

Казанский федеральный университет
Институт социально-философских наук и массовых коммуникаций
Академия наук Республики Татарстан

**ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, ИСТОРИЯ, ПОЗНАНИЕ
КОНФЛИКТ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ**

IV Садыковские чтения
Материалы Международной научно-образовательной
конференции

г. Казань, 17–19 ноября 2016 г.



**КАЗАНЬ
2017**

УДК 1/14
ББК 87
Ч39

*Печатается по решению
Ученого совета Института социально-философских наук
и массовых коммуникаций
Казанского (Приволжского) федерального университета*

Редакторская группа:

Г.К. Гизатова, О.Г. Иванова, А.Р. Каримов,
Н.А. Терещенко, Т.М. Шатунова

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор **Н.М. Солодухо**;
доктор философских наук, доцент **С.Ф. Нагуманова**

Ч39 **Человек, общество, история, познание: конфликт интерпретаций. IV Садыковские чтения.** Материалы Международной научно-образовательной конференции (Казань, 17–19 ноября 2016 г.) / под ред. Г.К. Гизатовой, О.Г. Ивановой, А.Р. Каримова, Н.А. Терещенко, Т.М. Шатуновой. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2017. – 384 с.

ISBN 978-5-00019-825-4

Материалы Международной научно-образовательной конференции «Человек, общество, история, познание: конфликт интерпретаций. IV Садыковские чтения» содержат доклады известных специалистов, молодых ученых, аспирантов и тезисы докладов студентов по проблематике ряда философских дисциплин, посвященные исследованию человека, общества, истории и познания с позиции конфликта интерпретаций. Особое внимание авторы уделили конфликту интерпретаций революции как социального феномена.

Для преподавателей, бакалавров, магистрантов и аспирантов, для всех, кто интересуется проблемами современной социальной философии и других философских дисциплин.

Ключевые слова: конфликт интерпретаций, социальная революция, общество, история, познание, человек.

ISBN 978-5-00019-825-4

© Издательство Казанского университета, 2017

Kazan Federal University
Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communication
Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan

**MAN, SOCIETY, HISTORY, COGNITION
CONFLICT OF INTERPRETATIONS**

Fourth Sadyikov Readings
Proceedings of the
International Scientific and Educational Conference

Kazan, 17–19 November 2016



**КАЗАНЬ
2017**

УДК 1/14
ББК 87

*Printed by decision of the
Scientific Council of the
Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communication,
Kazan (Volga Region) Federal University*

Editorial board:

G.K. Gizatova, O.G. Ivanov, A.R. Karimov,
N.A. Tereshchenko, T.M. Shatunova

Reviewers:

N.M. Solodukho (Doctor of Philosophical Sciences, Full Professor)
S.F. Nagumanova (Doctor of Philosophical Sciences, Docent)

**Man, Society, History, Cognition: Conflict of Interpretations.
Fourth Sadykov Readings.** Proceedings of the International Scientific and Educational Conference (Kazan, 17–19 November 2016) / Editors: G.K. Gizatova, O.G. Ivanova, A.R. Karimov, N.A. Tereshchenko, T.M. Shatunova. – Kazan: Kazan University Press, 2017. – 384 pp.

ISBN 978-5-00019-825-4

The book contains the proceedings of the International Scientific and Educational Conference “Man, Society, History, Cognition: Conflict of Interpretations. Fourth Sadykov Readings”, comprising reports by well-known specialists, young scientists, postgraduates, as well as the theses of students’ reports on problems from a number of philosophical disciplines concerned with the study of man, society, history and cognition from a standpoint involving conflict of interpretations. The authors pay special attention to the conflict of interpretations of the revolution as a social phenomenon.

The book may be of interest to teachers, holders of bachelor’s degrees, undergraduates and graduate students, as well as to anyone interested in the problems of modern social philosophy and other philosophical disciplines.

Keywords: conflict of interpretations, social revolution, society, history, cognition, man.

ISBN 978-5-00019-825-4

© **Kazan University Press, 2017**

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Пленарные доклады</i>	9
<i>Агапов О.Д.</i> Философия со-бытия	9
<i>Керимов Т.Х.</i> Возвращение метафизики / возвращение революции	16
<i>Маслов Е.С.</i> Феномен революции в свете нарратива	31
<i>Фатенков А.Н.</i> Социальная революция как эпифеномен экзистенциального бытия	38
<i>Shane Ryan.</i> Epistemic Environmentalism	47
<i>Тань Линь.</i> О проблеме интерпретации ценностей других культур	48
<i>Юринов В.Ю.</i> Природа и характер «переходных эпох»: Выготский – Ленин (возможность компаративистского исследования)	49
<i>Теоретический семинар «Феномен революции в зеркале онтологии, гносеологии, социальной философии: конфликт интерпретаций»</i>	59
<i>Секция «Человек – Общество – История – Познание»</i>	90
<i>Авдошин Г.В.</i> Участие в идеях как способ жизни человека в обществе	90
<i>Агапова Э.И.</i> Современные дискуссии о революции	96
<i>Александров Л.Н.</i> Социальная ситуация как ключ к пониманию события	102
<i>Беляров В.В.</i> Философское усилие избавления от усилия	108
<i>Богатова Л.М.</i> Онтология «нездешнего соединения двух» в интерпретации русской религиозной философии серебряного века	114
<i>Вавилов П.С.</i> Измененные состояния сознания в «Многообразии религиозного опыта» (по работе У. Джемса)	124
<i>Галиева А.М., Вавилова Ж.Е.</i> (Дис)курсивные практики М. Фуко: трудности перевода авторских выделений	130
<i>Гизатова Г.К., Иванова О.Г.</i> Культурный код: способы интерпретации	137

Гузельбаева И.А. Политика гласности как часть перестройки в интерпретациях творческой интеллигенции Республики Татарстан	143
Каюков В.А. Музыкальная онтология Ф. Ницше (конфликт рождения, бытия и смерти музыки Диониса)	149
Козырьков В.П. Гуманизм отрицания гуманизма	155
Корецкая М.А. Революция и суверенность: террор и границы репрезентации	166
Котляр П.С. Гипертекстуальность как феномен сетевой культуры	173
Либерман С.А. Диалог как возможность социального	180
Марковцева О.Ю. Теологические аспекты революционных преобразований в диалектической связи «Восток – Запад»	187
Меньчиков Г.П. Самоактуализация – бытийное и дефицентное	193
Сафина А.М. Диалектика закона иронии истории как альтернатива «консервативной» революции	199
Ситницкая Е.А. Зарождение научного расколоведения (Казань, КазДА, 1852–1861 годы): обстоятельства, создатели, новизна, общественный резонанс	210
Смирнов Н.А. Смутные очертания ясного образа (Мария Магдалина)	218
Смирнов Р.К. Концепт «экономический человек» как инструмент познания экономического аспекта деятельности индивида	225
Солодов К.И. Интерпретация как пространство для диалога (опыт рецензирования художественного фильма «Магнолия»)	231
Степаненко Г.Н., Степаненко Р.Ф. Современная концепция плюралистического правопонимания в идеях глобальной природы науки М.Б. Садыкова	237
Терещенко Н.А. Об интерпретации интерпретатора	245
Фейгельман А.М. Негативность на пути к Абсолюту: К. Малевич и революционная эстетика русского авангарда	253
Фернандес Сифонтес Флор де Мария. Философское размышление о революции	259
Хазиев А.Х., Ключина Е.В. Социальный космос татарского этноса: теоретико-методологические аспекты	268

Хакимов Э.М., Кузина Э.Н. Социальная стратификация и иерархия структур общества: вопросы методологии и теоретизации	274
Шалагина Г.Э. Антехнист vs технологический евангелист (к вопросу о консервативной революции)	280
Шарифуллин Б.З., Боев А.Г. Особенности формирования личности в закрыто-открытом воинском суворовском коллективе	286
Шаталов-Давыдов Д.Ю. Факт и событие в структуре исторического времени	292
Яковлева Е.Л. Структурируя процесс интерпретации...	299
 Студенческая площадка	 306
Багаутдинов Н.В. Диалектический и семиотический подходы к рассмотрению феномена мифа	306
Гаевский А.Г. Человек в современной организационной культуре	308
Гончарова К.О. Современный конформизм как фантазм, конструирующий социальную реальность	310
Евдокимова К.Н. Попытка осмысления Ж.-П. Сартром феномена отчуждения	313
Ерышева А.А. Коммуникация как основание принятия решений	314
Зепсен А.А. Человек в современном обществе: биологизаторская и социологизаторская интерпретации	315
Зуева А.А. Размышление о слове: русская эсхатология и русская революция	318
Каюкова А.Р. Развитие человеческих идей как процесс не человеческий	325
Ковинько П.А. Абсурд как источник смыслов	326
Кузнецов М.В. Полемика святителя Феофана (Говорова) и святителя Игнатия (Брянчанинова) по вопросу о природе человеческого духа	328
Кузнецов М.В. Святитель Феофан Говоров против учения «евангелизма»	329
Лобанова Е.С. Х. Йоас о специфике креативного действия	331
Мельникова Е.М. «Мы больны историей»	333

