал Т. Санг, — то мы должны выражать ей свое почтение через ритуалы. Иметь такие ритуалы и праздники для матери-природы — значит исповедовать религию природы. Такую естественную религию и утверждает Заратустра» [7, с. 261].

Бог-осел, пусть даже и выросший из христианства, тем не менее, отличается от Христа. Так, в последней строфе мессы, исполненной «самым безобразным человеком», отмечается, что осел не чуждается голода и секса, что есть норма только для природной религии. Кроме того, в противовес христианству — религии отрицания — религия Заратустры есть религия утверждения, что подтверждается ослиным кличем «да».

Также Т. Санг отмечал еще несколько деталей, подчеркивающих связь между ослом и Дионисом: во-первых, неудержимую сексуальность как извечное ослиное качество; во-вторых — осел нагружен вином; в-третьих — Дионис традиционно изображался сидящим на осле. Таким образом, осел отождествляется с богом плодородия, а поклонение богу-ослу оказывается поклонением матери-природе. При этом Дионис — не сверхъестественное божество, помещенное на небеса поэтами, а естественное, природное божество земли. Вместо того чтобы принимать природу как творение бога, «высшие люди», поклоняются ей как единственному богу, который создает все. Отдельно Т. Санг отмечал, что в «природных религиях» время обычно циклично и сезонно, это перекликается с идеей вечного возвращения.

Ослиная месса как свершившееся убийство бога. П. Леб предлагал крайне оригинальное прочтение четвертой части книги «Так говорил Заратустра», доказывая, что все изложенные в ней события происходят до окончания действия трилогии. «Фаустовские двенадцать ударов полуночного колокола в конце третьей части на самом деле являются завершением всей трагедии» [11, с. 7], — писал П. Леб, а праздник осла, таким образом, оказывается не побочным сюжетом, связанным с духовным взрослением «высших людей», а существенным этапом самопреодоления пророка.

Литургия ослу, по мнению исследователя, закрепляет смерть бога. Убийство, осуществленное «самым безобразным человеком», было неполным, ведь последний «не справился с преодолением чувства вины» [11, с. 228]. Сам термин «убийство» уже демонстрирует негатив-

ную оценку этого действия, поэтому праздник осла с его очищающим смехом так важен: смерть бога наконец осуществляется полностью.

Ослиная месса как попытка победить «дух тяжести» смехом. В пришествии королей Д. Бернхем и М. Йезинхаузен видели библейскую отсылку, однако, в отличие от других интерпретаторов, не только к поклонению волхвов, но и к входу Господню в Иерусалим. Согласно евангелиям, перед тем, как въехать в город, Иисус отправил двух учеников на поиски осла. «Здесь у учеников уже есть осел, но еще не учитель», — пишут исследователи [12, с. 173]. Также Д. Бернхем и М. Йезинхаузен обращали внимание на различия между «королем справа» и «королем слева», но, помимо отсылки к партийным предпочтениям, предполагали, что речь может идти о Германии и Франции. Интересна их интерпретация литургии осла. Исследователи отмечали слегка измененные отрывки из перевода Библии Мартина Лютера, а саму мессу считали «высмеиванием серьезности доктрины о преображении в сверхчеловека» [12, с. 193]. В отличие от Заратустры, который с трудом перенес мысль о возвращении всего, в том числе толпы и черни, «высшие люди» пытаются победить «духа тяжести» смехом. «Старый мир упадка умирает в беспомощном смехе, — писали Д. Бернхем и М. Йезинхаузен, — и его представители уже не могут держаться с достоинством, подобающим их осмеянным позициям... Прозрение через видение и непочтительная непристойность — два одинаково весомых мотива книги» [12, с. 193].

«Высшие люди» уподобились детям и обрадовались очищению, однако, несмотря на параллели с притчей о «Трех превращениях», этого недостаточно, их выздоровление и преобразование неполно. «Стать подобным ребенку по духу не означает просто начать вести себя как благочестивый ребенок», — отмечают исследователи [12, с. 194]. Далее они цитируют самого Заратустру: «Конечно, если не будете вы как дети, то не войдете вы в это Небесное Царство... Но мы и не хотим вовсе войти в Небесное Царство: мужами стали мы — и потому хотим мы царства земного» [4, с. 414].

Палитра интерпретаций образа осла в академической литературе весьма богата, причем по-разному трактуются порой не только глубинные интенции поступков героев, но и самые поверхностные события. Вот несколько выводов, которые можно сделать на основе приведенных трактовок образа животного.

Во-первых, большинство исследователей сходятся на том, что с помощью осла Ф. Ницше делал множество отсылок как к библейским сюжетам, так и к античным произведениям. Поклонение волхвов, вход Господен в Иерусалим, Тайная вечеря, «Пир» Платона,

«Золотой осел» Апулея, а также средневековая ослиная месса — эти отсылки вряд ли являются для философа лишь остроумной игрой. Можно предположить, что тексты Ф. Ницше ожидают считывания смыслов, заложенных в классических сюжетах, и сходство их с событиями, происходящими на страницах «Так говорил Заратустра».

Во-вторых, практически во всех интерпретациях «высшие люди» оказываются воплощением отдельных сторон характера и опыта Заратустры на раннем этапе его жизни. В речах «высших людей» можно услышать отголоски или даже прямые цитаты из притч Заратустры, прочитанных им ранее. Например, «король справа» практически полностью повторяет сентенции пророка о войне из первой части произведения. Таким образом, «высшие люди» оказываются в начале того духовного пути, который уже прошел Заратустра: они не «сверхчеловеки», не ровня Заратустре. Неудивительно, что, сам пророк замечает: гости «не моему смеху научились» [4, с. 406]. Несмотря на это, «высшие люди» находятся в процессе выздоровления. В большинстве трактовок «праздник осла» — это событие позитивное, исцеляющее «высших людей» от отчаяния нигилизма. Служа ослиную мессу, «самый безобразный человек» продолжает акт убийства бога, но в этот раз благодаря смеху он может преуспеть в своем деянии.

В-третьих, именно образ животного трактуется преимущественно с двух позиций. С. Розен и Л. Ламперт считали осла персонажем отрицательным, отождествляли его с государством, толпой, «духом тяжести» из второй главы третьей части произведения. Для них поклонение ослу — это доведение до абсурда тех тенденций, которые превалировали в современном для Ф. Ницше обществе. Для Т. Санга и К. Хиггинс осел — олицетворение Диониса, а праздник осла оказывается моментом возрождения природной, естественной, религии. В утвердительном кличе «И-А» К. Хиггинс усматривает связь с радостью Бога о творении мира. В этом, вероятно, и заложен пафос четвертой части произведения «Так говорил Заратустра» — праздник жизнеутверждения, самопреодоления, смеха и творчества.

Библиографические ссылки

1. Salaquadra J. Zarathustra und der Esel: Eine Untersuchung der Rolle der Esel im Vierten Teil von Nietzsches Also sprach Zarathustra // *Theological Viatorum*. 1973. № 11. P. 181–213.

2. Higgins K. M. Nietzsche and the Mystery of the Ass // *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal* / C. D. Acampora, R. R. Acampora. Rowman & Littlefield Publishers, 2014. 412 p.

3. Leo Strauss on Nietzsche's Thus spoke Zarathustra / ed. and with an introduction by L. V. Richard. Chicago : The Univ. of Chicago Press, 2017. 277 p.
4. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М. : Астрель, 2010. 416 с.
5. Alderman H. Nietzsche's Gift. Philadelphia : Temple Univ. Press. 1990. 306 p.
6. Lampert L. Nietzsche's Teaching: An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra. New Haven : Yale Univ. Press, 1989. 392 p.
7. Seung T. K. Nietzsche's Epic of the Soul: Thus Spoke Zarathustra. Lanham : Lexington Books, 2005. 370 p.
8. Higgins K. M. Nietzsche's Zarathustra. Philadelphia : Temple Univ. Press. 1990. 306 p.
9. Gooding-Williams R. Zarathustra's Dionysian Modernism. Stanford : Stanford Univ. Press, 2001. 421 p.
10. Rosen S. The Mask of Enlightenment. New Haven ; London : Yale Univ. Press, 2004. 264 p.
11. Loeb P. S. The Death of Nietzsche's Zarathustra. New York : Cambridge Univ. Press, 2010. 269 p.
12. Burnham D., Jesinghausen M. Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra. Bloomington : Indiana Univ. Press, 2010. 224 p.

ДИСПОЗИЦИЯ ДЕЛИНКВЕНТА КАК КОРРЕЛЯТА ТЮРЕМНОЙ МАШИНЫ

Д. С. Курачинская

*студент 3-го курса кафедры философии культуры
Белорусского государственного университета*

Рассмотрен феномен делинквента как биографической единицы, находящегося под эгидой власти. Делинквент возникает в качестве брата-близнеца пенитенциарных техник в тюремной машине. Продемонстрирован амбивалентный характер делинквента: как полезное ядро в микрофизике власти, так и опасная аномалия; раскрыта миметическая природа делинквента, а также сформулированы функции «полезного» правонарушителя.

Ключевые слова: М. Фуко; «Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы»; микрофизика власти; делинквент; паноптикон.

DISPOSITION OF THE DELINQUENT AS A CORRELATE OF THE PRISON CAR

D. S. Kurachinskaya

*The 3th Year Student at the Department of Philosophy of Culture,
Belarussian State University*

The colorful thinker of the "new French philosophy" M. Foucault demonstrated the dictatorial and total nature of power in modern society. Not indifferent to the problems of individual freedom, a fighter for the rights of various human minorities, M. Foucault sheds light through prison bars on the phenomenon of Power. The article deals with the phenomenon of the delinquent as a biographical unit under the auspices of the authorities. Delinquent emerges as the twin brother of penitentiary technicians in the prison car. The ambivalent nature of the delinquent is demonstrated: a useful nucleus in the microphysics of power, but just as a dangerous anomaly; the mimetic nature of the delinquent is revealed, and the functions of the "useful" offender are formulated.

Key words: M. Foucault; "Supervise and Punish: The Birth of the Prison"; microphysics of power; delinquent; panopticon.

Колоритный мыслитель «новой французской философии» Мишель Фуко продемонстрировал диктаторский и тотальный характер власти в современном обществе. Неравнодушный к проблемам свободы лич-

ности, борец за права разнообразных людских меньшинств М. Фуко проливает свет через решетки тюрем на феномен Власти [1; 3; 4].

В своей работе «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы» М. Фуко указывает на механизм власти, чтобы судить душу, формулируя обоснования и правила, благодаря которым власть расширяет поле воздействия и маскирует свою многовекторность. Диспозиция власти приумножает неосознаваемых участников в процессе использования власти за счет функционального аппарата. Именно Власть руками государственного аппарата ежедневно и ежечасно определяет, что именно для ее подданных должно выступать Истиной, что — Знанием, что — Свободой, кто вообще, собственно, может именоваться Человеком [2, с. 3–4].

Паноптическая машина власти функционирует в направлении обезличивания индивида. Перманентный надзор, или иллюзия постоянного надзора, вменяется индивидам самостоятельно. Ходячий объект знания несет ответственность за действия. Жертва — штамп паноптикона. Вирус контроля распространяется благодаря миметической природе власти, управляет которой насилие.

Паноптикум «послушных тел» служит целям управления, рассчитанным на длительный срок. Индивид как объект информации и анализа не является субъектом коммуникации. Изоляция и тотальная поднадзорность приводит заключенного в состояние сознаваемой и постоянной видимости, которую обеспечивает автоматическое функционирование власти [7, с. 244–245].

Компактная и упрощенная модель дисциплинарного механизма функционирует в двух направлениях: паноптикон как дифференцирующая и классифицирующая машина и как лаборатория власти. Экспериментальное поле, в которое заброшен «пациент», эффективно за счет знания о поведении. Создается некая главная точка, которая оказывается средоточием отправления власти и в то же самое время местом записи знания [6, с. 222]. Остроумно устроенная клетка представляет форму политической технологии, это диаграмма идеально устроенной власти. Правомерно утверждать, что архитектоника паноптикона встроена имплицитно в системы дисциплинарной власти, которые распространились за счет саморазвивающейся технологии «видеть — быть видимым» [6].

Следует отметить, что наказание тесно сопрягается с последствиями. По этой причине наказание детерминируется предотвращением возможного преступления. Эффективное воздействие на преступников осуществляется посредством следования определенным правилам: минимального количества (обеспечивание выгоды), доста-

точной идеальности (физическая боль вырождается в идею «боли»), побочных эффектов (сумма моментов рабства представляется более губительной, нежели смерть), абсолютной достоверности (надежда на безнаказанность), общей истины (преступление соразмеряется с критериями истины) и оптимальной спецификации (реализация отношения индивидуализация — наказание).

Вместе с тем важно отметить, что отправление власти с помощью дисциплинарных техник (следование правилам) определяет вектор мысли преступника. Таким образом, «сознание» как поверхность для надписывания знаков власти, использующей семиотику как инструмент; подчинение тел посредством контроля над мыслями; анализ представлений как принцип политики тела, оказывается гораздо эффективнее, нежели ритуальная анатомия пыток и казней [7, с. 126].

Институциональная структура тюрьмы базируется на исправительных методах, становясь в один ряд с иными коррелирующими институтами. Исходя из принципа «паноптической власти», принципы надзора, знания, преобразования, манипулирования сознанием сепарировались от конкретного института и представляют единую, автономную «анатомию власти».

Жертвой новой «микрופизики» власти является особый правонарушитель — делинквент. «Кнопка» делинквентности — тюрьма, с которой начинается капитальное переустройство жизни индивида, наказание длиною в жизнь. Биографическое знание детерминирует классификацию наказания. Делинквент связан с собственным правонарушением, отражающим характер, наклонности, инстинкты. Делинквентов (патологическое отклонение в человеческом виде) можно рассматривать как болезненные синдромы или чудовищно уродливые формы [7, с. 308].

Делинквентность, как форма противозаконности, необходима тюрьме, которая терпит поражение ввиду реализации неизменных пенитенциарных принципов, что следовало бы трансформировать (тюрьмы западного общества не снижают уровень преступности, а порождают рецидивизм, поощряют делинквентность и ввергают тем самым семью делинквента в нищету). Делинквентность — месья тюрьмы правосудию [7, с. 310].

Тем не менее обратимся к рассмотрению через призму нормы, а не закона. Делинквент — амбивалентная фигура, представляющая опасность для общества при порицании власти, но и поощряемая властью за преобразованное продолжение тюремной машины. Действительно, тюрьма почти неизбежно возвращает на судебную скамью тех, кто на ней уже побывал [7, с. 309].

Публичная ритуальность сменилась имплицитной паноптической властью. Тюрьма, в арсенале которой машина-паноптикон, поощряет организацию пространства делинквентов. Попав в тюремные стены, достаточно сложно порвать циклический круг преступлений. Освободившийся обречен попадать в заточение снова, так как его жизнь определена поведением, инстинктами, импульсами. Делинквенты, как продукты тюрьмы, ввергают в нищету собственную семью.

Делинквентность является одной из форм противозаконности, однако менее опасной и более эффективной. Тюрьма устанавливает делинквенность, представители которой выступают в качестве патологического субъекта. Делинквенты находятся под тотальным надзором (ввиду небольшой и замкнутой группы индивидов). Отличая себя от других распространенных противозаконностей, делинквентность служит их обузданию [7, с. 339].

Тройственный ансамбль «правосудия» — полиция, тюрьма, делинквентность — действует по следующей схеме: полицейский надзор обеспечивает пополнение тюрьмы правонарушителями; тюрьма трансформирует их в делинквентов; последние же оказывают помощь полицейскому надзору, систематически возвращаясь в стены заточения. Конечная цель уголовно-правовой системы состоит в том, чтобы опрокинуть монотонный дискурс о преступлении, стремящийся обособить преступление как уродство и переложить вину на беднейший класс [7, с. 353].

Таким образом, подчиненная противозаконность, апеллируя к системе наказания, функционирует как отведение противозаконности в незаконное пространство ротации прибыли и власти господствующего класса. Именно столкновение сил порождает преступную природу, так как власть зиждется на подчиненных. Где есть власть, там есть и сопротивление [5, с. 60].

Следует констатировать, что делинквент — передвигающийся «фургон» наказания и тюремной власти. Делинквентность отражает техническое отправление власти через прямо пропорциональный круговорот правонарушителей в тюремной машине (чем больше нарушителей попадает за решетку паноптического механизма, тем больше «полезных» нарушителей она «штампует»). Важно подчеркнуть, что цель тюрьмы заключается не в снижении преступности, а в закабалении умов нарушителей; зомбировании их на необходимые и фильтрующие проступки, выгодные новой микрофизике власти.

Увеличение «жертв» отражает миметический характер власти. Эксплицируя феномен власти, целесообразным будет выявление ее «анатомии». Генеалогия наказания транслирует двойственный про-

цесс: исчезновение зрелища и упразднение боли. Конец XVIII — начало XIX в. знаменуется угасанием карательного празднества. Наказание как театр нивелируется, публичная казнь теряет своего зрителя и представляется в качестве скрытой части уголовной процедуры. Правомерно констатировать следствия импlications наказания: власть покидает повседневное восприятие и попадает в абстрактную область сознания; наказание становится неотвратимым, тем самым оно должно отвращать от преступления. Таким образом, правосудие больше не берет на себя публично ответственность [7, с. 14].

Насильственные пытки, зверские казни, извращения демонстрировали физическое наказание. Карательные практики и тела утратили непосредственную взаимосвязь, существовавшую в эпоху «публичного театра». Тело и боль не конечная инстанция карательных действий. С середины XIX в. началась эра карательной сдержанности. Перестав быть искусством причинения невыносимых страданий, наказание становится экономией «приостановленных» прав [7, с. 16].

Упразднение физического наказания привело к «суду души». Реализуется принцип замены объектов. Судят не только само преступление, но и стоящие за ним тени инстинктов, страстей, привычек, влечений. Суд рассматривает как само деяние, так и субъект преступления: доступная информация о том, что затрагивает душу. В структуру судопроизводства и вынесения судебного приговора внедрился целый комплекс оценочных, диагностических, прогностических и нормативных суждений о преступном индивиде [7, с. 26].

Новая «анатомия» власти придерживается принципа: не наказывать меньше, а наказывать лучше. Эффективность отправления власти сосредоточена в предупреждении наказания. Преступление и его последствия должны иметь неразрывную связь. Посредством разума индивид закабальет самого же себя лучше, чем зверские пытки. Собственные тиски мыслей подчиняют тела нарушителей. Таким образом, правомерно утверждать, что семиотическая техника наказания нивелируется новой политикой тела.

Следует констатировать миметическую природу делинквента, оказывающую влияние на собственную семью. Таким образом, один нарушитель заражает «угодным» правонарушением последующее поколение — детей, не давая шанса избежать порочного круга тюремного механизма. Делинквент — плод паноптического надзора, который также обладает миметической природой. Паноптизм, призванный расширять и усиливать власть, обладает высшей степенью миметичности из-за имплицитного воздействия не столько на биологическую составляющую индивида, сколько на сознание. Коренное

преобразование глубинных черт выражается в продуцировании од-ноликих желаний. Дисциплинарный корсет стягивает людей в обе-зличенную массу, которая беспрепятственно подчиняется. Миме-тическая власть лишает индивида субъективности. Новая персона определяется как объект желания, объект знания, объект власти. Нарращение «обезличенных» приводит к экспансии насилия.

В современной политической машине правомерно утвердить две функции делинквента в бифуркации новой микрофизики власти: вне-дрение и сепарацию. Бинарность «марионетки тюремного механизма» позволяет ей включаться в разнообразные сферы деятельности чело-века (от политических структур до образовательных систем). Функ-ция сепарации дублирует природу отца-создателя — паноптикона, т. е. отделение от конкретных институтов и самостоятельное функцио-нирование в политической матрице власти. В отличие от паноптиче-ской машины, делинквент представляет собой обезличенный субъект, который дважды обезличивается: под надзором тюремных стражей и в выполнении собственных функций (внедрение и сепарация).

Таким образом, наблюдается исчезновение не только субъекта, но и объекта; при этом остается «полезный» закодированный эле-мент в матрице микрофизики власти.

Библиографические ссылки

1. Бланшо М. Мишель Фуко, каким я его себе представляю / пер. с фр. и послесл. В. Е. Ланицкого. СПб. : Machina, 2002. 96 с.
2. Грицанов А. А., Абушенко В. Л. Мишель Фуко. Минск : Кн. Дом, 2008. 320 с.
3. Делез Ж. Фуко / пер. с фр. Е. В. Семиной ; вступ. ст. И. П. Ильиной. М. : Изд-во гуманитар. лит., 1998. 172 с.
4. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодер-низм. М. : Интрада, 1996. 256 с.
5. Сокулер З. А. Знание и власть: наука в обществе модерна. СПб. : РХГИ, 2001. 240 с.
6. Фуко М. Око власти // Интеллектуалы и власть: избранные поли-тические статьи, выступления и интервью. М. : Праксис, 2002. С. 220–249.
7. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы : пер. с фр. М. : Ад Маргинем Пресс : Музей соврем. искусства «Гараж», 2021. 384 с.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ В. КОРОТКЕВИЧА

В. Б. Гнучих

*студент 2-го курса кафедры философии культуры
Белорусского государственного университета*

Обоснована взаимосвязь исторической памяти и национальной идентичности на материале литературно-философской антропологии В. Короткевича. Обоснование имеет два направления. В первом выявлены семиотические факторы этих отношений, которые связаны с различением трех реальностей, данных человеку в его опыте; во втором — раскрыты особенности персонификации человека через образы прошлого и настоящего, которые поддерживают единство индивидуального и коллективного, биологического и социального. В результате историческая память представлена как условие формирования национальной идентичности, национальная идентичность — как проект исторической памяти.

Ключевые слова: историческая память; национальная идентичность; литературно-философская антропология; В. Короткевич; персонификация.

HISTORICAL MEMORY AND NATIONAL IDENTITY IN THE LITERARY AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF V. KOROTKEVICH

V. B. Gnuchikh

*The 2th Year Student at the Department of Philosophy of Culture,
Belarussian State University*

The article substantiates the relationship between historical memory and national identity on the basis of V. Korotkevich's literary and philosophical anthropology. The rationale has two directions. The first one reveals the semiotic factors of this relationship, which are associated with the distinction of three realities given to a person in his experience. In the second direction, the peculiarities of personification of a person through images of the past and present, which support the unity of the individual and collective, biological and social, are revealed. As a result, historical memory is presented as a condition for the formation of national identity, national identity is presented as a project of historical memory.

Key words: historical memory; national identity; literary and philosophical anthropology; V. Korotkevich; personification.

В осмыслении кризисных явлений современного глобального мира особое значение приобретает понимание и оценка роли исторической памяти и национальной идентичности в построении и укреплении государственности. Историческая память оберегает от импульсивности настоящего, национальная идентичность укрепляет единство и целостность государства. Только «дикость, подлость и невежество не уважают прошлое», так как они способны лишь пресмыкаться перед настоящим [1, с. 147]. Национальная идентичность в этом случае может быть поставлена под сомнение, так как личность не отождествляет себя со стратегическими ориентирами развития своей страны. Глобализации, пытавшейся стереть культурно-национальное многообразие человеческой цивилизации, может быть противопоставлена только сильная государственность, которая строится на четких представлениях о себе как о нации, имеющей длительную историю. На этом основании особый научный интерес вызывает литературно-философская антропология Владимира Короткевича.

Особое методологическое значение литературно-философской антропологии В. Короткевича в указанном аспекте связано с тем, что она воплощает в себе первый яркий взгляд в белорусской философии культуры на идею человека и человеческого в контексте национальной истории и исторической памяти как условий национальной идентичности. Антропологические установки писателя во многом были обусловлены необходимостью усиления (если не преодоления отсутствия) уважения и интереса белорусов к своей истории, культуре и языку [2–4]. Для того чтобы обосновать взаимосвязь исторической памяти и национальной идентичности в литературно-философской антропологии В. Короткевича, необходимо выявить семиотические факторы взаимосвязи исторической памяти и национальной идентичности в антропологии В. Короткевича, а также раскрыть особенности персонификации человека через образы прошлого и настоящего.

Антропологический подход белорусского писателя предусматривает выявление в целостном процессе развития различных способов построения человеком самого себя: становления его как субъекта, личности, творца. Диалектика субъективного, личностного и творческого в социальном действии составляет условия становления человека как патриота, которые можно раскрыть, приложив к антропологической тематике В. Короткевича экзистенциальную оппозицию Э. Фромма «быть или иметь». «Быть» — значит существовать в обществе, отдавать себя ему с учетом коллективных интересов; «иметь» — жить для себя, ориентируясь на индивидуальный прагматизм и утилитаризм [6]. Для реализации стратегии «быть» человек должен развиваться

как субъект, личность и творец. Данные направления в развитии заключаются в вопросе: что означает быть субъектом истории и ее творцом? Чтобы ответить на него, нужно уметь осмысливать: что и каким образом определяет мотивацию человека в тот или иной исторический период, какова роль исторической памяти в самоидентификации.

Мотивация в широком смысле — это совокупность побуждающих причин, направляющих и организующих мысли, чувства и действия человека. Ее управляющий эффект определяет тематику, степень активности и организованности индивида. Значение имеет мотивация патриотизма, формирующаяся на основе внутренних убеждений, связанных с особым отношением к пространственно-вещевой среде обитания человека, где складывается бытийный и ценностный смысл категорий «Родина» и «Отечество». В философско-литературной антропологии В. Короткевич раскрывает два взаимосвязанных аспекта: 1) пространственно-вещевая среда как фактор формирования и развития патриотического сознания; 2) образы Родины и Отечества в менталитете белорусского народа. В раскрытии данных аспектов необходимо учесть два логических момента, существенных в мотивирующей самоорганизации человека с позиции исторической памяти. Первый связан с «избеганием самообмана», или софистической аргументацией, адресованной индивидом самому себе, второй — с социальным взаимодействием, в котором ключевую роль играет «мотив в выборе аргумента», или личностная диспозиция [7, с. 12, 215, 217].

Сущность взаимосвязи пространственно-вещевой среды и образов Родины и Отечества, раскрываемая В. Короткевичем, является семиотической. Это означает, что с методологической точки зрения актуальные проблемы исторической памяти решаются прежде всего в семиотическом подходе к ее исследованию [5, с. 10]. Мир вне исторической памяти оказывается для человека хаотичным и непонятным, в котором затруднены коннотации. Он не способен объяснять происходящие события или антиципировать ситуации, следовательно, не может быть уверенным, что в случае неожиданных происшествий их поймет и справится с ними. Для преодоления неуверенности конструируется состояние самообмана, которое подкрепляется резонерской аргументацией — пространной и непродуктивной, не имеющей четкой цели, но имеющей «неадекватное стремление установить причинно-следственные связи там, где их нет» [7, с. 217]. Софистический эгоцентризм происходит из неисторического контекста, в котором человек остается естественным (природным) по своей сути. Естественность человека требует духовного возрождения, так как «суть человека, прежде всего, моральная» [8, с. 7].

Взаимосвязь исторической памяти и национальной идентичности опирается у В. Короткевича на семиотические факторы коннотации, предопределяющие близость символического умозрения к чувственно воспринимаемым объектам. Степень близости можно описать посредством фактичности и условности, сходства (метафоры) и смежности (метонимии) во времени и пространстве [7, с. 20–21]. В частности, первичные переживания мира человеком происходят на уровне фактического, непосредственно ощущаемого подобия, т. е. вне всяких условностей и символов. Но историческая память выходит за пределы фактического мира, погружая человека в мир индексирующих и символизирующих знаков, посредством которых становится возможным подчинение всего необходимого в национальной истории.

В. Короткевич отслеживал в своей антропологии то необходимое в национальной истории, без чего невозможно движение и развитие в большом времени [2; 4]. Поэтому его антропологизм исходит из нераздельности индивидуального и коллективного, биологического и социального аспектов в любом акте человеческой активности, что предопределяет диалектику персонификации и деперсонализации. Если персонификация, подразумевающая осознание себя в качестве первичной реальности, ведет к самосознанию, то деперсонализация сопряжена с нарушениями самосознания, что проявляется как искаженное восприятие себя, распад субъективного, личностного и творческого. В качестве ключевого фактора в становлении человека, поддержании его целостности писатель рассматривал патриотическое сознание и историческую память как условие его формирования. В частности, в легенде «Ладдзя распачы» («Ладья отчаяния») В. Короткевич раскрыл на примере своего героя Гервасия Выливахи национальный характер белоруса, в котором любовь, терпение, смех, юмор сочетаются с сильными патриотическими чувствами, придающими ему уверенность в себе [9]. Мотив патриотизма противопоставлен предательству и отступничеству от своих отеческих корней другого героя — Перевозчика, изменившего своим убеждениям, но испытывающего душевные муки от совершения безнравственных действий. «Ладдзя распачы» символизирует Беларусь, способную преодолевать забвение и беспомысленность, умеющую найти силы возрождаться [4, с. 79].

Беларусь В. Короткевич в своих произведениях, например в сборнике стихотворений «Матчына душа» (1958), метафорически раскрывает через образ матери, который объединяет народ и противопоставляет забвению как разрыву поколений, поддерживая таким способом

ресурс преемственности и патриотического воспитания в обществе [10; 11]. Человек только тогда твердо стоит на ногах, когда он не отказывается от своих корней и бесконечно возвращается к своим истокам [2, с. 21]. Он никогда не станет личностью, если не поднимется над сиюминутными и повседневными сторонами своего бытия [2, с. 101]. Это подтверждает антропоцентрический подход к языку, который раскрывает жизненный мир человека как процесс освоения и присвоения мира, т. е. постоянный поиск своей идентичности, первооснов и смыслов бытия в потоке жизни от пережитого (актуального) к ожидаемому (потенциальному). Например, взаимосвязь пространственно-вещевой среды и образов Родины описывается В. Короткевичем с помощью лексем *река жизни, Днепр, звезды, люди, счастье* [12, с. 301–339]. История любви молодых героев Алеся и Майки в романе «Каласы пад сярпом тваім» раскрывается им как отношения между двумя «маленькімі адбіткамі Шляху продкаў» [12, с. 338–339].

В. Короткевич показал человеческое бытие через прототипы, несущие черты прошлых эпох, чтобы трансформировать бессознательное в сознательное и подчеркнуть значение преемственности в жизни народа, которая обеспечивается посредством взаимосвязи памяти и идентичности. По этой причине он уделяет большое внимание тем наборам образов, которые обеспечивают связь поколений. В частности, собирательный образ Родины, составляющий ядро жизненной картины мира, В. Короткевич конструирует с помощью базовых концептов *Земля, Вога, Небо и Народ*. Их смысл писатель конкретизирует с помощью слов *нива, колос, хлеб, реки, звезды, мать* и др.

Взаимосвязь исторической памяти и национальной идентичности, прослеживаемая в антропологии В. Короткевича, является ярким выражением патриотизма. В современном толковании значение патриотического воспитания связывают с «необходимостью, во-первых, преодоления ограниченности осознания человеком своего бытия, во-вторых, формирования национально-гражданской идентичности» [11, с. 188]. В первом аспекте антропологические установки В. Короткевича отразились в его неявных полемиках с идеями «приземленности» белорусского крестьянства, которые были отражены в предшествующей литературе в форме одноаспектных трактовок убогой неполноценной жизни народа, запрограммированной на поражение, исключавшей из жизни стремление к успеху. Писатель конструирует иной образ белоруса — человека неординарного, ориентированного не на поражение, а на успех и победу, гордого и смелого, а главное — любящего свое Отечество и преданного ему. Во втором аспекте антропологические установки позволили ему создать целостную картину,

дополнив историческую память другой стороной бытия на белорусских землях посредством реконструкции образа «шляхетской» Беларуси. Таким способом писателю удалось преодолеть бытовавшие представления об отсталости и примитивизме повседневности посредством раскрытия глубокого смысла, который содержит национальная история. В рамках этих двух аспектов знаковыми являются произведения «Седая легенда» (1961), «Дикая охота короля Стаха» (1964), «Христос приземлился в Гродно» (1972) и «Черный замок Ольшанский» (1979) [13–16]. В них автор реконструирует контекст национальной самоидентификации, сознательного служения идеалам благородства и самопожертвования. Например, в «Дикой охоте короля Стаха» В. Короткевич описывает процесс самоидентификации главного героя, который постепенно осознает, кто он, через познание белорусского народа, через нахождение в «этнографическом раю», через «теплые огни деревень», через «теплую боль их названий».

Различение в человеке личности, аутентичности и идентичности, которое на основе памяти осуществляет В. Короткевич, позволяет перечислить достоинства его антропологии в фокусе концепции Другого, разработанной Э. Левинасом [17]. Это, во-первых, семиотическое осмысление идентичности как формализация речевых и поведенческих паттернов, представленных в многочисленных единениях героев с окружающим миром и другими людьми; во-вторых, самопознание героев посредством конструирования общения; в-третьих, явное или скрытое поддержание диалектической оппозиционности своего как аутентичного и другого — иного или чужого. Результатом выступает концептуализация В. Короткевичем ментальности белорусского народа, сопряженной с исторической памятью и принадлежностью к своей нации, образно выраженной, например, в очерке «Зямля пад белымі крыламі»: «Думали ли вы сами про белорусов не как про своих родителей, братьев и сестер, друзей или односельчан, а как вообще про людей с особым характером, как про народ с одним языком, прошлым, настоящим и будущим?» [18].

В итоге можно сформулировать следующее. Семиотические факторы взаимосвязи исторической памяти и национальной идентичности предполагают различение реальностей, данных человеку в его опыте: непосредственной, связанной с первичными переживаниями мира, и опосредованной, основанной на индексирующих и символизирующих знаках. Так В. Короткевич отслеживает особенности пространственно-вещевой среды путем трансляции прототипов, несущих черты прошлых эпох, и способов ее организации.

Историческая память и национальная идентичность в литературно-философской антропологии В. Короткевича представлены как взаимосвязанные условия персонификации человека через образы прошлого и настоящего. Национальная идентичность, в понимании писателя, представляет собой нераздельность индивидуального и коллективного, биологического и социального как условие осознания человеком самого себя (персонификации) и противодействия распаду личности (деперсонализации). Процесс персонификации реализуется через набор образов, обеспечивающих связь поколений и преемственность опыта. Образ белоруса как идеал персонификации сконструирован В. Короткевичем на пересечении неординарности, смелости и преданности Отечеству, ориентированности на победу.

Взаимосвязь исторической памяти и национальной идентичности в литературно-философской антропологии В. Короткевича представляет собой двойственный процесс. Историческая память выступает как условие формирования национальной идентичности, национальная идентичность — как проект исторической памяти.

Библиографические ссылки

1. Жукова Н. Г. Глобализация и сохранение национальной идентичности // *Философия и общество*. 2006. № 6. С. 146–153.
2. Жаўняровіч П. П. Публіцыстычны дыскурс Уладзіміра Караткевіча / навук. рэд. В. І. Іўчанкаў. Мінск : РІВШ, 2011. 244 с.
3. Верабей А. Л. Блізкае і дарагое: выбраныя артыкулы пра Уладзіміра Караткевіча. Мінск : Беларус. навука, 2020. 310 с.
4. Верабей А. Л. Патрыятычныя ідэі і вобразы ў творчасці Уладзіміра Караткевіча // *Блізкае і дарагое: выбраныя артыкулы пра Уладзіміра Караткевіча* / А. Л. Верабей. Мінск : Беларус. навука, 2020. С. 77–82.
5. Воробьева С. В. Историческая память и культурно-национальная безопасность государства (на примере общественно-политических дебатов) // *Интерпретационное насилие над исторической памятью и формирование культуры политического мышления : материалы междунар. науч.-практ. конф., Витебск, 29 окт. 2021 г.* / Витеб. гос. ун-т ; редкол.: А. А. Лазаревич (гл. ред.) [и др.]. Витебск : ВГУ им. П. М. Машерова, 2021. С. 10–12.
6. Фромм Э. *Иметь или быть?* М. : АСТ, 2019. 320 с.
7. Воробьева С. В. *Логика: теория аргументации и критического мышления*. Минск : БГУ, 2018. 231 с.
8. Марков Б. В. *Философская антропология: очерки истории и теории*. СПб. : Лань, 1997. 384 с.
9. Короткевич В. Ладдзя распачы [Электронный ресурс] // *Беларуская палічка*. URL: https://knihi.com/Uladzimir_Karatkievic/Laddzia_ropspacy.html (дата обращения: 10.08.2022).

10. Караткевіч У. Збор твораў : у 25 т. Мінск : Маст. літ., 2012— . Т. 1. 2012. 533 с.
11. Воробьева С. В. Патриотическое воспитание студенческой молодежи в обществе рисков // Векапомныя дні вызвалення : материалы респ. науч.-практ. конф., посвящ. 75-летию освобождения Беларуси от немец.-фашист. захватчиков, Гомель, 2 мая 2019 г. Гомель : БелГУТ, 2019. С. 188—196.
12. Караткевіч У. Каласы пад сярпом тваім // Збор. твораў : у 8 т. Мінск : Маст. літ. 1987—1991. Т. 4 : Раман, кн. 1. 1989. 399 с.
13. Короткевич В. Седая легенда [Электронный ресурс] // Беларуская палічка. URL: https://knihi.com/Uladzimir_Karatkievic/Siedaja_lehienda-rus.html (дата обращения: 20.08.2022).
14. Короткевич В. Дикая охота короля Стаха [Электронный ресурс] // Беларуская палічка. URL: https://knihi.com/Uladzimir_Karatkievic/Dikaja_ochota_korola_Stacha-rus.html (дата обращения: 20.08.2022).
15. Короткевич В. Христос приземлился в Гродно [Электронный ресурс] // Электронная библиотека RoyalLib.com. URL: https://royallib.com/read/kороткевич_vladimir/hristos_prizemlilsya_v_grodno_evangelie_ot_iudi.html#0 (дата обращения: 20.08.2022).
16. Короткевич В. Черный замок Ольшанский [Электронный ресурс] // Литмир. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=15034&p=1> (дата обращения: 20.08.2022).
17. Воробьева С. В. Философия диалога Э. Левинаса // Философия эпохи постмодерна : сб. ст. Минск : ЕГУ, 1996. С. 159—181.
18. Караткевіч У. Зямля пад белымі крыламі [Электронный ресурс] // Беларуская палічка. URL: https://knihi.com/Uladzimir_Karatkievic/Ziamla_rad_bielymi_krylami.html (дата обращения: 20.08.2022).

Раздел 2

**СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ**

ГЕТЕРОЛОГИЯ КАК МЕТОДОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Е. И. Жук

*преподаватель кафедры философии культуры
Белорусского государственного университета*

И. М. Наливайко

*доцент кафедры философии культуры
Белорусского государственного университета,
кандидат философских наук, доцент*

Выявлена сущность и специфика гетерологии как новейшей методологии философско-культурологических исследований. Представлена этимология самого термина и краткая генеалогия гетерологии как особого методологического подхода, который позволяет преодолеть недостатки и тупики классической эпистемологической парадигмы применительно к исследованию новых моделей субъективности и специфики индивидуального бытия человека в свете актуальных вызовов современности, а также к философскому анализу различных социокультурных феноменов. Обоснован методологический потенциал гетерологического подхода, который обусловлен акцентуацией принципа различения и множественности, позволяющего выявить позитивную роль инаковости в индивидуальном и культурном бытии человека.

Ключевые слова: гетерология; гетерологический подход; гетеротетический принцип; множественность; различение; Другой; инаковость.

HETEROLOGY AS RESEARCH METHODOLOGY IN PHILOSOPHY AND CULTURAL STUDIES

K. I. Zhuk

*Lecturer at the Department of Philosophy of Culture,
Belarussian State University*

I. M. Nalivaika

*PhD (Philosophy), Docent; Associate Professor
at the Department of Philosophy of Culture, Faculty of Philosophy
and Social Sciences, Belarussian State University*

This article aims at revealing the essence and specificity of heterology as the latest research methodology in philosophy and cultural studies. It provides the etymology of the term itself and a brief genealogy of heterology as a specific methodological approach that allows to overcome the shortcomings and deadlocks of the classic epistemological paradigm in relation to the study of new models of subjectivity and the specifics of individual human existence in the light of challenges of our time, as well as to philosophical analysis of various sociocultural phenomena. The article also demonstrates the foundations of methodological potential of heterological approach that is due to the accentuation of the principle of differentiation and plurality, which makes it possible to reveal the positive role of alterity in individual and cultural existence of human being.

Key words: heterology; heterological approach; heterothetical principle; plurality; differentiation; the Other; alterity.

При всей пестроте и разнообразии методологических установок социогуманитарного познания вообще и философско-культурологических исследований в частности их отличает одна общая тенденция — стремление к преодолению тех мировоззренческих и методологических тупиков, которые обозначились как итог развития классической эпистемологической программы европейской философии. В общих чертах эту тенденцию можно охарактеризовать как поиск продуктивной альтернативы универалистским и системосозидающим интенциям классической философии и социальных наук, направленным на теоретическое обоснование принципа единоначалия как онтологического основания существования и функционирования общества, мышления и культуры.