Одинцов А.В. Смена властвующей элиты в сетевом обществе: истинная демократия или цветная революция?	339
Оладошкина Д.А. Проблема интерпретации концепта и феномена «современный человек»	342
Поцелуева А.И. Студенческое сообщество как индикатор развития университета	344
Степанов Р.Г. Идеологически ангажированная интерпретация	345
Суворов И.А. Объединенно-разделенная Европа: универсализм и плюрализм от Йиржи из Подебрад до Европейского союза	347
Татьянин О.О. Телесные практики в пространстве властных отношений	350
Тюнин А.М. Современный социологический эмпиризм: человек и общество	354
Фахртдинова А.Р. Эгоизм и альтруизм: разумные пределы	356
Филатова В.М. Аксиологические основания молодежного экстремизма в современном обществе	359
Хорт М.Г. Социальная философия Э. Юнгера: преодоление либеральной интерпретации человека	360
Хузиахметов В.А. О специфике работы совести	362
Приложение	364
Юринов В.Ю. «Задай вопрос философу»: Экспресс-ответы на вопросы студенческой аудитории (откорректированные автором). Молодежный форум «Казань философская». Резиденция креативных индустрий «Штаб», 17 ноября 2016 г. (День Философии)	364
Сведения об авторах	377

ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

УДК 101.1:316

ФИЛОСОФИЯ СО-БЫТИЯ¹

Агапов Олег Дмитриевич

Доктор философских наук, профессор Казанского инновационного университета им. В.Г. Тимирязова (ИЭУП), г. Казань, e-mail: ag.oleg2015@yandex.ru

Статья посвящена осмыслению феномена события истории, дающим начало различным формам и процессам бытия человеческого рода, задающим его множественность и разнонаправленность.

Ключевые слова: событие, революция, реформа, духовная практика, личность.

THE PHILISOPHY OF CO-BEING

Agapov O.D.

Doctor of Philosophical Sciences, Professor at V.G. Timiryasov Kazan Innovation University (KIU)

The article is devoted to the conception of a history event as a phenomenon giving rise to various forms and processes that are related to the existence of the human race and determine its multiplicity and multidirectionality.

Keywords: event, revolution, reform, spiritual practice, personality.

Общеизвестно, но вместе с тем как-то забывается, что история – это событийный феномен, который складывается в процессы, прогрессы (Л. Февр), а еще вернее, в *подлинную человеческую жизнь*, где природное уже преломилось / превратилось, преобразилось. В этом многоуровневом и множественном «ткачестве» людей события есть точки / места сцепления и становления ранее не бывшего (а если и бывшего, то в ином качестве). Каждое событие транс- (интер-) лично: личностью про-из-водится, живет и изживается.

¹ Работа выполнена в рамках исследования по проекту Российского гуманитарного научного фонда №14-03-00109 «Антроподиагностика современной социальной реальности на базе синергийной антропологии».

Естественным, но не единственным основанием для обновления в истории выступают поколения. Однако каждое из новых поколений институализируется в событиях, получая тем самым себя (имя, круг ценностей, идей и идеалов). Профессия, образование и вероисповедание выступают социокультурными институциями, предполагающими нашу инициацию в исторической реальности. Итак, интенции и динамика исторического процесса коренятся в антропологическом истоке – желании сбыться, стать самим собой (М. Мамардашвили), стать на предел (С. Хоружий), получить признание (Г. Гегель, А. Кожев, Р. Жирар).

Именно это желание сбыться, пребыть создает ядро со-бытия, которое и созидает «ткань» истории. Иными словами, в основании истории находится пробуждение человека в его экзистенции, открытие трансцендентного горизонта существования, зовущего его не просто к жизни, а к воплощению, просветлению, просвещению, пребытию, к тому, что мы сегодня весьма обобщенно можем назвать сферой Духа. Именно поэтому у истоков события стоят поэты, философы, ученые как демиурги смыслов, самым актом *поименования* выводя мир из алогичности в логос.

Таким образом, антропологическое и одновременно экзистенциальное измерение задают *онтологию события*, которое затем может быть опознано и освоено различным образом.

Мы убеждены, что богатство интерпретаций исторического становления человеческого рода связано с тем, что трансцендентальные по основаниям *события* получают свое *именование* в зависимости от того, какой субъект / субъекты пробуждается, какие его социокультурные – явные и неявные – предпочтения, установки, ценности, значения и смыслы опредмечиваются.

Получая имя, *событие* между тем не редуцируется до понятия, оно остается в своей трансцендентности (потаенности / сокрытости). Каждый термин изначально мал перед событием рождения субъекта / субъектов. Например, в феноменологической оптике Б. Пастернака (по крайней мере, в сознании героя романа Юрия Живаго) *событие* российской революции воспринималось следующим образом: «Величие и вековечность минуты потрясли его и не давали опомниться... Какая великолепная хирургия! Взять и разом артистически вырезать старые вонючие язвы! Простой, без обиняков, приговор вековой несправедливости, привыкшей, чтобы ей кланялись, расшаркивались перед ней и приседали... Главное, что гениально? Если бы кому-

нибудь задали задачу создать новый мир, начать новое летоисчисление, он бы обязательно нуждался в том, чтобы ему сперва очистили соответствующее место. Он бы ждал, чтобы сначала кончились старые века, прежде чем он приступит к постройке новых, ему нужно было бы круглое число, красная строка, неисписанная страница. А тут, нате пожалуйста. Это небывалое, это чудо истории, это откровение ахнуто в самую гущу продолжающейся обыденщины, без внимания к ее ходу. Оно начато не с начала, а с середины, без наперед подобранных сроков, в первые подвернувшиеся будни, в самый разгар курсирующих по городу трамваев. *Это всего гениальнее. Так неуместно и несвоевременно только самое великое* (выделенно мной – О.Д.А.)» [1, с. 190].

Писатель говорит о революции как о *со-бытии*, как о гениальном произведении истории, где, вспомним Н.А. Бердяева или С.Н. Булгакова, есть место для Откровения, эсхатологии и апокалипсиса. Революция предстает как *чудо* истории, ее *откровение*, разыгрывающееся в самом средостении бытия («*в первые подвернувшиеся будни*»). Оно неуместно и несвоевременно как «самое великое» и тем самым составляет для тех, кто захвачен ею, *проблему проблем*, имеющую онтоэкзистенциальное, эпистемологическое и этическое измерения.

Вопрос вопросов, что делать с откровением, как с ним жить, *как им жить*. Б. Пастернак / Живаго выбрал жизнь-свидетельство. В широком смысле он выбрал *синергийную жизнь*, где человек, не отказываясь от себя / своего, дает и жизни развернуться в полноте своей. Более того, он дает жизни, ее событиям имя. Благодаря акту поименования жизнь из алогийной стихии получает возможность стать логосной / смысловой. Поэт как ветхозаветный Адам выводит жизнь из потаенности или заброшенности. Ю.А. Живаго, будучи по-этом, явно экзистенциальный философ жизни, как, впрочем, и сам Б. Пастернак (вспомним «Сестра моя жизнь», 1917 г.).

Синергийная жизнь – это форма личностного пребывания. По В.И. Далю, приставка «пре» «означает высшую степень, превосходство, очень, весьма» (созвучно – «про», «пере»). «“Пребывать”, пребыть – быть, существовать, жить, находиться, обретаться, постоянно, всегда» [2, с. 383].

Пребытие: а) «больше, чем существование»; б) «бытие в смысле и со смыслом»; в) это школа, путь воплощения, идеи или замысла жизни; г) бытие на пределе, в целостности. Пребытие для личности есть просвещение (И. Кант); просветление (Будда); спасение (Хри-

стос), преобразование строя жизни. Пребытие, на наш взгляд, это и есть тот самый высший момент бытия *интеллигенции*, называемый А.Ф. Лосевым демиургическим или чудом [3, с. 346]. А.Ф. Лосев настаивает на том, что чудо проявляет себя как *судьба* (воля Божья), «жестокий лик самой жизни».

Манифестацией личности Б. Пастернака выступает его роман «Доктор Живаго», а манифестацией личности Ю.А. Живаго как литературного героя выступают его *стихи – про-из-ведения*, эти маленькие ходы из времени в вечность.

*Я в гроб сойду и в третий день восстану,
И как сплавляются по реке плоты,
Ко мне на суд, как баржи каравана,
Столетия поплывут из темноты* [1, с. 542].

Онтологически каждое событие – это синергия, рождение нового состояния бытия, его преумножение. Вместе с тем уровень и характер синергии может быть различен. С. Хоружий отмечает, как минимум три топоса, горизонта и практики синергийного движения: онтологический, онтический и виртуальный. «Если события трансцендирования можно рассматривать как преодоление наличествования, и в этом смысле, как своеобразное “события *сверх-наличествования*”, то виртуальные события суть чистое умаление наличествования, или “событие *недоналичествования*”. Используя традиционную для онтологии световую метафору, можно уподобить виртуальные события – мерцанию, тогда как события трансцендирования – сфокусированной сверхинтенсивной вспышке» [4, с. 339].

Синергийность события показывает нам, что это онтодиалогический процесс, способный конституировать различные институции, процессы и практики. Разворачивание события *одновременно* происходит и как личностная духовная практика, и как буйство имманентных / онтических по своей природе практик, и как мерцание виртуальных / потенциальных событий.

В статье «Религиозный смысл революции» Ф.А. Степун отмечает, что в Октябрьской революции как свершившемся событии можно выявить три момента, придающих ей неоднородный характер. Первый момент – биологический, связанный с энергией молодежи, второй – криминальный и, наконец, третий – фантастический и оборотнический. «Молодежи всегда свойственно мужество разрушения: у нее много времени впереди, и она убеждена, что успеет построиться. Ей свойственна вера в реальность невидимого: она естественно

живет взысканием и чаянием... Несчастливые среди уголовных влекутся к революции потому, что мечтают наконец-то обрести доступ к обществу в качестве его честных и равноправных членов. Подлинные преступники среди уголовных тяготеют к ней, как к мутной воде, в которой как нельзя лучше удить рыбу...». Третий – метафизический момент в событии революции, отмеченный Ф.А. Степуном, – это подъем демонических энергий человеческой души, связанный с метафизической тоской. «Живет человек в своей судьбе, как в тюрьме, и все мучается мечтой – вырваться наружу, дойти до своей настоящей, большой, Богом обещанной жизни или же развернуться на весь мир всеми своими не дожившими до жизни душами, всеми своими неизжитыми жадностями, всей своей тоской и срамотой. Революция, смещающая все социальные перегородки, отменяющая все метрономические выстукивания обыденности, открывает этой тоске, и прежде всего низинам этой тоски, все двери настежь» [5, с. 496]. Генезис революционного духа, где воедино сплелись дух молодости, преступности и демонической фантастики образует дилетантизм революционного творчества. По классификации концепции синергической антропологии С. Хоружего, описанная конфигурация сил революций может быть названа онтической и виртуальной.

Онтологическое измерение события (революции, реформы – любого иного исторического свершения) возможно только в личности, в рождении нового субъекта / субъектов истории. Событие по А.Ф. Лосеву – это чудо, где встречаются два плана: 1) личность сама по себе, как принцип, «как смысл всякого становления»; 2) история этой личности, ее алогическое становление, «сплошно и непрерывно текучее множество-единство, абсолютно текучая неразличимость и чисто временная длительность и напряженность» [3, с. 346–356].

Идея личности и история личности сопряжены в становлении, где они отождествляются, представляя собой нечто *третье*, выступающее как *предел* «всякой возможной полноты и цельности воплощения идеи в истории; оно – умная фигурность смысла, вобравшая в себя и *алогию* становления и через то ставшая именно чем-то умнотелесным; оно – идея, вполне осуществившая свою отвлеченную заданность и потому оформленная как единораздельная умная телесность, т. е. как фигурность». Само бытие такой *умной вещи* связано с чередой манифестации. А.Ф. Лосев предполагает сразу пять моментов, сопряженных в одной ипостаси: 1) отвлеченную идею этой жизни; 2) текучий поток жизни, воплощающий эту идею; 3) идеальное

его состояние – предел; 4) первый момент в свете третьего, или прибавление к отвлеченной идее, получаемое от идеала; 5) второй момент в свете третьего, или прибавление к пустой алогической длительности, получаемое от идеала. Таким образом, чудо есть живая личность, осуществленная как миф интеллигенции, «как смысл, лик самой личности»; это «*энергичное проявление личности в ее субстанции*» [3, с. 363].

История, понимаемая нами как процесс, сотканный из событий, всегда множественна и богата на различные последствия, инверсии-медиации (А.С. Ахиезер). Онтологически события отмечают себя как *другое начало*, где между прежним состоянием социальной реальности, ума или научного знания / парадигмы и новизной события сразу образуется зазор, устанавливается дистанция, что порождает, по словам А. Магуна, дезориентацию, задает блуждание, вращение (лат. – *volvo*), поиск оснований. Логико-герменевтические исследования Х. Аренд, Р. Козеллека, А. Ашкерова, А. Магуна показывают, что на короткий период – в эпоху рождения Нового времени (XVI–XVIII вв.) – понятия «ре-волюция», «ре-форма», «ре-ставрация» были практически синонимами, отражающими ситуацию человека, оказавшегося в ситуации внешнего и внутреннего разрыва и неопределенности и в силу этого ищущего всеми силами путь к исходному. Другое дело, что исходное может восприниматься и как рутинное или «старый порядок», и как исток/другое начало истории, открывающее перспективу движения без отчуждения, заблуждений, насилия и т. д.

Иными словами, опредмечивание и распредмечивание события выступает для человека как процесс трансценденции, экзистирования, личностной идентификации. В поиске «нового неба» человек идет вперед – возвращаясь, повторяясь. Современный российский философ Б.В. Марков в одной из последних монографий напоминает о развитии С. Кьеркегором *концепции повторения*, которая, по убеждению философа XIX века, должна наиболее полно выявить имманентные структуры человеческого существования. Именно С. Кьеркегор предложил рассматривать повторение как «возвращающуюся к самому себе ситуацию решения, т. е. как нечто связанное с волей. Следует найти мужество, чтобы осуществить то, что делали другие, открывать и принимать на его основе новые возможности. Парадоксальным образом повторение может двигаться во времени, вовсе не отрицая, а наоборот, *обогащая* его так, что ранние возможности могут быть повторены позднее заново другим способом» [6, с. 635].

Второе измерение события – эпистемологическое. Оно связано с уходом от прежней *оптики* восприятия и понимания мира. Например, А. Ахутин пишет, что «научная революция была бы практически немислимым событием, если бы профессионализм действительно совпадал с владением парадигмой в узком смысле системы норм, образцов, алгоритмов. <...> В отличие от автомата, обучаясь, мы обучаемся не программе, а... проблемам. Хорошо работающий, способный к оригинальным поворотам и глубинной саморефлексии ум образован не в парадигме, а на скрещивании различных парадигм, в их конфликтах и возможных альтернативах. Не школьная образцовость, а многомерность реальной культуры формирует пространство степеней свободы продуктивного ума. Таким именно умом отличались И. Кеплер, М. Фарадей, А. Эйнштейн, Н. Бор...» [7, с. 359]. Фактор понимания важен при любом событии, прямо затрагивающем бытие человека.

Литература

1. Пастернак Б. Доктор Живаго / Б. Пастернак. – М.: АСТ, 2014. – 543 с.
2. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка / В.И. Даль. – М.: Изд-во «Цитадель», ОСР Палех, 1998. – Т. 3.
3. Лосев А.Ф. Самое само / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1999. – 477 с.
4. Хоружий С.С. О старом и новом / С.С. Хоружий. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 339
5. Степун Ф.А. Жизнь и творчество / Ф.А. Степун. – М.: Астрель, 2009. – 809 с.
6. Марков Б.В. Люди и знаки: антропология межличностной коммуникации / Б.В. Марков. – СПб.: Наука, 2011. – 667 с.
7. Ахутин А.В. Поворотные времена / А. Ахутин. – СПб.: Наука, 2005. – 743 с.

УДК 111.1

**ВОЗВРАЩЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ
/ ВОЗВРАЩЕНИЕ РЕВОЛЮЦИИ**

Керимов Тапдыг Хафизович

Доктор философских наук, заведующий кафедрой социальной философии Уральского федерального университета, профессор, г. Екатеринбург, e-mail: kerimovt@mail.ru

В современной философии метафизика и революция – это наиболее дискредитированные понятия. И тем не менее в конце XX – начале XXI века мы наблюдаем возвращение этих понятий. За последние десятилетия мы стали свидетелями целой череды революций (в Исландии, Непале, Тунисе, Египте), непрерывных забастовок, протестов и движений захвата. Однако это возвращение не есть простое повторение предыдущих форм классической метафизики и революции, которые были опосредованы частными формами репрезентации. В статье дается достаточно специфическая и общая формулировка возвращения к метафизике, которая в то же время предлагает нам новое перспективное направление на пути к нерепрезентативной теории революции. Событие постулируется в качестве исходной проблемы методологии анализа революции.

Ключевые слова: метафизика, революция, репрезентация, нерепрезентативная теория, деконструкция, положение об основании, множественность, событие.

**THE RETURN OF METAPHYSICS
/ RETURN OF REVOLUTION**

Kerimov T.K.

Doctor of Philosophical Sciences, Head of the Department of Social Philosophy at Ural Federal University, Professor, Yekaterinburg, e-mail: kerimovt@mail.ru

Metaphysics and revolution are the most discredited concepts in contemporary philosophy. Nevertheless, at the turn of the 21st century, we are witnessing the return of these concepts. Over the past few decades, we have become witnesses to a series of revolutions (in Iceland, Nepal, Tunisia, Egypt), continuous strikes, protests and seizures of power. However, this returning is not a simple repetition of the previous forms of classical metaphysics and revolution, which were mediated by particular forms of representation. The article gives a rather specific and general formulation of the returning of metaphysics which, at the same time, offers us a new perspective di-

rection toward an unrepresentative theory of revolution. The event postulated as the initial problem of the methodology of revolution analysis.