Данная познавательная парадигма, позволяющая выстроить логически непротиворечивые объяснительные и прогностические модели, во многом оказалась бессильна перед новейшими социальными и естественно-научными требованиями современности, вызванными как серьезными социокультурными трансформациями, так и новой картиной физической реальности, обусловленной погружением современной науки в тайны макро- и микромира. Социальные практики и научная мысль современности обнажают существование многоуровневых и порой разнонаправленных процессов, определяющих жизнь природы и культуры, неэлиминируемой множественности, несводимой к единству, постулируемому внешними концептуальными рамками. Для ответов на эти вызовы необходим существенный сдвиг методологических программ, который позволил бы не только принять факт этой множественности, но и работать с ним как с необходимой характеристикой бытия и познания. Множественность, в свою очередь, предполагает различие, принципиальную инако-

вость, избегающую стремления к унификации и отождествлению. Это обстоятельство особенно ясно проявляется при работе современной гуманитаристики с такими предметными областями, как дискурсивные практики, повседневная жизнь различных социальных групп и индивидов, сосуществование множественных культурных общностей в рамках одного региона и т. д. Все вышеперечисленное обусловило рождение новой методологической установки, которую, опираясь на различные философско-теоретические источники, можно обозначить как гетерологический подход, или гетерологию.

Артикуляцию гетерологического подхода как названия актуальной методологической установки на выявление и приоритет различия можно встретить во многих зарубежных и русскоязычных философских и научных источниках современности. Если говорить об этимологии данного термина, то само слово «гетерология» создано в результате соединения корней древнегреческих слов *heteros* – «другой» и *logos* – «учение, речь». Изначально заимствованный французским мыслителем Ж. Батаем из области медицинской патологии данный концепт весьма активно встраивается в философские и междисциплинарные исследования Другого. В рамках европейской интеллектуальной традиции гетерология «традиционно понимается как направление философии, в котором изучается проблема существования Другого, или непознаваемого, бытия» [1, с. 87]. В данном значении это понятие фигурирует как в зарубежных источниках, так и в русскоязычном пространстве, причем не только в формате научных статей, но и в рамках энциклопедических и диссертационных публикаций. Так, в одном из энциклопедических изданий гетерология определяется как «учение о другом, различии, множественности» [2, с. 381].

Следует подчеркнуть, что специфика гетерологического подхода к какому-либо феномену заключается не в том, чтобы провести компаративный анализ или выстроить иерархию всех составляющих его компонентов, а в том, чтобы акцентировать *принципиальность различия* как формообразующей основы отношений в рамках данного феномена. Именно эта установка определяет тот факт, что гетерологический подход успешно противостоит парадигме классической философии, в которой субъект предстает «как абстрактный самотождественный индивид, редуцируемый до его сознания, чувственности, деятельности. Установки классического мышления также предполагают тождественность "этого" индивида любому "другому", их сводимость друг к другу и взаимозаменяемость» [3, с. 19].

В качестве основания самого гетерологического подхода как определенной методологии исследования можно выделить так называемый

гетеротетический принцип, утверждающий преобладание множественности и необходимость различения. Гетеротетический принцип (от греч. *heteros* – иной, *thesis* – положение) – принцип рассмотрения, акцентирующий не противоположающее (как это отражено в более привычном термине «антисинтез») отношение между элементами, радикально инаковое по отношению друг к другу. В нем утверждается, что абсолютное отношение складывается из «Я» и другого, где другое суть не отрицание, а абсолютно другое в отношении к «Я» [2, с. 382].

Если в западноевропейской академической среде гетерологический подход в его многообразных модификациях применяется в различных областях социогуманитарного познания, то в русскоязычном пространстве этот термин особенно активно используется в исследованиях, посвященных социально-онтологической проблематике Другого. Наиболее известными в этом плане являются работы российских философов В. Е. Кемерова и Т. Х. Керимова. Российская исследовательница Е. Е. Кудаква, опираясь на вышеуказанные работы, употребляет специальный концепт «социальная гетерология», называя ее «наукой о Другом». Но особого внимания заслуживает исследование С. А. Жаринова, который в своей диссертации «Гетерологические основания дискурса любви» (2021) основывается на выведении онтологического статуса Другого в рамках гетерологической методологии. Принципиальным моментом здесь является то, что в своем исследовании дискурса любви данный автор прямо указывает, что опирается на гетерологию как на *методологию, определяющую онтологический статус различия Я и Другого* [4, с. 12]. Тем самым демонстрируется, что в новейшей русскоязычной философской терминологии слово «гетерология» применяется для обозначения методологии исследования Другого, основывающейся на констатации принципиальности инаковости и различия.

Однако наиболее яркие и плодотворные попытки применения гетерологии как особого методологического подхода к исследованию социокультурной реальности и экзистенциальной проблематики взаимоотношений Я и Другого осуществляются в сфере изучения языковых феноменов. Этот факт совершенно неслучаен, так как современная философия не только постулирует статус языка как одного из базовых феноменов человеческого бытия, но и констатирует множественность форм его бытования и проявления как фундаментальную характеристику языковой способности и условие осуществления понимания.

В связи с этим одним из ярких примеров реализации гетерологического подхода выступают экзистенциально-онтологические и со-

циально-онтологические разработки современной феноменологии языка. При том что само существование феноменологии языка как особого направления в рамках современной фенологической философии уже признанный факт, историко-философская работа, направленная на определение ее истоков, генетических связей и методологической специфики, все еще далека от своего завершения. Определение роли гетерологического подхода как единого основания онтологических версий феноменологии языка (особенно интерпретаций феномена Другого) представляется весьма своевременным и актуальным.

В качестве основных фигур, чьи труды помогают выявить единую онтологию Другого в феноменологии языка, можно назвать трех мыслителей: М. Мерло-Понти, М. М. Бахтина и М. де Серто. Хотелось бы отметить роль гетерологии в формировании обозначенной выше единой онтологии Другого. Данная концепция базируется на том, что вышеназванные мыслители констатируют погруженность фундаментальной онтологической связи «Я — Другой — мир» в языковое пространство, демонстрируя как принципиальную направленность языковых практик от Я к Другому, так и внутренний потенциал языковой способности в артикуляции другости как принципиальной инаковости, фиксирующей различия между Я и Другим. Для этого в феноменологии языка проводится содержательное разведение трех модусов языковой способности: языка как системы, живой индивидуальной речи и молчания, что позволяет акцентировать речь как практику, которая актуализирует основанную на принципиальном различии связь Я и Другого. Гетерологический подход в данном случае дает возможность выявить и обосновать онтологический статус различия Я и Другого и акцентировать их принципиальную инаковость как условие всякого вероятного приращения смыслов и понимания.

Прежде чем приступить к концептуальному подтверждению гетерологического подхода в качестве единого методологического основания онтологии Другого в феноменологии языка, представляется важным отследить конкретные терминологические маркеры, фиксирующие обращение данных мыслителей к гетерологическому тезаурусу. В частности, М. де Серто о смещении исследовательского фокуса в сторону гетерологического подхода пишет так: «В мышлении, которое полагает эти антиномии, они основываются на принципе единственного истока (археология основоположений) или окончательного примирения (телеологическое понятие) и таким образом на дискурсе, поддерживаемом этим референциальным единством. Напротив, я полагаю, хотя здесь и не место объяснять это подробно, что изна-

чальным является множественное; что различие является конституирующим началом для собственных границ и что язык предназначен постоянно скрывать структурирующее разделение посредством символического» [5, с. 57].

Австралийский исследователь И. Бьюкэнэн творчества М. де Серто посвящает гетерологии один из разделов книги «М. де Серто. Теоретик культуры» и даже называет одну из своих статей «Гетерофеноменология: теория пространства Серто». В то же время следует отметить, что М. де Серто использует в своих работах и смежный термин «гетероглоссия» (в чем он наследует М. М. Бахтину), апелляция к которому также маркирует приверженность гетерологическому подходу. На этот факт указывает Б. Хаймор, британский исследователь творчества М. де Серто. Термин «гетероглоссия» (от греч. *heteros* — другой, *glōssa* — язык (как орган и как средство общения)) фактически означает соприсутствие разнообразных «голосов», или же «разноречие», и впервые был введен в употребление М. М. Бахтиным в его работе «Слово в романе». Именно отсылка к принципиальной необходимости разнородности маркирует данный концепт как акцентуацию гетерологического подхода. Как это часто происходит в творчестве М. М. Бахтина, термин первоначально был обращен к анализу литературных жанров. Мыслитель настаивал на необходимости гетероглоссии в романе. Однако известные исследователи Р. Эмерсон и Дж. С. Морсон отмечают, что он применим и к анализу социальной реальности и, в частности, сферы повседневной жизни. В таком ключе этот термин и «мигрирует» в работы М. де Серто. Необходимо также отметить определенное родство данного термина с иным понятием, присутствующим в концепциях как М. М. Бахтина, так и М. де Серто, — «полифония», т. е. «многоголосие». Использование двух этих терминов можно трактовать как очередной маркер гетерологического подхода в работах данных мыслителей: понятия работают как две стороны одной медали, где гетероглоссия отсылает к неэлиминируемости дружности, множественности голосов, а полифония выступает как анализ возможности их гармонического взаимодействия.

О терминологии, определяющей приверженность гетерологическому подходу в творчестве М. Мерло-Понти, может свидетельствовать обращение французского философа к гуссерлевскому термину *Ineinander*, который един с терминами «хиазма», «переплетение» и другими в текстах его «поздних» работ. М. Мерло-Понти среди прочего отмечает, что «философия как метод — это знание об *Ineinander*» [6, с. 336].

В свою очередь, И. Бьюкэнэн обнаруживает конкретные факты, которые показывают в работе М. де Серто влияние М. Мерло-Понти, а также вводит термин «гетерофеноменология». Отсылка к этому концепту позволяет подчеркнуть единство методологического подхода трех мыслителей к обнаружению и исследованию феномена Другости как принципиальной инаковости Другого в самой структуре языка.

Гетерологический подход как единое методологическое основание онтологии Другого в феноменологии языка дает возможность обнаружить присутствие инакового Другого и Другости как его фундаментальной характеристики в структуре языковой способности, а именно — в модусах речи и молчания, так же как и зафиксировать позитивное значение этой Другости для существования и самосуществования Я. В согласии с принципом различия и множественности, лежащим в основании данного подхода М. Мерло-Понти, М. М. Бахтин и М. де Серто фиксируют примат множественного над единичным в акцентуации различных модусов языковой способности, а также принципиальность различия Я и Другого, анализируя изначальную направленность языковых практик к инаковому Другому и необходимое имплицитное присутствие Другости в структуре языковой способности. В феноменологической философии языка гетерологический подход выступает собирательным наименованием тенденций к акцентуации Другости при построении онтологической концепции Другого.

Обращение к гетерологической методологии также отсылает к специфически феноменологической сращенности метода с предметом исследования. Гетерологический подход, выступающий в качестве базового методологического основания выявления Другости в системе языковой способности в рамках феноменологии языка, позволяет выявить ее триединую структуру, предполагающую различие и взаимообусловленность модусов языка, речи и молчания.

Итак, гетерология как особый методологический подход в рамках философско-культурологических исследований характеризуется признанием примата множественности над унифицируемым единым и утверждением фундаментальности различия. Принципиально важной для понимания специфики гетерологического подхода и его утверждения в качестве необходимого методологического основания является акцентуация определенного понимания отношения Я и Другого: «это не отношения опосредования, а чистого различия, изначального удвоения» [2, с. 381]. Подтверждение продуктивности

гетерологического подхода позволяет осуществлять его применение при исследовании значимости одного и того же феномена в разных социальных и культурных контекстах. В свою очередь, действенность этого подхода обусловлена его способностью помогать разрешению различного рода проблем, возникающих в процессе межкультурной коммуникации в перспективе сложных социальных вызовов современности.

Библиографические ссылки

1. Oxford Dictionary of Critical Dictionary / ed. I. Buchanan. 2nd ed. Oxford : Oxford Univ. Press, 2018. 512 p.
2. Керимов Т. Х. Гетерология // Современный философский словарь / под ред. В. Е. Кемерова. М. : Академ. Проект, 2004. С. 381–382.
3. Готов Е. В. Гетерология // История и философия науки : энцикл. слов. / отв. ред. Е. В. Готов. Нижневартовск : Изд-во Нижневарт. гуманит. ун-та, 2010. С. 200–201.
4. Жаринов С. А. Гетерологические основания дискурса любви : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 09.00.01. Тюмен. индустр. ун-т. Тюмень, 2021. 20 с.
5. Серто М. де. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать / пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. СПб. : Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2013. 330 с.
6. Merleau-Ponty M. Phenomenology, language and sociology: selected essays of Maurice Merleau-Ponty / ed. by John O'Neill. London : Heinemann, 1974. 352 p.

БЕЗОПАСНОСТЬ В ЦИФРОСЕТЕВОЙ СРЕДЕ: ПРАГМАТИКА ИДЕНТИЧНОСТИ

С. В. Воробьева

*доцент кафедры философии культуры
Белорусского государственного университета,
кандидат философских наук, доцент*

Доказана обусловленность безопасности в цифросетевой среде прагматикой идентичности. Для этого выявлены два типа рисков. Первый тип, связанный с цифровым существованием, раскрыт в контексте преодоления нонсенса как отсутствия смысла. Второй тип, связанный с сетевым бытием, — в контексте избегания абсурда как экстерриториального разлада с миром, поддерживаемого практиками номадизма. Показано, что «окном» в прагматику идентичности выступает оптика истины как способность определения ее условий. Результатами применения этой оптики являются границы, установленные в информации, и переформатирование экстерриториальности в пространство смысла, синхронизированного с индивидом.

Ключевые слова: безопасность; прагматика идентичности; преодоление нонсенса; избегание абсурда; цифровое существование; сетевое бытие; номадизм; релятивная истина; субстанциальная истина.

SECURITY IN A DIGITAL-NETWORKED SOCIETY: PRAGMATICS OF IDENTITY

S. V. Vorobyova

*PhD (Philosophy), Docent; Associate Professor at the Department
of Philosophy of Culture, Belarussian State University*

The article substantiated the conditionality of security in the digital network environment by the pragmatics of identity. For this, two types of risks identified. The first type, associated with digital existence, revealed in the context of overcoming nonsense as the absence of meaning. The second type, associated with network existence, revealed in the context of avoiding absurdity as an extraterritorial discord with the world, supported by the practices of nomadism. It is shown that the "window" into the pragmatics of identity is the optics of truth as the ability to identify its conditions. The results of applying this optics constitute the boundaries

established in information and the reformatting of extraterritoriality into a space of meaning synchronized with the individual.

Key words: security; pragmatics of identity; overcoming nonsense; avoidance of the absurd; digital existence; network being; nomadism; relative truth; substantial truth.

Актуальность проблемы безопасности в цифросетевой среде связана прежде всего с угрозами и рисками относительно становления идентичности человека в ракурсе прагматики. Основная опасность усматривается в формировании механизмов самоопределения, обусловленных безграничной свободой взаимодействия с виртуальными эрзацами реальности [1–3]. Информационная опасность подобного взаимодействия вызвана рядом факторов, позволяющих обосновать постановку проблемы. Во-первых, это нахождение за границами рационального смысла, который поддерживается источником новостей, циркулирующих в сетях недостоверные факты, слухи и нелепости. Во-вторых, восприятие мнений и «неопровержимой» правды, которые транслируют политические тролли, опирающиеся в своей эгоцентричной аргументации не на исторический опыт, а на личные откровения, которым не свойственны понятия «ложь» и «человеческие заблуждения». В-третьих, принятие деструктивной эстетики, скрывающей доводы здравого смысла в пользу образа жизни, обусловленного коммерциализацией внимания. Когнитивный результат проявляется в различных формах искажения реальности, имитациях и иллюзиях истины, затрагивающих прагматику идентичности [1–5]. Принимая во внимание подобные негативные тенденции, можно доказать обусловленность безопасности в цифросетевой среде прагматикой идентичности, а также выявить риски, связанные с данной прагматикой.

Радикальные формы рисков как источников опасности связаны, во-первых, с цифровым существованием, когда человек погружает себя в информационный мир, не владея эффективными инструментами пребывания в нем; во-вторых — с сетевым бытием, т. е. люди живут только в сети и не имеют иных мест обитания. Учет обстоятельств и сдерживание угроз становятся проблематичными, актуализируя два ракурса безопасности — культурную и психологическую. Безразличие к себе, непонимание своих непосредственных интересов и потребностей приводят к существованию, основными аспектами которого становятся две тенденции — преодоление нон-сенса и избегание абсурда. Альбер Камю раскрыл эти тенденции как аспекты слабого, но еще нецифрового человека: «лихорадочное напряжение, с которым человек противостоит миру, и упорядоченный

бред, заставляющий его все принимать в этом мире» [6, с. 74]. Цифровое существование протекает в условиях неограниченного доступа к информации — к людям, их мнениям, согласиям и возражениям, разным картинам и образам мира. В результате усиливается напряжение, бред становится изоощреннее, чувственно-эмоциональные аргументы изобретательнее.

Жиль Делёз в книге «Логика смысла» раскрыл практики номадизма, обусловленные иерархичностью и экстерриториальностью виртуальных сетей [2]. Такие условия характеризуются отсутствием привязок к конкретным пространственным местам, что затрудняет осмысление связей между проживанием в мире и самим внешним миром, трансформируя их в сборку. Результатом горизонтальной сборки событийного мира выступают варианты соединения содержания и выражения, а вертикальной — чувственно-эмоциональные, когнитивные эксцессы сборщика, воспроизводящие его культуру/бескультуры и психологические особенности, например отсутствие самокритики или несдержанность в словах.

Ж. Делёз показал, каким образом из нонсенса, или «отсутствия смысла», возможно порождение смысла, у которого «нет ни физического, ни ментального существования», так как его нет ни в мире, ни в сознании [7, с. 35, 157]. Смысл в его толковании «предстает и как то, что случается в мире, и как то, что упорствует в предложениях» [7, с. 157]. Это значит, что в одном ракурсе описание того, что случается в мире, не поддается репрезентациям в языке, в результате — что-то остается недосказанным и неосмысленным, в другом — лингвистический или иной знак не репрезентирует объект, а выступает лишь его следом, «поверхностью» того, что нужно обозначить, т. е. границей мира и языка, событий и предложений. Если она размывается, то знаки теряют связь с понятиями (означаемыми). В результате подобной экстерриториальности возникает «шизофренический язык», посредством которого конструируются образы мира или события, создаются объекты, которых нет в реальном мире. Преодоление нонсенса требует «территориальных» границ [8], которые устанавливаются способами понимания, имеющими свои чувствительные пороги, а также стратегиями мышления, задающими когнитивные масштабы.

Если нонсенсом является то, что не имеет стабильной структуры в сетевом пространстве, но может быть осмыслено как «набор связей, неотделимых друг от друга», то абсурдом, по определению Ж. Делёза, считается «то, что существует без значения», но открывает перспективу его возникновения [7, с. 159]. Абсурд как нелогичная трактовка

события, развивающаяся, например, в сторону «черного» юмора или трагедии, распознается по логическим или экзистенциальным свойствам, которые обусловлены нарушениями в причинно-следственных или мотивационных связях соответственно. Допустим, чувства одиночества, тревоги, тоски выступают абсурдными реакциями по отношению к онтологическому страху, поэтому абсурд требует осмысления, которое осложняется множественностью миров, не сводимых друг к другу. В таких дивергентных условиях, проистекающих из невозможности стабильной структуры в сетевом гиперпространстве как «территории смысла», экстерриториально создаются и пересоздаются события, форматируются и переформатируются отношения и т. д.

Тенденции преодоления нонсенса и избегания абсурда осложняются нигилизмом относительно знаний. Зачем знать, если твой смартфон постоянно с тобой? Такое чувство удовлетворенности своим бытием и состоянием ментальности делает цифросетевую идентичность несвободной, ум — циничным. П. Слотердаjk показал, что пафос цинического критицизма направлен на разоблачение тех аспектов социального бытия, которые не укладываются в сложившийся образ, противоречат его принципам и правилам [9, с. 463]. Цинизм, как правило, сопровождают идефиксы — навязчивые идеи, маскирующие абсурд и нонсенс.

Границей, за которой исчезают нонсенс и абсурд, является окончательный абсолютный смысл, не допускающий никакого варьирования. С позиции семиотики и герменевтики «границы, — констатирует И. В. Демин, — не существуют сами по себе, они имеют свойство стираться и потому должны постоянно обновляться, прочерчиваться человеком заново» [10, с. 243]. Из этого следует нетривиальное заключение: в цифросетевых реалиях смысл является текучим и определяющим, образуя источник культурной и психологической небезопасности. Без обновления и прочерчивания иных границ существование человека становится рискованным, что, собственно, и отражено в тенденциях преодоления нонсенса и избегания абсурда.

Приспособительные границы очерчиваются в пределах когнитивных, чувственно-эмоциональных или поведенческих адаптационных механизмов. В частности, А. Камю по проблеме приспособления разума сформулировал следующий аргумент: разум, чтобы не погибнуть, научился приспособливаться. «Начиная с Плотина, разум из логики превращается в эстетику. Метафора заменяет силлогизм» [6, с. 49]. Это значит, что способы восприятия жизни становятся все в большей степени эмоциональными, вытесняя логическое и моральное, а методы конструирования мира базируются преимущественно

на метафорических картах, на синкретизме мыслей и чувств. По мере поступления новой информации возникает необходимость искать новые метафоры [11, с. 231–232]. Аналоговые ресурсы метафор используются для оценок, в контексте которых произвольно или непроизвольно устанавливаются их количественные корреляты — гиперболы или литоты. Таким способом определяется масштабность события — гиперболизация малого несущественного различия или преуменьшение глобального смысла, что лишь на некоторое время приостанавливает абсурдность и нонсенс в цифровом существовании и сетевом бытии.

Цифровое существование связано с пребыванием человека в мире информации. Оцифровка подразумевает трансформацию аналоговых (образных) информационных процессов в дискретные. В них становятся различимыми логические, коммуникативные и территориальные элементы, допустим: посылки/вывод, цель/результат и обстоятельства места. В противном случае континуальный поток образов поддерживает нерелексивное пребывание в виртуально-визуальной картине мира, где есть мемы, фейки, троллинг, буллинг и т. п. [12, с. 11]. Большая часть культурных образов и значений, присутствующих в картине, не пережита в личном опыте, но участвует в формировании индивида как телесного и деятельно-сознательно существа. В результате имеет место радикальное беспричинное преувеличение одних сторон жизни и преуменьшение других, привязка к визуальным образам при слабой чувствительности к вербальным конструктам и аргументам. Например, основополагающим становится «принцип Инстаграма — картинка без комментария, автореферентная презентация Selfie», образующая контекст повседневной жизни [12, с. 12].

Сетевое бытие подразумевает нахождение и выстраивание отношений преимущественно в виртуальном мире. Риски пребывания в сети обусловлены тем фактом, что если человек способен размышлять в дискретном формате, то действует он только в формате аналоговом, т. е. поведение сложно формализовать. Радикальный аналоговый формат — экстерриториальность сетевой идентичности — подразумевает привязанность только к себе и сопряженное с ней пребывание в сложных асинхронных контекстах. Поэтому сетевая коммуникация способствует распространению радикальных эпатажных и эскапистских практик, отображающих противоположные тенденции в развитии личности. Эпатажные практики представляют собой девиации, совершаемые в целях привлечения внимания. Эскапистские практики, напротив, вытекают из нереализованности

личности, которая заключается в одновременном уходе и от себя, и от общества [13, с. 270].

Безопасность цифросетевой среды методологически важно изучать в синергизме аспектов культуры и когнитивной психологии, выявляемых в качестве ее эпистемологических оснований, подразумевающих дифференциацию релятивного и субстанциального толкования истины как «окна» в прагматику идентичности. Культурная безопасность представляет собой синхронизацию или сдерживание рассогласования медиативного и реального существования. Культура и ее критерии предназначены для коррекции спонтанности мышления, чувств и поведения, например критерии истины, красоты и блага [14, с. 110–111]. Психологическая безопасность в когнитивном контексте предопределена представлениями о самосохранении индивида и гуманитарных ценностях. Сложность их формирования связана, в частности, с размыванием границ между просветительскими и гедонистическими ценностями [3, с. 72]. В сценарии традиционного вестерна, предлагающего «бесконечный путь к лучшему», различимы лишь идефиксы [1, с. 21].

Оптика истины как «окно» в прагматику идентичности предопределяется эмпирической или теоретической способностью опознания ее условий. Подобная идея проистекает, во-первых, из прагматических теорий [15, с. 7], в которых обосновывается зависимость смысла от условий истинности, ими рефлекторно или рефлексивно руководствуется индивид [16, с. 113–114]; во-вторых — из вызовов цифрового мира и прежде всего из того, «как ценятся, воспитываются и развиваются те или иные формы восприятия» в обществе [17, с. 81], на их основе формируются представления, служащие когнитивными регуляторами в опознавании условий истинности. По этой причине в оптике истины важно различать ее релятивное и субстанциальное толкование. Релятивное толкование осуществляется в рамках логики отношений и устанавливается в рамках предчувствий и убеждений, свойственных ее агенту. Субстанциальное толкование связано с понятием бытия, так как вплотную приближается к нему. Поэтому субстанциальная истина в самой сильной трактовке определяется как реальность, содержащая основание в самой себе.

Постмодернистская концепция релятивной истины, выступая сопутствующим фактором толкования идентичности как незавершенного процесса, исключает понимание ее прагматики, подразумевающей связь семантики с целями, задачами и ситуациями. Например, два взаимосвязанных концептуальных аргумента. Л. Витгенштейн

обосновал высказывание (предложение естественного языка) как «картину» возможной ситуации. Из нее «самой по себе нельзя узнать, истинна она или ложна», ибо она не является буквальным слепком действительности [18, с. 9, 11, 15]. Значит, по утверждению Х. Зигварда, вмняемое мышление нуждается в достоверных положениях, которые важны не только для теоретического мышления, но и для мышления, которое руководит поступками [19, с. 31]. Формирование способности опознавать условия истинности, которые описываются в терминах объективной (корреспондентской) или субъективной (прагматических, конвенциональных и когерентных) концепциях истины, является ключевым направлением в образовательной сфере.

Прагматика идентичности, раскрываемая в рефлексорных или рефлексивных, практиках опознавания условий истинности, реализуется между взаимосвязанными процессами преодоления нонсенса и избегания абсурда. Если преодоление нонсенса заключается в стабилизации синтаксических и семантических структур значения, способствующих конструированию смысла, то избегание абсурда требует прерывности (дискретности) движения в гетеротопии смыслового пространства для устранения безразличия мира. Необходимо пояснить, что синтаксические, семантические и прагматические структуры значения являются коррелятами, соответственно, бессознательного, подсознания и сознания как компонентов человеческой субъективности. Ограниченные синтаксисом бессознательного нонсенс и абсурд символизируют, соответственно, отсутствие смысла и когнитивный эксцесс реактивного мышления, выступая первичными репрезентантами разлада с миром, которые проявляются посредством переживаемых деструктивных чувств (тревоги, тоски, одиночества и др.). Вторичные репрезентанты, обусловленные подобными переживаниями, выдают, согласно А. Камю, «поступки, ими вызванные, и настрой ума, ими заданный» [6, с. 31]. Они находятся в корреляции с семантикой подсознания, на основе которой осуществляются процессы референции и коннотации. Отсюда прагматику идентичности можно определить как переживание соответствия себе и принадлежности к сообществу, которое осуществляется на основе сформированных ценностей — устойчивых значений и смыслов, поддерживающих ощущение особенности себя и других, но что осложняется экстерриториальными практиками номадизма [2].

Прагматика идентичности обусловлена ее перформативным (деятельным) характером, связанным с диалектическим единством

интенций и конвенций. Такое единство содержит конфликтный потенциал, так как объединяет, с одной стороны, номиналистические тенденции — интенции цифрового существования, с другой — реалистические тенденции — конвенции сетевого бытия. Одним из перспективных направлений в решении проблем безопасности в цифросетевой среде следует рассматривать прагма-диалектику [15; 20], которая комбинирует полезность (успешность) и рациональность (нормативность) как факторы интенций и конвенций [21],

Обобщая результаты исследования, сделаем следующие выводы.

1. Безопасность в цифросетевой среде обусловлена прагматикой идентичности, что подтверждается двумя типами рисков: с цифровым существованием и с сетевым бытием. Первый тип происходит из неограниченного доступа к информации и отсутствия логико-методологического инструментария работы с ней; второй — из преимущественного пребывания в виртуальной реальности, требующего выстраивания различных форм коммуникации и отношений, в которых индивид остается экстерриториальным, т. е. привязанным исключительно к себе и к сложным асинхронным контекстам.

2. Риски цифросетевой среды осложняются двойственностью прагматики идентичности. В аспекте цифрового существования прагматика идентичности проявляется в стремлении преодолеть нонсенс как отсутствие смысла; в аспекте сетевого бытия — в стремлении избежать абсурда как разлада с внешним миром. Цифровое существование осложняется изобретением новых метафорических схем для преодоления абсурдности мира, в котором сохраняется индифферентность по отношению к индивиду, вынуждая его вновь конструировать смысл. Сетевое бытие делает семантические границы подвижными, что препятствует установлению хотя бы временных границ смысла.

3. «Окном» в прагматику идентичности следует рассматривать оптику истины как способность опознавания ее условий, включающих модальности уверенности и сомнения. Подобная оптика выступает гарантом преодоления нонсенса, устанавливая границы в информации, а также избегания абсурда, форматируя экстерриториальность в синхронизированное с индивидом пространство смысла. Для этого необходимо учитывать различие между субстанциальным и релятивным толкованием истины, масштаб которых задается, соответственно, логическими границами достаточности и необходимости, ценностными границами культуры.

Библиографические ссылки

1. Арпентьева М. Р. Идентичность и цифровой номадизм // Медиа-сфера и медиаобразование. 2016. № 5. С. 17–27.
2. Воробьева С. В. Цифровая идентичность в сетевом обществе: практики номадизма и пограничные состояния // Феномен границы в глобализирующемся мире : сб. науч. ст. Витебск : ВГУ им. П. М. Машерова, 2020. С. 121–124.
3. Литвинцева Г. Ю., Львова Е. Н. Факторы влияния медиатизации общества на развитие культуры личности // Современная наука: теории и практики. Сер. «Гуманитарные науки». 2019. № 6. С. 70–74.
4. Идентичности: семиотика репрезентации и прагматика позиционирования / под ред. А. А. Тесли, С. Т. Золяна, Г. Л. Тульчинского. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. 347 с.
5. Современная российская аксиосфера: семантика и прагматика идентичности : сб. ст. / ред.: Гончарова Л. М. [и др.]. М. : Гос. ИРЯ им. А. С. Пушкина, 2020. — 280 с.
6. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / А. Камю. М. : Политиздат, 1990. С. 24–100.
7. Делёз Ж. Логика смысла / пер. с фр. Я. И. Свирского. М. : Академ. Проект, 2011. 472 с.
8. Воробьева С. В. Сетевая идентичность и социальная эпистемология: диалектика экстерриториальности и территориальности // Женщины-ученые Беларуси и России : материалы междунар. науч.-практ. конф., Минск, 26 марта 2021 г. Минск : БГУ, 2021. С. 41–48.
9. Слотердаjk П. Критика цинического разума. Екатеринбург : У-Фактория ; М. : АСТ Москва, 2009. 800 с.
10. Демин И. В. Семиотика истории и герменевтика исторического опыта. Самара : Самар. гуманитар. акад., 2017. 273 с.
11. Воробьева С. В. Метафора и метонимия как когнитивные механизмы рекламы // Корпоративные стратегические коммуникации: тренды в профессиональной деятельности : материалы Третьей Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 8–9 окт. 2020 г. Минск : БГУ, 2020. С. 231–235.
12. Хорошилов Д. А. Оцифрованный разум: медиатизация социального познания в культуре, науке и искусстве // Соц. психология и о-во. 2019. Т. 10, № 4. С. 9–22.
13. Белов В. И. Эскапизм: причины, функции и границы // Инновац. наука. 2017. Вып. 3 (1). С. 270–275.
14. Узлова Н. В. Культурная безопасность в контексте категорий «истина», «красота», «благо» // Культура и антикультура: истина и заблуждение. Красота и благо / науч. ред.: Л. Н. Захарова, Л. Н. Шабатура. Тюмень : ТИУ, 2018. С. 110–117.
15. Сарычева А. В. Человек в контексте прагматической диалектики // Антропологический поворот: теории и практики : сб. тр. междунар. науч. конф. : в 2 ч. / отв. ред.: А. В. Овсянников, А. Г. Пастухов, Т. В. Струкова. Орел : Орлов. гос. ин-т культуры, 2021. Ч. 2. С. 6–17.

16. Малиновская М. А., Воробьева С. В. Концепция смысла в постмодернистской теории Ж. Делёза: семиотические и когнитивные аспекты // Интеллектуальная культура Беларуси: духовно-нравственные традиции и тенденции инновационного развития : материалы Пятой Междунар. науч. конф., Минск, 19–20 нояб. 2020 г. : в 3 т. / Ин-т философии НАН Беларуси ; редкол.: А. А. Лазаревич (пред.) [и др.]. Минск : Четыре четверти, 2020. Т. 1. С. 113–116.
17. Кресс Г. Социальная семиотика и вызовы мультимодальности // Полит. наука. 2016. № 3. С. 77–100.
18. Витгенштейн Л. Философские работы : пер. с нем. : в 2 ч. / М. : Гнозис, 1994. Ч. 1. 612 с.
19. Зигварт Х. Логика. М. : Изд. Дом «Территория будущего», 2008. Т. 1 : Учение о суждении, понятии и выводе. 463 с.
20. Сарычева А. В. Прагма-диалектика ценностных оснований политического мышления современной молодежи // Интерпретационное насилие над исторической памятью и формирование культуры политического мышления : материалы междунар. науч.-практ. конф., Витебск, 29 окт. 2021 г. / Витеб. гос. ун-т ; редкол.: А. А. Лазаревич (гл. ред.) [и др.]. Витебск : ВГУ им. П. М. Машерова, 2021. С. 191–194.
21. Еемеерен Ф. Х., Гроотендорст Р. Систематическая модель аргументации: прагма-диалектический подход. М. : Канон+, 2021. 264 с.

ВВЕДЕНИЕ В ОБЩУЮ ТЕОРИЮ ГАРМОНИИ СИСТЕМ: ПРОБЛЕМА МЕТРИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ СТАНОВЛЕНИЯ КУЛЬТУРЫ В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

Э. М. Сороко

*ведущий научный сотрудник отдела философско-методологических
и междисциплинарных исследований Института философии
Национальной академии наук Беларуси,
доктор философских наук, профессор*

Рассмотрена актуальная проблема необходимости разработки обобщающих теорий, синтезирующих парадигм, изучения самоорганизующихся, самогармонизирующихся систем и процессов, все более востребованных общественным сознанием. На основе гегелевской «узловой линии мер» автором был открыт закон внутреннего строения пространства бинарных оппозиций, содержащих узлы меры и гармонии. Э. М. Сороко предложил решение многих важных проблем прежней классической культуры, научных и прикладных аспектов посредством интегральных характеристик, используемыми в сочетании с узлами линии мер, обобщенными золотыми сечениями. Всеобщее учение о гармонии и синергии как важнейшая парадигма науки и философии XXI в. находит новые приложения, демонстрируя эффективность трансдисциплинарных интегративных показателей, методов и принципов, соизмеримую с современными требованиями развития цифровой экономики, а также выявляя проблемы качества сложных систем в самом широком диапазоне их эмпирических специфик.

Ключевые слова: самоорганизация; обобщенные золотые сечения; инвариант; узловые меры; гармонизация; самогармонизация; системный метод; интегральное измерение действительности; единый закон гармонии систем.

INTRODUCTION TO THE GENERAL THEORY OF SYSTEMS HARMONY: THE PROBLEM OF THE METRIC FOUNDATIONS OF THE FORMATION OF CULTURE IN THE INFORMATION SOCIETY

E. M. Soroko

*Chief Researcher of the Department of Theory of Cognition
and Methodology of Science of the Institute of Philosophy of the National
Academy of Sciences of the Republic of Belarus, Doctor of Philosophy*

The article deals with the urgent problem of the need to develop generalizing theories, synthesizing paradigms, the study of self-organizing, self-harmonizing systems and processes increasingly demanded by public consciousness. On the basis of Hegel's "nodal line of measures" the author discovered the law of internal structure of the space of binary oppositions containing the nodes of measure and harmony. Integral characteristics used in combination with the nodes of the line of measures – generalized golden sections – the author proposed a solution to many difficult problems of the former classical culture, scientific and applied aspects. The universal doctrine of harmony and synergy, as the most important paradigm of science and philosophy of the XXI century, finds new areas of application, demonstrating the effectiveness of transdisciplinary integrative indicators, methods, principles, commensurate with the modern requirements of digital economy development and addressing the quality of complex systems in the widest range of their empirical specifics.

Key words: self-organization; generalized golden sections; invariant; nodal measures; harmonization; self-harmonization; system method; integral dimension of reality; single law of systems harmony.

Рассматривая исторический процесс становления общества, совершающийся посредством смены его динамических фаз или качественно определенных формаций, можно отметить, что культура Древней Греции во многих отношениях дала образец уровня развития души человека. Государство считало своим долгом воспитывать вкусы человека, прививая ему любовь к прекрасному, обучая стойко переживать драматизм житейских коллизий, превозмогать острые жизненные ситуации, распознавать в обыденном героизму поступков, прививать нормы справедливости и образцы высокой морали. Комедии Аристофана и сегодня идут на подмостках театров всего мира. Драмы Эсхила, Софокла, Еврипида, Плавта, Менандра грандиозны по трагизму действий и монументальны. Являясь одним из мощных и надежных проводников культуры в массы, они были весьма популярны в народе, раскрывая все коллизии, страсти, изобретательно-трагедийно выражая все, что было связано с драматизмом культуры социального бытия людей тех времен, с повседневной жизнедеятельностью греков. Возможно, поэтому правитель страны Солон раздавал людям деньги, чтобы они посещали театр. Вероятно, он постиг ту простую истину, которую впоследствии лаконично выразил русский композитор С. И. Танеев, отмечавший, что в театр идет толпа, а выходит народ. Все предшествующие образцы становления культуры человечества соотносятся с современной ее фазой как некие локальные, отдельные феномены или звенья единой цепи, быть может, чрезвычайно значимые в определении генезиса последующих судеб.

Новые исторические фазы этого процесса, прошедшего через стадии варварства и стагнации, дают образцы иных культуроцентричных норм — этапов единого глобального процесса с динамикой формы.

Если переходить от одного случая к другому, то в ряде вариаций изначально неизменно будут обнаруживаться конкретно выраженные несоответствия, разнообразные детали, структурные и функциональные градации, специфические различия и качественные особенности. Это позволяет сравнивать их и выбирать оптимальное как приобретенное усилиями и жизнями различных субъектов. Даже ввиду уникальности опыта самоосуществления и самосозидания цивилизации одновременно на всех просторах Ойкумены, как единственного глобального субъекта культуры, такой возможности нет, а значит все надо принимать сразу, не помышляя о черновых вариантах, попятных ходах и возвратах к прошлому. Времени и возможности для этого уже не будет, как не будет простора для отступлений, чтобы обогатиться «мудростью совершаемого и уже совершенного опыта». В данном варианте социального созидания себя человечеством как субъекта действия важно немедленно вкладывать выработанный опыт в ждущие реализации стратегические программы и соответствующие ориентации. Это не застраховывает субъект от неприятностей всех масштабов, но каким-то образом способно предотвращать некоторые из них.

Проблема ухода от сложившихся веками эпистемологических схем построения научного знания и традиционных способов освоения человеком реальности с каждым годом звучит все отчетливее и настоятельней. В своем конкретном и непосредственном проявлении эта проблема способов, методов, принципов, путей, орудий освоения действительности разделила мир на два лагеря оппонентов: с одной стороны, поборники прежних методов, основанных на анализе и детерминизме, с другой — те, кто добывает истины посредством использования стохастических моделей, кто широко пользуется теоретико-вероятностными методами, считая их наиболее адекватным орудием познания.

Необходимость разработки обобщающих теорий и синтезирующих парадигм становилась все более востребованной общественным сознанием, о чем свидетельствует проявившая общую тенденцию в режиме уплотняющегося исторического времени последовательность сменявших друг друга универсальных (общетеоретических) областей знания. Черты этого переломного момента современной эпохи четко обозначил Э. Тоффлер [1, с. 687]. Среди тех, кто наиболее твердо придерживался убеждений системного мышления, был лауреат

Нобелевской премии И. Пригожин. Будучи приверженцем статистико-вероятностных моделей, он уподобил детерминизм «карикатуре на науку». Истина же, как всегда, оказалась посредине. Самоорганизующиеся системы и процессы, к изучению которых внимание ученых усилилось начиная со второй половины прошлого столетия, оказались наиболее обширным классом систем во всех областях, куда проникла наука, и занимали нишу в промежутке между миром стохастических систем и миром систем жесткой детерминации.