Keywords: metaphysics, revolution, representation, unrepresentative theory, deconstruction, principle of reason, plurality, event.

Метафизика и революция

Онтотеологический проект составляет историю и структуру метафизики. В единстве истории и структуры метафизика выходит далеко за пределы дисциплинарной границы и обнажает все свое значение формы социального воспроизводства, встраиваясь и предопределяя политический, культурный, психологический, социально-экономический и технологический аспекты современного общества. В этом смысле совершенно неудивительно, что в рефлексии по поводу современности тема преодоления и возвращения метафизики и революции составляет общее место и объединяет интерпретаторов разных ориентаций.

На всем протяжении XX века тема преодоления метафизики и постметафизическая конфигурация философии с легкостью меняла свое облачение. Но вне зависимости от принимаемой ею формы (социальной, лингвистической, коммуникативной, антропологической и т. п.), такая конфигурация была предопределена метафизической ситуацией, в которую поставлено то или иное локальное основание (социальность, язык, коммуникация, человек и т. п.). Идея опосредованности реальности всевозможными дискурсивными образованиями имела серьезные последствия для построения новой метафизики. Считалось, что поскольку наше понимание реальности опосредовано языком, текстом, письмом, коммуникацией или социальными формами, у нас нет непосредственного доступа к реальности, так как она искажена этими посредниками. И как результат исходное желание построения метафизики с необходимостью блокировалось возможным не-соответствием реальности и ее посредника. Именно по этой причине необходимость построения метафизики остается острейшей проблемой в современной философии.

Известно, что «отход политического», как и политического дискурса в целом, рассматривается в качестве структурного эквивалента преодоления метафизики и онтотеологического проекта философии в целом, что подразумевает признание радикальной непредсказуемости, бесосновности существования. Величайшее завоевание демократии заключается в том, что она признает этот факт в его нередуциру-

емости, создавая тем самым постметафизическую форму социального единства. Впрочем история современной политики ставит немало проблем и несет в себе много двусмысленностей, которые серьезно осложняют новую постановку вопроса о политике.

В ситуации «отхода политического» понятия метафизики и революции обнаруживают свое родство. Если все сколько-нибудь значимые понятия современного политического дискурса представляют собой секуляризированные теологические понятия [1, с. 57], тогда деконструкции подлежит именно секуляризированный теолого-политический корпус понятий. И в том числе с целью выявления собственной модальности существования политики без теолого-политического образа или сущности. Образ суверена, имеющего непосредственный доступ к политической истине, так же как и образ воли народа объявляются несостоятельными как формы репрезентации общества в качестве политического сообщества. «Отход политического... следует понимать как отход пространства, инстанции или плоскости проекции для некоторого образа сообщества. Время поставить вопрос о том, может ли бытие-вместе обходиться без некоторого образа и, следовательно, без некоторой идентификации... Но вопрос не может быть артикулирован полностью и удовлетворительно до тех пор, пока мы не осознаем в полной мере этот отход образа и идентичности» [2, с. 81].

Несмотря на все то, что их разделяет, понятия метафизики и революции соотносятся друг с другом как два неразделимых по существу момента преодоления онтотеологического проекта философии, имеющего двойную форму абсолютизации основания и абсолютизации воли (суверена или народа). Понятие революции подобно понятию метафизики употребляется в двух контекстах, каждый из которых отождествляет существование современной политической истины с нынешним состоянием западной демократии. В одном контексте революция трактуется в качестве всего лишь коррелята некоторой формы государства или партии: государственный социализм, национально-освободительные движения и т. д. В отличие от революций XIX века, носящих, как правило, повстанческий характер, революции XX века всегда были опосредованы некоторой формой репрезентации, а именно партией [3, р. 255]. Собственно, опыты недавних революций в Исландии, Непале, Тунисе, Египте, протестов, забастовок и движений захвата ясно дают понять, что никакая революция в конечном итоге не обходится без некоторой формы репрезентации – госу-

дарством, партией или какой-то другой организацией. В другом контексте мы наблюдаем критику революций, которые могли бы претендовать на актуальную универсальность, эгалитарность или истину. Подлинная революция – это грядущая политика, политика по ту сторону любых возможных форм репрезентации типа партии, государства, рынка и т. п.

Но если революция, обоснованная посредством онтотеологической матрицы, невозможна без некоторой формы репрезентации, опосредующих сил государства и партии, тогда ничто не мешает мыслить ее иначе в другой, нежели онтотеологическая, интеллектуальной конфигурации. Короче, в другой конфигурации понятие революции требует, чтобы его метафизические рамки были по-новому построены. Если поставить понятие революции и в целом политического в зависимость от события, представляя последнее при этом как бесосновную множественность, то вся перспектива резко поменяет свое значение. Как раз об этом изменении речь и пойдет далее. При этом будет отмечено существование общего предназначения метафизики и революции: завершить в различных аспектах онтотеологический проект философии, а значит, выразить метафизическое движение, которое, выходя далеко за пределы теолого-политического, может вести к установлению современной «политики без партии».

Но прежде чем развивать этот тезис, необходимо обозначить минимальные философские условия обновления метафизических рамок осмысления понятия революции.

Возвращение революции: новая метафизическая традиция

Сегодня чаще всего понимание истории метафизики маркировано хайдеггеровской деструкцией онтотеологической структуры метафизики и вообще современной культуры. Как известно, такое понимание современности заключается в принятии в качестве главного принципа интерпретации положения о достаточном основании, согласно которому все существующее должно иметь основание или причину своего существования. Это означает, что ничего нет без основания, *Nihil est sine ratione*. Это положение является онто-теологическим по преимуществу, коль скоро первооснова и первопричина есть Бог: «В качестве *ultimaratio* природы, в качестве предельного, высочайшего и таким образом первого сущего основания для природы вещей можно установить то, что обычно называют словом “Бог”... Это основание зовется Богом как первейшей сущей причиной

всего сущего» [4, с. 61]. Но если сила общего и высшего основания определяет сущее как таковое и если все аспекты современности в действительности являются продолжениями этого возведения основания, тогда именно деконструкция положения об основании оказывается необходимым условием преодоления онтологического проекта метафизики.

В деконструкции положения об основании нужно обратить внимание на то, что это положение называется положением о достаточном основании. Иными словами, в деконструкции этого положения вопрос стоит о том, какое основание считать достаточным? Но чтобы ответить на этот вопрос, прежде нужно спросить о другом: какое основание является недостаточным? Очевидно, что основание будет считаться недостаточным, если оно не «справляется» с функцией основывания, если этого основания не достаточно для основывания основываемого. Иначе говоря, основание будет считаться недостаточным, если оно не является последним, т. е. если оно, в свою очередь, нуждается в другом основании. Следовательно, положение о достаточном основании говорит об основании самодостаточном, т. е. об основании, которое не нуждается в другом основании. Тогда возникает вопрос: какое основание можно считать достаточным, не нуждающимся ни в каком другом основании?

Если основание называется достаточным при условии, что оно не нуждается в другом основании, тогда единственно достаточным основанием является отсутствие основания. Если всякое основание в силу своего онтического характера всегда будет нуждаться в другом основании, тогда только отсутствие основания будет онтологическим условием достаточности основания. Более того, отсутствие основания делает необходимым такое преобразование положения о достаточном основании, что приходится поступиться онтическим основанием сущего в пользу онтологического неоснования сущего.

Деконструкция положения о достаточном основании задает несколько мотивов и серий философем, определяющих условия построения «метафизики без метафизики».

1. Прежде всего, это мотив постфундаментализма и целая серия философем безосновности, случайности, хаоса или даже гиперхаоса. Этот мотив задействует не просто переход от фундаментализма к антифундаментализму, а деконструкцию области функционирования фундаментализма и фундаменталистских предпосылок. Принципиальным в этом отношении является не отказ от понятия основания, а

его переформулирование. В конечном счете под вопросом оказывается не существование основания, а его онтологический статус, т. е. его неизбежно случайный статус: исходное онтологическое отсутствие окончательного основания выступает условием возможности онтических оснований.

Это отсутствие основания может быть выражено ангипотетическим принципом «неоснования» – принципом равной и безразличной возможности всех вещей, согласно которому никакое основание не гарантирует непрерывное существование чего-либо, все может быть иначе без всякого основания: «Мы не согласимся больше ни с одной формулировкой принципа достаточного основания, согласно которому у каждой вещи есть необходимое основание быть таковой, а не иной – мы придерживаемся абсолютной истинности *принципа неоснования*. Ни у чего нет основания быть и оставаться таким, какое оно есть, все должно иметь возможность не быть и/или быть иным без всякого основания» [5, р. 60]. Продолжением этого принципа неоснования является принцип фактуальности. Если принцип неоснования утверждает абсолютную и безразличную возможность всего, то принцип фактуальности постулирует абсолютную необходимость случайности, т. е. «*абсолютную необходимость не-необходимости любой вещи*» [5, р. 62]: все может быть иначе в будущем, за исключением того, что все может быть иначе. Фактичность отождествляется с абсолютной случайностью в смысле положительного знания о возможности-быть-другой/возможности-не-быть любой вещи, т. е. чистую возможность, которая может никогда и не осуществиться. «Однозначный отказ от принципа достаточного основания требует признать, что и уничтожение, и постоянное сохранение определенного сущего должны иметь возможность произойти без всякого основания. Случайность такова, что может случиться все, что угодно – даже то, что ничего не случится, и все останется как есть» [5, р. 63].

2. Некоторым образом эти мотивы постфундаментализма вводятся рядом с тематикой антиэссенциализма со своей серией понятий – множественности, события, сингулярности и т. д. Единственно возможная онтология Единого – это теология. Единственный легитимный посттеологический онтологический атрибут – это множество. «Радикальная первичность множественного» онтологически ускользает от единого и исключает редукционизм во всех его формах. «Ирредукционизм» предписывает аксиоматизацию множества, ни к чему не сводимый онтологический плюрализм, исключаящий какое-либо

объединяющее начало, и высвобождает «плоскую онтологию» (М. ДеЛанда). Множества состоят исключительно из множеств, их структура предписывает правила манипуляции для своих неопределенных объектов, избегая определения того, *что* есть множество. Обращение к математике и заимствование необходимых математических ресурсов становится чуть ли не единственным условием построения новой метафизики.

3. Преодоление онто-теологического проекта метафизики предполагает трансформацию теоретического этоса философской деятельности. Такая трансформация, тематизируя, по крайней мере, формально, онто-теологическую структуру метафизики, принимает форму со-ответствия, которое превышает возможности его онто-теологического присвоения и в то же время образует адекватный ответ на историческое «событие» метафизики. Эта форма со-ответствия вводит целую серию понятий, составляющих не-теоретический этос философии. Прежде всего, это такие понятия, как надежда, обещание, прощение, свидетельство, клятва, верность, решимость, ответственность, вера и т. д. Эта серия понятий и в целом не-теоретический этос философии, деконструируя традиционные объяснения человеческой практики, извлекает и даже обнажает не-теологический, первоначальный смысл практического, или социального. Онтология не отграничивает некоторую область первоначал, которая затем прилагается к онтической сфере социального или этического или политического. Онтология суть социальность или «социация», а социальность суть онтология.

Помимо их деконструктивной направленности, эти условия позволяют обнаружить пути обновления метафизических исследований, скрытые за ними общеметодологические тенденции, взаимосвязи этих тенденций с характером социальной практики.

Соответственно, эти условия не ведут к банальному отказу от понятия революции, а закладывают новые метафизические рамки его трактовки. С целью осмысления возможностей новой метафизики для трактовки понятия революции требуется обращение к понятию события, которое выступает исходной проблемой методологии анализа революции.

Два понятия события

Приведу два примера, чтобы обозначить различие между двумя понятиями события. Первое событие: апостол Павел, активно прини-

мающий участие в преследовании христиан, на 34–35-м году жизни на пути в Дамаск был сражен божественным видением. Эта встреча безвозвратно изменяет жизнь его и всего человечества. Второе событие: анонимный герой Стивена Крейна знает, что вокруг него идет битва, но он не понимает, когда ему подниматься, когда броситься в атаку, он может уловить только отдельные стычки, индивидуальные действия, фрагменты битвы, но не саму битву, которая парит над своим собственным полем, «езде» и «нигде».

Святой Павел и анонимный герой Стивена Крейна являются участниками двух разных типов событий. Событие на пути в Дамаск представляет собой вторжение, вмешательство в существующий порядок. Это вмешательство, как извержение вулкана, отменяет время текущей ситуации и знаменует собой новое основание времени. Событие битвы – это другого рода событие: битва как туман, а не извержение вулкана, парит над своим собственным полем, нейтральная и бесстрастная к своим актуализациям, к победителям и побежденным, храбрецам и трусам, но она задним числом придает им смысл. Это событие принадлежит (датировано) своего рода вечности и не принадлежит хронологическому времени.

Событие – это ключевое понятие субстрактивной онтологии А. Бадью, которая начинается с ситуации, языка и энциклопедии (совокупности верований и элементов знания, которые делают ситуацию пригодной для жизни). Ситуация, в которой мы всегда застаем себя, – это бесконечное множество множеств. Ситуация раскалывается событием. Событие принадлежит ситуации, имеет место в ней, но и не принадлежит ей, будучи ее трансцендентальным дополнением. Событие не имеет собственной длительности: его временность суть пост-событийная временность; тем не менее оно прерывает время и основывает другое время. Но событие оставляет следы, которые позволяют коммуницировать с элементами ситуации. Эти элементы становятся защитниками или свидетелями события, которое инициирует процесс истины [6, с. 202–208]. Событие является местом производства истины. Когда событие получает имя, защитники события вовлекаются в процедуру верности, которую Бадью описывает как оператор, выделяющий зависимые от события множества из ряда презентированных множеств. Конечно, энциклопедия ситуации может дать имя любой части или любому множеству в этой ситуации. Но процедура верности выбирает множество под новой рубрикой: другими словами, это множество выходит за пределы энциклопедии. Благода-

ря процедуре вынуждения (П. Коэн) это новое множество, называемое генерическим, присоединяется к ситуации в качестве ее элемента, благодаря чему достигается трансформация исходной ситуации. Субъект, или субъективация, как носитель процесса истины располагается между интервенцией и вынуждением. Если благодаря интервенции событие получает имя, то субъективация «вынуждает» актуализацию имени в ситуации. Поэтому Бадью называет вынуждение «законом субъекта». Только благодаря субъективации начинается процесс, зачатый в событийном месте, а интервенция становится процедурой истины.

Поскольку событие имеет особую форму временности, закладывает другое время процесса истины и верности, его всегда преследует Зло. Бадью называет три способа нивелирования истины и события. Во-первых, возведение элемента старой ситуации в симулякр события: ложные события, лжепророки, национал-социалистические революции, которые, в отличие от Октябрьской революции, симулируют событие. Во-вторых, предательство: защитникам события не всегда хватает смелости и настойчивости, чтобы не отказаться от истины, события. В-третьих, защитники могут забыть или пренебречь исключительным, но и бессмысленным характером события: они могут попытаться придать ему смысл, навязать его сингулярность всей ситуации, обязать элементы ситуации пойти на сделку с элементами события. Это зло террора, историческим архетипом которого является сталинский террор, когда подлинное событие, Октябрьская революция, насильственным путем навязывается Российской империи.

Делёзовское понятие события восходит к стоикам. Он выделяет три аспекта события: логический, лингвистический и прагматический. Стоики впервые проводили различие между положением вещей и событиями. С одной стороны, тела со своими внутренними силами, физическими качествами, действиями, страданиями и соответствующими «положениями вещей» (*pragmata*), которые определяются их смешениями (*mixis* или *krasis*) тел. В той мере, в какой существует единство самих тел, единство активных (*theos, logos*) и пассивных начал (*hyle*), космическое настоящее охватывает весь универсум: только тела существуют в пространстве и только настоящее существует во времени. В масштабе космического настоящего утверждение единства и взаимосвязь этих причин называется Судьбой (*heimarmene* или *fatum*), а область единства этих причин – природой (*physis*). С другой стороны, «бестелесные» (*asomata*) эффекты как ре-

зультаты смещения тел. Когда скальпель рассекает плоть или когда огонь нагревает железо, первое тело сообщает второму не физическое свойство, а то, что стоики называли диалектическим или логическим «атрибутом»: «быть порезанным» или «краснеть». Эти логические атрибуты не обозначают реальное качество тел, ничего не добавляют области бытия, а скорее выражают способ бытия. Они находятся где-то на грани, на поверхности бытия. Это не физические свойства, а логические атрибуты, они не существуют, а настаивают или «упорствуют» (*huphistasthai*). Такие эффекты – не тела или положения вещей, а события (*tungchanon*, то, что происходит), чистые, бестелесные, бесстрастные события [7, с. 19–23].

Битва – это результат или продукт тел, перемешанных, соединяющихся, разъединяющихся. Битва-событие зависит от этого положения вещей как от своей причины, она производится телами и является эффектом их взаимодействия. Однако битва-событие не существует в каком-то из этих смесей, она не является свойством этих тел. «Битва потому и не является примером события среди других событий, а выступает, скорее, как Событие в его сущности, что она одновременно осуществляется многими способами, а каждый участник выхватывает в ее восприятии какой-то отличный от других аспект осуществления внутри ее изменчивого настоящего» [7, с. 141]. Для стоиков всякое событие образуется двойной структурой: во-первых, имеется настоящее время актуализации, когда событие воплощается в положении вещей, во-вторых, имеется событие в себе, свободное от ограничений положения вещей, событие бестелесное и безличное, бесстрастное, безразличное, ни индивидуальное, ни общее.