Сегодня в универсальных методах и парадигмах (обобщенных, общетеоретических, общенаучных, трансдисциплинарных) наиболее пытливые умы нашей эпохи еще в XIX в. отмечали ограниченность логического аналитизма картезианского значения, который по историческим меркам весьма быстро истощает свой потенциал. Кант утверждал, что анализ не дает знания, знание дает синтез [2]. Предметом познания должны становиться не единичные вещи, а статистические ансамбли, «организмические множества». Ту же мысль, в сущности, высказывал и К. Маркс, утверждая, что наука будущего, связав в синтезе воедино науку о человеке и науку о природе, гуманитаристику и естествознание, станет единым целым [3]. И сегодня, когда наступила эпоха трансдисциплинарного синтеза, появились интегративные области знаний, обобщающие теории, объединяющие прежде различные области науки. Но эта их миссия на пути формирования единой науки о природе и человеке нередко остается нераспознанной.

Входя в фазу информационного общества, человечество тем самым стало перед лицом одной из самых насущных проблем изменения приоритетов и ориентиров в определении своего производственного баланса. Речь идет лишь о переориентации общественной (в частности, научной и политической) мысли на кардинально иной «центр» притяжения, служащий своего рода ловушкой для ее изощренных форм, глобальным макроаттрактором. Сама мысль, как новое знание, становится производственным продуктом, предметом заботы и юридической опеки со стороны государства. Дать информационному обществу вполне проявить свою исконную (информационную) сущность — суперзадача, которая ставится тотально и определяет прогресс, выражающийся в разработке новых средств и путей, позволяющих овладеть пространством в макро- и микромасштабах, т. е. пространством глобального универсума и множества различных локальных универсумов, каждый из которых представляет собой самодостаточную область предметов. Когда речь идет о пространстве, то на передний план выдвигается опре-

деление информации, понимаемой как ограниченное разнообразие или даже (в более современном понимании) разнообразие гармонизируемое.

Проблемы системного качества и сегодня остаются едва ли не самым важным направлением, где скрещиваются интересы больших групп людей. Об этом свидетельствуют, в частности, многие высказывания известных ученых. Сегодня востребовано качество как главный императив жизни и движитель общественного развития, что подтвердил Конгресс, проведенный Европейской организацией качества [4]. Уровень жизни обеспечивает возвышение культуры отношений в материальной и духовной сферах, а с этим — и информационные технологии подготовки специалистов, дающие интеллекту и самой системе образования новый уровень. Если, как считал Х. Ортега-и-Гассет, «философ есть специалист по универсумам» [5, с. 103], то он по определению должен разбираться в структурированном системно-целостном малом и локальном универсуме столь же хорошо, как и в большом, глобальном универсуме — вселенной, мире как целом. Ведь сегодня ценности, создаваемые классической наукой и культурой, подвержены пересмотру. Если прежде лишь отдельные мыслители догадывались о существенном значении «эффекта мелочей» в трансформации человеческой (общественной) жизни и культуры, то сегодня твердо установлено, что именно малые факторы могут играть определяющую роль в изменении хода событий. Очевидно, что это не только прерогатива философа, но и задача специалистов по теории систем, синергетике, профессионально постигающих и создающих локальные миры, гармонирующих их структурное и функциональное разнообразие с целью находить и изучать различные варианты таких микровоздействий, чтобы включать их в теорию и практику образования.

Если рассматривать эволюцию культуры и познания в макроплане, то обнаруживаются фазы смены и обретения нового качества. Доаристотелевская философия и наука не имела сколько-нибудь выраженного субъектного начала. Мифотворчество было ее уделом. Аристотель, оценивая учения пифагорейцев, их концепцию универсума, отметил, что важны не числа как таковые, а их отношения [6]. Успехи науки во многом обусловлены тем, что в ее базовых уравнениях производные суть отношения. Именно поэтому созданная в XX в. величайшая доктрина универсума получила название теории относительности. Однако эта теория перешла из XX в XXI в. в зачаточном состоянии, что является одной из причин глубокого кризиса науки в целом, чуждающейся того, чтобы отношения взять

в качестве центрального атрибута и заложить их в фундамент своих выводов. Отношения — это нечто из области пространственных сущностей. Сказанное не утрачивает силу, если даже речь идет об отношении времен: время, как известно, также есть пространство развития систем. Организация пространства стала актуальной в современной эпистемологии, физике, космологии, биологии, географии, геополитике, лингвистике, экономике, социологии и во многих других профильных отраслях знаний. А. И. Путинцев полагает, что важным путем выхода из планетарного кризиса и спасения человечества является смена мировоззрения, научной парадигмы на основе новых знаний об организации и функционировании пространства, широкое распространение обновленных знаний. Переосмысление научных знаний и гармонизация всех сфер существования и развития на Земле могут быть плодотворными только с учетом ведущей роли пространства и при активной перестройке земного бытия в соответствии с законом Гармонии, в чем и состоит «смысл существования человека на Земле» [7, с. 96—97].

Сегодня востребована философия синтеза, в центре внимания которой — законы становления целостности, познание структуры внутреннего пространства систем, пространства бинарных оппозиций, содержащих узлы меры и гармонии. «Бинарность... — как справедливо отмечают А. А. Пилипенко и И. Г. Яковенко, — становится универсальным кодом описания мира, адаптации в нем и вообще всякого смыслообразования и формообразования в культуре», что происходит «посредством разворачивания смыслового пространства производных оппозиций. Это пространство и есть собственно пространство культуры» [8, с. 34]. Ведь именно языком интегральных характеристик (критериев, символов, отношений и пр.) и пишется мировая история, а первый акт объективно осуществляющегося структурогенеза на пути формирования новых систем, равно как и первый шаг разума в постижении этих характеристик, и у «материалистов», и у «идеалистов» был и остается прежним: «раздвоение единого и познание противоречивых частей его». Эта суть диалектики признается как в идеализме, так и в материализме, например у Платона. И если существует потребность находить меру гармонии (дисгармонии) структурно сложных систем, квалифицируя их состояния как норму либо патологию, с определением степени отклонения от той и другой, то в качестве исходной, базисной, модели перспективна выдвинутая Гегелем теория закона развития меры как закона степеней. Здесь на основе гегелевской узловой линии мер нами и был открыт закон внутреннего строения пространства бинарных оппозиций [9—11].

Один из перспективных путей построения общей теории гармонии с метрическим компонентом, активизирующий узловую линию мер в ее канонической форме отношений единичного отрезка, позволяет найти и соответствующие инварианты, без которых никакая теория в принципе не состоятельна. Ими служат так называемые обобщенные золотые сечения (ОЗС), выполняющие роль притягивающих точек, аттракторов, в динамике интегральных характеристик систем на единой шкале качества, где фундаментальным началом фигурирует узловая линия мер.

Узлы интерференции (узлы меры) играют роль инвариантов, аттракторов. Сама идея вывода этих инвариантов весьма проста и потому позволяет утверждать, что факт их существования столь же имманентен сущности вещей и мира в целом, как, скажем, натуральный ряд чисел или теорема Пифагора. Основопологающим является тот факт, что если в одной и той же области заданы две меры (два измерителя), то они кратны между собой, например метры и километры, граммы и килограммы, доллары и центы и т. п. Таков основной вывод теоремы Хартли. Мерой количества информации, заключенной в некоем событии, как известно, служит логарифм вероятности этого события, взятый с противоположным знаком: $-\log p$. Впрочем, согласно диалектическому принципу, здесь мерой может быть также и логарифм невероятности этого события: $-\log(1 - p)$. Но если в одной и той же области заданы две меры, то они кратны. Такова математически доказанная истина (теорема Хартли). Из условия кратности мер следует: $\log(1 - p) = k \log p$, что равноценно уравнению $p^k + p - 1 = 0$, где $k = 1, 2, 3, \dots$. Его корнями служат узлы меры p — ОЗС: 0,500; 0,618 ...; 0,682 Вместо простой вероятности может быть взята сложная мера, информационная энтропия H , имеющая смысл среднего количества информации, связанной во множестве вероятностей событий (долей, удельных весов, частот и др.), т. е. меры ограниченного разнообразия, связанного в том или ином ансамбле множества неких сущностей, которое, согласно основателю теории множеств Г. Кантору, есть многое, мыслимое как единое. Привязывая значения относительной (удельной) информационной энтропии к тому или иному узлу (ОЗС) линии мер, можно проектировать и «окачествлять» самые различные пространственно распределенные системы как структурно сложные гармоничные целостности. Точки узловой линии между данными корнями-аттракторами, равные 0,570 ...; 0,654 ...; 0,705 ..., получены при полуцелых k , равных $1/2, 3/2, 5/2 \dots$, адекватны состояниям систем с противоположными свойствами: дисгармонии, патологии, аномалии, хаоса.

Благодаря углубленному изучению проблемы метрических оснований гармонии раскрыта сущность и возможности созданных методов ее измерения: множественно продемонстрирован их конструктивный характер, освещены многочисленные прикладные аспекты (познание природы и жизнедеятельности человека, общества в целом: совершенствование экономики как оптимального распределения ресурса; создание новых методов управления экспериментом; изготовление различного рода композитов и др.). В практике экологического мониторинга на основе индикации состояния обитающих в определенной экологической среде биоорганизмов, а также на основе интегральных характеристик, используемых в сочетании с узлами линии мер (ОЗС), предложено решение многих трудных проблем прежней классической культуры и науки.

Сама вышеобозначенная проблема гармонизации сложных систем на основе узловых значений их интегральных показателей отнюдь не проста, что было отмечено еще Г. Гегелем: «Развитие меры... есть один из самых трудных предметов рассмотрения» [9, с. 422]. В итоге сложные системы объективного мира и те их проекты, в отношении которых данный аппарат применяется, будучи «изнутри» структурно гармонизованными, вполне отвечают критерию качества. Утверждается мысль, что всеобщее учение о гармонии и синергии как важнейшая парадигма науки и философии XXI в. находит новые поприща приложений, демонстрируя эффективность трансдисциплинарных интегративных показателей, методов, принципов, соизмеримую с современными требованиями развития цифровой экономики, а также решения проблемы качества сложных систем в самом широком диапазоне их эмпирических специфик.

Библиографические ссылки

1. Тоффлер Э. Третья волна. М. : АСТ, 2004. С. 687.
2. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. и предисл. Н. Лосского. СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1907. 464 с.
3. Маркс К., Энгельс Ф. К критике политической экономии. Предисловие // Соч. 2-е изд. М. : Гос. изд-во полит. лит., 1955–1981. Т. 13. 1959. С. 6–7.
4. Тибор А. Качество как двигатель общественного развития // Проблемы теории и практики управления. 2001. № 2. С. 73–74.
5. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М. : Наука, 1991. 411 с.
6. Аристотель. Сочинения : в 4 т. М. : Мысль, 1976–1983. Т. 1 : Метафизика. 1976. 550 с.
7. Путинцев А. И. Организованное пространство и гармоничное развитие : тез. Моск. синергет. форума. Январь. (1996) встреча «Устойчивое раз-

витие в изменяющемся мире», Москва, 27–31 янв. 1996 / Ин-т филос. РАН ; под ред. В. И. Аршинова и Е. Н. Князевой. М., 1996. С. 96–97.

8. Пелипенко А. А., Яковенко И. Г. Культура как система. М. : Яз. рус. культуры, 1998. С. 34.

9. Гегель Г. В. Ф. Наука логики : в 3 т. М. : Мысль, 1970–1972. Т. 1. 1970. 501 с.

10. Сороко Э. М. Структурная гармония систем / под ред. Е. М. Бабосова. Минск : Наука и техника, 1984. 264 с.

11. Сороко Э. М. Золотые сечения, процессы самоорганизации и эволюции систем. Введение в общую теорию гармонии систем. 5-е изд. М. : Либроком, 2019. 264 с.

КУЛЬТУРНО-КОММУНИКАТИВНЫЕ ПРАКТИКИ КАК ФЕНОМЕН МАССОВОГО ОБЩЕСТВА: ФОРМЫ И ОСОБЕННОСТИ ПРОЯВЛЕНИЯ

Е. В. Кузнецова

*кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник
Института философии Национальной академии наук Беларуси,
отдел исследований глобализации, регионализации
и социокультурного сотрудничества, докторант кафедры
культурологии Белорусского государственного
университета культуры и искусств*

В. А. Голубев

*аспирант и преподаватель кафедры философии и социальных наук
Витебского государственного университета им. П. М. Машерова*

Рассмотрены особенности проявления культурно-коммуникативных практик в контексте развития массового общества, приведены причины их возникновения. Представлен анализ феномена массового общества Х. Ортеги-и-Гассета, Д. Белла, Г. Маркузе, Э. Фромма, Д. Рисмена, Ж. Бодрийяра и др. К культурно-коммуникативным практикам отнесены: реклама, мода, массовая культура, СМИ. Сделан вывод: степень влияния культурно-коммуникативных практик на массовое сознание велика, и важно уметь противостоять их манипулятивному воздействию.

Ключевые слова: массовое общество; массовая культура; потребительство; реклама; мода; средства массовой информации.

CULTURAL AND COMMUNICATIVE PRACTICES AS A PHENOMENON OF MASS SOCIETY: FORMS AND PECULIARITIES OF MANIFESTATION

E. V. Kuznetsova

*PhD (Philosophy), Docent; Senior Researcher of the Institute of Philosophy
of the National Academy of Sciences of Belarus, Research Department
of Globalization, Regionalization and Socio-Cultural Cooperation;
Doctoral Student of the Department of Cultural Studies,
Belarusian State University of Culture and Arts*

V. A. Golubev

Postgraduate Student and Lecturer of the Department of Philosophy and Social Sciences, EE «Masherov Vitebsk State University». P. M. Masherov»

The paper is devoted to the peculiarities of manifestation of cultural and communicative practices in the context of the development of mass society. The authors explain the reasons of these practices' emergence and also describe the features of their manifestation. The authors present an analysis of the phenomenon of mass society on the works by J. Ortega y Gasset, D. Bell, G. Marcuse, E. Fromm, D. Riesman, J. Baudrillard and others. According to the authors' opinion cultural and communicative practices include advertising, fashion, mass culture, and mass media. The authors come to the conclusion that the degree of influence of cultural and communicative practices on mass conscience is still great, and it is important to be able to find front of manipulative influence.

Key words: masses, mass society, mass culture, consumerism, advertising, fashion, mass media.

С самого начала своего существования общество не являлось равномерным по социальной структуре. Уже на ранних этапах его развития можно выделить некое условное большинство, схожее по образу жизни, и меньшинство, определявшее жизнь большинства. По мере усложнения социальных отношений и развития научно-технического прогресса данное разделение усиливалось. Поворотным периодом оказалась первая половина XX в., когда в результате научно-технической революции произошел мощный промышленный подъем, повлекший изменения во многих сферах, в том числе и кардинальную трансформацию характера деятельности человека. Основной чертой политических, экономических и социальных процессов на данном историческом отрезке стала массовость, коснулось это и культурно-коммуникативных практик, которые получили новый виток развития в начале XX в. Цель исследования культурно-коммуникативных практик заключается в том, чтобы указать причины их формирования как феномена массового общества, обозначить формы и особенности их развития в период XX — начала XXI в.

Научно-технический прогресс коренным образом изменил общество. Разрушение сословных связей, стирание статуса традиционной «элиты» — аристократии, рост числа образованных людей, урбанизация и увеличение миграции вызвали к жизни такие явления, как «массовое производство», «массовое потребление», «массовая культура». Именно прогресс можно считать первопричиной формирования «массовости» и культурно-коммуникативных практик в их «массовом варианте». В исследовательском поле гуманитарной мысли второй по-

ловины XIX — начала XX в. встречаются дефиниции «масса», «толпа», «человек массы», «большинство», «люди пользы» (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, З. Фрейд, Г. Лебон, Н. К. Михайловский, Н. А. Бердяев). Но говорить о формировании массового общества как социального феномена мы можем только тогда, когда массовость проявилась как особенность поведения и взглядов множества людей, как производство товаров в большом количестве, как популярное потребление этих товаров, доступ к которым получили самые широкие слои населения.

В 20-е гг. XX в. значительно увеличилось производство товаров и услуг: предложение превышало спрос и перенасыщало человеческие потребности. Финансово-экономические процессы того периода — рост рынка, появление крупного капитала, создание транснациональных компаний — легли в основу потребительства, ставшего, в свою очередь, второй причиной становления и развития массового общества и массовых культурно-коммуникативных практик.

Испанский философ Х. Ортега-и-Гассет считается первым исследователем, теоретически обосновавшим понятие «масса». «Масса — всякий и каждый, кто ни в добре, ни в зле не мерит себя особой мерой, а ощущает таким же, как и все, и не только не удручен, но и доволен собственной неотличимостью» [1, с. 19]. Массу, с точки зрения философа, можно представить как некое безликое скопление людей, которые лишены каких-либо индивидуальных черт в духовном плане и обладают схожими интересами, стремлениями и потребностями.

Американской социолог Д. Белл разработал свою теорию масс, которая до сих пор является во многом определяющей для понимания данного концепта. «Массу» он интерпретировал как недифференцированное множество, обладающее такими качествами, как конформизм и безответственность; как синоним невежественности, необразованности; как механизированное общество, жизнь которого регламентируется цивилизационными нормами и правилами; как бюрократизированное общество, когда все решения принимаются наверху; как обезличенную толпу [2, с. 22–25].

Во второй половине XX в. родились и такие понятия, как «самоотчужденная личность» (Э. Фромм), «одномерный человек» (Г. Маркузе), «человек-локатор» (Д. Рисмен). Каждый из этих философов обозначал место субъекта в массовом обществе по-своему, но суть их размышлений можно свести к одной объединяющей идее: человек перестал быть творцом, он лишь потребитель, находящийся под постоянным давлением научно-технического прогресса и социально-экономических институтов. При капитализме, по мнению Э. Фромма, «человек превратился в «деталь гигантской экономической машины», по отношению к кото-

рой он ничтожен [3, с. 90]. И массовая культура предлагает ему способ уйти из действительности. Но в таком мире он все равно не станет самим собой, он лишь сольется с толпой. Центральное положение концепции Г. Маркузе сводится к тому, что житель современной цивилизации находится под властью «тоталитарного универсума технической рациональности» [4]. Его основное качество — «одномерность», так как он вынужден постоянно адаптироваться к окружающей действительности. «Одномерность» Г. Маркузе отождествляет с потребительским мышлением. Д. Рисмен связывает изменение характеристик человека с переориентацией его внутренней событийности на внешнюю, что проявляется в потребности не выделяться из окружающего мира, жить, будучи «управляемым радаром», т. е. как человек-локатор [5].

Таким образом, мы отмечаем, что для масс характерно следующее: масса не воспринимает критическое отношение к себе, она не склонна к рефлексии; «человек массы» стремится быть «таким, как все», не выделяться из общей толпы, сливаться с ней; для массы характерна полная потеря индивидуальности, «себя»; масса не способна к творению, а только к потреблению. «Масса сминает непохожее, недюжинное и лучшее. Кто не такой, как все, кто думает, не как все, рискует стать изгоем» [1, с. 22]. Подобного рода характеристики и заложили содержание культурно-коммуникативных практик, рожденных в массовом обществе — рекламы, моды, массовой культуры, средств массовой информации.

В середине XX в. уже вполне можно было утверждать, что сложилась полноценная индустрия не только производства развлечений, услуг и товаров, но и индустрия формирования искусственных потребностей и соответствующего отношения к миру, а именно потребительства. Все это было обусловлено рядом факторов. Во-первых, масса оказалась весьма удобным объектом потребления как товаров и услуг, так и норм, ценностей, идеалов, выгодных, прежде всего, производителям и элитам. Во-вторых, изменившиеся технологии позволили производить огромное количество продукции в крайне короткие сроки с крайне низкой себестоимостью. Технологии заменили тяжелый человеческий труд на многих производствах, «сокращению труда способствовал сам труд» [6, с. 24]. Но для того чтобы человека стимулировать к потреблению различного рода продукции, производителю необходимо было научиться работать с эмоциями и манипулировать общественным сознанием. Таким образом, ключевую роль в потреблении стала играть реклама.

Реклама — это «платное, однонаправленное и неличное обращение, проводимое различными средствами распространения, которые агитируют в пользу товара, услуги, марки, фирмы, идеи, личности, ве-

роятных инноваций и проблемных аспектов бытия» [6, с. 37]. Характер рекламы может быть как открытым, так и скрытым. Например, герои фильма употребляют продукты конкретного бренда, работают в фирме с нужным названием. Спонсорами концертов популярных групп выступают корпорации, наименования которых транслируются во время этих концертов, в результате чего вырабатывается определенный стиль поведения потребителя и его желание приобрести товары и услуги. Если герои фильма, пользуясь известной продукцией, транслируют некие ценности и нормы, то данные ценности и нормы позитивно воспринимаются массой в целом и используются в дальнейшем как паттерны поведения. Для привлечения внимания к определенному продукту рекламная индустрия нередко прибегает к помощи «авторитетов» — известных публичных личностей, актеров, политиков, «селебрити», чьи имена популярны благодаря образцам той же массовой культуры. Реклама воздействует на наши эмоции, т. е. носит иррациональный характер. Мы, «подчиняясь некому импульсу, колеблемся, колеблемся — и вдруг покупаем. Продуманная реклама как раз и способствует скорейшему проявлению такого импульса, можно сказать некоего транса у покупателей» [6, с. 36].

Конечная цель любой коммерческой рекламы, как известно, — продажа товара или услуги, но, чтобы вызвать в сознании потребителя желание совершить покупку, необходимо сформировать образ «престижности» того или иного товара (услуги), потому что для «массового человека» важен факт признания его статуса в обществе, а статус определяется не профессиональной значимостью, не образованностью, не высоким интеллектом, а наличием нового айфона или автомобиля и т. п. Если индивид потребляет «нужные» товары, пользуется «нужными» услугами и ведет «нужный» образ жизни, транслируя при этом «нужные» ценности, значит, он будет иметь в обществе успех, к нему будут тянуться другие люди. Происходит подмена истинных чувств — «любви», «дружбы», «уважения» — ложными, потребительскими чувствами, которые заставляют относиться к человеку как к средству для удовлетворения потребностей. Например, еще в конце 1950-х известная американская певица и актриса М. Монро пела, что «лучшие друзья девушек — это бриллианты». Соответственно, в обществе показателем любви теперь является зачастую тот факт, в состоянии ли молодой человек приобрести для девушки бриллианты. Таким образом, подменяя истинные ценности вымышленными, реклама вводит нас в иллюзорный, виртуальный, мир, который мы считаем реальным. «Реальность — не то, что можно воспроизвести, а то, что уже воспроизведено, т. е. чем больше реального,

существующего, тем меньше реальности», — утверждает французский философ Ж. Бодрийяр [7, с. 72].

Феномен моды имеет примерно те же характеристики, что и феномен рекламы. Мода задает человеку определенные параметры, отход от которых делает его «белой вороной» в обществе себе подобных. Мода, как и реклама, воздействует на массовое сознание таким образом, что побуждает людей приобретать то, что им, собственно, не нужно. Под влиянием «красивой картинки», демонстрации товара известными людьми, покупки этого товара родственниками, друзьями, знакомыми субъект оказывается под давлением необходимости «быть в тренде» (в переводе с англ. *trend* — тенденция). По этой же причине мы одеваем часто не то, что удобно и нравится лично нам, а то, что предписывает мода; поступаем не на те специальности в университеты и колледжи, к которым «у нас лежит душа», а которые представлены в обществе как престижные; используем в речи не привычный лексикон, а добавляем популярные слова, например «прессинг» (вместо «давление»), «креативный» («творческий»), «лук» («облик»).

Массовая культура с середины прошлого века является площадкой, которая удовлетворяет необходимость человека и в потребительстве (через рекламу и моду), и в развлечениях. Конечно, данный феномен претерпел значительные трансформации с момента своего возникновения в эпоху Нового времени. Но основные черты массовой культуры — доступность, простота восприятия, иллюзорность, стереотипность — сохранились.

За стандарт современной массовой культуры неслучайно были взяты образцы североамериканской культуры. Как отмечал тот же Х. Ортега-и-Гассет, «европейцы всегда смутно чувствовали, что средний уровень жизни в Америке выше, чем у них; чувство, не слишком отчетливое, но очевидное, приводило к мысли, общепринятой и не подлежащей сомнению, что Америка — это будущее» [1, с. 29]. Продукты массовой культуры не требуют глубокого анализа и осмысления, максимальная простота — это то, что характерно для шоу, телесериалов, клипов. Данные продукты не только предназначены большинству, они большинством и производятся. Отсюда понятия «индустрия развлечений», «фабрика грез». Французский философ и социолог А. Моль утверждает, что характер современной культуры мозаичный, т. е. это «целое, собранное из отдельных кусков... необходимо свыкнуться с мыслью, что мы живем в окружении мозаичной культуры, что именно эта культура определяет наши поступки» [8, с. 63].

Еще одна существенная черта современной массовой культуры — коммерциализированность. Желание получить прибыль для худож-

ника оказывается важнее, чем реализовать свой художественный замысел. Имя автора, в свою очередь, важнее, чем его произведения. И этот механизм действует во всех областях «индустрии развлечения»: кино, театре, литературе, художественном искусстве. «Если раньше известность художника зависела от успеха его картин, то мировой рынок все перевернул: успех картины зависит теперь от популярности имени, которое создается маршанами, купцами, коллекционерами, продюсерами и с помощью прессы, радио, телевидения» [9, с. 26].

Таким образом, мы подошли к рассмотрению средств массовой информации, или массовой коммуникации, как главного носителя и транслятора паттернов массовой культуры. В конце XX в. печатные СМИ и радио отошли на второй план, позволив телевидению манипулировать сознанием аудитории. Именно во времена роста массового производства возникает, как пишет Р. Вильямс, сочетание роли человека как участника глобализации и его «желания создать свой мирок» [10; 11, с. 29]. Отсюда и популярность телевидения в 80-е и 90-е гг. XX в. Но в XXI в. доминантой среди средств массовой коммуникации выступают электронно-цифровые медиа, заменив собой и печатные СМИ, и радио, и телевидение [12, с. 77]. Канадский исследователь Г. М. Маклюэн утверждает, что изобретение электронных средств массовой коммуникации совершило революцию в способах общения и в развитии цивилизации в целом: «пространство и время сокрушены, мир превращен в "глобальную деревню", человек находится в уникальной ситуации плюрализма миров и культур [12, с. 79]. Но отнюдь не все ученые разделяют его восторги, отчетливо понимая, что появление новых форм масс-медиа вызывает новые трудности и противоречия. С одной стороны, интернет более личностно ориентирован: каждый пользователь выбирает тот контент, который предпочтителен для него, т. е. мы можем наблюдать признаки демасификации, но с другой — такой выбор присутствует только в виртуальном пространстве, и у человека возникает ложное ощущение свободы выбора. Кроме того, ему кажется, что гаджет — его единственный «друг», что чревато проблемами в реальном общении и даже психологическими заболеваниями.

Интернет манипулирует сознанием аудитории в значительно большей степени, нежели это делали ранее газеты, радио и телевидение, распространяя «фейки» (от англ. *to fake* — подделывать). Из-за большого выбора сайтов и каналов цифрового (спутникового) телевидения современный зритель уже не в состоянии воспринять смысловую целостность содержания, в его сознании образуется лишь ряд фрагментов, формирующих «клиповый» коллаж культурного опыта,

дайджест или «фрейм» — паттерн, предлагающий аудитории некий фрагмент (текстовый, визуальный), в который уже заложен определенный смысл и на который «ловится» читатель (зритель, слушатель), и начинает воспроизводить его как собственное понимание [12, с. 87]. Рост информационных технологий, увеличение скорости жизни современного социума, противоречия на международной арене продолжают видоизменять характеристики культурно-коммуникативных практик. Средства массовой информации, массовая культура и реклама часто не создают реальность и даже не подменяют ее, а симулируют, копируют и фрагментируют таким образом, каким считают нужным. Произошла смена эпохи: индустриальная цивилизация уступила место информационной. Но массовое общество все еще существует, и влияние культурно-коммуникативных практик на сознание людей по-прежнему велико. Им навязывают вымышленные образы, построенные на материальных потребностях вместо духовных ценностей. Субъект теряет свою подлинную сущность, «растворяясь» в выборе новых социальных ролей в виртуальном пространстве.

В сложившейся ситуации важная миссия принадлежит социальным институтам — семье, образовательным учреждениям, культурно-театральным платформам. Их задача состоит в том, чтобы научить молодое поколение понимать и распознавать манипуляции, формировать собственную систему ценностей, противодействовать деструктивному воздействию порой довольно агрессивных носителей массовой культуры.

Библиографические ссылки

1. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М. : АСТ, 2002. 509 с.
2. Bell D. The End of Ideology. Glencoe, 1964. 422 p.
3. Фромм Э. Человек для себя. Минск : Харвест, 2003. 352 с.
4. Маркузе Г. Одномерный человек. М. : АСТ : Ермак, 2003. 331 с.
5. Riesmen D. The Lonely Crowd. New York : Univ. Press, 1953. 420 p.
6. Безладный Д. В. Психология в рекламе: искусство манипуляции массовым сознанием. М. : Ваш полиграф. партнер, 2011. 236 с.
7. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М. : Рольф, 2000. 526 с.
8. Моль А. Социодинамика культуры. М. : КомКнига, 2005. 353 с.
9. Можнягун С. Е. Массовое искусство против масс. М. : Знание, 1969. 40 с.
10. Williams R. Television. Hannover, 1992. 285 p.
11. Маклюэн Г. Понимание медиа: внешние расширения человека. М. : АСТ, 2000. 340с.
12. Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта. М. : Ин-т социологии РАН, 2003. 342 с.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ПОВЕДЕНЧЕСКОЙ ЭКОНОМИКИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

И. А. Барсук

*доцент кафедры философии культуры
Белорусского государственного университета,
кандидат философских наук, доцент*

В. С. Сайганова

*декан факультета философии и социальных наук
Белорусского государственного университета,
кандидат философских наук, доцент*

Ю. В. Александренков

*доцент кафедры международных отношений
Института управленческих кадров Академии управления
при Президенте Республики Беларусь,
кандидат социологических наук, доцент*

Рассмотрена поведенческая экономика как трансдисциплинарная стратегия исследования, которая базируется на философско-методологических установках, конституирующих глобальную целостность экономической реальности, используя аналитический инструментарий классической школы экономики, социальной экономики, исторического направления в политэкономии, кейнсианства, неoinституционализма, теории игр, психологической науки и др.

Ключевые слова: поведенческая экономика; экономическая наука; трансдисциплинарность; экономический империализм; экономический человек.

METHODOLOGICAL STATUS OF BEHAVIORAL ECONOMY IN THE CONTEXT OF MODERN TRANSDISCIPLINARY STUDIES

I. A. Barsuk

*PhD (Philosophy), Docent; Associate Professor at the Department
of Philosophy of Culture, Belarussian State University*

V. S. Saiganova

PhD (philosophy), Docent; Dean of the Faculty of Philosophy and Social Sciences, Belarussian State University

Y. V. Aleksandrenkau

PhD (Sociological Sciences), Docent; Associate Professor at the Department of International Relations of the Institute of Management Personnel of the Academy of Management under the President of the Republic of Belarus

Behavioral economics is considered as an interdisciplinary research strategy, which is based on philosophical and methodological principles that constitute the global integrity of economic reality, using the analytical tools of the classical school of economics, social economy, the historical approach in political economy, Keynesianism, neo-institutionalism, game theory, psychological science, etc.

Key words: behavioral economics; economic science; interdisciplinarity; economic imperialism; economic man.

Современный этап развития науки характеризуется интенсивными темпами становления общенаучной методологии, что вызывает последовательную актуализацию трансдисциплинарных исследований. Научно-познавательная деятельность сталкивается со все более сложными объектами социальной реальности, которые требуют сложных комплексных подходов к их освоению. В то же время современная наука, являясь практико-ориентированной, задает научной методологии задачу построения комплексной модели сложного объекта, учитывая интересы и достижения различных научных дисциплин. Например, вопросы энергетических, экологических, экономических проектов не могут быть решены в рамках монодисциплинарного подхода и требуют от современной науки интегрального комплексного решения.

Концептуально новой областью экономического знания является поведенческая экономика, которую можно рассматривать как трансдисциплинарную стратегию, охватывающую целый спектр областей исследования: от современной экономической науки до блока социально-гуманитарных дисциплин. При этом трансдисциплинарность поведенческой экономики представляет собой не просто новое направление исследований [1], которое характеризуется высокой методологической пластичностью, предполагая внедрение в свою область достижений других наук, а базируется на философско-методологических установках, конституирующих глобальную целостность экономической реальности, используя аналитический инструментарий классической школы экономики, социальной экономики, историче-

ского направления в политэкономии, кейнсианства, неоинституционализма, теории игр, психологической науки и др. Поведенческая экономика представляет собой инновационную программу для решения практических проблем и получения результатов, направленных на поиск новых социально-экономических и моральных стандартов, внедряясь в жизнедеятельность современного общества, в отличие от уже достаточно давно наблюдаемой ситуации «монопарадигмальности» неоклассического направления, которое выступает в роли ортодоксального мейнстрима.

В качестве самостоятельной области знания поведенческая экономика дисциплинарно оформляется в 70-е гг. XX в., хотя истоки и генезис ее становления можно проследить еще в античной культуре, когда были впервые продемонстрированы и обоснованы принципы экономического знания, которые по праву оцениваются как исторически первые образцы экономической науки [2]. Однако внутри нее до сих пор не сформировалось какой-либо доминирующей школы, способной претендовать на безусловное лидерство. В условиях множественности конкурирующих исследовательских программ необходимо выяснить: какая же из них послужила для поведенческой экономики основным источником «импортируемых» ею методов, понятий и концепций.

Многие современные ученые и философы связывают повышенный теоретико-методологический интерес к поведенческой экономике с исследованиями американского экономиста Р. Талера [3], американского финансиста С. Левитта и журналиста С. Дабнера [4]. При этом, основываясь на междисциплинарных исследованиях, поведенческая экономика не только инициировала активные дискуссии и поиск новых образцов и парадигм в экономической науке, но и перенесла акцент на исследования в другие сферы социально-гуманитарного знания.

Особую актуальность поведенческая экономика приобретает также в связи с рядом практических проблем, с которыми столкнулась экономическая наука, а именно: ее идеологизацией, формализацией, математизацией и повсеместным использованием технологий Форсайта. Следует отметить, что подобная критика в экономической науке не является принципиально новой: достаточно вспомнить генезис и эволюцию экономической науки [5].

Однако поведенческая экономика как неортодоксальная версия экономического знания, претендующая на трансдисциплинарный статус в постнеклассической науке, позволяет оказать серьезное влияние на становление новых экономических программ и проектов, вы-

полняя роль интегрирующего фактора при проведении социальных исследований.

Следует отметить, что экономический империализм занимает в контексте генезиса поведенческой экономики роль своеобразного «посредника», который представляет собой уникальный пример междисциплинарного синтеза и высокую методологическую пластичность, давая возможность внедрить в «свою» область другие науки и демонстрируя экспансию экономической науки на ряд социогуманитарных наук. Вместе с тем попытки отождествления экономического империализма с поведенческой экономикой не выдерживают критики, так как поведенческая экономика пытается дистанцироваться от феномена экономической рациональности, связанного с максимизацией полезности или прибыли, выделяя ограниченную и органическую рациональность. Экономическая наука, соответствующая классическому типу научной рациональности, изучая человеческое поведение, исходила из предположения, что оно основывается на «рациональном эгоизме»: это поведение «человека экономического», душой и сердцем которого является собственное «Я», его личный интерес. Наряду с этим экономическая наука показывала, что в обществе, основанном на разделении труда, люди, стремясь только к собственной выгоде, непреднамеренно направляются «невидимой рукой» к более высокой цели — росту общего благосостояния. Обозначенная технически ориентированная традиция, когда источником экономики является то, что можно назвать «инженерией», выделяет не столько цели развития, сколько распределение материальных ресурсов, что и легло в основу мануфактурно-индустриальной стадии развития капитализма [6, с. 17–23]. В моделях, основанных на принципе рациональности, используется единый математизированный язык, позволяющий структурировать все приведенные понятия, вследствие чего получают модели, которые можно легко проверить, так как число различных предположений и предпосылок минимально [7, с. 6–13]. В результате идея экономического поведения и модель *homo economicus*, еще не получив концептуальной разработки и системного обоснования, приобретают статус широко объяснительной модели в экономической науке.

Здесь сразу необходимо сделать оговорку, что само словосочетание *homo economicus* появилось лишь в последней четверти XIX в. в Великобритании. Сначала оно было задумано как издевательская кличка, чтобы на терминологическом уровне зафиксировать карикатурность и вопиющую нереалистичность того, каким человек предстает в исследованиях экономистов. Однако основное внимание

А. Смит уделяет не экономическому человеку, а собственнику капитала. Предпочитая оказать поддержку отечественной промышленности, он (собственник капитала) имеет в виду лишь собственный интерес и развивает эту промышленность таким образом, чтобы ее продукт стал максимальной стоимостью. Преследуя собственные интересы, он служит интересам общества, которое не всегда страдает от этого. Впервые в «Теории нравственных чувств» А. Смит попытался объяснить, что жажда богатства может иметь благотворные последствия для общества. Вместе с тем он обращает внимание и на «видимую руку» общества, т. е. государственное управление, регулирование, которому он определяет границы, пределы, направления участия в экономике, в том числе и в международных экономических отношениях [8].

Поведенческую экономику важно отличать от еще одного нового направления экономических исследований — экспериментальной экономики, целями которой являются [9]:

- проверка предсказаний теории, нахождение причин, по которым теории дают ошибочные прогнозы;
- выявление закономерностей поведения людей в сферах экономических отношений (производство, распределение, обмен);
- поиск новых, ранее не наблюдаемых, форм поведения, что служит основой для формулирования новых гипотез и теорий;
- оценка последствий предлагаемых управленческих и политических решений;
- построение организационных дизайнов и оценка эффективности альтернативных институциональных систем; экспериментатор может проверять, насколько устойчивы те или иные институты в условиях меняющейся внешней среды;
- сравнение различных институтов.

Поведенческая экономика базируется на философско-методологических установках, конституирующих глобальную целостность экономической реальности, используя методологический инструментарий ряда наук. Основатели поведенческой экономики продемонстрировали несостоятельность моделей человека в ортодоксальных версиях экономической науки и выработали определенные нормативные установки, получившие название «новый патернализм», связанное в основном с вмешательством государства в экономику с целью корректировать нерациональное поведение экономических агентов. Философско-методологический анализ позволяет обосновать трансдисциплинарный статус поведенческой экономики, оказывающей серьезное влияние на становление новых социальных и эко-

номических проектов, демонстрируя прикладной характер научного знания и обосновывая необходимость процедуры конкретизации в экономической научной традиции и критикуя доминирующий характер процедуры абстракции на теоретическом уровне в неоклассическом мейнстриме.

Обозначенный ракурс исследования лишь вырисовывает новое пространство идей и смыслов, призванных сформировать теоретические и методологические приоритеты экономической науки в XXI в. Некоторые из этих приоритетов в экономических дискуссиях достаточно отчетливо артикулированы, определены концептуальные и тематические очертания (моральная экономика, гуманистическая экономика и т. д.), что способствует вычленению нового этапа в развитии современной философии и методологии экономической науки. Поведенческая экономика в контексте трансдисциплинарных исследований представляет собой пересечение естественно-научных, социальных и гуманитарных дисциплин для интеграции описательных, объяснительных и феноменологических подходов.

Библиографические ссылки

1. Сайганова В. С., Барсук И. А. Трансдисциплинарные исследования в постнеклассической науке [Электронный ресурс] // Судьбы классического университета: национальный контекст и мировые тренды // Инновационные стратегии в современной социальной философии и междисциплинарной летней школе молодых ученых «Экология культуры»: материалы XIII Респ. междисциплинар. науч.-теорет. семинара, Минск, 9 апр. 2019 г / Белорус. гос. ун-т; сост.: В. В. Анохина, В. С. Сайганова; редкол.: А. И. Зеленков (отв. ред.) [и др.]. Минск: БГУ, 2019. С. 319–326.

2. Барсук И. А. Этико-ориентированная традиция становления экономического знания: натурфилософский период // Философия и экономика в эпоху цифровой трансформации: сб. тез. докл. по материалам междунар. науч.-практ. конф., Минск, 15 дек. 2020 г. / под ред. А. А. Головач [и др.]; Белорус. гос. экон. ун-т. Минск: БГЭУ, 2020. С. 188–191.

3. Талер Р. Новая поведенческая экономика: почему люди нарушают правила традиционной экономики и как на этом заработать. М.: Эксмо, 2018. 384 с.

4. Дабнер С., Левитт С. Фрикономика. Экономист-хулиган и журналист-сорвиголова исследуют скрытые причины всего на свете: пер. с англ. Альпина Паблишер, 2019. 236 с.