В «Тысяча плато» Делёз и Гваттари выделяют лингвистический аспект события: некоторые аспекты языка выражают события. Во-первых, глагол-инфинитив выражает время чистого события или становления. Во-вторых, собственное имя указывает не на субъекта, а обозначает нечто из порядка события, становления или эвонности. В-третьих, неопределенный артикль и неопределенное местоимение нуждаются в определении лишь постольку, поскольку применяются к форме, которая сама неопределенна или к определяемому субъекту. И в то же время они не нуждаются ни в чем, когда привносят эвонности и события, индивидуации которых не входят в форму и не вызываются субъектом. Тогда неопределенное сопрягается с максимумом определенности [8, с. 434–436].

В «Тысяча плато» рассматривается третий аспект события – прагматическое измерение события. Стойки начинали с тел и положения вещей, чтобы выделить область чистых событий, которые являются бестелесными эффектами этих телесных смесей. Но события обладают также генетической способностью: атрибуция бестелесного события положению вещей вызывает в них бестелесные трансформации. Последние не описывают и представляют тела или положения вещей. Выражая бестелесное событие, приписывая его телам, мы вообще не представляем, мы не отсылаем к чему-либо, а вмешиваемся. Вмешиваемся в содержания, но не для того, чтобы представлять их, а чтобы предвосхищать их, отодвигать их назад, замедлять или ускорять их, отделять или воссоединять их, разделять их по-иному.

Это фундаментальное различие между телами (или положениями вещей) и событиями, между телесными модификациями и бестелесными трансформациями обсуждается во всех работах Делёза, но в различных контекстах он использует разную терминологию, относящуюся к двум областям: сборка тел и сборка высказываний, форма содержания и форма высказывания, область видимого и область сказываемого, недискурсивные формации и дискурсивные системы.

Два разных понятия события помогают нам более точно сформулировать проблему революции с учетом возможностей нерепрезентационной ее трактовки.

Событие и революция

Событийное описание революции в первую очередь рассматривает ее с точки зрения разрыва ситуации. Это первое рассмотрение усиливается еще одним, которое заслуживает более пристального взгляда. В событии, в том, что составляет событийность события, важен субъективный момент. Например, французская революция не была массовым политическим событием, для рассмотрения которого достаточно было бы серии нейтральных описаний. В этом событии важен субъективный момент признания (и верности) тех, кто участвует в перестройке существующей ситуации, что это разрыв с прошлым и возможность построения нового политического будущего, т. е. момент, когда сознание революции становится определяющей чертой самой революции. Как только событие наделяется субъективным значением, оно приобретает революционный характер. Но если событийность события ставится в зависимость от субъективного решения верности событию, то это означает, что событие подлинно

только для этого субъекта. На каком основании тогда можно было бы отличить истинное событие от ложного?

Для событийности события субъективного значения недостаточно: нужно также подчеркнуть универсальный характер верности событию. Тогда и критерием отличия истинного события от ложного будет не просто субъективное значение, а именно универсализируемый характер этого значения. При этом важно указать, что этот критерий полагается *inprincipium*. Иными словами, речь не идет о том, что каждый участник революционного события признает и открыто провозглашает это событие в качестве революции. Событийность события требует от каждого участника верности к значению этого события *inprincipium*. В контексте этой принципиальной установки под универсализируемостью понимается не просто свойство всеобщности, а одинаковая востребованность всеми значения этого события. Соответственно, подлинная революция, например Великая французская революция, отличается от псевдореволюции, например, национал-социализма, на том основании, что идеалы нацизма не востребованы одинаково всеми. Хотя имя «еврей» закреплено в нацистской идеологии, «никто не может разделить с нацистами использование этого имени, которое предполагает личину и верность личине – а стало быть, абсолютную единичность нацизма как политики» [9, с. 109]. Нацизм – это симулякр политического события, который мимикрирует структуру подлинно универсальных событий, но при этом остается связанным с интересами «общины», а не с универсальными идеалами. Подлинное событие имеет место, если верность событию универсализируется как обращение ко всем и если это обращение обращается ко всем как к равным.

Более того, верность событию требует от субъектов универсальной формы политической субъективности, которую Бадью называет «активистами». «Те, кто сформированы в субъектов конкретной политики, называют *активистами* процедуры» [10, с. 218–219]. Только если некоторое событие порождает подлинно воинствующую субъективность, это событие можно назвать политическим, а его участников субъектами политики. Верности к каким-то аспектам политического события недостаточно, чтобы называться политическими активистами. Политика не имеет ничего общего с «плюральностью мнений». Поэтому из области политического события исключаются повседневные политические баталии. Событие является политическим, если оно порождает универсального и воинствующего политического

субъекта. Поэтому эгалитарные революции (Французская революция или Октябрьская революция) и политические события рассматриваются как равнозначные категории.

Бадью дает субъективно-универсальную трактовку революции, тогда как у Делёза мы можем выделить безлично-сингулярный критерий оценки политических событий. Принципиальное значение для понимания революций имеет эффект бестелесных трансформаций. Не всякие смещения тел производят события. Последние имеют место, когда взаимодействие каузальных серий друг с другом приводит к образованию сингулярных точек в одной, нескольких или во всех сериях. Событие является результатом объективной материальности, а не субъективного, пусть даже универсализируемого, значения.

События имманентны положению вещей. Более того, всякая вещь конституируется на пересечении виртуального и актуального, идеального и реального. Имеется виртуальное, или идеальное событие, и имеется событие, актуализированное в положении вещей. Ноумен в каждом феномене, интенсивность, сосуществующая с экстенсивностью. И если проблема принадлежит порядку события, то не столько потому, что решения возникают как реальные события, а потому что условия проблем подразумевают такие события. В «Логике смысла» Делёз предпочитает говорить не о двух различных уровнях событий, а об идеальных событиях и их пространственно-временных реализациях: «...Различие проходит не между двумя типами событий, а скорее, между идеальным событием и его пространственно-временным осуществлением в положении вещей. Оно между событием и происшествием. События – это идеальные сингулярности, коммуницирующие в одном и том же Событии. Следовательно, они обладают вечной истиной. Их временем никогда не является настоящее, вынуждающее их существовать и происходить. Скорее, события неизменно пребывают именно в безграничном Зоне, в Инфинитиве. Только события идеальны» [7, с. 81]. Событие может быть актуализировано в положении вещей (бестелесные трансформации). Но справедливо и обратное: события противоосуществляют, когда абстрагируют от положений вещей. Следует восходить от положения вещей к виртуальному событию, равно как и нисходить от виртуального к актуальному положению: эти две линии неотделимы друг от друга, взаимообуславливают друг друга, хотя и не зависят друг от друга.

Всякое физическое и материальное явление предполагают собственные горизонты конституирования или проблематической инди-

видуации. А идеальное, будучи имманентным реальному, обозначает в то же время вписывание трансценденции в имманентность. Трансценденция не накладывается на имманентность, имманентность не имманентна трансценденции. Как таковая трансценденция трансцендентна имманентности, в которой она актуализируется. Поэтому Делёз говорит о «трансдесценденции». Казалось бы, что виртуальное трансцендентно, поскольку оно парит над положением вещей. Однако в актуальном именно имманентность наделяет виртуальное способностью парить над собой в себе самом. Трансцендентно или, точнее, трансдесцендентно положение вещей, в котором оно актуализируется. Но событие нематериально, нетелесно: это чистый запас. Виртуально не столько положение трансценденции, сколько избыток имманентности в актуализируемой имманентности.

Революция – это не разрыв ситуации и не восстание из ничто, а имманентный избыток, параллельный актуальному миру. Революция всегда уже подразумевается как абсолютный имманентный предел любой социальной формы. Этот избыток имеет место в будущем прошедшем в том смысле, что он не исходит из предданного прошлого, которому противопоставляет себя, и не подразумевает возможное будущее, которое надеется реализовать. Если пространство-время представляет собой топологический план гетерогенных процессов, связанных между собой морфизмами и складками, тогда революционное событие возникает благодаря новой складке различных точек пространства-времени, новому складыванию прошлого, настоящего и будущего. Поэтому признание не является необходимым и достаточным условием революции. Революция может пройти совершенно незаметно, «за нашими спинами». Важно то, что она всегда уже действует в иной форме, нежели форма ее существования.

Революция остается тем понятием, к которому непрерывно возвращаются в течение последних двух столетий. Более того, мотив «возвращения революции» принадлежит к стандартному репертуару современной философии. Именно в этом контексте представляется необходимым вновь поставить вопрос о революции, но привязать эту постановку к теме «возвращения метафизики» с тем, чтобы распознать собственно философские ресурсы обновления понятия революции.