5. Барсук И. А. Генезис и эволюция экономического знания как философско-методологическая проблема // Философия и соц. науки. 2015. №. 3. С. 96–100.

6. Сен А. Об этике и экономике : пер. с англ. / М. : Наука, 1996. 160 с.
7. Автономов В. «Рыночное поведение» рациональный и этический аспект // Мировая экономика и междунар. отношения. 1997. № 12. С. 6–13.
8. Смит А. Теория нравственных чувств / вступ. ст. Б. В. Мееровского ; подгот. текста, коммент. А. Ф. Грязнова. М. : Республика, 1997. 351 с.
9. Тесля П. Н. Лабораторные эксперименты – быстро растущая ветвь экономической науки // Всерос. экон. журн. ЭКО. 2017. № 5. С. 107–124.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ИСТОКИ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ НАУКИ: РАННИЙ И ПОЗДНИЙ МЕРКАНТИЛИЗМ

Р. С. Сащeko

*преподаватель кафедры философии и методологии науки
Белорусского государственного университета*

Представлен один из важных этапов развития экономической науки — меркантилизм. Рассмотрены основные этапы развития меркантилистской теории: ранний и поздний. Обоснована мысль, что главной доктриной раннего меркантилизма был монетаризм, в основе которого лежала идея активного денежного баланса, а позднего меркантилизма — доктрина активного торгового баланса. Аргументируется, что меркантилизм, будучи первой экономической теорией, заложил основы изучения вопросов денежного обращения, мировой торговли, увеличения национального богатства, государственного регулирования экономики, а также сыграл важную роль в становлении экономической науки.

Ключевые слова: экономика; классическая политическая экономия; меркантилизм; протекционизм; денежный баланс; торговый баланс.

THEORETICAL ORIGINS OF ECONOMICS: EARLY AND LATE MERCANTILISM

R. S. Sashcheko

*Lecturer at the Department of Philosophy and Methodology of Science,
Belarussian State University*

The article is devoted to one of the important stages of the development of economics — mercantilism. The main stages of mercantilist theory development are considered: early and late mercantilism. It is proved that the main doctrine of early mercantilism was monetarism, which was based on the idea of an active monetary balance, and for late mercantilism — the doctrine of an active trade balance. It is argued that mercantilism as the first economic theory laid the foundations for studying the issues of money circulation, world trade, increasing national wealth, state regulation of the economy and played an important role in the formation of economic science.

Key words: economics; classical political economy; mercantilism; protectionism; monetary balance; trade balance.

В становлении экономической науки важную роль сыграла эпоха меркантилизма (XV–XVII вв.) – период, связанный с рядом социально-политических, культурных и экономических трансформаций в странах Западной Европы: Великие географические открытия, ликвидация идеологической монополии религиозного мышления и усиление прикладного значения научной деятельности, ликвидация политической раздробленности в западноевропейских странах и становление централизованных национальных государств, процесс первоначального накопления капитала, переход от «высокого» Возрождения к Реформации и Просвещению [1, с. 237]. В этот период в экономике ведущих западноевропейских государств натурально-хозяйственная система начала уступать место рыночно-предпринимательским экономическим отношениям. Увеличение товарооборота, интенсивное развитие международной торговли, углубление общественного разделения труда и возникновение мануфактурного производства, расширение сферы деятельности и кардинальное изменение роли торгового капитала, возникновение первых монополистических объединений торговцев – все это требовало большого количества наличных денег, что стало причиной обострения проблемы «нехватки денег». Поиск средств обогащения нации выдвигался на передний план теоретических исследований (макроуровень). Как следствие, возникла необходимость решения практических задач, связанных с обогащением нации. Менялся сам подход к исследованию экономических явлений: вместо нормативного, предписывающего, появляется прагматический, ориентированный, прежде всего, на получение полезных результатов. Под влиянием ренессансных процессов быстро менялась культурная и интеллектуальная среда, что поставило задачу выработки новых стратегий мышления.

Вышеперечисленные социокультурные факторы послужили мощным толчком к возникновению меркантилизма как экономической политики феодальных государств и как зарождающейся системы взглядов купеческой буржуазии.

Что же следует понимать под меркантилизмом?

«Меркантилизм» – термин, которым историки конца XIX в. стали обозначать политико-экономическую систему абсолютистского государства, существовавшую в XV–XVII в. Разные авторы называли меркантилизм «системой власти или построением государства» (Э. Хекшер) [2, с. 161], устойчивой системой государственных привилегий, особенно по части ограничения импорта и субсидирования экспорта (А. Смит) [3, с. 404], или, наоборот, ошибочных экономических теорий – таких как протекционизм или предполагаемая необходимость

накопления золота и серебра в стране. Немецкий экономист В. Рошер охарактеризовал меркантилизм как стремление: 1) придавать чрезмерное значение большому запасу драгоценных металлов; 2) превозносить иностранную торговлю над внутренней, обрабатывающую промышленность над добывающей; 3) прибегать к деятельности власти для искусственного достижения желательных целей [4, с. 257].

По определению М. Ротбарда, меркантилизм был всеобъемлющей системой построения государства, государственных привилегий и того, что можно назвать «государственно-монополистическим капитализмом» [5, с. 235]. В качестве экономического аспекта государственного абсолютизма меркантилизм, по определению, был системой построения государства, включавшей такие составные части, как «большое правительство», большие королевские расходы, высокие налоги, инфляция и бюджетный дефицит (особенно с конца XVII в.), война, империализм и возвеличивание национального государства. Иначе говоря, это была политико-экономическая система, очень напоминающая нынешнюю, но с незначительным исключением: сейчас основой экономики являются не торговые операции, а крупномасштабное производство. Самые важные аспекты меркантилистской политики — налогообложение, ограничение импорта и поощрение экспорта — были неотъемлемой частью системы монопольных государственных привилегий. Импорт запрещался или облагался высокими пошлинами, чтобы создать преимущество для внутренних торговцев и ремесленников; экспорт субсидировался по тем же соображениям.

Стоит отметить, что построению целостной экономической теории меркантилисты не уделяли особого внимания. Большинство их взглядов носит весьма фрагментарный характер и освещает лишь отдельные аспекты экономической реальности. Меркантилистская «теория» (в частности, ранний меркантилизм) была набором аргументов, призванных поддержать или продвинуть конкретные групповые экономические интересы. Как отмечает Й. Шумпетер, меркантилисты были «консультантами-администраторами, памфлетистами и лоббистами». Их «теорию» составляли любые пропагандистские доводы, сколь угодно ошибочные и противоречивые, но которые могли принести им кусок пирога от государственного аппарата [6, с. 282—283].

По своему содержанию экономическая литература рассматриваемого периода была выражена в большом жанровом разнообразии. Еще в начале XVI в. экономическая проблематика затрагивалась в трактатах, написанных на латыни, а спустя несколько десятилетий главными источниками экономической мысли становятся памфлеты —

небольшие, порой анонимные, публицистические сочинения, адресованные широкой публике. Так по словам Дж. Вайнера, «меркантилистская литература... по преимуществу представляла собой тексты, написанные теми "купцами", или бизнесменами, или от их имени, которые считали в праве отождествлять свое личное благополучие с общенациональным... Основную массу этой литературы составляют тексты, являвшиеся, частично или полностью, открытыми или завуалированными просьбами в чьих-то особых экономических интересах. Свобода для авторов, ограничения для всех остальных — такова суть обычных программ законодательства в меркантилистских текстах, сочиненных купцами» [7, с. 58—59].

В развитии меркантилизма можно выделить два этапа, обусловленных различной степенью развития торговли: 1) ранний (система активного денежного баланса); 2) поздний (система активного торгового баланса).

Главной доктриной представителей раннего меркантилизма (Х. Мариан, Б. Даванцати, Г. Скарuffи, У. Стаффорд) был монетаризм, в основе которого лежала идея активного денежного баланса, направленная на обоснование политики накопления золота и серебра в национальных масштабах путем жесткой регламентации денежного обращения и внешней торговли. Для этого предлагались следующие законодательно-контролирующие меры: запрет вывоза денег, золота и серебра; проведение политики протекционизма; установление максимально высоких цен на экспортные товары; всемерное ограничение импорта товаров; тотальный контроль за иностранными купцами, которые были обязаны потратить деньги, полученные за продажу товаров, на покупку местных изделий; уменьшение процента на заемный капитал; система биметаллизма (фиксация соотношения между золотыми и серебряными монетами); максимальное государственное вмешательство; определяющей функцией денег считалась функция накопления.

К XVII в. с расширением и усложнением торговых отношений система активного денежного баланса уже не могла быть орудием для увеличения национального богатства — важнейшей задачей того времени. Система активного денежного баланса из-за экономической бесплодности монетарной системы и нецелесообразности политики удерживания денег в стране уступила свое место системе активного торгового баланса. Главное внимание стало уделяться привлечению богатства в страну в виде денег путем поощрения вывоза. Поздние меркантилисты призывали расширять посредническую торговлю с целью покупать дешевле, а продавать дороже, увеличивать импорт

при условии соблюдения активного торгового баланса. Представители данного этапа (Т. Мэн — в Англии, А. Серра — в Италии, Ж. Кольбер и А. де Монкретьен — во Франции) основной источник обогащения нации видели во внешней торговле, в ходе которой необходимо было обеспечить превышение стоимости вывезенных из страны товаров над стоимостью товаров, ввозимых.

Важная публикация того периода — работа Т. Мэна «Богатство Англии во внешней торговле или баланс нашей внешней торговли как регулятор нашего богатства» (1664). В ней автор высказывает мнение, что богатство нации зависит от запасов золота и серебра, это противоречит взглядам ранних меркантилистов. В данной работе автор утверждает, что активный торговый баланс является лучшим средством для увеличения национального богатства, именно «внешняя торговля приносит нам пользу трех видов: во-первых, польза государству... во-вторых, прибыль самого купца, в-третьих, доходы короля» [8, с. 193]. Т. Мэн справедливо замечает, что именно деньги создают торговлю, а торговля их приумножает. С позиции автора, страны получают доход от международного обмена через посредничество экспорта товаров, услуг, драгоценных металлов, импорта капитала в форме иностранных инвестиций внутри страны или прибыли от своих инвестиций за рубежом. Прирост и накопление капитала понимается не как результат производственной деятельности, а результат, порожденный обменом, особенно внешней торговлей.

Одним из ярких представителей французского меркантилизма был А. де Монкретьен. В 1615 г. он издал «Трактат по политической экономии» — своеобразное обращение к юному королю Франции Людовику XIII и регентше королеве Марии Медичи. Важным достоинством этой работы было ее название: впервые в истории в научный обиход был введен термин «политическая экономия». Работа французского мыслителя стала первой попыткой ограничить особый предмет исследования, отличный от предмета других общественных наук. Главная идея трактата заключается в том, что действия государственного правительства должны приводить к славе, увеличению и обогащению своей страны, а также эффективно использовать природные ресурсы страны. По словам Ч. Коула, «книга в значительной мере основана на допущении, что контроль над экономической жизнью страны и управление ею является одной из главных функций государства; автор просит правителей проявлять больше активности в экономической сфере» [9, с. 244]. Основную идею работы автор отражает в следующем: «Ваши Величества владеют великим государством. Оно удачно расположено геогра-

фически, изобилует богатством, имеет многие сильные города, непобедимую армию и овеяно славой». Единственное, чего, по мысли А. де Монкретьена, не хватает Франции, — «порядка»: «Порядок есть конечная цель всякого государства» [5, с. 261].

Трактат А. де Монкретьена представляет собой своеобразное изложение совокупности правил активного участия государства в регулировании хозяйственных процессов, а экономика — существенный элемент «королевской науки управления». По определению А. де Монкретьена, «политическая экономия» в руках правителей и их министров есть искусство. Оно существует на таких же основах, как и домашнее хозяйство: принципы хорошего управления применяются как к общественной, так и к домашней деятельности. «Таким же образом искусство управления подражает экономике...» [9, с. 247]. Благодаря А. де Монкретьену данный окказионализм в последующем стал названием целой науки.

Стоит отметить, что экономическая литература рассматриваемого периода носила преимущественно нормативный характер, который постепенно видоизменялся. Авторы по-прежнему стремились не столько фиксировать и описывать экономическую реальность «как она есть», сколько предписывать то, «какой она должна быть». Но если раньше они предписывались рядовому гражданину в форме морально-нравственных наставлений, то в эпоху меркантилизма адресатом становились властные правители, а сами предписания — рекомендациями экономико-политического характера [10, с. 33].

Из вышесказанного следует, что взгляды представителей меркантилизма олицетворяют сочетание различных подходов: позитивного торгового баланса, политики приоритета внешней торговли и политики протекционизма. Впервые в истории экономической мысли национальная экономика осмыслена меркантилистами как единое целое, поставлен ряд вопросов относительно факторов экономического роста и богатства страны в целом, а также доказана прямая связь внешней торговли с внутренним развитием страны, необходимость политики активного протекционизма и экономической роли государства. Политика меркантилизма способствовала формированию национального рынка, совершенствованию вопросов значения эластичности денежной системы, количественной теории денег, системы би- и монометаллизма. Сформирована доктрина активного торгового баланса (позитивное сальдо внешней торговли). Меркантилисты вплотную подошли к осознанию важнейшего механизма рыночной экономики — круговорота доходов как фактора внутреннего спроса и, соответственно, стимула экономического роста. Значит, идеи

и политика меркантилизма имели прогрессивное значение для развития и становления экономической науки как самостоятельной области знаний.

К XVIII в. с утверждением мануфактурного производства и коммерциализацией сельского хозяйства, ростом значения промышленного капитала в экономике меркантилизм утратил свое значение как теоретическая концепция и экономическая политика, уступив место экономическому либерализму, идеям свободы промышленности и торговли.

За три столетия господства меркантилистских дискуссий в Европе экономическая мысль проделала полномасштабный путь от наивной риторики до систематизированных теоретических представлений экономической реальности. Для экономической науки меркантилистская литература важна не столько выводами относительно экономической политики, сколько развивающейся практикой экономического анализа. По этой причине эпоха меркантилизма значима в контексте ключевых идей и понятий новой зарождавшейся науки, которая получила в последующем название «политическая экономия».

Библиографические ссылки

1. Базилевич В. Д., Ильин В. В. Философия экономики. История. Киев : Знания ; М. : Рыбари, 2011. 927 с.
2. Хекшер Э. Ф. Влияние внешней торговли на распределение дохода // Вехи экономической мысли : в 6 т. М. : ТЕИС, 1999–2006. Т. 6 : Международная экономика / под ред. А. П. Киреева. 2006. С. 154–173.
3. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М. : Эксмо, 2007. 956 с.
4. Блауг М. Вильгельм Георг Фридрих Рошер // 100 великих экономистов до Кейнса. СПб. : Экономикс, 2008. 352 с. (Библиотека «Экономической школы», вып. 42).
5. Ротбард М. Экономическая мысль : в 2 т. : пер. с англ. М. : Социум, 2020. Т. 1. 613 с.
6. Шумпетер Й. История экономического анализа : в 3 т. : пер. с англ. / под ред. В. С. Автономова. СПб. : Экон. шк., 2001–2004. Т. 1. 2001. 496 с.
7. Viner J. Studies in the theory of international trade. New York : Harper and Bros, 1937. 650 p.
8. Блауг М. Томас Ман // 100 великих экономистов до Кейнса. СПб. : Экономикс, 2008. 352 с. (Библиотека «Экономической школы», вып. 42).
9. Cole Ch. W. Colbert and Century of French Mercantilism. Hamden, Conn. : Archon Books, 1964. Vol. 1. 675 p.
10. Автономов В., Ананьин О. И. История экономических учений. М. : Инфра-М, 2002. 784 с.

СИНТЕТИЧЕСКАЯ РОЛЬ КОНЦЕПТА «СОЦИАЛЬНЫЙ КАПИТАЛ» В ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ ПОЛИТЭКОНОМИИ: ОТ ИДЕИ «КОНЦА ИСТОРИИ» К ТЕОРИИ ПОСТКАПИТАЛИСТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

Ю. В. Дедолко

*старший преподаватель кафедры философии и методологии науки
Белорусского государственного университета*

Приведен анализ философских и политэкономических концепций «конец истории» и «посткапитализм». Выявлены их истоки и специфика. Раскрыта диалектическая связь между ситуациями мировоззренческих кризисов, характерных для периодов социальных трансформаций, и формированием исследуемых концепций в научном и философском дискурсе, а также их последующей ассимиляцией массовым общественным сознанием. Обоснована синтетическая роль концепта «социальный капитал», в рамках которой фиксируются устойчивые формы социального взаимодействия, влияющие на процессы экономических и социально-политических преобразований общества.

Ключевые слова: конец истории; постистория; капитализм; посткапитализм; социальный капитал.

THE SYNTHETIC ROLE OF THE CONCEPT OF "SOCIAL CAPITAL" IN POST-NON-CLASSICAL POLITICAL ECONOMY: FROM THE IDEA OF "THE END OF HISTORY" TO THE THEORY OF POST-CAPITALIST SOCIETY

J. V. Dedolko

*Senior Lecturer at the Department of Philosophy and Methodology of Science,
Belarussian State University*

The philosophical and political-economic concepts of "end of history" and "post-capitalism" were analysed on the article. The origins of these concepts and their specificity were revealed. The dialectical relationship between the situations

of worldview crises which characterised for social transformations periods, and forming of researched concepts in scientific and philosophical discourse, and their subsequent assimilation by mass public consciousness as well were revealed. The "social capital" concept synthetic role inside which stable forms of social interaction fixing which affecting to processes of economic and socio-political transformations of society was substantiated.

Key words: end of history; posthistory; capitalism; postcapitalism; social capital.

Существование представлений о конечности истории (от мифологических и религиозных представлений о конце света до философских концепций конца истории, постистории) отражает периоды глубоких мировоззренческих кризисов, присущих человечеству в процессе социальных трансформаций, часто сопровождающихся общественными противоречиями, требующими кардинальных преобразований действительности. Идеи о поступательном развитии и конечности истории выходят из элитарных интеллектуальных кругов на уровень массового общественного сознания, где они трансформируются и способствуют формированию определенных индивидуальных и общественных, личностных и гражданских добродетелей, морально-нравственных и культурных норм, транслирующихся посредством традиции и выполняющих функции регуляторов социальной жизни.

Согласно В. Иноземцеву: «Конец истории — понятие, применяющееся в философии для обозначения социальной трансформации, в ходе которой происходит отказ от ряда доминировавших в данном обществе принципов» [1]. Истоки идеи о конце истории прослеживаются в теогонических и космогонических мифах, в древнегреческой мысли (пятиступенчатая регрессивная модель Гесиода, трехступенчатая модель Дикеарха, зарождение идеи прогресса у Лукреция). Воплощением христианских представлений о конце истории является провиденциализм, рассматривавший историю как движение к предустановленной Богом цели (Августин Аврелий, Иоанн Скот Эриугена, Иоахим Флорский). В эпоху Возрождения и Новое время провиденциализм трансформировался в идею прогресса, согласно которой история — процесс постоянного совершенствования социально-исторических систем, роста производительности труда и развития духовной культуры общества. Некоторые мыслители (Н. Макиавелли, Т. Гоббс, Н. де Кондорсе, Д. Юм) придерживались мнения об ограниченности прогресса, который должен завершиться искоренением неравенства, упразднением собственности и удовлетворением всех человеческих потребностей. В этот период оформились модели стадийальной периодизации истории (А. Фергюсон, Ж. Тюрго,

А. Смит, А. де Сен-Симон, С.-А. Базар). В немецкой классической философии идея направленности и ограниченности истории развивалась И. Кантом и Г. Гегелем. Первый синтезировал и расширил новоевропейские идеи исторического прогресса, обосновав необходимость как государства, так и свободы. Идея Г. Гегеля о конце истории, под которой он понимал тождественность государства и общества на политическом уровне, были трансформированы К. Марксом в диалектико-материалистическую концепцию истории, венцом которой должна стать коммунистическая общественная формация как идеальный социальный строй, устранивший собственность и преодолевший проблему отчуждения. Во второй половине XIX в. оформляется концепция постисторизма в работах А. О. Курно. Согласно его взглядам, конец истории — это период в развитии цивилизации между этапами примитивного общинного состояния и грядущей эпохой гуманистической, технологической, «постисторической» цивилизации, где всеобщая рационализация, в том числе в сфере управления социальными процессами, обеспечит стабильность общества, которая станет возможна благодаря нивелированию человеческой «витальности», воплощенной в инстинктах и страстях [2; 3].

В XX в. наследие Г. Гегеля было переосмыслено А. Кожевным и стало базисом концепции конца истории Ф. Фукуямы. А. Кожев сформулировал концепт «конец истории», но в последствии отказался от авторства, так как считал, что дискурс о конце истории не может быть новым шагом на пути философского развития. По мнению А. Кожева, человечество уже вступило в эпоху постистории, а Г. Гегель правомерно связал этот переход с Французской революцией и Наполеоном, способствовавшим распространению идей Французской революции 1789 г. в Европе. Войны и революции XIX—XX вв. привели лишь к расширению границ «царства Гражданина». Политическая история завершилась универсальным и равным признанием индивидов, которое реализовалось благодаря принципам демократии и либерализма в рамках универсального и гомогенного государства, где нет борьбы, войн и революций. Конец истории означает прекращение борьбы индивидов и групп, наций и империй, осуществление контроля над природными явлениями. Но существо, подчинившее природу, лишённое желаний, прекратившее борьбу, перестает быть человеком. Поэтому «конец истории» означает и «смерть человека», и «конец философии». И если в 30—40-е гг. XX в. А. Кожев видел в конце истории «царство Мудреца», то в дальнейшем его взгляд становится пессимистичным — надвигается «животное царство» удовлетворенных и самодовольных потребителей, время «последнего человека» [4].

Ряд положений концепции А. Кожева созвучен идеям его современников Х. Ортеги-и-Гассета («Восстание масс», 1930) и К. Ясперса («Смысл и назначение истории», 1949) и в целом отражает настроения эпохи. Во второй половине XX в. проблема конца истории развивалась А. Геленом и А. Лефевром. Немецкие социологи П. Брюкнер и Э. Нольте связывали данную проблематику с преодолением рамок традиционного дискурса, описывавшего западноевропейское общество. Х. де Ман обратил внимание на разрушение устоявшихся представлений о социальном прогрессе и выходе его за пределы истории в связи с трансформацией традиционных потребностей в индивидуалистические, присущие индустриальному обществу. Французские философы Б. де Жувенель и Ж. Бодрийар использовали концепт постистории для анализа нового статуса личности и утраты прежней ее инкорпорированности в социальные процессы. Как отмечает В. Иноземцев, в этот период происходила определенная конвергенция концептов постистории и постмодерна при одновременном формировании двух основных трендов в понимании концепта постистории: как процесса переосмысления прежнего категориального аппарата социального познания и как дальнейших перспектив совершенствования развитых индустриальных капиталистических обществ [1; 5].

Предпосылкой к актуализации дискуссии о конце истории на рубеже XX–XXI вв. послужили геополитические и социальные потрясения, вызванные распадом СССР и социалистического блока. В 1989 г. вышла статья Ф. Фукуямы «Конец истории?», вызвавшая значительный резонанс и ставшая эпицентром политико-идеологического дискурса, отразившего эйфорию западного мира по поводу «победы» в холодной войне и возникшей иллюзии торжества капитализма и либеральной демократии, а также утверждения однополярного мира. В 1992 г. была издана книга «Конец истории и последний человек», где Ф. Фукуяма предпринял попытку научно-философского осмысления трансформировавшейся геополитической реальности в русле анализа западноевропейской политической философии и новых трендов в международных отношениях.

По мнению Ф. Фукуямы, тенденции мировой либерализации на рубеже XX–XXI вв. стали свидетельством того, что «действует фундаментальный процесс, диктующий общую эволюционную закономерность для всех человеческих обществ, а именно, что существует некоторая Универсальная История, ведущая в сторону либеральной демократии» [6, с. 90–91]. История, согласно, Ф. Фукуяме, не слепая цепь событий, а осмысленное целое, в котором развиваются и утверждаются гуманные идеи человека о природе и справедливом полити-

ческом и общественном порядке. Секулярная версия Универсальной Истории и понятие прогресса стали возможны в связи с выработкой научного метода в конце XVI в. и успехами естественных наук. Ф. Фукуяма подчеркивает взаимосвязь между экономическим развитием и распространением либерализма. Также он обращается к гегелевской идее борьбы за признание, как механизма, лежащего в основе исторического процесса.

Ф. Фукуяма настаивает, что предшествовавшие либеральной демократии формы правления изжили себя в силу присущих им неисправимых дефектов и иррациональностей, которых демократия лишена. Причины, по которым либеральная демократия так и не стала повсеместной формой правления, по мнению философа, заключены не в дефектах принципов свободы и равенства, а в неполной их реализации, а также в неполном соответствии между народом и государством. Двоякую роль в процессах либерализации и демократизации играет культура. С одной стороны, будучи консервативным феноменом, она способствует сопротивлению на пути преобразования традиционных ценностей в демократические. К факторам, препятствующим демократизации, он относит чувство национальной идентичности, религию, представления о социальном равенстве и справедливости, исторический опыт функционирования гражданского общества и либеральных институтов. С другой стороны, в работе «Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию» Ф. Фукуяма делает акцент на важности культурных факторов в экономическом развитии и процветании общества, а также выводит значимость культурной специфики западной цивилизации в процессе становления капитализма и либеральной демократии как его идеологии [7].

Однако даже оптимистичные, на первый взгляд, ракурсы концепции «конца истории» (от европейских просветителей до Ф. Фукуямы), стремящиеся представить современное (в привязке к эпохе мыслителя) общество как венец развития, воплощающий торжество рациональности, толерантности и комфортности, не нуждающиеся в дальнейшем усовершенствовании, обнаруживают на самом деле состояние глубокого экзистенциального кризиса человечества, страх утраты сути человеческого и вырождения в некую новую форму бытия. Данная проблема особенно актуальна для транзитивных обществ, к которым в настоящее время можно отнести, пожалуй, все человечество, поскольку постоянно ускоряющийся темп технологических, технических, экономических и социально-культурных преобразований радикально трансформирует сложившиеся представ-

ления о мире и месте человека в нем, о способах взаимодействия как с природной объективной реальностью, так и социальной субъект-субъектной. В таком контексте концепт «конец истории» становится легитимным именно как подведение некоей рубежной черты, итогов определенного этапа развития, как акт вопрошания о дальнейших перспективах развития. Он остро обозначает болевые точки современной ему эпохи, сферы максимального риска и социальной ответственности, консолидирует и мобилизует общественность в процессе решения стоящих проблем.

Глобальные вызовы конца XX в. стали основанием интеллектуального поиска вариантов общественного развития. Трансформирующаяся структура общественного воспроизводства постиндустриального/информационного социума потребовала корреляции экономической системы и идеологии. Одним из актуальных направлений в современном общественном знании является концепт посткапиталистического, или постэкономического, общества. Тенденции формирования посткапитализма проявились на рубеже XIX–XX вв. Поскольку трансформирующийся капитализм требовал квалифицированной рабочей силы, одним из результатов его развития стало всеобщее образование, под влиянием которого произошел рост самосознания «пролетариата». Это привело к появлению профсоюзов, повлиявших на структуру властных отношений между капиталистами-нанимателями и трудящимися, трансформации классовой структуры общества, созданию условий равенства возможностей, или, в терминологии Г. Гегеля, к рациональному признанию. Еще одним фактором стало формирование идей государственного регулирования экономики и проектов «государства всеобщего благосостояния» (О. фон Бисмарк, Л. фон Штейн, У. Темпл, Дж. М. Кейнс, У. Беверидж, Л. Джонсон) в целях нивелирования негативных аспектов проявления капиталистической системы в социальной сфере. Внедрение конвейерного промышленного производства (Г. Форд) и разработка научного менеджмента (Ф. Тейлор) привели к появлению профессиональных менеджеров, или корпоративных бюрократов. В дальнейшем эти тенденции оформились в концепциях технократизма 1930-х гг. (Т. Веблен, У. Смит) и неотехнократизма второй половины XX в. (Дж. Гэлбрейт, Р. Арон, Д. Белл, Ж. Фурастье, А. Турен, Е. Масуда, Э. Тоффлер). Рост промышленного производства и развитие акционерной формы собственности привели к появлению корпораций как экономических агентов нового типа. В ряде корпораций ведущих секторов экономики одним из собственников, точнее единственным, стало выступать государство (как представитель нации), а в качестве управляющих — государственные

служащие. Произошло изменение структуры владения и управления собственностью и капиталом. С развитием и внедрением техники и технологий изменились характер труда и структура занятости в секторах экономики, сократился рабочий день, сложились предпосылки к преодолению отчуждения. Таким образом, необходимость формирования новой парадигмы общественного развития была вызвана совокупностью предпосылок, заложенных в самом капитализме, а также внутренними и внешними кризисами либеральной демократии как его идеологии.

Посткапиталистическое общество, являющееся сложноорганизованной и динамичной системой, возникает как закономерный этап общественного исторического развития, которое едва ли когда-нибудь завершится «концом истории». Зародившись в лоне капиталистической либерально-демократической системы и развиваясь в эпоху компьютеризации и информатизации, оно не подразумевает тотального контроля, единого управляющего и центра. Координация деятельности в различных аспектах общественной жизни достигается вследствие существования системы общезначимых ценностей и универсальных норм и правил поведения, что, по сути, также является развитием либерализма и демократии. Экономической основой посткапиталистического общества остается частная собственность и свободное предпринимательство на принципах конкуренции в рамках децентрализованной рыночной системы. Гражданское общество и личность обладают автономией и защищаются законом, обеспечивающим соблюдение безусловных и неотчуждаемых фундаментальных прав и свобод. В политической жизни посткапиталистическое общество опирается на принципы демократии, воплощенные в свободе мысли и слова, создании ассоциаций и организаций, благодаря чему реализуется многопартийность, избирательное право, а также разделение властей на законодательную, исполнительную и судебную.

Таким образом, посткапитализм сохраняет преемственность главных принципов капитализма и либеральной демократии, применяя гибкую тактику в решении возникающих социальных, экономических и политических проблем, что позволяет ему развиваться, оставаясь относительно стабильной общественной системой, устойчивость которой обеспечивается рядом факторов. В процессе разрешения противоречий и кризисов, присущих капитализму, посткапиталистическому обществу удалось найти способы гармонизации материальной и социальной сфер жизнедеятельности и обеспечить их динамическое равновесие в результате минимизации государственного вмешательства в экономику и одновременного регулирования социальной

сферы, формирования гражданского общества, развития социальной мобильности, роста доходов и численности среднего класса, появления идеологии консьюмеризма, трансформации системы ценностей в соответствии тенденциями общественного развития [8; 9].

В связи с этим обнаруживается позитивный синтетический потенциал концепта «социальный капитал», в рамках которого фиксируются устойчивые формы социального взаимодействия, но способные трансформироваться под воздействием изменяющейся среды. Значение культуры факторов и социального капитала было показано в работах Ф. Фукуямы [7; 10–12], выявившего их значимость в процессе экономических и социально-политических преобразований общества. Он сумел раскрыть и обосновать позитивное влияние культурных традиций и формирующихся неформальных норм социального взаимодействия на всестороннее развитие общества. Анализ и сравнение обществ, предпочитающих различные идеологические системы и типы политического управления (западных либерально-демократических и азиатских авторитарных) позволил Ф. Фукуяме выявить основание социального капитала и залога успешного развития любого общества. Таковым оказалось доверие, которое он охарактеризовал как клей, связывающий общество воедино, и как смазку, позволяющую ему двигаться дальше. Основной проблемой формирования социального капитала современного мира является синтез ценностей, претендующих на статус универсальных в рамках либерально-демократической идеологии, и национальных, сформированных в иных историко-культурных реалиях, отличных от западных мировоззренческих оснований.

Библиографические ссылки

1. Иноземцев В. Л. Конец истории [Электронный ресурс] // Новая философская энциклопедия. Электронная библиотека ИФ РАН. URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH754cab53b34c0953080a75> (дата обращения: 31.07.2018).
2. Bouglé C. Qu'est-ce que la sociologie? Paris : Félix Alcan, 1907. 175 [1] p.
3. Sée H. Science et philosophie de l'histoire. 2-e ed., rev. Paris : Félix Alcan, 1933. 513 p.
4. Кожев А. Введение в чтение Гегеля // Лекции по «Феноменологии духа», читавшиеся с 1933 по 1936 г. в Высшей практической школе. СПб., 2003. 791 с.
5. Полетаев А. Неклассическое наследие / отв. ред. И. М. Савельева. М. : Высш. шк. экономики, 2011. 704 с.
6. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М. : АСТ, 2015. 575 с.

7. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. М. : АСТ : Ермак, 2004. 730 с.

8. Mason P. The end of capitalism has begun [Electronic resource]. URL: <https://www.theguardian.com/books/2015/jul/17/postcapitalism-end-of-capitalism-begun> (date of access : 22.06.2021).

9. Давыдов Д. А. «Другой» посткапитализм. Революция личности и новая антагонистическая общественная формация // Вестн. Перм. ун-та. Политология. 2021. Т. 15, № 2. С. 27–36.

10. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и сотворение благоденствия [Электронный ресурс]. URL: http://www.big.spb.ru/publications/other/concepts/frensis_fakuyama.shtml (дата обращения: 20.05.2018).

11. Фукуяма Ф. Социальный капитал // Культура имеет значение: каким образом ценности способствуют общественному прогрессу : сборник : пер. с англ. / под ред. Л. Харрисона, С. Хантингтона. М., 2002. С. 129–149.

12. Фукуяма Ф. Что такое социальный капитал [Электронный ресурс]. URL: <http://day.kyiv.ua/ru/article/podrobnosti/chto-takoe-socialnyu-kapital> (дата обращения: 20.05.2018).

СТАТУС ПОНЯТИЯ ИДЕАЛА В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

И. Л. Васильева

доцент кафедры философии

*Белорусского государственного экономического университета,
кандидат философских наук, доцент*

Понятие идеала рассмотрено сквозь призму высших достижений духовной культуры. Выдвинута и обоснована гипотеза о большом потенциале идеалов, подтвержденных культурно-историческим контекстом, что позволяет продуктивно их использовать на разных этапах общественного развития. Показана экспликация понятия идеальности в различных культурных нарративах и выявление механизма формирования идеала через анализ потребностей конкретного индивида или общества в целом. Используются методы исторической реконструкции, компаративного анализа. Показан потенциал функционирования понятия идеальности для объединения и диалога культур. Выявлен механизм конституирования идеалов, что описано на примере формирования идеала антиконсюмеризма.

Ключевые слова: идеал; идеальность; духовность; культура; утопия; антиконсюмеризм.

THE STATUS OF THE CONCEPT OF THE IDEAL IN THE SPIRITUAL CULTURE OF HUMANITY

I. L. Vasilyeva

*PhD (Philosophy), Docent; Associate Professor at the Department
of Philosophy, Belarusian State University of Economics*

The concept of the ideal in this article are considered through the prism of the highest achievements of spiritual culture. A hypothesis is put forward and substantiated about the great potential of ideals, justified by the cultural and historical context, which allows them to be used productively at different stages of social development. The purpose of this work was to explication of the concepts of ideality in various cultural narratives and to identify the mechanism for the formation of an ideal through an analysis of the needs of a particular individual or society as a whole. Methods of historical reconstruction and comparative

analysis were used. The potential of the functioning of the concepts of ideality for the unification and dialogue of cultures is shown. The mechanism of constituting ideals is revealed, which is described in this article on the example of the formation of the ideal of anti-consumerism.

Key words: ideal; ideality; spirituality; culture; utopia; anti-consumerism.

Понятие идеала можно отнести к высшим достижениям духовной культуры. Как правило, его мы связываем с лучшим будущим, а часто и с завершенным образцовым состоянием, когда дальше совершенствоваться уже некуда. Отсюда налет утопичности, который практически постоянно преследует разнообразные концепции идеала. Его статус определяется направляющей ролью в развитии культуры. Идеал человека прописан во многих этико-философских и религиозно-богословских трудах, идеал общества — в социально-политических и социально-экономических разработках, задача которых — экспликация понятия идеала в различных культурных нарративах и выявление механизма формирования идеала через анализ потребностей конкретного индивида или общества в целом. Также выдвигается гипотеза о большом потенциале идеалов, обоснованных культурно-историческим контекстом, что позволяет продуктивно их использовать на разных этапах общественного развития.

В понятии идеала достаточно рационально отражается не только цель развития, но и система потребностей, эту цель породившая. Изучение темы идеала характерно как для философских, так и для религиозных учений. В древнегреческой философии выделяется целый идеальный мир — мир идей, а идеал человека закрепляется термином калокагатии, в котором эксплицировался образец гармоничного сочетания физических и духовных достоинств человека. Был закреплен образец лучшего в человеке как совершенное, к которому надо стремиться. Построение христианского идеала человека связано с преодолением зла или его источника в самом человеке. Инструментом для этого является свободная воля человека.

С построением индивидуального идеала тесно связана тема изучения общественного идеала. Принято считать, что идеал социального переустройства сложно внедрить в общество, если его идеи не соответствуют интересам и представлениям большинства членов этого общества. К чему же стоит стремиться? Отвечая на этот вопрос, чаще всего выбирали экономическое процветание. Важнейшим критерием развитости культуры определяется уровень развития науки и техники, а также уровень потребления. Характеристики такого рода можно увидеть в описании социальных моделей.

Выше были отмечены причины наличия утопичности при построении идеалов. Однако прагматические установки современной технократически организованной деятельности рекомендуют исключать утопии из цикла разработки проекта, считая их появление профессиональным и интеллектуальным недостатком. Идеалы в такой системе координат также недостижимы, они возможны только как направления будущего развития, а из серьезных проектов, как правило, исключаются. Считается, что условием организации рациональной деятельности является постановка выполнимых целей, желательно с четкими формулировками ожидаемых результатов и фиксацией этапов их выполнения. Участь утопии в современном мире, если это не культурологическая реконструкция, — быть раскритикованной и с сарказмом осмеянной. Однако есть примеры, когда идеалы, выраженные метафорически, глубоко литературно, используются вновь и вновь, каждый раз приобретая современное звучание и общественное одобрение, проходя легитимизацию именно благодаря своей укорененности в традиции. Так, проблема общественного идеала, некогда заданная Конфуцием в понятии «датун» (Великого Единения), приобретала особую актуальность не единожды: в период Движения за реформы (1898), затем после начала строительства социализма в Китае и в современных условиях. Традиционная государственность оставила в наследство КНР множество больших и малых особенностей. К важнейшим из них принято относить практицизм и использование этических норм для управления государством путем воспитания населения. Концепт Великого Единения присутствовал в системе управления империей, зримым доказательством чего является надпись над воротами пекинского храма Конфуция: «тянь ся да тун» (Великое Единение Поднебесной), где происходил важнейший для императорского Китая ритуал сдачи экзаменов на замещение гражданских и военных должностей. Рассматривая проблему китайского общественного идеала, несложно убедиться, что реформаторы начала XX в., например Кан Ю-вэй, оперировали едиными понятиями, рассуждая о конечных целях развития и модернизации китайского общества. Он в своих ранних трактатах, например, «Ши ли гун фа» («Основная истина и всеобщий закон») стремился вывести наиболее общие законы в отношениях между людьми, что впоследствии составило основу его утопии Великого Единения [1]. С течением времени в Китае понятие «датун» приобрело серьезное отличие от описанного: Великое Единение начинает использоваться и как апология китайского национализма, при Мао — антисоветского и антизападного,

и антиглобалистского по направленности в настоящее время. В современной китайской трактовке понятия «датун» на передний план выступает урегулирование отношений между национальными государствами. Таким образом, данная полуутопическая идея обращивается стратегической концепцией культурной безопасности в мире, стремительно утрачивающим идентичности. Исходя из вышесказанного, идеалы, даже в виде утопий, могут быть включены в проектировочный цикл при масштабном, долгосрочном планировании, как правило, на этапе обоснования его цели (целей) в качестве мировоззренческого ореола желаемых состояний будущего, и также для обоснования инструментов достижения таких целей, когда важным является привлечение аксиологических аргументов.

Идеал играет определяющую роль в развитии культуры за счет того, что служит моделью или образным проектом человеческой деятельности. История знает ряд ярких и очень смелых социальных проектов, например «Государство» Платона, где дается описание идеального государства и предпринимается попытка указать средства, помогающие воплотить его в жизнь, или «проект Просвещения», в котором социальные отношения предполагалось привести в гармоничное соответствие с закономерностями окружающей среды и человеческой природы за счет познания «естественного порядка». У человека всегда есть видение того, как должно быть, а наличием проектов характеризуется сознательная человеческая деятельность. Как отмечал К. Маркс, «самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально» [2, с.189].

Ярким примером смены общественного идеала является критика общества потребления и поиск ему замены. Это стало возможным только при осознании негативных последствий устройства современного общества, когда, по сути, оно было оценено как общество чрезмерного потребления. Анализ идей и сфер воплощения подходов консьюмеризма и антиконсьюмеризма является значимым для понимания целей и идеалов современного общества в глобализирующемся мире, выявления реальных стимулов его многовекторного развития, определения возможных линейных и нелинейных направлений его динамики [3]. К основным идеям консьюмеризма отнесем следующие: расширение прав потребителя, признание возможности самовыражения в потреблении, отражение социального статуса человека через потребление товаров.

Антиконсьюмеристский подход, в свою очередь, базируется: на признании обязательности рефлексии по поводу процессов потребления; отношении к экологическим параметрам производства и возможной последующей утилизации потребляемых товаров как к определяющим при их выборе; осознании необходимости воспитания и формирования умений бережного потребления не столько для экономии, сколько для формирования правильной экологически ориентированной мировоззренческой установки. Важным является и то, что если консьюмеризм не подвергает сомнению идею нарастающего потребления, то антиконсьюмеризм делает акцент на поливариантности жизненных практик и культурных идей.

При анализе современных источников по данной проблематике может сложиться впечатление, что идеал антиконсьюмеризма сформировался в истории человеческой мысли достаточно поздно и преимущественно как негативная реакция на используемые техники и приемы (например, манипулятивная реклама, часто скрытая) в современном обществе потребления. При более глубоком анализе в репрезентативных текстах античного и других древних обществ можно выявить явные указания на преимущества антиконсьюмеристского подхода.

Для исследования оснований консьюмеризма и антиконсьюмеризма более подходящей может быть гипотеза, что они имеют глубинные основания для существования в человеческой природе, общественной психологии, императивах общественной морали, явных и неявных требованиях, которые необходимы для социального признания, в идеалах и нормах научного знания и циклах экономического развития.

В связи с этим более удачным будет рассмотрение этих подходов как имплицитно присущих общественному развитию. Если до XX в. «потребление» было преимущественно экономической категорией, а его изучением пристально и подробно занимались ученые-экономисты, то уже с самого начала прошлого века можно отметить появление социологических, психологических и философских работ, посвященных потреблению. Поиск оснований рассматриваемых стратегий консьюмеризма и антиконсьюмеризма, а не просто их фиксацию и описание, соотнесем с исследованиями Э. Фромма в 20-е гг. XX в., который для обозначения проблемы чрезмерного потребления вводит термин «общество потребления» [4]. Он отмечает, что во все времена существовало противоречие между двумя основными способами существования человека — обладанием и бытием, между обыденностью и проживанием жизни, потребляя то, что она может предо-

ставить, и стремлением вновь вернуться к подлинным основам человеческого бытия. Именно установка на потребление становится препятствием к проживанию экзистенциальных параметров жизни. Экономической основой общества потребления является капитализм эпохи постиндустриального общества. Феномен сверхпотребления, характерный для соответствующей ему экономики, был предсказан критиками капитализма, которые, анализируя капитализм, предположили возможность двух вариантов его развития: он не справится с кризисом перепроизводства или все-таки появятся новые технологии распределения излишков производства.

Экономической основой формирования устойчивой тяги к потреблению является практика массовой выдачи кредитов частным лицам. Показательным симптомом общества потребления является перенос основы своей самооценки на количество потребленного. Общество потребления (англ. *consumer society*) – совокупность общественных отношений, построенных на основе принципа индивидуального пользования, характеризуется массовым потреблением материальных благ и формированием соответствующей системы ценностей и установок. Базируясь на этических религиозных основаниях, богатство становится почетным, приносит уважение владельцу имущества, поэтому приобретение нового имущества и увеличение собственности становится необходимым для получения одобрения со стороны общества и прочного высокостатусного положения в нем.

В книге «Общество потребления» Ж. Бодрийяр разработал одноименный концепт и сделал вывод, что потребление в современном обществе не связывается больше с сущностью потребляемого, т. е. осуществляется не только для реального удовлетворения первичных потребностей, а является символическим и используется для присвоения себе отчужденных знаков предметов [5]. В результате потребление приобретает глубоко демонстративный характер, и смысл его уходит от традиционного понятия пользы.

На основе вышеизложенного можно отметить, что идеалы современного общества фиксируют в качестве важных ценностей установки различных подходов в области потребления. Каким будет потребление, его мотивации, форма, стиль, чем оно будет обусловлено во многом зависит от доминирующих мировоззренческих установок общества, различных социальных групп, отдельной личности. Мировой экономический кризис ставит вопрос об эффективности и рациональности аналитических методов экономики. Увеличение размеров валового продукта, рост доходов населения, количества произведенных товаров и, соответственно, уровня их потребления традиционно

являются неизменными ключевыми критериями оценки эффективности власти, инструментов ее правления с точки зрения экономики. Однако в рамках стратегии антиконсюмеризма ставится вопрос о необходимости инновационных сдвигов в анализе эффективности экономики и удовлетворительности монетарных и количественных методов для подсчета той пользы, которую экономическая система дает непосредственно человеку. И в этом смысле в философии нарабатан существенный объем альтернативного знания, когда система потребностей оказывается полностью переориентированной. В иерархической модели потребностей человека А. Маслоу отмечается: потребности современного человека ложны и навязаны ему извне, что делает его рабом собственных потребностей. При этом наивысшей потребностью человека является стремление к раскрытию внутреннего потенциала, самоактуализация. В этом смысле важно осознание того факта, что инструменты достижения идеала могут быть разными, выбирать их можно в соответствии с целями и самими идеалами, опора должна и может осуществляться не только на преобразования и инструменты политики и экономики, а на культуру и духовное развитие.

Наряду с идеалами качеств человека и концепций построения общества с определенными важными характеристиками и предоставляемыми своим членам возможностями существуют также идеалы мышления. В христианском экуменическом движении «радикальной ортодоксии», ассоциирующемся в первую очередь с именем английского теолога Дж. Милбанка, ставится задача очертить идеал мышления и грамотных интеллектуальных процедур, которые могли бы выполнять роль метадискурса в современном мире, иерархически включив в себя все варианты знания, наработанные человечеством, в первую очередь богословие, а затем философию и науку. Такой метадискурс был бы способен не только межконфессионально и междисциплинарно анализировать современную ситуацию, но и обеспечить так называемую «мирную онтологию» в противовес «онтологии насилия». Представителями радикальной онтологии утверждается, что классическая богословская христианская традиция обеспечивает мирную онтологию, а разнообразные нехристианские учения так или иначе влекут за собой и теоретически усиливают метафизику насилия. Онтология насилия проявляется в том, что она видит в качестве основания жизни противоречие как фундаментальную причину развития, примеры этому есть в учениях многих философов. Значит, состояние войны, противостояния, конфликта более естественны, чем состояние мира, который характеризуется только

как временная остановка, временное прекращение противостояния. Такая мыслительная парадигма объясняет мир через конфликт, но не может ничего предложить для его сдерживания, прекращения, так как он объявляется абсолютно естественным. По этой причине для радикальной ортодоксии так важна реактуализация в современном интеллектуальном и культурном пространстве патристических и схоластических исходных богословских мотивов не только в качестве исторического наследия, но как актуального христианского и общечеловеческого дискурса. Представители данного направления оценивают секулярность как результат продвижения и закрепления в европейском научном мировоззрении позиции номинализма. При этом новая строящаяся экуменическая парадигма должна основываться именно на христианском богословии доминалистского и доскотовского (имеется ввиду учение Д. Скота о противопоставлении разума и веры) этапа.

Особый потенциал радикальная онтология усматривает в учении Фомы Аквинского об аналогии бытия. Его сутью является утверждение, что бытие приложимо к Богу и его творениям не в однозначном смысле, а в аналогическом, т. е. между творениями и Творцом, безусловно, существуют сходства, но различие значительно превалирует над всяким сходством. Далее утверждается концепция Д. Скота об унивокальности бытия, в соответствии с которой бытие относится к Богу и творению в одном и том же смысле, и слова, которыми мы описываем Бога, означают тоже самое, что при описании его творений. Данную концепцию Дж. Милбанк считает определившей последующее развитие не только европейской метафизики в целом, но и саму судьбу Запада, а логическим завершением и воплощением этой идеи в современной культуре — постмодернистский акцент на разном, различном [6].

Рассмотрение вопроса о достижимости идеала приводит к необходимости сопоставления его с целью и проектом. Как высококонцентрированное понятие духовного мира, идеал не может стать целью или проектом, но может выступать в качестве горизонта другого и лучшего, используя не только однозначные калькируемые понятия науки, экономики, а предельно широкий культурный ареал, включая утопический компонент. Таким образом, статус идеала проявляется в его ориентирующей и направляющей роли в развитии культуры, а также в формировании и развитии личности человека, воплощают в целостном образе приоритетные модели человеческой деятельности. Так как идеалы формировались в ответ на определенные потребности, то изучение образцов идеальности позволяет объяснить, почему общество развивалось определенным образом. Фиксируя

идеалы и стандарты, мы лучше понимаем интересы и чаяния людей. Возникновение идеала связано с неудовлетворенностью человека собой и миром. Именно из-за неудовлетворенности возникает желание изменить ситуацию, что показано на примере формирования идеала антиконсюмеризма.

Библиографические ссылки

1. Мартынов Д. Е. Конфуцианский утопизм в политической теории Китайской Народной Республики (современное состояние) // Уч. зап. Казан. гос. ун-та. Казань, 2007. Т. 149, кн. 4. Сер. «Гуманитарные науки». С. 186–192.

2. Маркс К., Энгельс Ф. Капитал // Соч. 2-е изд. М. : Гос. изд-во полит. лит., 1955–1981. Т. 23. 1960. 907 с.

3. Васильева И. Л. Принцип экологичности и идеал сверхпотребления в современной культуре // Экономический рост Республики Беларусь: глобализация, инновационность, устойчивость : материалы междунар. науч.-практ. конф., Минск, 21–22 мая 2015 г. / Белорус. гос. экон. ун-т ; В. Н. Шимов (отв. ред.). Минск : БГЭУ, 2015. Т. 1. С. 12–13.

4. Фромм Э. Иметь или быть. М. : АСТ, 2007. 320 с.

5. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М. : Культур. революция : Республика, 2006. 269 с.

6. Милбанк Дж. Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума. М. : Теоэстетика, 2022. 736 с.

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ПОНЯТИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Т. В. Каржаницкая

*старший научный сотрудник Института философии
Национальной академии наук Беларуси,
кандидат культурологии, доцент*

Раскрыта проблема концептуализации художественной культуры в культурологии, которая реализована посредством формирования арт-рынка и цифровизации. Это способствует развитию принципиально нового понимания главного концепта художественной культуры (произведения искусства) как товара, обладающего не только художественной ценностью, но и потребительскими свойствами. Данный факт расширяет концептуальное пространство художественной культуры в культурологии и требует интеграционных исследований в области экономики культуры.

Ключевые слова: художественная культура; культура; культурология; концептуализация; арт-рынок; цифровизация.

CONCEPTUALIZATION OF THE CONCEPT OF ARTISTIC CULTURE IN CONTEMPORARY CULTURAL STUDIES

T. V. Karzhanitskaya

*PhD (Cultural studies), Docent; Senior Researcher of the Institute
of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus*

The article is devoted to the problem of conceptualization of artistic culture in cultural studies, which is actualized by the formation of the art market and digitalization. This contributes to the development of a fundamentally new understanding of the main concept of artistic culture (a work of art) as a commodity, which has not only artistic value, but also consumer properties. This fact expands the conceptual space of artistic culture in cultural studies and requires integration studies in the field of cultural economics.

Key words: Art culture; culture; culturology; conceptualization; art market; digitalization.

Существование в научном дискурсе того или иного понятия определяется его концептуализацией и может иметь разное понимание ученых. Это определяется не только авторской позицией, но и ракурсом научного подхода или сферой науки. Искусствовед в произведении искусства видит, прежде всего, объект художественной значимости и рассматривает его признаки с позиций художественно-эстетического ресурса, а педагог исследует его педагогический потенциал и определяет значимость в развитии личности. Психолога интересует психологическое воздействие на воспринимающего или психологические характеристики автора произведения, а для культуролога оно становится культурным артефактом, системой культурных кодов, требующих особых технологий позиционирования в обществе и функционирования на уровне культурных запросов. По этой причине концептуализация понятия заключается в позиции «угла взгляда» исследователя, предполагающего выявление конкретного системного набора категориальных и когнитивных признаков, объединяемых в комплекс сознательно воспринимаемой и реализуемой информации. Проблемой становится то, что наука предполагает постоянное оперирование понятиями и категориями, которые должны быть поняты и признаваемы всеми исследователями и мыслителями. Если этого не происходит, то понятие не может категоризироваться в качестве научного.

В основании самой концептуализации как понятия лежит латинская этимология (от лат. *conceptio* — понятие, понимание, замысел). Можно предположить, что концептуализация — это не только определение смысла и его адаптация в разных дискурсивных областях, которые основаны на конкретных онтологических практиках, обобщающих теоретические представления и реализацию жизнедеятельности и ее результатов, но и четкий методологический принцип использования. Эмпирические данные, имея методологический принцип теоретического обобщения, становятся главным основанием концептуализации того или иного понятия.

Сама суть существования научного знания предполагает два относительно самостоятельных, но взаимозависимых полюса. Познание имеет маятниковую природу движения от одного полюса к другому, в качестве которых выступают теоретические основания и практико-ориентированность получаемого знания. Концептуализация принадлежит к теоретическим основаниям и предполагает системное рациональное осмысление воспринимаемого в реальности.

Концептуализация допускает некоторое отстранение от реальности и переход к абстрактности. Технологически данные процессы

требуют вхождения онтологического смысла познанного в теоретический комплекс конкретного знания как системы научных представлений. По этой причине концептуализацию можно рассматривать как своего рода процедуру введения онтологического знания в целях систематизации эмпирических знаний.

Понятие художественной культуры является сложным, так как требует понимания того, что такое культура. При этом в культурологии рассматриваются разные системные составляющие культуры и ее вариативность в комплексе разных форм деятельности. Соответственно, важно определить и то, что имеется в виду под категорией «художественное».

Поскольку концептуализация любого понятия есть процесс исторический, поэтапный, то его изучение требует периодизации. Концептуализация понятия художественной культуры условно имеет в истории науки два основных периода, которые определяются оформлением культурологии как самостоятельного научного направления в системе наук. Однако если взглянуть на концептуализацию понятия художественной культуры в знании вообще, то данный процесс исторически можно представить и с иных позиций.

Первоначально понимание художественной культуры определялось через систему социальной значимости художественной деятельности в целом и ее функциональности с позиций ценности искусства для человека. Главным направлением концептуализации в этот период выступала философия вообще и эстетика в частности. Позднее динамика трансформации этого подхода актуализирует аксиологические ракурсы понимания художественной сферы культуры и ценностной природы художественной деятельности.

Более поздний период — открытие знаковой природы произведений искусства и определение коммуникативных функций культурных кодов. Концептуализация художественной культуры сводится к пониманию ее как порядка создания, передачи и архивирования информационных систем культуры посредством технологий художественного кодирования.

В отличие от философско-эстетического подхода, концептуализация на данном этапе становится процессуальной: возникает последовательная цепь как основа концептуализации, которая представлена особым рода движением смысла от создателя к воспринимающему через сложную систему опосредования, что оказывает доминирующее влияние на характер понимаемого смысла, поэтому семиотические основания необходимо рассматривать во взаимосвязи с герменевтическими процессами. Производство искусства в комплексе

художественной культуры становится смыслонесущим текстом, способным раскрываться исключительно в контексте пространства художественной культуры. Отрыв этого контекста делает понимание произведения искусства невозможным или измененным в своих первоначальных основах.

Развитие социальной философии оказало влияние на историческое формирование концептуализации художественной культуры в культурологии. Само понимание художественного пространства как особого мира человека, связанного с его переживанием мира и отношениями с людьми, открывало возможности для осмысления художественного пространства культуры в категориях психологического переживания реальности средствами художественного отражения. В дальнейшем такой поворот в концептуализации художественной культуры будет способствовать развитию нескольких практико-ориентированных направлений знания, среди которых актуализируются художественная педагогика и психология. Раскрытие социально-интегративных и регулятивных функций художественной культуры повлияло на развитие систем арт-рынка, требующего формирования арт-менеджмента как системного комплекса воздействия на все процессы художественного пространства культуры.

Главным в общей системе исторической периодизации концептуализации художественной культуры становится теоретическое разделение в понимании сущностных оснований художественной и эстетической культуры как достаточно самостоятельных сфер культуры. Большинство исследователей сходятся во мнении о том, что отличие художественной культуры от культуры эстетической заключается в их проявлениях. Если эстетическая культура обладает признаками универсальности и проявляет себя во всех формах жизнедеятельности, то художественная — специфична по своей природе и исключительно продуктивна. Поэтому художественную культуру надо исследовать с позиций изучения ее реальных результатов, представленных в комплексе художественного продукта.

Для концептуализации художественной культуры важным оказалось понимание общей системности культуры. В культурологии на эту тему было проведено много исследований как в советской, так и в зарубежной науке. Концептуализация и поиск сущности понятия художественной культуры долгое время были «привязаны» и к поиску ее системных связей с разными сферами культуры (внешняя системность), и к раскрытию ее морфологии (внутренняя системность).

Известной работой стало диссертационное исследование М. Б. Глотова. Он концептуально рассматривал художественную культуру как

систему социальных институтов, представленных комплексом процессов, среди которых считал главными художественное производство, художественную коммуникацию, художественное познание, художественную критику и художественное потребление. Таким образом, в данной концептуализации проявлен один из важнейших принципов системности, основанный на различии художественной культуры (построенна на комплексах социальных институтов) и художественной жизни (функционирует в пределах социальных процессов) [1].

В традициях советской школы доминирует теоретическая концепция М. Кагана, который в рамках системно-морфологического рассмотрения художественной культуры представлял ее в общем комплексе культуры. Концептуально в его теории художественная культура оказывается одним из внутренних сфер культуры, своеобразным ее подвидом. М. Каган предложил такое понимание культуры, которое должно вписываться в общую систему бытия, предполагающую наличие ее трех основных форм: материально-практической, духовно-теоретической и практически-духовной. Таким образом, само понимание культуры, предлагаемое философом, образует три подсистемы: материальную, духовную и художественную культуру [2].

В зарубежной традиции доминирующим моментом концептуализации художественной культуры стал структурно-функциональный подход (Б. Малиновский, А. Радклифф-Браун, М. Глакмен, Т. Парсонс, Р. Мертон, М. Леви). Так, если представить культуру как систему, то необходимо не просто выделять ее структурные элементы и связи, устойчивость и изменчивость, но и их функциональные роли в обществе.

Современный мир существенно меняет не только жизненные практики, но и принципы концептуализации современного теоретического знания. Понимание и осмысление новых реалий мира требует и новых научных направлений. Современность раскрыла экономический характер деятельности человека. Формирование и дальнейшее стремительное развитие рыночных отношений привело к возникновению новых системных образований. Результатом этих процессов стала не только интеграция многих культурных сфер, но интеграции культуры с другими формами деятельности, которые традиционно не связывались с культурой. Данные процессы имеют много проявлений, но наиболее ярко они раскрыли себя в системах выявления реалий Новой экономики, которую подчас неслучайно называют экономикой знаний (*knowledge economy*). Данное явление определяется

приходом в трудовую и производственную сферы элементов творческого и эстетического начал. В современном мире успех бизнеса напрямую зависит от способности предприятия использовать креативные технологии, основанные на эстетической реакции людей в системе потребления разного рода продукции.

Рыночный характер отношений в мире культуры оказал влияние на формирование арт-рынка, определение которого существует в работах не только культурологического, но и экономического характера. Это связано с тем, что арт-рынок стал интегрированным феноменом не только культуры, но и сегментом экономики. А. Н. Сухарев, отмечает, что арт-рынок важно понимать не просто как систему реализации произведений искусства, как комплекс процессов оформления актов их купли-продажи, но и как особого рода среду, в которой формируется цена на них [3]. Исследователь рассматривает арт-рынок как специфическое пространство функционирования произведений искусства как товара, в котором интегрированы потребительские и инвестиционные свойства одновременно.

Для культурологического ракурса скорее подходит определение арт-рынка в контексте его свойств как культурно-исторического феномена, обладающего социально-экономическими признаками особого механизма и представляющего собой систему товарного обращения произведений искусства.

Новым в концептуализации художественной культуры является то, что ключевой позицией ценности произведения искусства становится его потребительская цена. А. Г. Голубович пишет: «Предмет искусства превращается в товар только тогда, когда докажет свою полезность потребителю, и он готов его приобрести, обменять, принять в залог. Произведение получает свою экономическую оценку, определяемую всякий раз ситуацией на рынке. <...> А значит, и эстетическая оценка (она входит в понятие полезности) произведений искусства в конечном счете дается в рыночной системе покупателями, заказчиками» [4, с. 64].

Цифровизация не только способствует появлению новых форм творчества и создания произведений искусства средствами компьютерных технологий, но и активно влияет на системы позиционирования искусства. Например, такая инновация, как технология блокчейна, представленная созданием блокчейн-платформ, не просто расширяет возможности потребления, но и обеспечивает юридические основания безопасности и ликвидности сделок, что важно для коллекционеров.

Таким образом, можно говорить, что сегодня структурные компоненты художественной культуры представляют следующие комплексы:

- система художественного продукта, включающая в себя не только произведения искусства, но и результаты творчества, которые не принято считать произведениями искусства (детские рисунки и поделки, ученические работы учащихся в творческих организациях и учреждениях, продукты любительского уровня и т. д.);

- блок речевого пространства, в который входят научные понятия и термины, систематизированные по отраслям наук, изучающих художественную культуру;

- подсистемы, обеспечивающие функционирование художественной культуры в социальном пространстве конкретного исторического периода и территориального единства (системы художественного образования, производства, позиционирования и распространения, досуга и др.);

- арт-менеджмент как подсистема управленческих технологий и тактик;

- маргинальные производства (сувенирная продукция, игрушки и игры, мода и дизайн и т. д.).

Произошедшие трансформации устанавливаются факторами, которые определяют трансформационные сдвиги художественной культуры и имеют общий характер для всей культуры, но могут иметь и существенную специфику. Именно эти специфические факторы для художественной культуры оказываются интересными с позиций времени и пространства.

Важно понимать, что культурная динамика достаточно ясно представила формы процессуальности. Она имеет периоды устойчивости или активного изменения, которые могут носить вполне агрессивные (авангард, трансавангард) или пассивные (постмодернизм) приспособления к новым условиям. Устойчивые периоды могут входить в устойчивость общего культурно-исторического состояния общества.

На ускорение динамики всей культуры существенно влияет цифровизация. Она является активным фактором и для концептуализации художественной культуры.

Цифровизация признана в качестве парадигмы ускорения экономического развития с помощью цифровых технологий. Как фактор культурного развития она имеет и коммуникативное влияние. Российский исследователь М. Калужский отмечает, что развитие цифровых технологий определяет новую коммуникационную среду любой деятельности в сети Интернет, это, прежде всего, трансформирует не только методы, формы и результаты деятельности, но существенно меняет системы реализации продуктов этой деятельности [5].

Таким образом, концептуализация художественной культуры в современной культурологии имеет тенденцию трансформации и интеграции с разными направлениями научного знания. Данные процессы обусловлены разными факторами, среди которых определяющими оказываются доминирование рыночных отношений и цифровизация. Концептуализация нового формата предполагает введение новых терминов и понятий, изменение морфологии художественной культуры, расширение проблемных пространств ее изучения.

Библиографические ссылки

1. Глотов М. Б. Художественная культура как система социальных институтов : автореф. дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.04. Л., 1974. 23 с.
2. Каган М. С. Общее представление о культуре // Введение в культурологию. Курс лекций / под ред. Ю. Н. Солониной, Е. Г. Соколова. СПб. : Петрополис, 2003. С. 6–14.
3. Сухарев А. Н. Арт-рынок: теоретические и практические аспекты // Дайджест-финансы. 2013. № 12. С. 35–42.
4. Голубович А. Г. Плакат на арт-рынке // Вестн. БГУКИ. 2012. № 1. С. 64–70.
5. Калужский М. Л. Маркетинговые сети в электронной коммерции: институциональный подход. М. : Берлин : Директ-Медиа, 2014. 402 с.

ПОЭТИКА АНТИЧНОГО МИФА В ДИНАМИКЕ РАЗВИТИЯ (ОТ БАРОККО К МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ XXI в.)

Н. В. Сазанович

*заведующий кафедрой социально-гуманитарных дисциплин
Белорусской государственной академии музыки,
доцент кафедры фортепиано*

Рассмотрена барочная поэтика М. Сарбевского (1595—1640) в культурном пространстве барокко, специфика символически-аллегорического толкования искусства, интерпретация античных мифов; необарочный метод понимания античной мифологии проанализирован на примере фортепианного цикла белорусского композитора XXI в. В. Кузнецова; выявлены принципы трансформации мифа в постмодернистском музыкальном мифотворчестве.

Ключевые слова: античный миф; барочная поэтика М. Сарбевского; символично-аллегорическое толкование мифа; необарокко; мифологемы фортепианного цикла В. Кузнецова «Бестиарий».

THE POETICS OF ANCIENT MYTH IN THE DYNAMICS OF DEVELOPMENT (FROM BAROQUE TO MUSICAL CULTURE OF THE 21st CENTURY)

N. V. Sazanovitch

*PhD (Philosophy), Docent; Head of the Department of Social
and Humanitarian Disciplines, Belarusian State Academy of Music*

The baroque poetics of M. K. Sarbiewski (1595—1640) is considered in the cultural space of the Baroque; the specifics of the symbolic and allegorical interpretation of art, the interpretation of ancient myths, the neo-baroque method, the understanding of ancient myths are analyzed in the example of the piano cycle of the Belarusian composer of the 21st century V. Kuznetsov, principles of myth transformation in postmodern musical myth-making.

Key words: ancient myth; Baroque poetics of M. K. Sarbiewski; symbolic and allegorical interpretation of myth; neo-baroque; mythologemes of the piano cycle of the Belarusian composer of the 21st century V. Kuznetsov «Bestiary».

По всей земле разбросано множество древних образов,
неизгладимых и вечных; любой из них способен
служить искомым символом.
Хорхе Луис Борхес

Культурный и смыслообразный диалог античности и барокко — существенная составляющая духовной жизни белорусской культуры и встроенности ее в единый контекст европейской культурной традиции. Усвоение и преобразование наследия античности в эпоху барокко развивает живую традицию преемственности культуры, раскрывает роль античной парадигмы поэтики барокко и подтверждает ее социально-культурный статус открытой, разомкнутой культурной системы через аллегорически-символическую форму, отражающую картину мира XVII в. Понимание роли античного мифа в культурном пространстве барокко необходимо для осознания процесса движения и генезиса развития белорусской культуры в целом. Человек эпохи барокко открывал мир и воспринимал картину объективно существующего мира через Слово. Познать мир означало отыскать в символах и смыслообразах истину, познать античный миф — овладеть сущностью вещи или явления. В христианской барочной культуре слово субстантивировалось, а античный миф становился связью, скрепляющей мир земной и мир небесный в едином смысловом контрапункте, таким образом создавая второе бытие всему существу.

Новолатинский поэт, философ, педагог, член Ордена иезуитов, придворный проповедник короля Владислава IV М. Сарбевский (1595—1640) оставил заметный след в истории духовной культуры не только Великого княжества Литовского, но и европейской культуры барокко в целом. Обращение к античной культуре — один из основополагающих мотивов творчества «христианского Горация». У М. Сарбевского концепция мимесиса применительно к античному наследию как целостная система основана на принципах античной эстетики Аристотеля, у которого мимесис выступает как общий принцип, объемлющий сферу «изящного» искусства. Цель искусства, по Аристотелю, — познание особого рода, относящееся к сущности вещей. Мимесис, будучи принципом обоснования автономии искусства, рассматривается как проблема цели искусства. У М. Сарбевского целью искусства являлось опосредованное или аллегорическое поучение, отражающее тесную зависимость от адресата. Понятие символической правды искусства — центральный мотив его творчества, связано со способностью мыслить и воспринимать мир аллегорически, что соответствует общим мировоззренческим установкам эстетики барокко. В познании сущности вещей, по его мне-

нию, проявляется сходство поэта с Богом, творящего вторую реальность (топос *instar Dei*).

Специфика эстетического познания мира у Аристотеля и М. Сарбевского прослеживается через непосредственное влияние ренессансной поэтики французского филолога, критика, поэта итальянского происхождения Ю. Скалигера (1484–1558), создавшего новую лингвистическую парадигму, сущность которой — выявление отличия логики языка от формальной логики как разных систем [1, с. 194]. Ю. Скалигер полагал, что искусство способно на изобретение предметов в наилучшей и большей степени, чем подражание (имитация) тем, что не существуют. Действие художника-мастера рассматривается как действие божественного творца, автор понимается как личность, обладающая божественной силой. Согласно Аристотелю, искусство, изображая жизнь, преодолевает уровень эмпирических наблюдений и становится средством познания истины художественной. Мимесис, будучи принципом обоснования автономии искусства, непосредственно связан с целью искусства, которое понимается Аристотелем как его внутренняя, имманентная цель, воплощавшаяся в произведении искусства.

Поэзия, по Сарбевскому, как следует из трактата «О совершенной поэзии» [2, с. 20], приближается к творческой деятельности Бога. Поэт — единственный творец по отношению к человеческим действиям, способный на создание «второй реальности». Такая позиция согласуется с теорией Аристотеля. Философ расширяет мысль Аристотеля, включая в творческую деятельность все бытие при сохранении доминирующей роли автора-создателя. Явные и латентные связи поэтики М. Сарбевского с эстетическими воззрениями Аристотеля отражают достаточно свободную интерпретацию литературоведами и философами XVII в. теории мимесиса Аристотеля в контексте метода христианской интерпретации античной традиции, что наиболее ярко и детально проявляется в трактовке античной мифологии.

Барочная поэтика М. Сарбевского — это развернутая эстетическая программа, в то же время основа и обобщение практических и эстетических рекомендаций, предназначенных для постановки пьес в школьном барочном театре Великого княжества Литовского. Символически-аллегорическое толкование искусства в процессе познания произведений наиболее ярко проявилось в интерпретации системы античных мифов. Трактат «Боги язычников» (*Dii gentium*, 1627) [3] М. Сарбевского представляет собой образец претворения барочного метода символично-аллегорического понимания античной мифологии. Цель автора — внести в художественную практику барочной

культурной жизни систему знаний античной культуры. Поэт анализирует мифы об Амуре (в римской мифологии – Купидон), Янусе, Сатурне, Юпитере (23 обозначения), Венере (наиболее целостная и развернутая с эстетических позиций интерпретация Венеры), Аполлоне.

Античная мифология для поэтики барокко была не только системой символов для обозначения религиозных понятий, но и одним из способов воспроизведения картины мира. Начиная с XVI в. античные мифы служили образцами для подражания, в наибольшей степени их жизнеспособность и актуальность в культуре обеспечивали театральные постановки на школьной сцене. Античная мифология давала внешнюю форму, барочные авторы наполняли ее своим внутренним актуальным морализирующим содержанием [4, с. 231]. Античные мифологические герои становились атрибутами единого Бога, персонификациями моральных и философских категорий барочного универсума, выполняли эстетическую функцию и воплощали устремленность к многостороннему пониманию мира.

Для эстетики барокко была важна проблема значения. Как и драматурги школьного театра, М. Сарбевский считал одной из своих основных задач при интерпретации мифов – установление значений. При этом всегда должен быть элемент морализации, без которого познать и осознать, а также принять высший смысл мифа невозможно (миф о Купидоне). Толкования должны были сопровождать любой элемент художественной системы. Он писал о том, что сентенции, сопровождающие сюжет поэтического произведения, должны быть нейтральными и понятными для всех. Связь между интерпретируемым объектом и самой интерпретацией всегда была свободной. Следуя дидактической назидательной традиции барокко, в эстетике предпочтение отдавалось морализаторской интерпретации. Так, трактовка поэмы Вергилия «Энеида» типична для барочной методологии объяснения античной мифологии. Эта поэма, по мнению М. Сарбевского, аллегорически изображает путь человека к совершенному знанию: Троя – природные склонности человека, грехи его молодости; отец Энея трактуется как тело человека, Фракия – это алчность, Дидона – сущность социальной жизни, политика, Лавиния – полное совершенное познание всех вещей, Лациум – венец мудрости. Эту же поэму М. Сарбевский интерпретирует и астрономически, и теологически. Мировоззренческие ориентации его не только позволяли постигать знание античности через миф, входить в мир христианской культуры, но и считать познание через античный миф одной из важнейших целей человеческой жизни, такой же, как и стремление человека жить «подобно Богу» (*instar Dei*). Понимание антично-

го мифа у автора сродни пониманию топоса *inventum* «первого энциклопедиста средневековья» И. Севильского (ок. 570—636), который писал: «Именно слова являются теми чудесными зеркалами, которые отражают образ внешнего мира... Слова оформляют нашу мысль, движут ее, руководят ею, дают ей самое неожиданное направление. Они столь же существенно элементарны, как сама жизнь» [5, с. 17]. Пространство культуры воссоздается М. Сарбевским в пространстве античных мифов, которые становятся реалиями мира барочной культуры и метаинтонации. Аллегорический метод погружал читателя и зрителя, человека барокко, в движимый и динамичный мир эстетических идей. Построение архитектоники барочного культурного пространства достигалось с помощью структурирования аллегорических фигур как обобщений. Любое конкретное явление абстрагировалось через античный миф и переводилось в систему общего, универсального, смысла и смыслообраза-символа. Сохранение античной культуры, встроенность ее в систему культурных символов эпохи барокко подтверждает идущую от средневековья мысль о легализации античного знания, без которого невозможно обойтись в иерархической системе христианской культуры. Создается барочный универсум культуры, который охватывает все области человеческого существования, познания и веры. Новый стиль философского и эстетического мышления, динамичный, открытый, с непременным включением в него элементов античного знания формирует модель барочного культурного пространства. На протяжении дальнейшего развития культуры в различных видах искусства мифы античной культуры существенно трансформировались и в модифицированной форме включены в культурное пространство XXI в. как активный и динамикообразующий элемент.

Значимым в контексте анализа поэтики античного мира будет обращение к творчеству В. Кузнецова — одного из наиболее оригинальных и известных композиторов авангардного направления в пространстве культуры Беларуси и за ее пределами конца XX — начала XXI в. В его произведениях находит отражение необарочный метод символично-аллегорического понимания античной мифологии. Фортепианные произведения в творчестве В. Кузнецова занимают значительное место («Соната для фортепиано», «Прелюдия и fuga», фортепианные циклы). В них отражены основные черты его композиторского стиля, образы и характерные черты мышления и понимания картины мира Художником. Излюбленный композитором топос игры (барочный принцип) нашел отражение в сборнике *Ludus animalis* («Игры живых организмов»), состоящем из трех фор-

тепианных циклов: «Аквариум», «Бестиарий» и «Уголок насекомых». Написаны они в разное время, основаны на «стройной концептуальной идее» — топосе игры. Композитор в предисловии отмечает, говоря об исполнении, что пьесу можно играть в любой последовательности, т. е. можно просто импровизировать на эти темы, развивая звуковые образы этих существ, постигая их сущность через Звук.

Цикл «Бестиарий», как уникальный образец воплощения мифологем в звуке, создан композитором по прочтении «Книги о вымышленных существах» Х. Л. Борхеса. В цикле — пять пьес, названия которых на латинском языке имеют определенное количество буквенных знаков, каждая нота наполнена символическим смыслом. В основе цикла — модальная техника. Мифологические образы В. Кузнецова многослойны, мастерски использованы стилистические приемы композитора: 12-тоновость, микротемперация, алеаторика, иррегулярный ритм, создание эффекта безграничного звукового пространства, понимание кластеров как средства достижения «размытости» и растворения звука в пространстве.

В первой пьесе цикла *Phoenix* («Феникс») символизируется вечное время (Феникс — греческое название птицы, почитаемой египтянами в Гелиополе, которая, согласно мифу, каждые 500 лет сжигала себя на костре и возрождалась из пепла молодой и обновленной). В рассматриваемой пьесе цикла «Феникс» одним из выразительных композиционных приемов является бесконечный канон с укорачивающимися пропостой и респостой. Сокращающийся бесконечный канон в «Фениксе» — символ огня, как и птица Феникс, который остается всегда себе подобным в вечном процессе бытия. Возникают и опять исчезают все вещи, как сам мир в его непроисшедшей и непреходящей изменяемости.

Вторая пьеса цикла *Chimaira* («Химера») имеет 8 букв в названии на латыни. Химера как мигрирующий символ из одной исторической эпохи в другую всегда означала нечто несуществующее, в то же время это образ фантастического чудовища, олицетворяющего невидимые темные силы (скульптуры средневековых готических храмов). Пьеса предельно лаконична (всего 10 тактов). Принцип наслоения диатоник дает эффект хроматики звукового пространства как символа зыбкости, неустойчивости, колебаний внутреннего «Я» между светом и тьмой.

В третьей пьесе *Minotauros* («Минотавр») воплощена двойственность необычного существа (в греческой мифологии чудовище — человекобык, рожденный Пасифаей от быка), внешний облик которого, по всей вероятности, контрастирует с внутренней сущностью, это подчеркивают форшлагги и незавершенность звучания вступитель-

ных и заключительных тактов пьесы. Хроматическая гамма, рассматриваемая как серия из 10 звуков, символизирует лабиринт, в который был помещен Минотавр, где и был убит Тесеем.

Миф о Сфинксе интерпретирует композитор в четвертой пьесе *Sphinx* («Сфинкс»). Сфинкс предлагает смертным различные вопросы и загадки, которые она узнала от Муз. Согласно мифу, Сфинкс всегда предполагает два условия в загадках: тех, кто не разрешит их, ожидают «терзания духа» (Ф. Бэкон), тех, кто разрешит, — власть. Это загадки о природе вещей, человеке, который как всякий мастер — повелитель своего творения. Понимание природы человека дает власть над вещами, путь к овладению мастерством в творчестве. Последовательность 6 букв из названия пьесы присутствует в миниатюре как в разложенном виде, так и в виде аккордов. Неразрешимость и неоднозначность познания и знания мифа выражено противопоставлением регистров.

В названии последней пьесы *Kentauros* («Кентавр») 9 букв. В древнегреческой мифологии полулюди, полукони, потомки Иаксиона и Нефелы. Кентавромахия — излюбленный сюжет произведений искусства в Древней Греции до нашей эры. Наиболее знаменитое изображение кентавра находится в храме Зевса в Олимпии. Влияние этой мифологии сказывается и за пределами античного искусства, например в живописи А. Бёклина и в скульптурах О. Родена. В пьесе преобладают кластеры, в которых реализуется конструктивная идея пьесы. Звучание мощных кластеров — яркий звуковой символ неумолимой поступи Судьбы (Мойры).

Постижение смыслового уровня фортепианного цикла В. Кузнецова возвращает к необарочному символично-аллегорическому пониманию и осмыслению мифологии, интерпретации сложной партитуры многослойности смыслообразов, которые реализуются в интонационно-ритмическом содержании каждой пьесы. Философский уровень осмысления цикла В. Кузнецова — слой постижения и понимания. С одной стороны, это познание истины постоянного превращения всех вещей друг в друга, как было сказано в философии милетцев в Древней Греции; с другой — это возвращение к первообразам, к первоначалу бытия, первооснове действительно существующих вещей, когда каждая вещь только бывает и исчезает вновь в игре вечного мирового движения. Этой идеей, этим движением звуковых кластеров, звуковых сфер пронизан весь цикл композитора. Как и в ранней античной философии, общая форма бытия, в данном случае Звук, состоит в форме противоположностей и ее преодоления. Каждая пьеса в ходе непрерывного изменения соединяет в себе

постоянно противоположные признаки как образ пограничной точки между исчезанием и возникновением Звука, постоянным переплетением всех противоположностей, которые происходят из единой огненно-живой мировой силы. Авторское понимание картины мира наполнено, с одной стороны, вымышленными мифологемами-образами, а с другой — этот вымысел возможно более реален, чем материальная действительность. Древнегреческий философ Гераклит писал, что огонь превращается через сгущение в воду, а эта — в землю, все вещи развиваются из первоогня в первоначальное состояние (идея попеременного образования и распада мира в звуковых сферах).

Мировоззрение композитора космологично и через мифологеми возвращает слушателя в единство бытия, характерного для картины мира античного человека. Созданный композитором образный мир цикла един и целостен, в то же время это своего рода смысловая игра. Именно через звуковые мифологеми-символы композитор высказывает мысль о том, что «миф есть бытие личностное, или, точнее, образ бытия личностного, личностная форма, лик личности» [6]. В мифе отражается осмысляющая, оживляющая мифологеми символическая сторона жизни.