Литература

1. Шмитт К. Политическая теология / К. Шмитт, пер. с нем. Заключит. статья и сост. А. Филиппова. – М.: «КАНОН-пресс-Ц», 2000. – 336 с.
2. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное / Ж.-Л. Нанси, пер. с фр. В.В. Фурс; под ред. Т.В. Шитцовой. – Мн: Логвинов, 2004. – 270 с.
3. Lazarus S. Lenin and the Party, 1902 – November 1917 // Lenin reloaded: Toward a Politics of Truth. Durham and London: Duke University Press, 2007.
4. Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты / М. Хайдеггер, пер. с нем., глоссарий, послесловие О.А. Коваль, предисловие Сиверцева Е.Ю. – СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПб.ГУ, 1999, СПб.: Алетейя, 1999. – 292 с.
5. Meillassoux Q. After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency / Q. Meillassoux. – London: Continuum, 2009.
6. Badiou A. Being and Event / A. Badiou. – London: Continuum, 2005.
7. Делёз Ж. Логика смысла / Ж. Делёз, пер. с фр. Я.И. Свирский. – М.: «Раритет», Екатеринбург: «Деловая книга», 1988. – 480 с.
8. Делёз Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Жиль Делёз, Феликс Гваттари; пер. с франц. и послесловие Я.И. Свирского; науч. ред. В.Ю. Кузнецов. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. – 895 с.
9. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла / А. Бадью, пер. с франц. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2006. – 126 с.
10. Бадью А. Мета / Политика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике / А. Бадью, пер. с фр. Б. Скуратов, К. Голубович. – М.: Издательство «Логос», 2005. – 240 с.

УДК 316.423.3+930.1+82.0+130.2

ФЕНОМЕН РЕВОЛЮЦИИ В СВЕТЕ ТЕОРИИ НАРРАТИВА

Маслов Евгений Сергеевич

Кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: eumas@rambler.ru

Принципы теории нарратива, примененные к философии истории, позволяют объяснить некоторые особенности осмысления революции. Позиция революции в метанарративе исследуется в статье на базе концепций крупных нарратологов: Цв. Тодорова, Р. Барта, Ю.М. Лотмана.

В концепции Цв. Тодорова нарратив имеет пять стадий. Революция может соотноситься со второй (нарушение изначального равновесия) либо четвертой (восстановление равновесия) стадией развития нарратива по Цв. Тодорову – с какой именно, зависит от того, осуждается она или одобряется.

Революция максимально соответствует критерию событийности по Ю.М. Лотману и критерию существенности по Г. Риккерт. Это приводит к тому, что нарратив, элементом которого является повествование о революции, способен подчинять себе альтернативные нарративы, повествующие о той же вселенной.

Ключевые слова: революция, нарратив, метанарратив, большой нарратив, событие, сюжет, художественный конфликт, Цветан Тодоров, Юрий Лотман, Ролан Барт.

THE PHENOMENON OF REVOLUTION IN THE LIGHT OF NARRATIVE THEORY

Maslov E.S.

PhD, Associate Professor at the Department of General Philosophy, Kazan Federal University

The principles of narrative theory applied to the philosophy of history allow us to explain some features of understanding revolution. The article deals with the approaches of the narratologists Tz. Todorov, R. Barthes and Y.M. Lotman, applying their concepts to metanarrative problems.

In Todorov's conception, narrative has five steps. Revolution as an event in metanarrative corresponds to either the second step (violation of the original balance) or the fourth (rebalancing), depending on political assessment.

Revolution meets the criterion of the most eventful (Y.M. Lotman) and the criterion of importance of historical events (H. Rickert). As a result, the narrative of revolution is able to subdue alternative narratives describing the same universe.

Keywords: revolution, narrative, metanarrative, great narrative, event, plot, intrigue, TzvetanTodorov, Yuri Lotman, Roland Barthes.

В настоящей статье речь пойдет не собственно о революции, а о том, какой она предстает в сознании людей. Основная идея статьи заключается в том, что образ, конструкт, понятие революции конституируются в соответствии с некоторыми базовыми законами функционирования нарратива.

Нарративистский подход позволяет, в числе прочего, использовать теоретические положения, полученные при изучении нарративов одного типа, в изучении нарративов другого типа (с поправкой на различия). Этот метод лежит в основе, в частности, философии истории Х. Уайта: в книге «Метаистория» он применил к историческим и философско-историческим текстам литературоведческую концепцию типологии сюжетов Н. Фрая [1, с. 28 и далее]. В настоящей работе мы воспользуемся этим методологическим принципом.

Революция является одним из бесспорных лидеров среди претендентов на звание «исторического события». История любой общности включает в себя столь невообразимо большое количество событий разного масштаба, что философы истории не раз обращались к вопросу о критериях отделения событий «исторических», заслуживающих места в историческом нарративе, от «неисторических», которые можно без вреда для исторического познания проигнорировать или, по крайней мере, не рассматривать по отдельности. Например, вопрос о критериях выделения «существенного» в истории поднимает Г. Риккерт. Его решение этого вопроса связано с «отнесением к ценности» как ключевым методом образования понятий в науках о культуре: «...мы ясно сознаем отнесение исторических объектов к связанным с благами культуры ценностям. Там, где нет этого отнесения, там события неважны, незначительны, скучны и не входят в историческое изложение...» [2, с. 93]. При любой, положительной или отрицательной, оценке революции неоспоримой будет ее связь с общезначимыми культурными ценностями: «Так, например, – пишет Риккерт, – историк, как таковой, не может решить, принесла ли французская революция пользу Франции или Европе или повредила им. Но ни один историк не будет сомневаться в том, что собранные

под этим именем события были значительны и важны для культурного развития Франции и Европы и что они поэтому, как существенные, должны быть упомянуты в европейской истории» [2, с. 95].

В структуре художественного нарратива Р. Барт с опорой на Б.В. Томашевского выделяет элементы сюжета, значимые и не значимые для развития нарратива (в терминологии Барта – «кардинальные функции» и «функции-катализаторы» [3, с. 397], у Томашевского – «связанные» и «свободные» мотивы [4, с. 183]). Это противопоставление коррелирует с противопоставлением «существенное – несущественное» в историческом нарративе. Что будет существенным, значимым событием в художественном нарративе? То, что имеет отношение к развитию художественного конфликта данного произведения. Критерий, выделяемый Риккертом, – значимость с точки зрения общекультурных ценностей – преломляется в художественном произведении сквозь его главное структурообразующее начало – коллизию (художественный конфликт) и ее носителя – главного персонажа (персонажей). Спасение или гибель целых государств и планет предстает второстепенным на фоне событий, судьбоносных для протагониста. Значимость событий одной и той же вселенной будет радикально меняться, если мы задумаем сменить центрального персонажа.

Г. Риккерт справедливо указывает, что значимость события может колебаться и в историческом тексте – при смене исследовательского интереса, приводящей к акцентированию разных общекультурных ценностей, например, при переключении с политической истории на историю моды [2, с. 96]. Однако, если применять термины нарратологии, в историческом нарративе мы не столь свободны в выборе протагониста, как в художественном. Смещение внимания с одного этноса, государства или класса на другой способно дать заметные изменения в трактовке политической истории, но это не сравнится с разнообразием того, каким предстает мир, в том числе исторические события, с позиций различных индивидов.

Революция задевает слишком большой пласт ценностно значимого, чтобы кто-либо мог поставить под сомнение ее значение для истории, ее событийность. Ю.М. Лотман определяет событие (применительно к художественному тексту) как «перемещение персонажа через границу семантического поля» [5, с. 224]. Так, персонаж может пересекать границу между семантическими полями «деревня» – «лес», «бедные» – «богатые», «живые» – «мертвые» (в мифологических сюжетах о путешествии в мир мертвых) и т. п. Событие, указы-

вает Лотман, может стать элементом сюжета или развернуться в сюжет [5, с. 224]. Не всякое изменение рассматривается как событие: здесь опять же важно положение этого изменения в системе культурных кодов. Прежде всего, утверждает Лотман, в качестве события будет замечено то, что не укладывается в «нормальный», «естественный» ход вещей, как его понимает рассказчик. Событие – всегда в каком-то смысле нарушение некоего запрета; «событие мыслится как то, что произошло, хотя могло и не произойти» [5, с. 226]. Революция, безусловно, есть наивысшее для истории отклонение от «нормального» хода вещей, и потому ее событийность является максимальной.

Лотман определяет событие как пересечение персонажем границы семантических полей. В этом аспекте нарративный потенциал революции (а событийность является основой нарратива) значительно выше, чем у постепенных социально-политических изменений: имеют место именно разные семантические поля, несомненно отличающиеся друг от друга по свойствам (часто полярные по свойствам) и имеющие четкую границу. Например, революция может означать переход от монархии к республике, от капитализма к социализму и т. п. Особенно полярными оказываются свойства миров «до» и «после» в эмоционально накаленных предреволюционных надеждах, где революция видится скачком от неправильного и дисгармоничного общественного устройства к правильному и гармоничному.