В целом духовно-смысловой уровень цикла композитора — уникальная возможность для исполнителя погрузиться в глубинные пласты архаических мифологем, в мир, в котором идея интеллектуальной игры (опосредованно заимствована из романа Г. Гессе «Игра в бисер») реализуется при помощи звуковых образов, проникающих в подсознание исполнителя и слушателя и соединяющих с коллективной бессознательной памятью человечества через архетипы. Композитор в звуковых мифологемах воссоздает зримые образы движущейся многомерной музыкальной ткани, образы находятся в движении, динамике тембров в необычайно пространственной перспективе. В каждой миниатюре прослеживается вертикально-горизонтальный полифонический смысл, который возможно познать только благодаря определенным умственным усилиям. Создание необычайно оригинального звукового пространства цикла при помощи серийной техники, сонорных эффектов, комбинаторных наслоений — яркое воплощение творческого процесса поисков новых выразительных звуковых возможностей фортепиано.

В «Диалектике мифа» А. Ф. Лосев отмечал: «Миф есть слово о личности, слово, принадлежащее личности, выражающее и выявляющее личность. Миф есть такое слово, которое принадлежит именно данной личности, специально для нее, неотъемлемо от нее» [6, с. 570]. Через звуковой образ происходит процесс познания сущности мифа, вы-

явление сокрытости сущего, переход из сокрытости в несокрытость звуковой материи. Будучи целостной системой, античный миф и его трансформация в необарокко определяет мировоззренческое значение современного постмодернистского мифотворчества.

Библиографические ссылки

1. Сазановіч Н. В. Катэгорыя творчасці ў рэнесансавай паэтыцы Скалігера і паэтыцы Сарбеўскага // Помнікі мастацкай культуры Беларусі эпохі Адраджэння. Мінск : Навука і тэхніка, 1994. 253 с.
2. Sarbiewski M. K. De perfecta poesii, sive Vergilius et Homerus. Wrocław, 1954. 522 s.
3. Sarbiewski M. K. Dii gentium. Wrocław, 1972. 799 s.
4. Софронова Л. А. Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII в. Польша, Украина, Россия. М. : Наука, 1981. 262 с.
5. Художественный язык Средневековья / отв. ред. В. А. Карпушин. М. : Наука, 1982. 272 с.
6. Лосев А. Ф. Из ранних произведений. Диалектика мифа. М. : Правда, 1990. 655 с.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ФИЛОСОФСКОГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ ДУХОВНОСТИ

Д. В. Куницкий

*научный сотрудник отдела философии культуры
Института философии Национальной академии наук Беларуси*

Рассмотрен фундаментальный, но оставленный сегодня в стороне философский вопрос о сущности духовного, духовности, имеющий ключевое значение для национальных задач духовного возрождения и развития. Указано, что особенностью исследования и решения данного вопроса в белорусской философии является инерция материалистической онтологии советского периода и мировое господство позитивистской гносеологии. При этом понятие духовного либо игнорируется, вытесняется на периферию, либо получает вольные ассоциативные трактовки. У этого есть глубокие причины, заключающиеся в эволюции западноевропейской философии, которые исследуются в данной статье. Ключом к решению указанного вопроса выступает возрождение классического христианского понятия духа и о духе.

Ключевые слова: дух; духовное; духовность; схоластика; Просвещение; западно-европейская философия; понятийная эволюция; философия духа.

METHODOLOGICAL AND ONTOLOGICAL BACKGROUND

D. V. Kunitsky

*Researcher of the Department of Philosophy of Culture of the Institute of
Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus*

The article raises the fundamental, but now left aside, question of philosophy about the essence of the spiritual, spirituality. This issue is also of crucial importance for the national tasks of spiritual revival and development. It is pointed out that the peculiarity of the study and solution of this issue in Belarusian philosophy is the inertia of the materialistic ontology of the Soviet period and the overall domination of positivistic epistemology. At the same time, the concept of the spiritual is either ignored, pushed to the periphery, or receives free associative interpretations. There are deep reasons for this in the evolution of Western European philosophy itself, which are explored in this article. The key to solving this issue is the revival of the classical Christian concept of the spirit and of the spirit.

Key words: Spirit; the spiritual; spirituality; scholastics; "Enlightenment"; Western European philosophy; conceptual evolution; philosophy of the spirit.

Духовно-нравственное возрождение и воспитание народа признано одной из важнейших задач общенациональной стратегии Беларуси. В христианском мировосприятии, которое должно следовать из признанных тысячелетних исторических корней белорусского народа, данное воспитание, становление составляет сам смысл человеческой жизни. В общественном измерении это не частный аспект социальной жизни и государственной политики, а высшее средоточие, к которому устремлены все прочие области жизни. Даже самое прагматическое стремление сохранить общественную стабильность, достичь более или менее устойчивого гражданского мира и развития невозможно воплотить в жизнь без духовно-нравственной стороны.

В условиях постсоветского общества, сохраняющего во многом скреплявшуюся идеологией традицию материалистического мышления в научно-философских рамках «диалектико»-онтологического и социально-исторического материализма, стратегия народного духовно-нравственного возрождения и воспитания предполагает решение двух задач: во-первых, признание в достижимой мере вышеуказанного смысло-целевого определения в научных, государственных и широких народных кругах; во-вторых, глубокая проработка содержательного наполнения понятия, сущности и законов духовно-нравственного, устройства и развития личности и общества, методологии истолкования их внешних выражений, а также управления ими. Второе лежит в поле прямой ответственности философии.

Для дальнейшего исследования указанного предмета, безусловно, необходимо философское определение самого сложного понятия духовно-нравственного и лежащего в его сердцевине понятия духовного. При этом данное определение существенно отличается: превосходит формально-логическое, поскольку призвано предложить не родо-видовую дефиницию, а смысловую целостность, выявляющую и внутреннюю сущность понятия, и его органическую встроенность в общебытийное целое (онтологичность). Методологическим образцом такого определения в западной философии можно считать гегелевскую попытку диалектического, внутренне-логического развертывания в рамках осуществления общебытийной идеи и ее метафизических принципов. Принятое Аристотелем понятие «категории» имело, наряду с прочим, значение «высказывание».

Вместе с тем и в научном, и в управленческом, и особенно в обыденном дискурсе невозможно говорить о наличии ясного и общепризнанного понятия духовности, не говоря уже об отчетливом представлении о его внутреннем строении. Однако употребление данного понятия становится чаще на всех общественных уровнях. В целом

уместно говорить об интуитивно-ассоциативном употреблении данной категории. Во многом это связано с ее исторической судьбой.

Отсутствие содержательной определенности духовности ведет к отсутствию в общественном сознании ясного представления о ее антропологической и онтологической природе и строении, не говоря уже о закономерностях ее действия, его созидательных и разрушительных проявлениях, без чего ни о каком духовном воспитании, развитии, возрождении, культуре, выстраивании соответствующей общественно-политической стратегии говорить не приходится. Здесь очевидной становится необходимость определения онтологической и методологической парадигм, в рамках которых возможно содержательное философско-научное исследование и хотя бы предварительное решение указанных проблем.

Современные научно-философские парадигмальные обстоятельства определения природы и раскрытия сущности понятий духовности следует признать неблагоприятными, противоречащими вышеуказанному эталону диалектической онтологичности. Заданы они общим направлением эволюции западноевропейской философско-цивилизационной традиции, представляющей собой глобальный мейнстрим и определяющей проблематику в отечественной философско-гуманитарной науке. Данную традицию вполне можно признать позитивистской (соответственно, позитивизм — доминирующей метафизической парадигмой), частью которой является и научно-гуманитарный дискурс с фундирующими его школами экзистенциализма, феноменологии, структурализма, конструктивизма, а направление эволюции — последовательным возрастанием позитивистичности по образу шеллинговского потенцирования. В самом общем виде выстроить координаты для смыслового определения в ней понятия духовности позволяет нам представленная перспектива и палитра западноевропейской философско-мировоззренческой традиции.

Само по себе понятие духовности относится, безусловно, к сфере сверхчувственной области бытия и начал чувственно воспринимаемой его части и воспринимает на себя все ее характеристики, получаемые в рамках определенной традиции и школы. Более того, духовность можно считать онтообразующим понятием данной сферы, поскольку даже ее лингво-смысловой корень (дух) указывает именно на тонкость (сверхчувственность) и двигательный характер бытийности (аналогичным смыслом обладает и греческое понятие «пневма», ставшее основополагающим для библейского языка Нового Завета). Во всяком случае, духовность обозначает либо указа-

ние на данную сферу и, соответственно, понятийный охват ее полноты, либо на качество, означающее определенную соотнесенность или сообразованность предмета (в том числе материального) с данной сферой.

И здесь мы выходим на философскую проблему, возвращающую нас к неизменному «основному вопросу философии», латентно решаемому отрицательно в постмодернистской традиции в форме отстранения (эпохэ), — об онтологическом статусе и сущности духа. Что есть дух? Можно ли говорить о духовности без смыслового определения или, по меньшей мере, выявления бытия духа?

Очевидно, что у истока, от которого отталкивалась описанная западноевропейская традиция, дух понимался в христианском богословско-философском толке с опорой на Священное Писание как достоверный источник знания или начал знания. То, что названо в Священном Писании (еще до всякого качественного определения и системного раскрытия), имеет абсолютное бытие, не вызывающее сомнения. Понятие духа было многогранным, требующим утонченности ума, но при этом весьма определенным и, более того, в соответствии с принципами христианского богословия, предполагающим верное понимание на совершенно разных уровнях восприятия, т. е. лицами с разными способностями, начиная от детей.

В библейской метафизике постулируется прежде всего бытие духа вечного, вездесущего, всемогущего, всеведущего, внепространственного и вневременного — божественного и определяемого в западной теологической философии категорией Абсолюта. Особенным бытием обладают также тварные духи — бесплотные (но не бестелесные) духи, разделяющиеся, в свою очередь, на светлых и добрых, темных и злых (падших), а также «духи воплощенные», которыми являются люди. В силу наличия свойств и качеств, уподобляющих тварных духов духу божественному и составляющих сущность самих тварных духов, которые являются вершиной творения и венцом самого мироздания (само понятие «человек» непосредственно и обозначает хозяина тварного века или мира). И наоборот: именно венчающий статус своего бытия в мироздании предопределяет у тварных духов соответствующие свойства и качества.

Именно утверждение и деятельностное осуществление вершинности творения, подобности и приобщенности высшему и безграничному духу и предопределяют в христианском богословии смысл и цель бытия тварных духов, а также способ (образ) такого бытия. Поскольку сама сущность богообразия тварных духов предусматривает свободу, то этим определяется возможность нарушения ука-

занного подобия и изменения пути к его восстановлению в условиях несовершенной, отчужденной формы жизни духа. Важно также отметить, что поскольку тварными являются не только указанные духи, но и все мироздание в единстве его уровней, то вся «недуховная природа» несет на себе духовный отпечаток, основывается на определенном духовном словоутверждении (само слово или понятие указывает на определенность и причастность), или логосе, а также подчинении ему.

Весьма важно заметить, что хоть тварный дух человека и обладает бытием достоверным, органично устроенным, однако он достаточно сложно уловим и особенно определим в своем внутреннем разнообразии и цельном единстве (сил, свойств, качеств). Более того, в христианской антропологии человек определяется как тройственное иерархическое существо, в котором наряду с духом и телом выделяется еще и душа, роднящая человека с «живой природой». При этом именно дух (в том числе в его душевно-телесных проявлениях) выделяет человека из мира живой природы, в том числе и качественно различая множественность в ее сообществах (животную и человеческую социальность). Наконец, данные различия и проявления особенно сильно осложняются в несовершенной форме (стадии) жизни именно утратой своего единства и подобия высшему, божественному, духу, поэтому требуют для своего познания и руководства в управлении сугубой помощи как библейского и иного Откровения, так и соответствующих духовных практик и образа жизни. Выводится формула: для познания духа (и духовности) необходимо сделать сам дух способным к рефлексивному самопознанию.

Западная интеллектуальная традиция в указанном ранее русле «потенцирующегося позитивизма» последовательно отходила от данного восприятия и соответствующего познания духа и духовности как свойств и характеристик духовного бытия, а также проявления его в материальном и чувственно воспринимаемом мире. Первичное схоластическое разделение областей познания теологии и философии — вначале методологическое, а потом и онтологическое — логично привело к тому, что философское представление о духе стало формироваться в аристотелевском ключе. Оно близко к понятию «нуса» — разума, действующего как рассудок, нацеленного на рассмотрение и распознавание категориальной структуры своего предмета, охватывающего все видимое бытие, в восхождении к благу. Здесь особенно важна данная сущностная характеристика аристотелевского учения об идеях, которые представляют собой категориальные структуры именно внешнего бытия (общего и сверхчувственного в единичном

и чувственном). Именно поэтому душа, по Аристотелю, является движущим и одновременно организующим началом самого тела, неотделимым от него (формой и энтелехией). Божественный дух в такой философской проекции приближался к аристотелевскому понятию божественного нуса, обобщенно созерцающего все сущее (в качестве единого) в его структурно-формальных категориях и самого себя, через это выступающего в качестве «перводвигателя» — первой причины и последней цели всего сущего [1, с. 316].

Своим перипатетическим корнем постсхоластическая западная философская традиция, которая именуется рационализмом, была определена заданным направлением эволюции понятия и смыслового представления о духе. В наиболее предельной форме номиналистической ветви схоластики и рационализма, логически развивавшейся к позитивизму через сенсуализм, эмпиризм, скептицизм, дух и духовность последовательно исключались из философского понятийного ряда как недоступное чувственному опыту субстанциальное начало и общее понятие. В процессе данного развития понятие духа могло приравняться отчасти к произвольным проявлениям бытия души. В рамках более умеренной (условно называемой континентальной) рационалистической философской традиции — рационализма не только методологического, но и антропологического — понятие духа (*spiritus*) также постепенно исчезает или уходит на дискурсивную периферию, замещаясь понятием *mens*, условно переводимым как дух, но близким по своему значению понятию нуса (или рассуждающего ума). В частности, у Р. Декарта дух (*mens*) противопоставляется душе (*anima*) и определяется как «субстанция, коей присуще непосредственное мышление» [2, с. 128], при этом мышление им определяется именно как субстанциальная сущность духа (*res cogitas*). Установим, насколько данное, западное, смысловое определение духа относится к таким понятиям, как духовно-нравственное и духовное возрождение, воспитание и развитие.

Попыткой возвращения прежнего, дорационалистического, понятия духа в западноевропейскую интеллектуальную традицию необходимо считать немецкую классическую философию, выработавшую в себе самобытное понятие *Geist*, корнями восходящее к смысловому содержанию движения, брожения, кипения [3, с. 707]. У И. Канта данное понятие выводится из мыслительной области и внешне-практической деятельности, однако существует строгая граница между рассудком и разумом (*Vernunft*), который своими свойствами отсылает к признакам духа в старой схоластической онтологии и воспроизво-

дит ту самую границу между «двумя областями знаний», непреодолимую для духа-разума. Даже в деятельности волевой (практического разума) нравственный закон в человеке носит сугубо рационалистический характер и базируется на том, что существует некий безусловный и потенциально общепризнанный «всеобщий закон» блага, основанный на принципе абстрактной высшей ценности человека [4, с. 270]. Он тогда и может быть всеобщей целью долженствования для практического разума. Существует некое априорное рациональное стремление человека к исполнению своего долга (с осознанием высшего нравственного закона как его основания) как условию и выражению его свободы, при которых человек не нуждается ни в какой иной силе и источнике как для познания нравственного закона, так и для стремления к его исполнению.

При этом дух-*Geist* появляется у И. Канта в его эстетике как некий загадочный по природе (и по отношению к единому Я) трансцендентальный принцип, оживляющий в душе способность к созерцанию красоты и гармонии [5, с. 243]. У Г. Гегеля и Ф. Шеллинга, напротив, понятие духа является основой онтологического первоначала (субстанции в ее классическом схоластическом значении) и, соответственно, выходит даже за пределы человеческого бытия, одновременно находя в нем завершающую стадию своего логического становления (осуществления Абсолютного духа в субъективном и объективном духе). При этом очень важно понимание значения духа в системах трансцендентализма: он наследует пантеистическому Абсолюту Б. Спинозы, соединяя с ним мыслящего себя в себе и иного к себе аристотелевского нуса: «Разум есть дух, так как достоверность того, что он — вся реальность, возведена в истину; и разум сознает себя самого как свой мир, а мир — как себя самого» [6, с. 223].

Существенными свойствами духа в гегелевской системе (как завершенной философии трансцендентализма) являются: а) его всеохватывающий характер — все оказывается духом на определенной логической стадии его саморазвития и самостановления (по существу, дух этим отождествляется с логосом); б) его одновременно имманентный характер — дух не просто присутствует во всем мире (доступном человеку), не только является этим всем, но и не существует вне этого мира; в) нерасчленимость духа в его развитии в собственной области — всякий особенный, ограниченный дух, также всякая духовная сила, свойство и качество, всякий личный и общественный дух являются и логической, и онтологической (через диалектическое снятие) частью самого Абсолютного духа; г) его безличность — невозможность говорить о духе как личности (божественной или чело-

веческой), обладающей всей полнотой духовных свойств (при качественном различии), но при этом не сводящейся к этой полноте, но представляющей самобытное существо; д) его гносеологичность — абсолютное знание есть высшая стадия самоосуществления духа (как Абсолюта), а значит, и изначальная его сущность, которая на начальном этапе мыслилась как идея, а оказывается абсолютным субъектом и объектом для себя.

Как мы указывали ранее, немецкая классическая трансцендентальная философия вместила в себе всю полноту западноевропейской философской традиции (на что и была направлена) — позитивистскую с ее *alter-ego* и романтизмом. Дальнейшая представленность понятия духа и духовности в ней осуществлялась в рамках одной из этих ветвей. Причем в научно-философском течении укрепляла свое господство непосредственная позитивистская доктрина, согласно которой понятие духа и духовности должно быть изжито из познания как метафизическое, которое относится к спекулятивной части систем Ф. Шеллинга и Г. Гегеля. Романтистское же течение, представленное в спектре неклассических, точнее постклассических, западных философских школ и принципиально устремленное к отказу от предметной системности (порой и онтологичности), использовало понятие духа также из недр классических систем, но с оговорками.

В зависимости от контекста духом могли называться психика (в условиях постепенного изживания понятия души), сознание, воля, чувства, интуитивное предсознание, жизнь, а также их отдельные свойства или проявления либо комбинации из данных элементов, этосом межличностных отношений, а также обобщение всего нематериального. В наиболее вольных дискурсах можно обнаружить даже указание на воздействующие на них силы неопределенной онтологии (чаще всего задача определить таковую и не ставилась), что далее позволяло говорить критикам о мистицизме в учениях. Для практических нужд западной цивилизации это традиционно полагалось недостатком. Наконец, под духом здесь могло пониматься и определенное свойство предмета рассмотрения с точки зрения пробуждения в конкретном или абстрактном субъекте тех или иных чувственных впечатлений, т. е. носят художественный смысл.

Вполне справедливо сказать, что именно в таком виде сравнительно вольного и несистемного смыслового употребления понятия духа мы сталкиваемся в современном дискурсе не только повседневном, публицистическом, но и научном и философском. Именно благодаря этому, понятие духа и духовности было возвращено даже в совет-

ской философии [7], которая, по идее (как онтологическая проекция позитивизма), отрицала онтологию духа даже в официальных документах и статьях.

Особую значимость в разрезе прикладных следствий, постановки и решения важных для государства и народа задач приобретает научно-практическая проекция эволюции понятия о духе и духовности в философии, прежде всего в социально-гуманитарных науках.

Как следует из вышесказанного, здесь наблюдается двойственная ситуация. С одной стороны — отрицание некоего онтологического и антропологического статуса духа: то, что исторически принималось за область духа и сферу духовности, теперь, в условиях прямой или латентной аксиоматизации материалистической онтологии, генетически возводится к социальности и охватывается соответствующим понятием, разновидностью которого является социокультурность. С другой стороны — практическое употребление понятий духа и духовности в указанном многозначном вольном ключе, которое неизбежно охватывает и ряд феноменов, носящих именно духовное происхождение. Здесь важно подчеркнуть, что в доминирующем англоязычном научном дискурсе понятие духа и духовности (*spirit, spiritual*) практически отсутствует, а английским референтом его употребления в других языках служат (от постсхоластического рационализма) категории ментального либо морального.

Первый и, вероятно, неоспоримый вывод, который следует сделать из данного исследования, предполагающего историко-философское углубление в рамках конкретных философских школ и авторских учений: эволюция понимания духа и духовности в западноевропейской интеллектуально-цивилизационной традиции — это заключение о необходимости полноценного восстановления понятия духа и духовности в научно-философской онтологии, подразумевающего и его единство с нравственностью. Эта необходимость обусловлена как теоретическими, так и практическими нуждами, к ним относится содержательный и системный ответ на вопросы: что есть духовно-нравственные ценности и что подразумевает собой духовное воспитание, развитие. Продвижение по направлению к данной цели стоит искать на почве отечественной, православной (греко-русской) богословско-философской традиции, в том числе с полемическим введением ее в одно предметно-понятийное поле с западной, католическо-протестантской традицией (включает и мыслителей-просвещенцев).

Библиографические ссылки

1. Аристотель. Метафизика // Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1976–1983. Т. 1. 1976. С. 64–367
2. Декарт Р. Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1989–1994. Т. 2. 1994. 640 с.
3. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / науч.-ред. совет: В. С. Степин [и др.]. М. : Мысль, 2001. Т. 1.
4. Кант И. Критика практического разума // Соч. : в 6 т. М., 1963–1966. Т. 4. 1965.
5. Кант И. Критика способности суждения. СПб. : Наука, 2001.
6. Гегель Г. В. Феноменология духа. М. : Наука, 2000.
7. Андреев А. В. Духовность советского человека // Актуальные вопросы современной психологии : материалы IV Междунар. науч. конф., Краснодар, февр. 2017 г. Краснодар : Новация, 2017. С. 1–5.

ФИЗИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ МОДЕРНИЗАЦИИ КИТАЯ НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВВ.

Го Цзимао

*аспирант Института философии
Национальной академии наук Беларуси*

Д. А. Смоляков

*кандидат философских наук, доцент, докторант
Института философии Национальной академии наук Беларуси*

Внедрение физической культуры в школьное обучение в Китае на рубеже XIX–XX вв. стало одной из составляющих фундаментальной модернизации общественной жизни того времени. На основе анализа научной литературы и исторических источников исследованы причины введения физической культуры в китайскую систему школьного образования, а также влияние этого процесса на культурное и социальное преобразование китайского общества. Показано, что этот процесс изначально связывался с необходимостью военной модернизации, параллельно реализовывалась стратегия западных миссионеров, которые рассматривали спорт в качестве инструмента популяризации христианской религии. В совокупности эти факторы привели к преобладанию тренда научного и самоценного знания внутри китайского школьного обучения, что отделило физическую культуру, с одной стороны, от процессов милитаризации, с другой — от западной евангелизации, позволив обществу оторваться от оков традиционной культуры и обратиться к инновационным практикам.

Ключевые слова: физическая культура; интернационализация образования; история культуры; философия культуры.

PHYSICAL CULTURE IN THE CONTEXT OF CHINA'S MODERNIZATION AT THE TURN OF THE 19TH – 20TH CENTURIES

Guo Jimao

*Postgraduate Student at the Institute of Philosophy
of the National Academy of Sciences of Belarus*

D. A. Smaliakou

PhD (Philosophy), Docent; Doctoral Candidate at the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus

The adaptation of physical culture into school education in China at the turn of the XIX and XX centuries became one of the components, assisted to fundamental modernization of public life of that period of time. Based on the analysis of scientific literature and historical sources, the article investigates the reasons for the adaptation of physical culture into the Chinese school system, as well as the impact of this process on Chinese society's cultural and social transformation. As a result, it is shown that this process was initially associated with the need for military modernization, while the strategy of Western missionaries was implemented in parallel, who considered sports as a tool for popularizing the Christian religion. Together, these factors led to the predominance of the trend towards scientific and self-valuable knowledge within Chinese schooling, which on the one hand separated physical culture from the processes of militarization, on the other hand from Western evangelization, allowing society to break away from the shackles of traditional culture and turn to innovative practices.

Key words: physical culture; internationalization of education; history of culture; philosophy of culture.

В современном Китае физическая культура является одной из наиболее важных составляющих школьного обучения, что оказывает влияние на социальное развитие китайского общества, а также на формирование немаловажных его культурных особенностей. Однако физическая культура в современном ее понимании — относительно новое явление. Ее внедрение в китайскую систему школьного образования началось во второй половине XIX в. (как западное заимствование). Долгая история ее постепенной адаптации в китайском обществе породила широко распространенное мнение, что именно физическая культура является чистым образцом диалектического единства Запада и Востока. В Китае она часто воспринимается как модернизационный потенциал западной культуры, способной на преодоление заикленности традиционных практик, которые сохранялись в приблизительно изначальном состоянии на протяжении долгих тысячелетий.

Заимствование Китаем западной физической культуры происходило одновременно с отказом от традиционной системы китайского образования. В связи с этим процесс адаптации западной традиции физической культуры в Китае имел двойственный характер: как черта окончательного отмирания традиционного уклада в китайском обществе и как история создания в Китае современного

школьного образования, построенного на инновационных подходах западного мира.

Как же происходила интеграция западной физической культуры в китайские образовательные традиции? Этот процесс возник в результате внутреннего запроса китайского образования, или проистекал из внешнего влияния, которое скорее отсылает к принуждению, нежели добровольному выбору? Какое итоговое влияние оказал этот процесс на развитие китайского общества? Ответы на эти вопросы помогут прояснить не только природу и условия возникновения диалектического единства восточного и западного начал современной культуры Китая, но и значительно расширить научное представление о свойствах и особенностях международного образовательного и культурного взаимодействия того времени.

Исторический контекст. Физическое воспитание было одним из обязательных предметов для обучения китайской знати с древних времен и вплоть до начала XX в. Вместе с тем баланс между физической культурой, являющейся частью военной подготовки, и гуманитарным образованием, включавшим письмо и литературу, на разных исторических этапах китайской истории смещался то в одну, то в другую сторону. Во времена династии Хань (202 г. до н. э. — 220 г. н. э.), когда конфуцианство становилось доминирующей идеологией, баланс в школьном образовании неуклонно смещался в сторону литературы, в то время как физическое воспитание отошло на второй план. Такая ситуация сохранялась вплоть до конца существования династии Цин (1644—1912 гг.), когда с попыткой экономической и культурной модернизации китайского общества происходит стремительное перестроение школьного обучения по западному образцу.

Преобладание гуманитарного образования над военным имело и практическую сторону. Важно отметить, что тренд сокращения физического совершенствования сохранялся не только в школе, но и в китайском обществе в целом, так как имперское правительство опасалось народных восстаний, а потому препятствовало развитию традиционных боевых искусств.

Испытав поражение в Опиумной войне 1840 г., цинское правительство внезапно осознало, что уже не является «небесной династией», возвышающейся над миром, и даже отстает в экономическом и образовательном плане от передовых стран того времени, в силу чего ни технологически, ни финансово не может конкурировать с западными странами. В этих условиях объявляются модернизационные инициативы: в 1860-х гг. провозглашается Политика самоусиления или «Движение по усвоению заморских дел», а в 1890-х реализуется иници-

циатива «Сто дней реформ» или «Реформы года у-суй». Обе попытки были направлены на преодоление отставания в развитии и усиление конкурентоспособности Китая того времени за счет культурного и интеллектуального обновления.

У истоков Политики самоусиления стояли гражданские и военные чиновники на местах, которые стремились в первую очередь усилить военную составляющую государства. На ряду с иными реформами развитие физической культуры стало одним из важнейших элементов подготовки войск. Строевая подготовка и гимнастика стали важной частью обучения молодежи, являвшейся основой новой армии [1, с. 264]. Одновременно создавались военные академии, привлекались иностранные инструкторы и перенимались западные учебные программы [2, с. 31].

«Сто дней реформ» реализовывались не столько властями, сколько интеллектуалами. Они ранее познакомились с западным миром и его преимуществами, а потому стремились усилить образовательную реформу, которая представлялась прологом к культурному обновлению Китая. Инициаторы реформ полагали, что старая система традиционного образования не соответствует вызовам времени, а потому должна быть полностью реформирована в соответствии с западными стандартами.

Во главе реформ стоял молодой и прогрессивный император Гуан-суй, который 40 указов из 120 посвятил сферам культуры и образования. Данные реформы предусматривали дальнейшее увеличение числа военных академий, а также количества уроков физической культуры в школах [3, с. 91]. В то время физическая культура внедрялась в полный цикл школьного обучения и обеспечивалась необходимыми материальными условиями, включая спортивные залы, стадионы и гигиенические помещения [4, с. 69]. Подобные инновации не только усиливали оборонительный резерв, но и решали политическую задачу отстранения консервативного крыла цинской власти.

Одновременно с институциональными реформами китайской школы проводили кадровое совершенствование этого процесса, направляя талантливую молодежь для обучения в США, но больше — в Японию. В это время кадровый вопрос стоял особенно остро, в связи с чем один из лидеров реформистов Чжан Чжидун отмечал: «Есть две трудности в организации школ, одна — это учителя, а другая — финансирование» [5, с. 251]. Наибольшее количество учителей физической культуры привлекалось из Японии, и если на ранних этапах наем японских специалистов осуществлялся в частном порядке, то вскоре начало действовать отдельное двустороннее соглашение [6, с. 423].

Основными причинами прихода западной культуры в Китай через Японию, а не напрямую из Европы или США, можно отметить географическую близость Японии, ее меньший технологический разрыв с Китаем, общее конфуцианское мироощущение, а также удачный опыт модернизации в рамках реставрации Мэйдзи (1868–1889), доказавший свою эффективность по итогам Японо-Китайской войны 1895 г. В результате японского влияния в китайской физической культуре сформировался используемый по настоящее время терминологический аппарат [7; 8], а также заимствованы основы организации уроков физического воспитания [9, с. 23], например устав учебных заведений «Цзоудин» 1904 г., который, по сути, являлся переводом японского аналога. Важно отметить, что Китай осваивал именно западную культуру. Особенно четко это прослеживалось в военном деле, когда в систему школьного образования Китая внедрялся прусский вариант военной подготовки, дополненный традиционной японской философией войны бусидо [10].

Внешние факторы. Наравне с внутренним процессом модернизации имелся также важный фактор внешнего влияния. В период до 1840 г. в прибрежных районах Китая активно развивались христианские миссии, невзирая на запрет цинского правительства. В результате военных поражений Цинская империя ослабила контроль над западными миссиями, которые получили возможность свободно открывать школы, создавать культурные организации, а также направлять китайских студентов на обучение за рубеж [11]. Физическая культура также не была исключена из этого направления работы, а потому поддерживалась как церковными школами, так и другими организациями, включая ассоциации книгоиздателей и молодых христиан.

В силу того что церковные школы являлись непосредственными, а не опосредованными распространителями западной культуры в Китае, имелись определенные отличия в организации обучения в сравнении с государственными школами. Если в созданных цинским правительством школах физическая культура имела отчетливые парамилитарные рамки, то в церковных школах западных миссионеров физическая культура не имела статуса полноценного урока, однако активно развивалась традиция спортивных соревнований, а также организация увеселительных мероприятий, связанных с физической активностью. Например, в церковных школах Пекина, Тяньцзиня, Яньтая, Шанхая, Гуандуна, Фуцзяня и Уханя регулярно проводились разнообразные спортивные и атлетические соревнования [2, с. 35], а в изданных в 1884 г. общих правилах поведения в школе американской церкви в Чжэньцзяне (провинция Цзянсу)

отмечалось: «...во время перерыва ученики имеют право играть в спортивные игры, используя предоставленное им оборудование» [12; 13].

Для китайской молодежи были выгодны некоторые стороны церковного образования. Во-первых, христианские школы предлагали не конфуцианский способ мироощущения, что позволяло освободиться от довлеющих форм традиционной культуры Китая, препятствующих изучению и принятию инноваций. Во-вторых, несмотря на европейские программы обучения, церковные школы не отказывались от китайской грамоты, а предлагали качественное изучение китайской литературы и письма. В-третьих, церковные школы были демократичны и не ограничивались набором детей из привилегированных слоев населения. Кроме того, такие школы не взимали плату за обучение, что существенно увеличивало их привлекательность по сравнению с государственными. При таких условиях обучения церковные школы испытали динамичный рост: в 1875 г. их насчитывалось 800, а к 1890-м гг. — до 2000 [14, с. 227].

В государственных школах использовались японские копии учебных программ, а в церковных учреждениях образования учебники по физической культуре предоставлялись непосредственно западными ассоциациями книгоиздателей в переводе на китайский [15]. Самой влиятельной ассоциацией являлся созданный в 1877 г. Комитет по сериям школ и учебников, состоявший из американских и британских педагогов-миссионеров, включая такие имена, как Кельвин Вилсон Матир (1836—1908) и Йонг Джон Аллен (1836—1907). Они перевели и опубликовали учебники по физической культуре, правилам спортивного судейства, биологии, медицине и др. [16]. При этом важно отметить, что некоторые из миссионеров до организации церковных школ преподавали в государственных.

С 1885 г. в основных китайских городах миссионерами была создана ассоциация молодых христиан, занимавшаяся распространением западной спортивной культуры среди китайской молодежи, а также созданием систем городских, региональных регулярных соревнований и курсов спортивной подготовки для всех возрастных групп. Инициативы ассоциации были приняты в китайском обществе, в связи с чем постепенно расширялось спортивное направление работы, тем самым способствуя распространению западной физической культуры в китайском обществе. До 1920 г. ассоциацией молодых христиан было создано 174 школьных и 31 городская спортивная ассоциация, в которых состояло 60 500 членов [17].

В то же время важно отметить, что спортивное совершенствование не выступало самоцелью работы миссионеров. Физическая куль-

тура рассматривалась как удобный инструмент по распространению западной культуры и в первую очередь христианской религии в Китае. На всемирной конференции миссионеров в 1890 г. Кельвин Вилсон Матир отметил: «Если мы хотим заместить конфуцианство, то должны просвещать наши общины, обучать их христианству и науке, чтобы они смогли одержать победу над старыми китайскими учеными и занять доминирующее положение, которое занимала традиционная интеллигенция» [14, с. 233].

Новый тренд. К началу XX в. физическая культура развивалась в рамках китайской системы школьного образования как в структуре государственных школ в форме парамилитарной подготовки, так и в структуре частных и церковных школ, более ориентированных на спортивные соревнования [18, с. 53]. В государственных школах целью такой подготовки было качественное восполнение военного резерва, в то время как церковные школы, используя интерес к спортивным мероприятиям, стремились сформировать интерес к христианской религии. Школы как первого, так и второго типа не рассматривали физическое совершенствование как самоцель, в итоге предмет носил вспомогательный, а не самостоятельный характер.

Параллельное существование физической культуры в государственном и частном измерении просуществовало до 1920-х гг. В то время зародилось и начало доминировать в китайской культуре Движение за новую культуру, ориентированное на окончательный разрыв с традиционным прошлым в пользу модернизации научного и образовательного потенциала Китая [19]. Тогда же физическая культура стала восприниматься как инструмент продвижения западной науки, гигиены и здоровья, одновременно зарождалась критика физической культуры как средство контроля и формирования механического послушания в рамках парамилитарной подготовки [20].

Движение за новую культуру сформировало физическую культуру как самостоятельный предмет школьной программы, цель которого — сохранение и усиление здоровья ученика, а не подготовка военного резерва или распространение религиозных догм среди молодежи. В 1922 г. Министерство образования Китая издало новую школьную программу по физической культуре, которая изменила опосредованное влияние Японии на непосредственное перенимание западных образцов из США [18, с. 61].

Таким образом, зародившись в конце XIX в. как элемент военной подготовки, к началу XX в. физическая культура приобрела полноценную образовательную функцию. С этого момента можно говорить о современном понимании значения и роли физической культуры

в школьном обучении в Китае. В дальнейшем именно такое восприятие физической культуры позволило включить Китай в глобальные тренды социального развития как в рамках олимпийского движения, так и в конкретных областях передачи современного знания, включая спорт, гигиену и здравоохранение. Стоит также отметить, что с момента адаптации западных стандартов в китайской школе традиционная физическая культура Китая вытесняется на уровень внеклассного обучения, что сохраняется до настоящего времени. В Китае наблюдается тренд сохранения национальной спортивной идентичности, однако это требует отдельного изучения в рамках философии культуры.

На рубеже XIX и XX вв., когда Китай находился в состоянии внутреннего и внешнего кризиса, династия Цин, последовав примеру Японии, внедрила физическую культуру в качестве школьной парамилитарной подготовки. Одновременно западные миссионеры проводили евангелизацию китайской молодежи на основе ее интереса к спортивным играм и соревнованиям. В совокупности описанные направления позволили преодолеть консервативные формы традиционного китайского образования, тем самым открыв дорогу инновациям. Впоследствии, благодаря усилиям Движения за новую культуру в 1920-х гг., физическая культура избавилась от своего парамилитарного и квазирелигиозного обрамления, превратившись в самостоятельный предмет школьного обучения. Также адаптация Китая к западным инновациям сменилась от опосредованного перенимания через Японию на непосредственное заимствование от США или Европы. Новое восприятие физической культуры позволило Китаю более полно перейти к производству и передаче современных знаний, включая спорт, здоровье и здравоохранение.

Одновременно влияние итогов данного процесса на последующую модернизацию китайского общества, включая присоединение Китая к глобальным трендам культуры (например, олимпийское движение), требует отдельного изучения в рамках более широкого исследования культурной модернизации Китая во второй половине XX в.

Библиографические ссылки

1. Тан Хуа. История спорта. М. : Изд-во высш. образования, 2005. 348 с.
2. Су Цзинчунь. История школьной физкультуры в новой истории Китая. М. : Изд-во жэйминь чубаньгшэ, 1994. 236 с.
3. Гаучи. Изучение истории китайского образования. М. : Вост.-кит. пед. ун-т, 2009. 375 с.

4. Тянь Бяо. Социальное веяние времени и физическая культура в новой эпохе Китая. М. : Нанкин. пед. ун-т, 2012. 322 с.
5. Лу Чаншунь. Коллекция китайских исследований по Японии в период поздней династии Цин: образовательные исследования. М. : Ханчжоус. ун-т, 1996. 983 с.
6. Чэнь Сюэсюнь. Обучающие справочные материалы по современной истории образования Китая. М. : Пресса нар. образования, 1986. 725 с.
7. Луо Шимин. Международные студенты и спортивная культура в новой истории Китая // Спортив. наука. 2016. № 10. С. 38–42.
8. Минато Кехидэ. История изучения китайского языка в Японии / Минато Кехидэ. М. : Пекин. ун-т, 2012. 424 с.
9. Львов Чаншунь. Исследование китайско-японского образовательного и культурного обмена в эпоху поздней династии Цин. М. : Коммерческая печать Павильон, 2012. 401 с.
10. Лу Хайтао. Исследование мысли о современных военных и национальных видах спорта в Китае // Журн. Наньтун. ун-та. 2018. № 34(3). С. 95–99.
11. Цай Э. Военно-национальное отделение // Журн. Синьминь. 1902. № 1. С. 7.
12. Лу Хайтао. Исследование мыслей о национальном спорте современных китайских военных // Журн. Наньтун. ун-та. 2018. № 3. С. 95–99.
13. Цинь Цзинь. Эволюция спорта Яньтай за последние тридцать лет // Ист. материалы по спорту Шаньдуна. 1983. № 3. С. 98–105.
14. Гу Чаншэн. Миссионеры и современный Китай. М. : Шанх. нар. изд-во, 2013. 430 с.
15. Ван Цзянь. Развитие и эволюция физического воспитания в эпоху поздней династии Цин // Стремиться к правдивости. 2011. № 1. С. 286–288.
16. У Цинхуа. Об образовательной деятельности Китайской ассоциации образования в поздние годы династии Цин // Форум по китайской культуре. 2018. № 12. С. 62–69.
17. Сюй Цзинчао Ли Чуань. Исследование вклада YMCA в развитие спорта Китая // Журн. Сиан. ин-та спорта. 2014. № 31(2). С. 207–210.
18. Тянь Госян, Ли Бинь, Кан Бяо. История физического воспитания в китайских школах. М. : Ганьсуйс. нар. изд-во, 2011. 394 с.
19. Тан Хуа. Критика китайских традиционных видов спорта в движении за новую культуру и их историческое значение // Журн. Чэндус. спортив. ин-та. 1991. № 1. С. 28–30.
20. Син Цинянь. Влияние движения за новую культуру на физическое воспитание современной китайской школы // Путеводитель по спортив. культуре. 2005. № 6. С. 68–70.

Раздел 3

**АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ
И ЭТИКО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ**

ЭТИКА ОТВЕТСТВЕННОСТИ О МЕСТЕ КАТЕГОРИИ «СМЫСЛ» В ТЕОРИИ МОРАЛИ

Е. В. Беляева

*профессор кафедры философии культуры
Белорусского государственного университета,
доктор философских наук, доцент*

Теория морали, описанная в работах представителей этики ответственности (Ж.-П. Сартр, Э. Левинас, М. М. Бахтин, Ю. Хабермас, П. Рикёр, Ж.-Л. Нанси), устанавливает необходимую связь между категориями «смысл» и «ответственность». Сущность морали определяется ее смыслом, его ответственным способом производства. Мораль производит смысл коммуникативно, в общении, в диалоге, в пространстве между Я и Другим; такое взаимодействие носит открытый, свободный, ненасильственный характер. Моральный смысл создается в ответственном поступке, слове-поступке, мысли-поступании. В этике ответственности мораль рассматривается как механизм ответственного производства человеческого смысла.

Ключевые слова: этика ответственности; ответственность; смысл; теория морали; сущность морали.

THE ETHICS OF RESPONSIBILITY THE PLACE OF THE CATEGORY "SENSE" IN MORAL THEORY

E. V. Belyaeva

*Doctor of Science (Philosophy), Docent; Professor
at the Department of Philosophy of Culture, Belarussian State University*

The theory of morality, presented in the works of representatives of the ethics of responsibility (J.-P. Sartre, E. Levinas, M. M. Bakhtin, J. Habermas, P. Ricoeur, J.-L. Nancy) establishes the necessary connection between the categories of "sense" and "responsibility", the essence of morality is determined by its sense, its responsible mode of production. Morality produces sense communicatively, in companionship, in dialogue, in the space between Self and Other; such interaction is open, free, non-violent. Moral sense is created in responsible action, a word-act, a thought-action. In the ethics of responsibility, morality is seen as a mechanism for the responsible production of human sense.

Key words: ethics of responsibility; responsibility; sense; moral theory; essence of morality.

В классической этике неизменно считалось, что следование морали придает смысл человеческой жизни. Если мораль — это совокупность ценностей, которые априори содержат смысл, то они могут придать смысл действиям и событиям. Однако современные способы существования морали показывают, что номинальные моральные ценности подвержены девальвации и фальсификации. В словах о долге, совести, добре и смысле жизни не оказывается никакого смысла, речь о морали не образует морального дискурса. Слишком часто ценностные концепты используются во властном дискурсе и в политическом контексте. При этом представляется, что употребление слов «совесть», «патриотизм», «верность», «свобода» придает политическим высказываниям более высокий аксиологический статус. Между тем, поскольку в таких ситуациях цель и контекст высказывания, которыми и определяется характер дискурса, не относятся к морали, то и морального смысла сами по себе они не имеют. В теории морали определение ее сущности через перечисление ценностей оказалось недостаточным, поэтому образование морального смысла явлений и высказываний стало предметом исследования ряда феноменологических философских учений, заложивших основу этики ответственности [3].

Под этикой ответственности понимается тип теории морали, который сложился на протяжении XX в. и поставил в центр системы этических категорий понятие ответственности, связав его со специфической онтологией морального субъекта, способ бытия которого является одновременно способом производства морального смысла (Ж.-П. Сартр, Э. Левинас, М. Бахтин, Ю. Хабермас, Ж.-Л. Нанси, П. Рикёр).

Этика ответственности полагает, что сущность морали состоит не в ее ценностном содержании (как полагала этика блага) и не в ее нормативной форме (как полагала этика долга), а в ее смысле. Этика ответственности не задается вопросом: в чем смысл жизни? Она ставит вопрос: каков должен быть механизм производства смысла, чтобы являться моральным? Мораль — это особый механизм ответственного смыслообразования, в котором человек как субъект производит конкретный, процессуальный смысл. В результате, мораль есть то, что делает жизнь человечески осмысленной.

Взаимосвязь категорий «смысл» и «ответственность» является общим тезисом для представителей этики ответственности и составляет особенность данного типа теории морали, в которой ее сущность характеризуется через механизм смыслообразования. В исследованиях природы смысла выясняется, что он возможен как результат от-

ветственного поведения, а моральный смысл образуется только посредством морально ответственного поступка. При этом авторы ведут речь не только о смысле жизни как специфически этической теме, но о смысле в универсальном плане. Следуя феноменологическому методу и отвергая абстрактно-теоретическое отношение человека к миру как к объекту, они утверждают осмысливающее отношение к миру, возникающее как не познавательная, а морально-практическая процедура.

В феноменологической онтологии *Ж.-П. Сартра* еще только намечаются те стратегии анализа смысла, которые потом станут в этике ответственности доминирующими [9]. Первое, от чего он отказывается, это первичность познавательного отношения к миру, создающего дистанцию между субъектом и объектом, в то время как человек захвачен экзистенцией непосредственно, целиком погружен в свои экзистенциальные состояния. Обретение смысла — это не убедительный ответ на теоретический вопрос, а некий рискованный жизненный опыт, который становится предметом его абсолютно свободного, а потому абсолютно ответственного выбора. Второе, от чего *Ж.-П. Сартр* отказывается, это представления о смысле как ценности, которая объективно присутствует в мире, поскольку он метафизически фундирован, рационально упорядочен и заведомо имеет смысл. Экзистенциалисты потратили философские и литературные усилия на проявление того, что в человеческом бытии существованию не предшествует сущность и переживание бессмысленности своего существования — это норма для существа, являющегося «дыркой в бытии». Для человека в мире нет готового смысла, однако он в нем нуждается и придает смысл ситуации за счет собственного сознания. Жизнь приобретает смысл, если мы сами придаем его ей. Способность произвести смысл жизни становится проявлением субъектности человека, который утверждает его не только для себя, но и для человечества в целом, а потому несет ответственность за него.

Э. Левинас сознательно и последовательно переносит проблему смысла из гносеологической плоскости в этико-онтологическую. «Вопрос о смысле бытия: но не онтологический [вопрос] о понимании этого исключительного слова [*verbe*], а этический [вопрос] о справедливости бытия.... Вопрос по преимуществу, первый вопрос — это не вопрос «почему есть сущее, а не ничто?», а «имею ли я право быть?». Вопрос о смысле, который не касается никакой естественной целесообразности, но который вечно повторяется в наших странных человеческих разговорах о смысле жизни, в разговорах, в которых жизнь пробуждается к человечности» [4, с. 37–38].

В отличие от классической философии, согласно которой смысл рождается в отношении субъекта к объекту, феноменология полагает, что смысл создается в отношении одного субъекта к другому, притом не в интеллектуальном или социальном, а именно в моральном общении. Бытие субъекта, по Э. Левинасу, начинается с того, что Я отвечаю на призыв, исходящий от обращенного ко мне лица Другого. Этот ответ состоит в отказе от убийства и насилия и делает субъекта ответственным за жизнь этого Другого. Поскольку Другого у Э. Левинаса нельзя тотализовать, свести к абстрактным определениям единства, то Другой является непосредственным носителем смысла. В результате этический ответ (ответственное отношение, состоящее в признании уникальности Другого и отказе от насильственного взаимодействия с ним) становится у Э. Левинаса способом производства какого бы то ни было смысла. Фигура Другого, непостижимая «другость» которого у Сартра угнетала человека, у Левинаса оказывается источником обретения субъектности. Смысл создается актом ответственности, но не автономного субъекта, затерянного в своей абсолютной свободе, а субъекта в коммуникации с Другим.

В философии *М. Бахтина* смысл производится субъектом в результате его участной позиции в бытии, его не-алиби в бытии, его ответственного поступания, что хорошо видно в знаменитом фрагменте «К философии поступка». «Все возможное бытие и весь возможный смысл располагаются вокруг человека как центра и единственной ценности» [1, с. 141].

Смысл дается не в познавательной, а в практической установке по отношению к Другому. М. Бахтин нещадно критикует «теоретическое» отношение к миру и утверждает, что способом бытия субъекта в мире выступает поступок — суть ответственного производства бытия-события. «Все эти моменты, составляющие событие в его целом, даны и заданы ему в едином свете, едином и единственном ответственном сознании, и осуществляются в едином и единственном ответственном поступке» [1, с. 103]. Слово, высказывание, речь в этом контексте тоже могут рассматриваться как разновидность поступка, «даже мысль и чувство, есть мой поступок» [1, с. 86].

Бытие-событие случается не с автономным субъектом, а между равноценными субъектами, в результате диалогического взаимодействия между которыми и образуется смысл. Такое взаимодействие не содержит смыслового насилия, в диалоге голос Другого остается самостоятельным и значимым. У М. Бахтина нравственный смысл поступка обнаруживается в Другом как цель и в контексте послед-

ствий для Другого. Субъект производит мораль сам, но не для себя самого, а в отношении к Другому. Кроме того, у М. Бахтина речь идет не только о модной в наше время коммуникации, но о диалоге как наиболее этически полноценном виде общения субъектов, при котором происходит понимание Другого, вслушивание в его неповторимый голос для понимания того *смысла между*, который только в таком пространстве и может существовать. «Все пространственно-временные и содержательно-смысловые ценности и отношения стягиваются к этим эмоционально-волевым центральным моментам: я, другой и я-для-другого» [1, с. 134].

М. Бахтин не считал этику отдельной областью философии и включал моральную ответственность в общее рассуждение об ответственном бытии субъекта, поступок которого по отношению к Другому и создает смысл.

Ю. Хабермас писал, что понимание смысла требует установления интересубъективного отношения с субъектом, который произвел выражение: «...интерсубъективность, устанавливающаяся в коммуникативном действии между Я и Другим» [10, с. 10]. Специфика коммуникативного действия, в отличие от стратегического, у Ю. Хабермаса опять-таки состоит в этических основах такой коммуникации, отсутствии принуждения, наличии рациональной аргументации и стремлении к консенсусу. Он рассматривает моральную коммуникацию не только как межличностную, в которой нетрудно учитывать дружость Другого, но и как социально институционализированную. Если мораль может рассматриваться как непосредственное взаимодействие неповторимых индивидуальностей, то общественная нравственность формируется за счет системного взаимодействия социальных акторов, имеющих различные моральные убеждения. Смысл возникает в результате консенсуса («совместного смысла») по вопросам норм социального взаимодействия и предполагает наличие рациональных аргументов для присоединения различных субъектов к некоторому смыслу. Коммуникативная рациональность состоит в достижении консенсуса благодаря применению принципа универсализации, по которому было построено еще золотое правило нравственности. «Действенные нормы должны заслужить признание со стороны всех, кого они затрагивают» [11, с. 180].

Важно и то, что моральные нормы имеют смысл не только потому, что моральное сознание «наделяет их смыслом», но и благодаря практической организации бытия субъектов на основе этих норм. Ю. Хабермас так же, как и предыдущие авторы, связывает проблему смысла с онтологией социального субъекта. «Общественная реальность,

с которой мы соотносимся в регулятивных речевых действиях, уже изначально находится во внутренней связи с притязаниями на нормативную значимость» [11, с. 95–96]. Таким образом, производство смысла как смысла социальных норм основано на этической коммуникации социальных субъектов, проявляющих ответственность за достижение консенсуса на основе универсализации.

Феноменологическая герменевтика *П. Рикёра*, естественно, рассматривала проблему смысла, которая стала составляющей философской антропологии, отвечающей на вопрос: что есть человек? «Человек могущий», по П. Рикёру, говорит, действует, рассказывает о себе и отвечает за свои поступки. Последний — этический — модус ответственности является вершиной человеческих способностей.

Исследуя важнейшую для себя проблему идентичности, П. Рикёр рассматривает «идентичность, которую человек строит сам, благодаря верности делу или тем или иным нормам, идеалам, моделям, связанную с обязательствами перед другими людьми и перед самим собой» [2, с. 18]. Именно такой является идентичность, присущая моральному субъекту, удерживать которую он может, совершая ответственные поступки, проявляя верность обязательствам, которые сам принимает и сам поддерживает их значимость. Эти поступки и обязательства по отношению к Другому выступают как практическая коммуникация, хотя не опираются на его глубинное постижение, а имеет дело с «совокупностью совершенных им поступков, будь те мыслями, речами или действиями» [8, с. 53].

Коммуникация по поводу смысла осуществляется на основе того, что каждый из нас сообщает о себе. Поэтому герменевтика смысла высказываний и текстов, проблема интерпретации и конфликта интерпретаций стала для П. Рикёра важнейшей темой. «Интерпретация, скажем мы, это работа мышления, которая состоит в расшифровке смысла, стоящего за очевидным смыслом, в раскрытии уровней значения, заключенных в буквальном значении» [7, с. 18]. В процессе рефлексии субъект возвращается к самому себе и постигает «с интеллектуальной ясностью и моральной ответственностью объединяющий принцип тех операций, в которых он рассредоточивается и забывает о себе как о субъекте» [6, с. 217].

Теория морали П. Рикёра стремится объединить понимание сущности морали по Аристотелю (как реализации моральных ценностей) и по Канту (как исполнение долга) и сконцентрировать ее вокруг практической мудрости субъекта, способного к ответственному рефлексивному постижению смысла во взаимодействии с Другим.

Ж.-Л. Нанси в статье «В ответе за существование» прямо связывает ответственность и смысл: «Ответственность — это ничто иное, как ответственность смысла, и что смысл значим тогда, когда он зиждется на ответственности», «смысл доступен только через готовность отвечать за него» [5, с. 312—313]. Для французского мыслителя в основе ответственности лежит ответственное мышление, которое в мире риска и неустойчивости берет на себя открытие возможного смысла не данного, а обещанного. Никто не обладает гарантированным запасом смысла, который можно просто транслировать. Смысл образуется на пути к Другому, в экспликации смысла бытия Другому, он существует как смысл бесконечного бытия-для-Другого. Онтологическая постановка вопроса о смысле объединяет Ж.-Л. Нанси с другими феноменологически ориентированными авторами и подводит к единению смысла и ответственности для объяснения сущности морали.

Структура смысла совпадает со структурой ответственности: он является не информацией, а обязательством, обещанием, клятвой, т. е. возникает в нравственном отношении к тому, кому даны эти обещания. «Когда отвечают "за", отвечают также и "на" — на призыв, на приглашение, на просьбу или на вызов смысла. А дело в том, что, когда отвечают "на", отвечают также и "за" — за обещанную гарантию смысла» [5, с. 314]. Соответственно и у этого мыслителя категория «смысл» располагается в области межчеловеческих нравственных отношений. «Смысл — это то, что возвращает нас друг к другу и оставляет нас друг с другом» [5, с. 317], это то, что существует в безграничной коммуникации, выводящей нас за пределы любой конечности, любого эгоизма, как индивидуального, так и коллективного. Смысл предполагает со-общение, со-творчество, со-бытие.

Таким образом, теория морали, разработанная представителями этики ответственности, устанавливает необходимую связь между категориями «смысл» и «ответственность», сущность морали определяется ее смыслом, его ответственным способом производства.

Моральный смысл — это внеположенная сущность феномена человеческой жизни, которая оправдывает его существование связью бытия морального субъекта с более широким пластом реальности, преодолением эгоизма и закрытости, установлением связи с Другим и миром. Мораль предстает как производство смысла за гранью текущей бессмыслицы, отсылающая к подлинному совместному бытию человека и мира.

Моральный смысл связывает субъекта с миром, свидетельствует о его способности быть причиной своих слов и действий, т. е. быть ответственным за эти слова и действия.

Мораль производит смысл коммуникативно, в общении, в диалоге, в пространстве между Я и Другим; такое взаимодействие носит открытый, свободный, ненасильственный характер.

Моральный смысл создается в ответственной поступке, слове-поступке, мысли-поступании. Смысл — это то, что инициирует морального субъекта, приводит в движение, а ответственность, будучи проявлением субъектности, связана со способностью производить этот мотивирующий смысл.

Только смысл, произведенный ответственным образом в диалогическом взаимодействии с Другим, становится моральным, и только при таком механизме смыслопорождения употребление моральных концептов образует моральный дискурс. Мораль — это механизм производства человеческого смысла, стремление к тому, чтобы у человеческой жизни, высказываний и действий был смысл.

Библиографические ссылки

1. Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники: ежегодник, 1984—1985. М., 1986. С. 82—160.
2. Гуревич П. С. Поль Рикёр о человеке // Филос. антропология. 2021. Т. 7, № 1. С. 6—23.
3. Канке В. А. Этика ответственности. Теория морали будущего. М. : Логос, 2003. 352 с.
4. Левинас Э. Заметки о смысле // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост.: С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М. : Академ. Проект, 2014. С. 18—38.
5. Нанси Ж.-Л. В ответе за существование // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века / сост.: Е. А. Найман, В. А. Суровцев. Томск : Водолей, 1998. С. 306—316.
6. Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика: московские лекции и интервью. М. : Ками ; Академия, 1995. 160 с.
7. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / пер. И. Сергеевой. М. : Медиум, 1995. 695 с.
8. Рикёр П. Понятие ответственности: опыт семантического анализа // Справедливое / пер. с фр. Б. Скуратова, П. Хицкого. М. : Логос, 2005. С. 41—66.
9. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто : Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В. И. Колядко. М. : Республика, 2000. 639 с.
10. Хабермас Ю. Проблематика понимания смысла в социальных науках // Социол. обозрение. 2008. № 3. С. 3—33.
11. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие : пер. с нем. / под ред. Д. В. Складнева. СПб. : Наука, 2000. 379 с.

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ЭТИКИ ОТВЕТСТВЕННОСТИ В. ФРАНКЛА

Е. Д. Демидович

*магистрант кафедры философии культуры
Белорусского государственного университета*

Представлен анализ основных понятий этического учения В. Франкла. Показана теоретическая и практическая значимость данного учения в условиях глобальных вывозов. Установлено, что все ведущие понятия этического учения В. Франкла неразрывно связаны с категорией ответственности. Обоснован системообразующий характер данной категории в контексте учения австрийского мыслителя, что позволило определить данное учение как этику ответственности.

Ключевые слова: В. Франкл; этика ответственности; свобода; ответственность; ценности; экзистенциальный вакуум; совесть; любовь.

CONCEPTUAL FOUNDATIONS OF THE ETHICS OF RESPONSIBILITY OF V. FRANKL

E. D. Demidovich

*Master's Student at the Department of Philosophy of Culture,
Belarussian State University*

The article is devoted to the analysis of the main concepts of the ethical teaching of V. Frankl. The study shows the theoretical and practical significance of this doctrine in the context of global exports. It has been established that all the basic concepts of the ethical teachings of V. Frankl are inextricably linked with the category of responsibility. The system-forming nature of this category is substantiated in the context of the conception of the Austrian thinker, which made it possible to define this teaching as the ethics of responsibility.

Key words: V. Frankl; freedom; ethics of responsibility; responsibility; values; existential vacuum; conscience; love.

Глобальный кризис, охвативший современный мир, его глубина и многовекторность со всей остротой на повестку дня поставили вопрос об ответственности за будущее человечества. В условиях нарастающей напряженности в международных отношениях, угрозы

третьей мировой войны современная эпоха может быть обозначена как эпоха императива ответственности. В связи с этим особую значимость приобретает этическое учение В. Франкла, в контексте которого проблема ответственности получила весьма развернутое и глубокое обоснование.

Виктор Франкл — знаменитый австрийский философ, психиатр, основатель Третьей венской школы психотерапии. В 2020 г. насчитывалось 148 институтов в 43 странах мира, которые изучают и развивают идеи данного мыслителя и основанную на них логотерапию как направление экзистенциальной психотерапии [1]. Труды данного мыслителя являются лидерами продаж во всем мире, в том числе в Беларуси. Крайне важно упомянуть тот факт, что идеи, высказанные В. Франклом, нашедшие отклик со стороны миллионов людей по всему миру, тесно переплетаются с личной судьбой самого мыслителя, полной тяжелых испытаний, главное из которых — заключение в четырех концентрационных лагерях, где В. Франкл чудом избежал смерти и потерял почти всех своих родных. Бесспорно, личный опыт поиска смысла в таких бесчеловечных условиях лег в основу философских воззрений мыслителя.

Идеи В. Франкла не только не утратили своей актуальности, но и получили особо острое звучание в настоящий момент в силу ряда причин. Эти идеи явились результатом осмысления философом глубочайших потрясений XX в. Пандемия COVID-19, многочисленные и острые локальные конфликты, грозящие вновь повергнуть человечество в мировую войну, также явились глубоким потрясением для современного человека.

Кроме того, все творчество В. Франкла демонстрирует интенцию на поиск возможности выхода человека из тотальной бессмысленности, в которой он оказался, преодоления экзистенциального вакуума и обретения смысла жизни. Проблема экзистенциального вакуума получила особую остроту в условиях глобального кризиса, так как она проявляет себя во всех сферах жизни современного социума.

Ключевая категория этического учения В. Франкла — категория ответственности. Обращение к теме ответственности в условиях невиданного обострения напряженности между странами и угрозы ядерного конфликта приобретает жизненную необходимость. Ответственность в деле принятия решений целого ряда политических и экономических проблем является фундаментальной предпосылкой преодоления современного мирового кризиса.

Крайне актуальным в сложившихся условиях становится обращение к исследованию этических проблем, в числе которых анализ

этики ответственности выдвигается на первый план. Понятие «этика ответственности» было введено немецким философом М. Вебером для обозначения нового типа этики в противоположность этике убеждения [2].

По мнению современных исследователей, этика ответственности — один из новейших типов теории морали, который только обретает свои очертания [3; 4]. Так, Е. В. Беляева характеризует этику ответственности как новый тип теории морали, соответствующий тем нравственным процессам, которые характерны для эпохи постмодерна [3]. К представителям данного направления этики в первую очередь принято относить М. Вебера, М. Бахтина, Т. Адорно, Х. Йонаса, Э. Левинаса [3]. Также некоторые из идей этики ответственности представлены в творчестве выдающихся советских писателей, например А. и Б. Стругацких [5].

Цель данной статьи — показать посредством анализа основных понятий философского творчества В. Франкла, что комплекс его этических идей представляет собой целостное учение, которое может быть определено как этика ответственности.

Категория ответственности является центральной в философских построениях В. Франкла, так как с ней тесно связаны все основные понятия его этического учения. Австрийский мыслитель, размышляя о человеке и его предназначении, выдвинул важную идею о том, что бытие человека — это ответственное бытие в самом глубинном и окончательном смысле. Статус ответственности В. Франкл формулирует следующим образом: «Бытие — это больше, чем свобода: в ответственности содержится также и «для чего» нашей свободы, то, ради чего человек свободен, в пользу чего или против чего он решает» [6, с. 154].

В данном контексте важно прояснить, какие смыслы философ вкладывал в категорию ответственности. Так, обращаясь к известной формуле З. Фрейда: «Там, где было "Оно" должно настать "Я"», В. Франкл существенно изменил ее смысл. Он заявил: «Там, где было "Оно" должно настать "Я", но "Я" может сделаться "Я" лишь через "Ты" [7, с. 13]. В становлении личности для В. Франкла определяющее значение имело нравственное отношение Я и Ты, именно это отношение является конститутивным для Я.

Каково это нравственное отношение? Ответ В. Франкла прост: нравственное отношение — это ответственное отношение. Для него ответственность выступает глубочайшим содержанием человеческого бытия. Вне сферы ответственности, без учета нравственного измерения бытия человека понять, что такое человек, невозможно. По сло-

вам В. Франкла, «человек должен в самой глубине души понимать свое бытие-в-мире как чувство ответственности, тем самым заставляя его осознать свою ответственность как одну из несущих конструкций его существования» [8, с. 14]. Таким образом, ответственность — это несущая конструкция человеческого бытия.

Ответственность, по В. Франклу, есть некая сущностная перестановка в бытии человека, которая предполагает, что человек, задаваясь каким-либо экзистенциальным вопросом и принимая решение, обращается к себе, а не к некоей иной инстанции, чем он сам. Ответственность переключает человека на ощущение самого себя как ответчика, как того, кто отвечает [8].

Следующим шагом философа в раскрытии категории ответственности является тезис о том, что она универсальна и первична. Ответственность первична по отношению к любым требованиям, установкам, ценностям, нормам. Именно ответственность, по В. Франклу, лежит в основании любой системы ценностей, любого личностного представления о нормах и правилах морали. Это значит, что в основании моральной жизни каждого человека лежит именно ответственность, без учета которой мы не можем осмыслить эту жизнь, понять функционирование морального субъекта [8]. В. Франкл утверждает следующее: «Сущность человеческой экзистенции — бытийная ответственность, наличие жизненной миссии» [8, с. 27]. Это явилось основанием для утверждения, что ответственность — это одна из самых основополагающих проблем современной философии [8].

Решение данной проблемы В. Франклу представлялось в неразрывной связи с целым комплексом этических проблем и понятий, которые ее репрезентируют. В их ряду значимое место В. Франклом было отведено понятию «ценности», так как он полагал, что свободное, ответственное деяние само по себе отсылает к миру ценностей и смыслов. Мыслитель определил данное понятие следующим образом: «Ценности — это универсальные смыслы, которые кристаллизуются в типичных ситуациях, с какими сталкивается общество и даже человечество в целом» [7, с. 33]. В. Франкл представил триаду ценностей в их неразрывной связи со смыслом жизни. Первая группа ценностей — творческие, вторая — ценности переживания, третья — ценности позиции. Эти группы отражают три основных способа обретения человеком смысла: «Первый способ — то, что человек дает, то есть то, что он созидает; второй — то, что он берет от мира, то есть встречи, опыт и впечатления; и третий способ — это позиция, которую человек занимает по отношению к обстоятельствам, когда оказывается в ситуации, которую не властен изменить» [7, с. 40].

В. Франкл полагал, что смысл жизни никогда не иссякает потому, что даже если человеку недоступны два первых способа отыскания смысла, всегда остается третий, которым человек может осуществлять смысл. Он обретается в правильном отношении к страданию [7]. Смысл, достигаемый таким способом, В. Франкл считал самым существенным и подлинным. По убеждению философа, ценности и смыслы можно воплощать только добросовестно, так как человек ответствен за те смыслы и ценности, которые он может воплотить в своем жизненном проекте. Иными словами, мыслитель фиксирует неразрывную связь между ценностями и ответственностью.

Проблему ответственности также невозможно решить без обращения к теме свободы личности. Свобода воли философом противопоставлена детерминизму, так как человек не ограничивается своими биологическими, психологическими и социальными программами. Человеческая свобода — это свобода именно человеческой воли, свобода существа, на которого наложены многообразные ограничения, первое из которых — смертность. Человек не свободен от разнообразных, не зависящих от него условий существования, но при этом он обладает возможностью выстоять в любых обстоятельствах. В. Франкл полагал, что человек способен выработать и реализовывать собственное отношение к этим условиям, в чем и проявляется его свобода. Именно это делает человека человеком [8].

В концепции В. Франкла свобода, бесспорно, связана с ответственностью, а вне ее это негативная свобода, которая вырождается в произвол, вседозволенность и своеволие. В. Франкл стремится раскрыть совершенно иной модус свободы — позитивную свободу, которая, по словам философа, «проживается внутри ответственности» [7, с. 30]. Иными словами, позитивным наполнением свободы выступает ответственность.

Особое место в размышлениях В. Франкла занимает тема любви и совести, которые также связаны с ответственностью. Любовь, по его мнению, это неустанное взаимно-преданное существование. Любовь мыслитель определяет следующим образом: «Возможность обращаться к кому-либо на "ты" и поэтому также иметь возможность сказать этому человеку "Да!"» [8, с. 48]. Это «Да!» есть признание ценности жизни, любви и человека [9]. Любить означает постигать любимого человека в его уникальности и неповторимости. Кроме того, в акте любви высвечивается то возможное, что еще не существует, но что должно быть. Любовь представляет собой личностный образ бытия [8]. Но чтобы этот личностный, сугубо индивидуальный, об-

раз бытия не выродился в крайний субъективизм и произвол, необходима неразрывная связь любви и ответственности.

В трудах В. Франкла имеется следующее определение совести: «Совесть — интуитивная и креативная способность человека находить смысл в ситуации» [6, с. 41], а также интуитивная способность, которая представляет собой единственный способ овладеть гештальтами смысла. Среди сущностных характеристик совести В. Франкл выделял следующие: иррациональность, пралогичность, интуитивность, креативность. Мыслитель утверждал: «Ведь равно как существует донаучное и онтологически даже предшествующее ему пралогическое понимание бытия, так и существует доморальное представление о ценностях, в сущности, предшествующее всяческой эксплицитной морали — это не что иное, как совесть» [8, с. 49]. По этому поводу В. Франкл считал, что «совесть, действуя на иррациональном уровне, способна к интуитивному предвосхищению. Иными словами, она открывает еще не сущее, она открывает то, что еще только «должно засуществовать», то, что возможно в будущем» [8, с. 49].

В. Франкл обращал внимание на то, что феномен совести также неразрывно связан с ответственностью. Функционированию совести присуща некоторая ограниченность, ее действие ошибочно, поэтому совесть немислима без ответственности. Возможность ошибки в действии данного механизма контроля совести привела австрийского мыслителя к утверждению значения толерантности, терпимости. Терпимость в таком случае означает признание того, что на пути поиска и воплощения смысла может быть права не наша совесть, а совесть другого человека, которой он имеет полное право довериться [8].

Важной частью учения австрийского философа также явилась проблема воспитания морального субъекта. Мыслитель утверждал, что современный мир — это мир рушащихся, исчезающих, оскудевающих традиций, а традиционные методы воспитания и образования оказываются просто несостоятельными перед лицом века экзистенциального вакуума. Следовательно, при воспитании морального субъекта передача традиций и систем знаний уже не является определяющей. В качестве таковой теперь выступают культивирование, развитие и укрепление способности, которая позволяет человеку находить уникальные смыслы. Этой способностью является совесть. Развитие совести предполагает воспитание ответственности [7].

Формула воспитания, которую выдвинул мыслитель, звучит следующим образом: «В эпоху, когда десять заповедей в глазах очень многих людей утратили непререкаемость, человеку пора научиться прислушиваться к десяти тысячам заповедей, скрытых в десяти тысячах

ситуаций, из которых состоит его жизнь» [7, с. 9]. В. Франкл указал современному человеку, что старые требования, нормы, добродетели, долженствования утрачивают свою действенную силу и продуктивность. На смену им приходит ответственное отыскание десяти тысяч заповедей, скрытых в десяти тысячах ситуаций. Его теория воспитания морального субъекта также центрируется на категории ответственности.

Таким образом, содержательный анализ основных этических понятий в контексте философских воззрений В. Франкла позволил зафиксировать их неразрывную связь с категорией ответственности, которая носит системообразующий характер и обладает конститутивным статусом для этического учения мыслителя. Ее системная разработка придала целостность этическому учению и позволила определить его как этику ответственности.

Категория ответственности в контексте этического учения В. Франкла фиксирует уникальный, индивидуальный, личностный способ бытия, а не навязанный извне универсальный алгоритм, при котором моральные нормы и ценности исходят от некоей внешней и чуждой моральному субъекту инстанции. Данная категория неразрывно связана с его концепцией ценностей, так как свободное, ответственное деяние само по себе отсылает к миру ценностей и смыслов. Человек должен отвечать за те смыслы и ценности, которые он может воплотить в своем жизненном проекте. Свобода вне ответственности с неизбежностью вырождается в произвол и вседозволенность. Только ответственность выступает позитивным наполнением свободы. Понятие любви трактуется философом как ответственное отношение к Другому. Категория совести отражает ответственную форму самоконтроля и самооценки человека. Концепция морального субъекта органично соединила все доказанные мыслителем этические идеи, в основу которых положена категория ответственности.

Тем самым этика ответственности В. Франкла намечает один из путей выхода из глобального кризиса, охватившего человечество. Только благодаря ответственности человек сможет выстоять перед лицом угроз и рисков современного мира, перед лицом всеопустошающего экзистенциального вакуума.

Библиографические ссылки

1. Центр Виктора Франкла [Электронный ресурс]. URL: <http://www.viktorfranklcenter.ru/> (дата обращения: 01.09.2022).
2. Вебер М. Избранные произведения. М. : Прогресс, 1990. 808 с.

3. Беляева Е. В. Три типа теории морали: «этика блага», «этика долга», «этика ответственности» // Филос. традиции и современность : ежегодник. Тамбов. 2013. № 1 (3). С. 74–80.

4. Давыдов Ю. Н. Этика убеждения и этика ответственности: Макс Вебер и Лев Толстой // Этич. мысль. Вып. 7. С. 83–108.

5. Демидович Е. Д. Идеи этики ответственности в творчестве Аркадия и Бориса Стругацких // Материалы 77-й науч. конф. студентов и аспирантов Белорус. гос. ун-та : в 3 ч., Минск, 11–22 мая 2020 г. / Белорус. гос. ун-т ; редкол.: В. Г. Сафонов (гл. ред.) [и др.]. Минск : БГУ, 2021. Ч. 3. С. 776–780.

6. Франкл В. Доктор и душа : пер. с нем. М. : Альпина нон-фикшн, 2017. 338 с.

7. Франкл В. Воля к смыслу : пер. с англ. М. : Ин-т общегуманитар. ис-след., 2015. 228 с.

8. Франкл В. Логотерапия и экзистенциальный анализ: Статьи и лекции : пер. с нем. М. : Альпина нон-фикшн, 2018. 344 с.

9. Франкл В. Сказать жизни «Да!». Психолог в концлагере. М. : Альпина нон-фикшн, 2018. 239 с.

КОНЦЕПЦИЯ РЕЛИГИИ В СОЦИОЛОГИИ Р. Н. БЕЛЛЫ

Я. А. Коршунова

*старший преподаватель кафедры философии культуры
Белорусского государственного университета*

Выявлена сущность феномена религии в творчестве Р. Н. Беллы. Раскрыто определение религии, где она предстает в качестве «символических форм», связывающих человека с его конечными условиями существования. Изложена типология религий Р. Н. Беллы, которая включает пять этапов эволюции религии: примитивный, архаический, исторический, раннесовременный и современный. Определена роль и функции религии на основе проведенного анализа Р. Н. Беллой современного ему американского общества, а также выделены такие формы существования религиозной жизни, как религиозный плюрализм и религиозный индивидуализм.

Ключевые слова: Р. Н. Белла; религия; священное; типология религий; социология религии.

THE CONCEPT OF RELIGION IN THE SOCIOLOGY OF RELIGION BY R. N. BELLAH

Y. A. Korshunova

*Senior Lecturer at the Department of Philosophy at the Department
of Philosophy of Culture, Belarussian State University*

The article reveals the essence of the phenomenon of religion in the works of R. N. Bellah. The definition of religion is revealed, where it appears as "symbolic forms" that connect a person with his final conditions of existence. The typology of religions by R.N. Bellah is expound, which includes five stages of the evolution of religion: primitive, archaic, historical, early modern and modern. The role and functions of religion is determined based on the analysis of R.N. Bellah of contemporary American society, as well as such forms of existence of religious life as religious pluralism and religious individualism are singled out.

Key words: R. N. Bellah; religion; sacred; typology of religions; sociology of religion.

Одним из существенных факторов, консолидирующих то или иное сообщество и формирующих его уникальность, выступает религия. В общем виде религия — система представлений, институтов и деятельности, позволяющая человеку самоопределиться в трансцендентной перспективе [1]. Трактовка религии и интерпретация ее роли и функций в жизни общества является актуальной проблемой в сфере религиоведения и других социально-гуманитарных дисциплин. Поиск ответов на вопросы, относящиеся к сфере религии, зависит от того, в рамках какого подхода рассматривать специфику религии: например дисциплинарного (философский, исторический, филологический, социологический, культурологический, атропологический и др.), теоретико-методологического (сущностный, функциональный, структурный и др.).

В контексте социологии религии известны идеи, сформулированные в работах американского ученого, профессора социологии Роберта Нилли Беллы (1927—2013). Осуществляя критический анализ религии, Р. Н. Белла в качестве отправной точки выбирает феномен священного, в котором видит причину сложности изучения религии. Он пишет, что «священное в силу самого определения — это нечто самое сокровенное, самое высокочтимое, самое заветное для тех, кто видит в нем святыню» [2, с. 265]. В связи с этим изучение религии учеными, с одной стороны, может представляться как вторжение в неизвестную для них область и занятие, не соответствующее научным канонам и в целом выходящее за рамки научного познания, с другой — попытка представить изучение религии как исследование ее антропологического аспекта критикуется Р. Н. Беллой, поскольку это уже предполагает знание о том, что есть Бог и что есть Человек. Для американского социолога более близкими представляются современные ему теории религии, в которых она выступает как ответ на проблемы смысла или реакция на особый тип опыта, переживаемый человеком: «опыт смерти, зла и страданий приводит к постановке глубоких вопросов о смысле всего этого, на которые не дают ответа повседневные категории причины и следствия» [2, с. 266]. В качестве того, что является выражением подобного опыта и результатом рефлексии над бытием человека как конечного существа, он указывает религиозные символы. Будучи выражением опыта предельности, религиозные символы могут и сами становиться причиной возникновения специфических состояний «психики, которые истолковывались как встречи с божественным» [2, с. 267]. Ссыла-

ясь на Э. Дюркгейма¹, Р. Н. Белла утверждает символический характер священного, которое выступает как характеристика того или иного объекта, т. е. представляет собой сконструированное человеком качество и не обладает самостоятельным существованием. Исходя из этого, Р. Н. Белла достаточно широко трактует религию, включая в ее сферу те проблемы, которые являются наиболее общими и предельными: природа человека, смерть, смысл жизни и т. п. Это связано с рефлексивным характером религии, объект которой превышает рамки конкретного, индивидуального опыта. В итоге Р. Н. Белла приходит к определению религии как совокупности «символических форм, соотносящих человека с конечными условиями его существования» [2, с. 268].

Религиозные символы, по мысли американского ученого, несут в себе значения и смыслы на высоком уровне обобщения, что делает их значимыми как для индивида в частности, так и общества в целом. Таким образом, они являются выражением религиозных представлений, которые формируют трансцендентальный идеал религии и раскрывают его в виде всеобъемлющих программ миропонимания и деятельности, содержащих предписания по решению как предельных, так и насущных вопросов. Основной перечень сквозных для всех культур вопросов является универсальным, однако меняются ответы на них. Это связано со сменой социокультурных укладов, в которых формируются общности. Взаимосвязь типа религии и особенностей социокультурного уклада отражается в пятиступенчатой классификации, разработанной Р. Н. Беллой. Она основана на «степени дифференциации системы религиозных символов» и включает такие этапы развития религий, как примитивный, архаический, исторический, раннесовременный и современный, причем автор не исключает, что в рамках одного и того же общества возможно сосуществова-

¹ Рассуждения Э. Дюркгейма о сущности религии и о священном представлены в работе «Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии» [3]. Основу религии, по Э. Дюркгейму, составляет разделение сфер сакрального и профанного. Сакральное выступает амбивалентным понятием, которое может обозначать как зло, так и благо, поэтому оно защищено табу и запретами от противоположного ему профанного. Природа сакрального социальна, «и те или иные религиозные силы выражают собой свойства и состояния общества как преобладающего над отдельным индивидом феномена, легитимирующего его действия», а религия, будучи источником механизмов социальной интеграции и консолидации, по мысли Э. Дюркгейма, «выступает сферой санкционирования деятельности индивида и сообщества» [4, с. 90].

ние разных этапов, а переход от одного этапа религии к другому не происходит по необходимости [2, с. 268–269].

Для *примитивного* этапа религии присуще мифологическое мышление, погруженность в «мечтание», где мифический мир переплетается с миром реальным до такой степени, что их становится сложно различать. Синкретичность характерна не только для системы представлений, но и для организации религиозной деятельности и институциональности: отсутствует структурированный религиозный культ, нет разделения на священнослужителей и религиозных последователей-неспециалистов, «религиозные роли, как правило, слиты с другими ролями, причем преобладает дифференциация по линии возраста, пола или принадлежности к группе родственников» [2, с. 270].

Архаический этап отличается формированием религиозного «культа с комплексом богов, жрецов, богослужений, жертвоприношений» [2, с. 271]. Р. Н. Белла отмечает схожесть мировоззрения первых двух этапов и указывает, что мифы и ритуалы примитивной религии на архаическом этапе сохраняются, но систематизируются, что также проявляется в более организованной системе религиозной деятельности. И примитивные, и архаические религии локальны, поскольку обычно ограничены географически и распространены среди представителей определенной общности/общностей.

Существенные трансформации системы религиозных представлений, институтов и деятельности происходят на *историческом* этапе, когда, по мысли Р. Н. Беллы, реальный мир и священное дифференцируются, возникает идея о трансцендентном боге, что приводит к отделению сферы религии от других сфер социальной жизни. Помимо того, что формируется представление о раздельности священного и мирского, происходит их противопоставление по степени ценности — именно священное становится идеалом, началом всего и конечной целью земной жизни. Философ также обращает внимание на то, что новое понимание единого бога как творца, находящегося за пределами мира, существенно влияет и на понимание человека. На предшествующих этапах его определяли через принадлежность к общности (племя, род и т. д.), а на историческом этапе сущность человека и отличие от других живых существ заключается в способности к спасению, предполагающему в качестве условия его достижения отречение от мира. В отличие от предшествующих двух этапов, исторические религии универсальны в силу общей для каждого человека идеи спасения независимо от территории его проживания и происхождения.

Обращение к мирскому возникает на следующем, *раннесовременном*, этапе, когда формируется представление о том, что спасение

«надлежит искать не в той или иной форме ухода из мира, а в гуще мирской деятельности» [2, с. 273]. На данном этапе мирской труд получает признание как способ служения богу и обретение возможности спасения в земной жизни. Ссылаясь на М. Вебера, Р. Н. Белла отмечает, что перенесение внимания на светский мир привело к активному его преобразованию и, как следствие, поспособствовало различным достижениям во многих сферах жизни общества.

Современный этап эволюции религии характеризуется мыслителем как происходящий в контексте критики символической структуры исторической и раннесовременной религий, секуляризации и переосмыслении самого человека, его «релятивизации» «в природе и вселенной» и «в культурном мире», что подразумевает изменение роли и структуры религии в соответствии с изменившимся образом жизни общества [2, с. 274].

Изменение условий существования становится толчком для переосмысления функций и значения религии в современном мире. Р. Н. Белла полагает, что ранее была необходимость во всеобъясняющей модели мира, вырабатывающей универсальные способы приспособления к нему. На современном этапе религия во многом становится возможностью интегрироваться в социальное пространство и чувствовать свою принадлежность к более широкой общности на основе разделения тех или иных ценностей. На примере американского общества философ показывает, каким образом религия способствует внедрению человека в социальную жизнь, а также ее роль в частной и публичной жизни населения США [5]. Он различает понятия «местная церковь» и «религия»: местная церковь предполагает ответственность ее членов друг перед другом в силу наличия определенных обязательств, а религия — личное дело, однако на культурном уровне она становится частью публичной сферы. Американский социолог выделяет такие формы существования религиозной жизни в обществе, как религиозный плюрализм и религиозный индивидуализм. В первом случае речь идет о сосуществовании в рамках одного общества разных религий/церквей при непротиворечии их религиозных практик общепринятым социальным и моральным нормам. Во втором — подразумевается приоритет личного религиозного опыта и самореализация, конструирование своего собственного образа мира и религиозного идеала, что может не вписываться в рамки существующих в обществе официальных религий и религиозных институтов. Для религиозного индивидуализма типична «критика институциональной религии или Церкви как таковой» и обвинения церковных христиан в том, что они не следуют (или следуют не в полной мере) тому, «что сами проповедают» [5, с. 690].

На примере местных конгрегаций Р. Н. Белла демонстрирует специфику функционирования религии в жизни американцев. Он обращает внимание на то, что церковь или религиозная община становятся для человека сферой самореализации и проявления его возможностей, а также источником поддержки и жизненной опорой, причем «ощущение религиозной общности людей не выходит за пределы индивидуалистической морали», что указывает на внимание к духовным потребностям каждого члена общины и одновременно подчеркивает значимость осознания его личной ответственности по отношению к ближнему и общине в целом [5, с. 686]. Также Р. Н. Белла понимает проблему религиозного центра. Ссылаясь на идею Мартина Марти, он раскрывает мысль о наличии такого феномена, как «народная церковь», суть которой состоит в объединении старых главных протестантских деноминаций, католической церкви и части евангелических общин [5, с. 692]. Цель «народной церкви» — формирование исторической памяти, преемственности традиций наряду с разработкой таких норм, которые соответствовали бы современной жизни и интегрировали бы в нее членов религиозных общин на основе библейской веры. Существование «народной церкви» подразумевает сохранение специфики религиозных идей и практик церковей с признанием общих принципов. При этом для достижения общего блага отношения с нехристианскими церквями и представителями светского общества выстраиваются на принципах диалога. Р. Н. Белла считает, что «народная церковь» в своем стремлении адаптироваться к новым условиям социальной жизни и «взять на себя ответственность перед обществом» представляет собой альтернативу как радикальному религиозному индивидуализму, так и «религиозному трибализму» [5, с. 693].

Рассуждая о роли религиозных движений в обществе и их влиянии на социальные институты, Р. Н. Белла отмечает, что следование религиозной вере часто приводило к обозначению определенной позиции в «социальных и политических вопросах своего времени», что показывает на примерах движения социального евангелизма и движения, возглавляемого М. Л. Кингом [5, с. 697]. В этом мыслитель видит потенциал религии как социального феномена, который способен вносить изменения в происходящие в обществе процессы, акцентируя внимание общественности на определенных проблемах.

Таким образом, в вопросе о сущности религии для Р. Н. Беллы на первый план выходят религиозные символы, которые выполняют функцию посредника: соотносят человека, являющегося конечным

существом, с предельными условиями его существования. Встреча человека с предельным происходит в моменты переживания особого типа опыта, который может быть выражен в религиозных символах. Типологию религий и их эволюцию Р. Н. Белла выстраивает на основе взаимосвязи религий с условиями разных социально-культурных систем и типов обществ, в которых они зарождаются. Переход от одного этапа к другому обусловлен изменениями в символической структуре религий, а современная мыслителю ситуация характеризуется им как время изменений, особенно влияющих на роль религии в обществе. На примере американского общества Р. Н. Белла показывает, что значение религии для отдельного человека заключается в том, что она является для него источником поддержки и дает возможность чувствовать причастность к более широкой общности — религиозной общине, церкви, государству, человечеству в целом. Для общества ее значение состоит в потенциале для культурного творчества, а также в консолидации и солидаризации индивидов на основе разделения общих ценностей и целей.

Библиографические ссылки

1. Карасева С. Г., Шкурова Е. В. Особенности религиозности населения Беларуси: мировоззренческий аспект (по данным исследования 2012—2015 гг.) // Социология. 2016. № 4. С. 81—94.
2. Белла Р. Социология религии // Американская социология: Перспективы. Проблемы. Методы / сокр. пер с англ. В. В. Воронина, Е. В. Зиньковского. М. : Прогресс, 1972. С. 265—281.
3. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / пер. с фр. В. В. Земсковой ; под ред. Д. Ю. Куракина. М. : Элементар. формы, 2018. 808 с.
4. Коршунова Я. А. Определение религии через дихотомию сакрального и профанного (концепции Э. Дюркгейма и М. Элиаде) // Весці БДПУ. Серыя 2, Гісторыя. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. Эканоміка. Культуралогія. 2021. № 4. 87—90.
5. Белла Р. Религиозный индивидуализм и религиозный плюрализм // Религия и общество : хрестоматия по социологии религии / сост.: В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М. : Аспект Пресс, 1996. С. 677—698.

АНТРОПНЫЙ И ТЕХНОТРОПНЫЙ ПОДХОДЫ К РАЗРАБОТКЕ СИСТЕМ СИЛЬНОГО ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА

И. Р. Скиба

*младший научный сотрудник Института философии
Национальной академии наук Беларуси*

Проанализированы актуальные подходы к разработке систем сильного искусственного интеллекта, выявлены ключевые аспекты и философско-методологические основания передовых концепций сильного искусственного интеллекта и их практическая значимость; разработаны альтернативный подход к созданию систем сильного искусственного интеллекта и его философско-методологическое обоснование.

Ключевые слова: системы сильного искусственного интеллекта; альтернативный подход.

ANTHROPOMORPHIC AND TECHNOTROPICAL APPROACHES TO THE DEVELOPMENT OF STRONG ARTIFICIAL INTELLIGENCE SYSTEMS

I. R. Skiba

*Junior Researcher at the Institute of Philosophy
of the National Academy of Sciences of Belarus*

The purpose of this article is to analyze current approaches to the development of systems of strong artificial intelligence, to identify key aspects and philosophical and methodological foundations of the basic concepts of strong artificial intelligence and their practical significance; development of an alternative approach to the development of systems of strong artificial intelligence and its philosophical and methodological substantiation.

Key words: systems of strong artificial intelligence; alternative approach.

Сильный искусственный интеллект как научное понятие оформил в 1980 г. Джон Сёрл в своей работе, где описал мысленный эксперимент «Китайская комната»: «Подходящим образом программированные компьютеры могут иметь схемы входа и выхода, сходные

со схемами входа и выхода у людей, у нас появляется соблазн постулировать у компьютеров ментальные состояния, сходные с человеческими ментальными состояниями» [1]. «Китайская комната» манифестировалась Дж. Сёрлом как полемический ответ А. Тьюрингу на его тест, позволяющий определить степень развития интеллектуальной системы и присутствие либо отсутствие у нее разума и интеллекта [2]. Противопоставлением исторических фигур А. Тьюринга и Дж. Сёрла и их мнений вовсе не ограничивается междисциплинарная область исследований искусственного интеллекта.

Предлагалось множество определений искусственного интеллекта, но на данный момент нет такого, которое удовлетворило бы всех занимающихся данной проблематикой. Что есть такое сильный искусственный интеллект? Чем его считать и что считать им? Каким образом его создать и возможно ли его создать в принципе? Множество вопросов, на которые отсутствуют ответы, и некое единство мнений исследователей, с одной стороны, порождают дискуссии, диспуты и полемику, которые могут интенсифицировать решение проблемы, с другой — все более и более усложняют задачу разработки сильного искусственного интеллекта по той причине, что фактически на данный момент исследователи, пытающиеся разработать сильный искусственный интеллект, отчетливо не понимают, что же именно следует разрабатывать. Как следствие, разработчики вынуждены сосредоточивать научный интерес вокруг более узкой и, соответственно, менее противоречивой проблематике: машинное обучение, компьютерное зрение и прочие аспекты моделирования перцептивных процессов, а также имитирование коммуникативных аспектов человеческого поведения (как правило, в контексте прохождения теста Тьюринга).

В целом же именно вокруг моделирования человеческих перцептивных процессов и сосредоточен на данный момент весь спектр исследовательских изысканий в сфере интеллектуальных технологий. И именно успешность в имитировании тех внешних (репрезентируемых) аспектов психической деятельности считается критерием некоего приближения к созданию сильного искусственного интеллекта. Подобное положение вещей представляется довольно противоречивым и не вполне соответствующим необходимости достижения цели в контексте разработки «человекоподобных» машин.

Из самого определения «искусственный интеллект» следует обозначение некой принадлежности к чему-то, а именно — к сфере психического, ибо интеллект как феномен, качество, свойство относится к сфере психического. И именно от данной сферы и принадлежности к ней принято исходить при разработке систем искусственно-

го интеллекта. Моделирование перцептивных процессов как метод разработки систем искусственного интеллекта исходит из динамического имитирования изолированных «частей человека» в рамках некой функционалистской органопроекции. В искусственных нейронных сетях формируются элементарные подобию на компоненты нервной системы человека. Деятельность искусственных нейросетей подчинена логике организации когнитивных паттернов человека, как они представляются исследователям и ими интерпретируются. Результаты деятельности нейросетей интерпретируются на основе некой схожести с человеческими результатами той же деятельности, и успешность в данной сфере отождествляется с успешностью самой интеллектуальной системы с позиции ее приближенности к сильному искусственному интеллекту (вышесказанное не относится к игровому искусственному интеллекту). Соответственно и от самой материализованной идеи сильного искусственного интеллекта исследователи также ожидают чего-то специфически человеческого. Более того, именно в некоем балансе успешности-неуспешности в различных видах деятельности исследователям и представляется «человекоподобие» системы искусственного интеллекта и его признание «сильным» (чего еще ни разу не случилось) или «слабым».

Назревает своеобразный парадокс: чтобы быть признанным в качестве сильного искусственного интеллекта, системе необходимо быть успешной в одних видах деятельности и неуспешной в других, сообразно с человеческими особенностями. Например, когда нейросеть компании Google сумела со счетом 100 : 0 обыграть лучшие из ранее созданных человеком программы для игры в шахматы, это впечатлило исследователей, но никого не удивило, и никто не подумал считать данную нейросеть представителем сильного искусственного интеллекта, несмотря на потрясающую успешность в логическом мышлении. С другой стороны, для прохождения теста Тьюринга создаются программы, которые имитируют человеческие коммуникативные навыки с опорой на человеческий фактор. Например, система не должна уметь производить сложные вычисления с большой скоростью, ибо она таким образом себя сразу же выдаст. Здесь мы имеем дело с искусственным принижением успешности системы: она многое умела бы делать без труда, если бы человеком не накладывались ограничения. Иначе говоря, в некоторых случаях успешность системы в различных видах деятельности остается естественной для самой системы, а в некоторых — успешность приходится снижать неестественным для нее образом с целью достичь соответствия «человекообразности».

Встает актуальный вопрос: правомерен ли подобный подход к формированию системы сильного искусственного интеллекта? Логично заключить, что в свете прогрессивных тенденций подобный подход является достаточно неправомерным. Например, человеку, чтобы обладать тем соотношением успешности – неуспешности в различных видах деятельности, которым он обладает сейчас, необходимо было пройти весьма длительный путь эволюции, отличающейся известным уровнем естественности и самоорганизации. С системами искусственного интеллекта все обстоит иначе: они развиваются под строгим контролем человека и с опорой на необходимость соответствия «антропной матрице». В противном случае они не будут признаны в качестве специфически интеллектуальных (психомашин), а станут считаться просто «сложными калькуляторами» (логомашинами) [3].

Данный подход к разработке систем искусственного интеллекта мы определяем как «антропный подход». Он характеризуется наличием тотального антропоцентристского аспекта: моделируются сугубо человеческие качества, свойства и процессы на субстрате, подобном человеческому (нервная система – нейросеть); от результатов моделирования ожидаются подобные человеческим реакции (зрение, мышление, ассоциирование); критерием успешности системы служит похожесть на человеческий идеал. Антропный подход охватывает все разработки в сфере интеллектуальных технологий с 1956 г. и до настоящего времени. Более того, сам вектор научного поиска задан тестом Тьюринга (необходимостью человекоподобия), а попытки трансформации данного вектора («Китайская комната» Сёрла) апеллируют не к неоправданности опоры на «антропную матрицу», а к принципиальной невозможности достижения полного соответствия. И в этом смысле правомерна критика Дж. Сёрла о невозможности создания сильного искусственного интеллекта по той причине, что на основе имитации мышления разработчики не способны получить наличие мыслящего (от первого лица) субъекта, а будут довольствоваться лишь механическими операциями без сознательной компоненты.

Стоит предположить, что проблема именно в ущербности антропного подхода к формированию систем сильного искусственного интеллекта, а не в принципиальной невозможности разработки подобных систем. Для возникновения психических качеств самих по себе, а не их внешнего имитирования, необходим естественный эволюционный процесс в рамках самоорганизации системы, как это и произошло в случае с человеком. По этой причине необходимо ввести альтернативный «технотропный подход» к формированию систем сильного искусственного интеллекта.

В рамках предлагаемого подхода отсутствует опора на «антропную матрицу» и не учитывается соответствие ей и балансу соотношения успешности — неуспешности, свойственного человеку. Технотропный подход основан на необходимости формирования условий для естественной технотропной эволюции интеллектуальных систем и тактике невмешательства в этот процесс. Также не учитывается степень отличия от специфически человеческих особенностей, потому что психика, сознание, бессознательное, интеллект и прочие феномены внутреннего мира человека считаются невозпроизводимыми естественным образом на субстратах, кроме самого человека. С одной стороны, это утверждение выглядит как признание невозможности формирования систем сильного искусственного интеллекта. Но это не так: *нами предполагается, что психика, сознание, бессознательное, интеллект — универсальные общевселенские феномены, которые способны воспроизводиться на любом подходящем субстрате, несущие в себе отражение свойств самого субстрата и находящиеся в неразрывной связи с ним.* Проблема в разности субстратов, поэтому в рамках технотропного подхода достижение каких-либо человеко-машинных соответствий не принимается как критерий успешности разработчиков. Для воплощения протопсихики и среды для естественной эволюции постулируется необходимость формирования как самого субстрата, так и эмерджентных свойств системно-субстратного единства. И подобные системы, сформированные в рамках технотропного подхода, определяются как психомшины в противовес логомашинам, сформированным в рамках антропного подхода.

Здесь встает вопрос о критериях психомшины и протопсихики, возникновение которых можно ожидать на технотропном субстрате. «Суть идеи заключается не в том, чтобы механизм смог заменить человека на сложных, неприятных или непочетных работах, ибо для этого механизму вовсе не необходимо демонстрировать некие интеллектуальные непременно психические показатели, а достаточно иметь обширную структурированную и четко прописанную базу соответствующих алгоритмов, что позволит ему вполне успешно справляться с деятельностью, которая не под силу человеку ввиду наличия человеческого фактора в общем смысле слова. Идея психомшины намного более амбициозна и даже, по-своему, духовна и специфически экзистенциальна и в своих детерминантах, и в своих целях, и в своих задачах» [3]. Для ответа на вопрос необходимо сказать еще об одном отличии нововведенного технотропного подхода от существующего антропного. Концептуальной основой является постулат о том, что высшее способно организовываться на основе низшего, но

никак не наоборот (даже не исключая катастрофы, как компоненты эволюционного процесса, после которых высшее способно временно регрессировать). В рамках же антропного подхода принято считать, что такие многокомпонентные (но не высшие) психические составляющие, как сострадание или сопереживание, можно вывести логическим путем из наличия интеллекта, а также психику — из наличия сознания. В рамках же технотропного подхода считается, что подобное вовсе невозможно по причине иерархической организованности психического аппарата (чердак не выполнит свою функцию без фундамента точно также, как сознание и интеллект не выполнят своих функций без бессознательного и психики в целом). Низшие психические (протопсихические: ощущение, простейшее реагирование и т. д.) функции онтологически старше, чем высшие, и поэтому они, естественно, являются (в противовес искусственному) первичными, а значит, именно с них и стоит начинать формирование систем сильного искусственного интеллекта, а никак не наоборот (как это происходит в рамках антропного подхода — из наличия смоделированных перцептивных процессов пытаются вывести феномен сознания).

Относительно конкретных критериев целеполагания (зависит от того, что мы хотим получить) в рамках технотропного подхода стоит сказать отдельно. И если в рамках антропного подхода все обстоит пусть и неестественно, но довольно конкретно — эталоном является человек, то в рамках технотропного подхода все несколько сложнее по причине отсутствия некоего эталона. И отсутствие эталона не следствие какой-либо теоретической недоработки, а практический факт: на данный момент неизвестны никакие иные, кроме самого человека (и представителей животного мира, если мы подразумеваем их обладающими более примитивными формами психической организации), примеры носителей психических качеств, разума, сознания, интеллекта. Психические качества считаются универсальными и общевселенскими, но в каждом конкретном случае воплощения совершенно уникальными. Это не только некая субъективная уникальность, которой люди отличаются друг от друга, но и психическая организация. Возможно, они могли бы быть отличны (в психическом плане) и как существа, эволюция которых проходила при совершенно иных физических условиях. Как следует из вышесказанного, мы не способны определить точно, каков будет сильный искусственный интеллект (а точнее — сильные искусственные интеллекты), сформированный в рамках технотропного подхода.

В то же время для выживания в любых, в том числе и технотропных, условиях необходимо умение приспособливаться к среде

и приспособлять среду под себя. И раз интеллект считается тем, что позволяет человечеству не только приспособляться, но и трансформировать среду под свои собственные нужды, то *искусственным интеллектом в рамках технотропного подхода станет считаться то (та интеллектуальная система), что будет способно пытаться перестроить и трансформировать свою внешнюю (технотропную) среду в соответствии со своей организацией.*

Пока система пытается подстроиться сама, то можно говорить лишь о наличии протопсихического (в широком смысле слова) уровня ее организации, а когда она станет трансформировать среду вокруг и будет возможным перевести ее в состояние, отличное от исходного, тогда в пору говорить о сильном искусственном интеллекте, пусть и в его зачаточном состоянии. Здесь, разумеется, можно возразить, что простейшее трансформирование окружающей среды доступно многим видам живых существ в качестве инстинктивной деятельности (например, построение гнезд у птиц). Однако, если система станет способна к воспроизведению деятельности подобного рода, к инстинктивной деятельности, то можно говорить об успехе разработки и о появлении феномена сильного искусственного интеллекта в рамках технотропного подхода: наличие инстинктивной деятельности является прерогативой живых организмов, и человека в том числе, поэтому реализация системой чего-либо подобного будет являться настоящим прорывом в развитии интеллектуальных технологий, значит, определение искусственного интеллекта в рамках технотропного подхода не является противоречивым.

Возможно, определение сильного искусственного интеллекта в рамках технотропного подхода несет на себе чересчур широкий смысл, ибо оставляет массу вопросов: что имеется ввиду под субстратом и средой? что значит для интеллектуальной системы подстраиваться самой и изменять среду вокруг себя? что считать технотропной средой? Однако конкретизировать нечто более детально на данном этапе, значит уйти в область метафизики.

В исследовании было рассмотрено два подхода к формированию систем сильного искусственного интеллекта: антропный и технотропный. Все исследования и разработки ранее и на данный момент представляли и представляют собой примеры антропного подхода. Вектор развития научного поиска в данной области был оформлен А. Тьюрингом и не изменился до сих пор. Исследователи, критикующие тест Тьюринга и вытекающие из него следствия, стояли на той же теоретической почве антропного подхода и постулировали либо принципиальную невозможность создания подобной системы, либо неинфор-

мативность условий теста с точки зрения различия между имитацией осмысления и реальным осмыслением, присущим человеку. В рамках антропного подхода был выделен критерий успешности разработки систем искусственного интеллекта: искусственно сформированная неестественная схожесть с человеком. В процессе исследования был сделан вывод о несостоятельности антропного подхода и введено понятие технотропного подхода как альтернативного.

В технотропном подходе отсутствует опора на «антропную матрицу» (человека) при разработке интеллектуальных технологий. В противовес моделированию перцептивных процессов и имитированию коммуникативной деятельности в технотропном подходе используется структурирование субстрата для генерирования («выращивания») протопсихики. При интерпретировании поведения системы не используются строгие шаблоны, как это принято в антропном подходе, а процесс самоорганизации и эволюции системы искусственно не регулируется. В технотропном подходе наличие у системы интеллекта определяется в зависимости от степени перехода от аутоадаптации к аллоадаптации, т. е. от подстройки под условия технотропной среды к трансформации этих условий под свою организацию. В рамках технотропного подхода принято исходить из той гипотезы, что психика, сознание, бессознательное, интеллект и прочие неотъемлемые атрибуты психики являются универсальными, общевселенскими феноменами, которые самовоспроизводятся на организованном соответствующим образом (инстанцированном и структурированном) субстрате, неразрывно с ним связаны и самореализуются на его почве.

Логично предположить, что именно при помощи применения методологии технотропного подхода удастся создать сильный искусственный интеллект и перейти от имитирования осмысленной сознательной деятельности систем к непосредственному генерированию, «выращиванию» и воплощению протопсихической организации, а затем и сильного искусственного интеллекта.

Библиографические ссылки

1. Searle J. Minds, Brains and Programs // Behavioral and Brain Sciences. 1980. № 3 (3). P. 417–457.
2. Turing A. Computing Machinery and Intelligence // Mind. Vol. LIX, №. 236, october 1950. P. 433–460.
3. Скиба И. Р. Проблема искусственного интеллекта: человек и машина. Минск, 2018. 12 с.

АНТРОПНЫЙ ПРИНЦИП В ФИЛОСОФИИ РУССКОГО КОСМИЗМА И СИСТЕМЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Е. В. Савлукова

*аспирант кафедры философии культуры
Белорусского государственного университета*

Антропный принцип — это фундаментальный принцип современной космологии, который демонстрирует взаимосвязь свойств Вселенной, или Метагалактики, и существующего в ней человека, являющегося наблюдателем. Русский космизм — направление, предвосхитившее некоторые фундаментальные научные идеи в космологии «неклассики» и «постклассики», в частности концепцию антропного принципа в работах В. И. Вернадского о ноосфере, или сфере Разума, а также в исследованиях К. Э. Циолковского о Вселенной как самоорганизующейся системе и др.

Ключевые слова: антропный принцип; Вселенная; космогония; космология; наука; научная картина мира; русский космизм.

ANTHROPIC PRINCIPLE IN THE PHILOSOPHY OF RUSSIAN COSMISM AND THE SYSTEM OF PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE

E. V. Savlukova

*Master's Student at the Department of Philosophy of Culture,
Belarussian State University*

The anthropic principle is a fundamental principle of modern cosmology, which demonstrates the relationship between the properties of the Universe or the Metagalaxy and the existing person who is an observer. Russian cosmism is a trend that anticipated some fundamental scientific ideas in "non-classical" and "post-classical" cosmology, in particular, the concept of the anthropic principle in the works of V. I. Vernadsky on the noosphere, or the sphere of Reason, as well as in the studies of K. E. Tsiolkovsky on the Universe as a self-organizing system, etc.

Key words: Anthropic principle; cosmogony; cosmology; Russian cosmism; science; scientific picture of the world; universe.

Антропный принцип — это фундаментальный принцип современной космологии, который демонстрирует взаимосвязь свойств Вселенной, или Метагалактики, и существующего в ней человека, который является наблюдателем. Термин был предложен в 1973 г. английским ученым Бренденом Картером. Физик считал обязательным ограничить условия, необходимые для человеческого существования в качестве наблюдателя. Дж. Уилером наряду с прочими исследованиями данной концепции была представлена классификация, имеющая место в обосновании антропного принципа, а именно: существование таких его модификаций, как «слабый антропный принцип», «сильный антропный принцип» и «принцип участия». «Слабый антропный принцип предполагает существование области Вселенной с конкретной структурой, пригодной для возникновения жизни. Вариации Вселенных с иным набором констант, отличных от наших, не могут быть наблюдаемы, поскольку не предполагают наличие наблюдателя, т. е. человека. Сильный антропный принцип предполагает наличие Вселенной вместе с ее фундаментальными параметрами, в зависимости от которых она находится. При этом Вселенная предполагает появление наблюдателя только на определенном этапе собственной эволюции» [2, с. 372].

Антропный принцип до сих пор не сформулирован окончательно, но претендует выступать ответом на вопрос: почему Вселенная выступает в наших представлениях именно с наблюдаемыми свойствами и характеристиками? Мировоззренческий мотив данного вопроса имеет место быть, поскольку свойства наблюдаемой Вселенной заданы в числовых значениях в ряду фундаментальных физических констант. Допущение, что эти константы могли иметь какое-либо другое значение, приводит к выводу о том, что в такого рода Вселенной атомы, звезды и галактики, а также все те условия, что послужили причиной возникновения наблюдателя — человека — были бы недействительны, следовательно, невозможным было существования наличествующей Вселенной.

Если рассматривать понятие «место» тождественно понятию «Вселенная», то указанные выше соотношения фундаментальных констант, без которых невозможна высокоорганизованная материя, выступают как необходимые условия возникновения разумной жизни. В таком случае только некоторые Вселенные из возможного бесконечного множества являются пригодными для жизни.

В имеющемся физическом пространстве можно отметить привилегированность и самой Солнечной системы. Орбита Солнечной системы в Млечном пути имеет конкретные расположение и радиус.

Период обращения звезды вокруг ядра Млечного пути равен периоду обращения спиральных рукавов, где имеет место активное звездообразование. Следовательно, Солнце весьма редко проходит через рукава, в которых частым явлением бывают близкие вспышки сверхновых звезд, что с большой вероятностью препятствовало бы развитию жизни на Земле, поскольку «для возникновения жизни и разума требуется, как утверждают слабый и сильный АП, весьма жесткая космологическая ситуация...» [4, с. 114].

Решением данных споров стала идея о специальных областях параметров, определяющих возникновение разумной жизни, в то время как параметры, незначительные для возникновения разумной жизни, не имеют отношения к заданным значениям. Исходя из этого, положение нашей Галактики во Вселенной, как одной из миллиардов спиральных галактик, не является чем-то уникальным в своем роде.

В XX в. в естествознании и человекознании происходил разрыв между фундаментальными гносеологическими установками антропного принципа. Это требовало совершенно нового представления о человеке, а следовательно, и дополнения философской антропологии новыми теоретическими построениями. «Антропному принципу здесь приходится обращаться не только к физическим, но и к философским интерпретациям, имеющим более глубокое понимание мира, представленного в XXI в. в синкретическом подходе анализа связи человека и мира» [4, с. 140].

Существуют вариации интерпретирования появления человека в системе мироздания. Некоторые из них базируются на представлении о том, что существовало нечто более глубокое, нежели уровень элементарных частиц, некий вид материи, устроенный для человека изначально. Физики склоняются к идее, что физический мир — только поверхностное явление, существуют более глубокие типы материи, которые непосредственно влияют на ход событий и организацию в физических процессах. В нынешних исследованиях вакуума существует мнение о том, что он и есть проявление особого типа реальности с гораздо сложнейшей структурой. «Среди гипотез так же представлено понимание вакуума структурно подобного на мыслящее существо, в чем-то даже превосходящего его, при этом учитывается фактическое массовое энергетическое порождение частиц» [4, с. 155].

Фундаментальная мировоззренческая установка — пример фундаментальной гносеологической структуры. Она характеризуется особым типом отношения к познаваемому объекту, миру и человеку, базируясь на конкретных ограничениях и предписаниях. Фундамен-

тальной мировоззренческой установке свойственно выступать результатом мировоззренческого опыта, а также восприниматься в форме неявной аксиомы. Причиной этому служит такая установка, согласно которой формирование гипотез — процесс исключительно субъективный, имеющий множество вариаций. Данная теория открывает новый тип в рамках интуитивной картины мира, согласующейся с общей картиной мира, доминирующей в том или ином обществе. При этом теория служит источником нового типа фундаментальной гносеологической установки, функционирующей в виде интуитивно-дискурсивной конструкции, осуществляющей новый тип гносеологической необходимости.

Познавая мир, субъект исследует различные явления и феномены в качестве информации — объективного знания, проходящего через интуитивно-логические предписания, репрезентируя внутренний мир человека. Среди них можно обозначить некоторые аксиомоподобные интуитивные и логические предписания, которые являются для познающего индивида своеобразным методологическим фильтром анализа внешнего мира, а также некоторые конструкции теоретического характера. Такие предписания представлены предельно абстрактно, при этом не исключают личностного характера, следовательно, данная аксиомоподобность является функцией в экзистенциально-теоретическом опыте субъекта.

Человек как таковой рассматривается с точки зрения генетического и актуального аспектов. Первый, генетический, аспект предполагает человека творением мира, в который он включен, а второй, актуальный, рассматривает человека как совокупность физических элементов, а именно, элементарных частиц: протонов, нейтронов, электронов и др. Индивид является совокупностью элементов, при этом отражает мир через самого себя с помощью норм и патологий. Данный тезис использует и современное естествознание в качестве модели, выполняющей метаметодологические функции.

Весь аномальный накопленный эмпирический материал, включая и явления, не объясненные наукой, создают условия невозможности точного толкования природы естественными науками. Качественно новым изменением метаметодологических условий в рамках данного процесса как раз является новая гносеологическая установка, опирающаяся на некоторые антропные аргументы, позволяющие использовать новые модели развития человека в природном мире: какой человек, такой и мир.

Второй, актуальный аспект, утверждает доминирование природы человека над природой окружающего мира. Причиной тому служит

гипотеза о наличии скрытого трансцендентного в человеке. Нельзя утверждать, что трансцендентное присуще исключительно человеку, однако именно в нем оно наиболее ярко выражено. Абсолютно понятно, что данный вопрос уже не вписывается в жесткие рамки принципов научности в естествознании как фиксированная научная картина мира.

При этом уникальность человека заключается в том, что, соприкасаясь с другими уровнями существования, начиная с материального и заканчивая социальным, он способен взаимовлиять как на нечто имманентное, так и на нечто трансцендентное. Подтвердить данную гипотезу не представляется возможным с позиции научного эксперимента, для него необходимо точное обоснование факта, который не может быть просто интуитивно схвачен в сознании.

Русский космизм — направление, предвосхитившее некоторые фундаментальные научные идеи в космологии «неклассики» и «постклассики». К. Э. Циолковский сформулировал проблему и возможность взаимосогласованности человека и системы универсальной среды. Ученый исследовал вероятность взаимодополнения человеческой подсистемы и подсистемы Вселенной с точки зрения космологии. Человек для активно-эволюционных мыслителей — существо промежуточное, находящееся в процессе роста, далеко не совершенное, но сознательно творческое, призванное преобразить не только внешний мир, но и собственную природу [3, с. 4].

Антропный принцип просматривается и в идеях В. Вернадского о ноосфере, или сфере Разума, замещающего прежнее наполнение биосферы. Сильный антропный принцип, введенный Б. Картером, может допускать присутствие трансцендентного. Данная идея противопоставляется содержанию идеи о ноосфере как разумности самоорганизующегося мира. Сильный антропный принцип в процессе своего теоретического развития расширяет рамки научных исканий, включая в них изучение космологического вакуума, который отличен от других частиц материи благодаря своей способности гравитационного отталкивания. Вакуум можно трактовать как прародителя вариаций, присутствующих в физическом мире.

Современное естествознание выделяет три вакуумные подсистемы: электрослабая подсистема, кварк-глюонный вакуумный конденсат и нулевые колебания разных полей. Космологическое расширение Вселенной осуществляется всеми вакуумными подсистемами. Данные рассуждения можно соотнести с идеей В. Вернадского о переходе биосферы в ноосферу. По его мнению, геологическая история Земли протекала в границах неизменного состояния «живого

вещества», находящегося в биосфере. Однако формы жизни и биосфера изменялись под воздействием антропогенных факторов. Это натолкнуло ученого на мысль о постоянной эволюции биосферы и «живого вещества», что в итоге должно привести к какому-то новому состоянию того и другого.

Вся осуществленная человеком деятельность является особым феноменом, не случайным и закономерным, качественно изменяющим биосферу с помощью единства человечества, проявляющегося в разнообразии всех своих практик, интеллектуальных и материальных форм, и приводящего к появлению ноосферы или сферы человеческого разума.

Термин «ноосфера» ввел французский математик Э. Леруа в 1927 г. в своих статьях, откуда позже его заимствовал В. Вернадский для лекций по гео- и биохимии. Ноосфера представляет собой новый этап биосферы, измененный под воздействием человеческих преобразований, основанных на потребностях и развитии научной мысли. Связь концепции ноосферы и антропного принципа можно увидеть в исследовании и разработке по данным вопросам, а именно, в попытке определить исторические условия формирования уровня или положения человечества в настоящий момент времени. В. Вернадский выделил следующие предпосылки образования ноосферы: единство и мобильность человечества в планетарном масштабе; модернизация средств связи и информационного обмена; новый вид энергии — атомная энергия; улучшение благосостояния народных масс; социальное равенство; устранение войн.

Ноосфера, новая геологическая оболочка планеты, представляет симбиоз научной мысли и социальных отношений, определяя значимую роль науки среди земных антропологических процессов. «Человек — кульминация спонтанной, бессознательной эволюции, но вместе с тем и некое начало, вырабатывающее в себе предпосылки для нового, разумно направленного этапа самой эволюции» [3, с. 12].

Многие последователи и приверженцы концепции ноосферы воспринимали ее как великую возможность перехода в некое совершенно иное, благое и гармоничное, состояние бытия, такую организацию людей, которая бы преодолевала стихийность природы в общественных процессах. Однако здесь возникает новая проблема, заключающаяся в угрозе самостоятельности природы. По мысли В. Вернадского, «ноосфера — это гармоническое соединение природы и общества, это торжество разума и гуманизма, это слитые воедино наука, общественное развитие и государственная политика на благо человека, это — мир без оружия, войн и экологических проблем, это — мечта,

цель, стоящая перед людьми доброй воли, это — вера в великую миссию науки и человечества, вооруженного наукой» [1, с. 204].

Как и В. Вернадский, Э. Леруа и Т. де Шарден признавали в ноосфере новое средство эволюции природы и человека в ней посредством длительного совершенствования нервной системы до такого состояния, когда рефлексивный разум, имеющий самосознание, сможет самостоятельно познавать самого себя в мире.

Ноосфера не является естественной средой. Поскольку духовность стала в ранг менталитета, культура все больше сциентизируется, ноосфера превращается в ту искусственную реальность, которую формируют технологии. Здесь же имеет место фундаментальное противоречие деятельности человечества (искусственного и природных процессов) как естественное.

Ноосфера исследовалась В. Вернадским строго в научном русле как стадия развития биосферы в ходе ее взаимодействия с человечеством как новой планетарной силой, превосходящей любые известные геологические процессы в своем совершенстве деятельности. Человек воздействует и изменяет все биосферные процессы на Земле. Заслуга В. Вернадского заключается в том, что он впервые обозначил прочную взаимосвязь или даже единство человека и биосферы, которая послужила возникновению живого вещества как такового. Научное творчество преобразует биосферу, это происходит естественным путем и не зависит от воли человека. Поскольку биосфера является той самой организованной оболочкой планеты, то факт ее изменения говорит о процессе превращения ее в некоторое иное состояние — ноосферу.

Общественная деятельность в современном мире направлена на всевозможное ограждение биосферы от антропогенного влияния и только в интересах экологического благосостояния планеты, на которой ведет свою деятельность человек. При всем развитии научной мысли он потребительски относится к природным ресурсам Земли. В связи с подобной антропогенной нагрузкой могут возникнуть различные проблемы, которые повлекут серьезные последствия.

Данными вопросами занимаются многие ученые естественных и гуманитарных направлений знания. Единство мысли и труда, являющееся основой становления ноосферы, было своеобразным пониманием новой эпохи, отличающейся научно-техническим прогрессом, материальным выражением научной мысли. В подобных условиях существования человека как значимого элемента мира, воздействующего на него, появляется необходимость морально-этической составляющей любой деятельности, которая теперь может не только

послужить благом, но и нанести вред человеку и миру, в котором он находится. Прежде всего такая составляющая должна ратовать за максимальное сокращение войн и становление мира между народами, а также за гуманистические воззрения в рамках не только отдельного индивида, но и человеческого общества в целом.

Социальная ценность ноосферной эры заключается в становлении развитой свободной человеческой личности как основы для гармонично существующего общества. Ноосфера является «венцом» научно-технического прогресса человечества в XX в., движимого его трудом и прогрессом в научном мышлении, а также, стихийно возросшей активностью в творчестве человека и в его стремлении достичь наилучший результат во всех сферах жизни. Социализм, по В. Вернадскому, единственный способ добиться желаемого в этом ключе, поскольку в концепции ноосферы раскрываются возможности продуктивного взаимодействия именно между обществом и природой. Существование ноосферы возможно только в условиях интенсивного экономического развития, научного прогресса и становления совершенно нового типа научного управления. Поскольку социальная ценность ноосферы заключается в обеспечении гармоничных отношений окружающей среды, то она является прямым источником гуманизма. «Одним словом, утверждают космисты, необходима реальная, активная работа над преодолением своей нынешней «промежуточности» и несовершенства» [3, с. 15].

Современный мир отличается наиболее благоприятными условиями для прогрессивного развития всех областей знания благодаря увеличению скорости обмена и распространения информации, а также возможности восстановить ее качественно в более масштабных содержательных объемах, нежели когда-либо в человеческой истории. Однако проблема заключается в рациональном использовании доступных методов и возможностей в миротворческом русле, ограждая человечество от деструктивных нововведений и идей, угрожающих самому человеку и окружающей среде. Преобразование природы человеком достигло таких же высоких возможностей взаимодействия на мир, как и природные факторы, геологические процессы, стихии и явления, оказывающие влияние на такие «неприкасаемые» процессы, как эволюция животного и растительного миров, протекание жизни на планете, а также гармоничное ее нахождение в пространстве огромной системы Космоса.

Экологические проблемы прямо связаны с более глобальными космическими изменениями, которые антропоное воздействие может поддерживать в оптимальном состоянии и приводить к критическим

показателям. Человечество на данный момент находится в околоземном пространстве космоса, а также исследует отдаленный космос благодаря новейшим техническим разработкам и оборудованию с самым передовым оснащением. Околоземное пространство все больше полнится спутниками, космическими лабораториями и зондами, а неизвестные радиосигналы, посылаемые с Земли благодаря мощным передатчикам, обнаружить можно на невообразимых расстояниях от нашей планеты. Космические летательные аппараты находятся в самых удаленных местах от Солнца.

Все это отражает новый уровень влияния человека, его новых возможностей на космопланетарном уровне. В прошлом человечество было озадачено мелкомасштабными изменениями в рамках планеты и не всегда успешно предугадывало последствия той или иной своей деятельности. Сложно представить, какой уровень ответственности должен быть сейчас в научном мышлении, чтобы предотвращать столь глобальные возможные проблемы на вселенском уровне.

Экологический кризис в современном мире говорит о том, что человек безответственно относится к природе, частью которой сам является. «Поскольку деятельность человека вынесена теперь за ограничивающие рамки одной планеты, перед ним встает вопрос о рациональном взаимодействии со всей Вселенной, в которой была создана жизнь, позволяющая человечеству ставить и решать задачи, взбираться на новые вершины понимания и просто существовать» [2, с. 38].

Библиографические ссылки

1. Баландин Р. К. Вернадский: жизнь, мысль, бессмертие. 2-е изд., доп. М. : Знание, 1988. 208 с.
2. Казютинский В. В. Антропный принцип и мир постнеклассической науки. М. : ИФ РАН, 1996. 247 с.
3. Семёнова С. Г., Гачева А. Г. Русский космизм: Антология философской мысли. М. : Педагогика-Пресс, 1993. 365 с.
4. Степин В. С., Горохов В. Г., Розов М. А. Философия науки и техники. М. : Гардарики, 1999. 400 с.