Для обозначения того типа нарратива, в котором структурными элементами выступают события, по масштабам подобные революции, в современной философии используется термин метанарратив («великий рассказ»). Ж.-Ф. Лиотар приводит в качестве примеров метанарративов глобальные схемы исторического процесса, созданные, в частности, просветителями XVIII века и К. Марксом – в обоих случаях, особенно во втором, революция будет ключевым элементом метанарратива [6, с. 10]. В некоторых других метанарративах основной акцент ставится не на революцию, а на какие-то другие механизмы разрешения противоречий, но основу любого метанарратива, как и нарратива вообще, составляет конфликт, коллизия, некое напряжение, порождающее активность действующих лиц и способность аудитории сопереживать происходящему. Поэтому неудивительно, что революция как способ разрешения конфликта оказывается востребованной для роли развязки в метанарративе.

Цв. Тодоров указывает на то, что завязкой любого нарратива (а также более мелкой единицы художественного текста – эпизода) является нарушение некоего исходного равновесия. Далее сюжет развивается до тех пор, пока равновесие не восстанавливается. Финальное восстановление равновесия не может быть полным возвратом к первоначальному состоянию, но функционально с ним схоже: напряжение (художественный конфликт), являющееся двигателем сюжета, исчезает, и одновременно весь нарратив (эпизод) заканчивается. Всего, таким образом, Тодоров выделяет пять стадий развития сюжета: начальное равновесие, его нарушение, состояние нарушенного равновесия (нетрудно убедиться, что в большинстве художественных произведений на эту стадию приходится львиная доля текста), переход к финальному равновесию, финальное равновесие [7, с. 88–89]. Памятуя о значимости революции с позиций критерия «отношения к ценности» по Г. Риккерт и о критериях событийности по Ю.М. Лотману, отметим, что революция в любом случае претендует на статус события. Однако в зависимости от отношения к революции она будет соотноситься с разными стадиями развития повествования, выделяемыми Тодоровым. Для противников революции она, по всей видимости, является нарушением исходного равновесия (вторая стадия), и логика нарратива требует продолжения сюжета до восстановления гармонии. Сторонники революции, наоборот, видят в ней переход к финальной гармонии, разрешение всех противоречий, что соответствует четвертой и пятой стадиям развития сюжета в нарративе. В первом случае революция предстает в развитии сюжета в роли завязки, во втором – в роли развязки.

Если революция воспринимается как бедствие, то она может соотноситься не только со второй стадией развития нарратива по Тодорову (нарушение равновесия), но и с четвертой стадией (восстановление равновесия) – при условии полного пессимизма. Подобно тому, как финалы трагедий не предполагают дальнейшего развития событий, при котором будет достигнута некая новая гармония, революция, воспринятая как непоправимая катастрофа, оказывается переходом к равновесию небытия. Х. Уайт пишет о применимости Трагедии (трагедийного мировосприятия) к историческим нарративам наряду с Комедией, Романом и Сатирой [1, с. 28–29].

Сторонники революции, видящие ее желаемым вариантом развития событий, нередко приписывают ей абсолютные черты, свойства панацеи: она якобы способна полностью «исцелить» общество, ре-

шить все социальные проблемы, создать социальную гармонию, которая будет длиться вечно. При всей утопичности такого взгляда в будущее у него есть весомое основание – революция, по крайней мере, обладает потенциалом тотального преобразования общества. Трудно найти такую сторону общественной жизни, которая не затрагивалась бы революцией. Поэтому революция идеально подходит для роли «развязки» исторического нарратива, если иметь в виду его пятчастную структуру, о которой пишет Цв. Тодоров. Как отмечает Н. Кэрролл, развязка нарратива должна давать ответы на все мало-мальски существенные вопросы, возникающие по ходу развития сюжета. Если на часть таких вопросов ответ не будет дан, у читателя останется чувство неудовлетворенности и, значит, незавершенности повествования [8, с. 6]. Революция – прекрасный «ответчик», по крайней мере, это относится к воображаемой революции: легко представить себе, что она разрешит все конфликты, устранил все недостатки общества. Этим революция отличается от большинства других исторических событий: многие из них способны служить точками развязки определенных «сюжетов», но такие сюжеты воспринимаются обычно как частные, не захватывающие все общество. Обычный нарратив живет локальным напряжением небольшой части мира, оставляя почти весь мир вне этого напряжения. Революция – это развязка того, что можно назвать «абсолютным нарративом». Революция, как и другие варианты «конца истории», захватывает максимальное количество материала, который может предоставить вселенная, служащая сценой различным сюжетам. Тогда и развязка получается абсолютной: она либо не оставляет места для параллельных, альтернативных сюжетов, либо подчиняет их себе.

Конфликты реальной жизни, способные дать основу для сюжетного конфликта как основы нарративного восприятия действительности, многообразны, и трудно найти такое событие, которое могло хотя бы гипотетически претендовать на роль развязки для всех них одновременно. Революция способна быть таким событием. Идет ли речь о преступности, бюрократии, бедности, несправедливости, болезнях, проблемах межличностных отношений, сомнительных тенденциях в искусстве или засухе – революция, при определенной постановке вопроса, способна, по крайней мере, на уровне возлагаемых на нее надежд, разрешить значимые для людей противоречия во всех названных областях. Даже для таких далеких от политики проблем, как несчастная любовь или конфликт отцов и детей, революция мо-

жет что-то предложить – например, через обещаемое изменение природы человека, победу над предрассудками или устранение бытовых неурядиц. Получается, нарратив, развязкой которого является революция, выступает в качестве источника для разрешения напряжения в большом количестве других нарративов как альтернативных взглядов на реальность, за счет чего он способен перетягивать на себя какую-то часть вложенного в них внимания.

Литература

1. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX в. / Х. Уайт. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002. – 528 с.
2. Риккерт Г. Науки о природе и науки о духе / Г. Риккерт. – М.: Республика, 1998. – 413 с.
3. Барт Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов / Р. Барт // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.: Тракаты, статьи, эссе. – М.: МГУ, 1987. – С. 387–422.
4. Томашевский Б.В. Теория литературы. Поэтика / Б.В. Томашевский. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 334 с.
5. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.Ф. Лиотар. – М.: Институт экспериментальной психологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
6. Лотман Ю.М. Структура художественного текста / Ю.М. Лотман // Лотман Ю.М. Об искусстве. – СПб.: Искусство–СПб., 2005. – 704 с.
7. Тодоров Цв. Поэтика // Структурализм: «за» и «против» / Цв. Тодоров. – М.: Прогресс, 1975. – С. 37–113.
8. Carroll N. Narrative closure / N.Carroll // Philosophical Studies. – 2007. – V. 135. – P. 1–15.

УДК 141.32

СОЦИАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ КАК ЭПИФЕНОМЕН ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

Фатенков Алексей Николаевич

Доктор философских наук, и. о. заведующего кафедрой философии Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, г. Нижний Новгород, e-mail: kfa@fsn.unn.ru

Выделяются два способа проживания и переживания событий, в том числе революционных, человеческим индивидом: как существом преимущественно социальным или преимущественно экзистенциальным. Автор держится экзистенциальной стратегии, разъясняя ее. Социальная революция рассматривается желанной порой, пусть и короткой отдушиной для индивида в несправедливом мире, но никак не панацеей от собственно человеческих бед и забот, а вместе с тем и не самой страшной из общественных пертурбаций. Различая и соотнося прогрессистскую и «консервативную» революции, автор ориентирован на критику первой и защиту второй. «Консервативная» революция понимается как эпифеномен сохранения и укрепления органической взаимосвязи природного и экзистенциального в человеке.

Ключевые слова: революция, прогрессистская революция, «консервативная» революция, человек, природное, экзистенциальное, социальное, техническое.

SOCIAL REVOLUTION AS AN EPIPHENOMENON OF THE EXISTENTIAL BEING

Fatenkov A.N.

Doctor of Philosophical Sciences, Acting Head of the Department of Philosophy, Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

We consider two ways to live and experience events (including revolutionary ones) by a human individual: as either a primarily social or a primarily existential creature. The author adheres to the existential strategy and explains it. Social revolution is considered as desirable, even being a short outlet for the individual in an unfair world, but not as a panacea for actual human troubles and worries, and at the same time, it is not the worst of public disturbances. Distinguishing and relating progressivist and “conservative” revolutions, the author focuses on criticizing the first and defending the second one. “Conservative” revolution is understood as an epiphenomenon of preservation and strengthening of the symbiotic relationship between natural and existential in a human being.

Keywords: revolution, progressivist revolution, “conservative” revolution, human, natural, existential, social, technical.

В человеке природное начало получает социальное продолжение и экзистенциальное завершение. В общественную жизнь индивид вовлечен всеми тремя своими сторонами. Общество кровно заинтересовано в его социальной сущности и с подозрением относится к его натуре и к его экзистенции. Индивид отвечает или даже предвосхищает эти подозрения встречной настороженностью. Как существо социальное он оценивает общество мерой справедливости, как существо экзистенциальное – мерой несправедливости.

Приоритет социального в умонастроениях людей (кого-то из них) означает и выказывает, что большое общество (общественный строй) детерминирует – положительным образом – жизнь отдельного человека и его близких, жизнь малых общностей. Напротив, крен в экзистенциальное связан с недоверием к общественной детерминации, к ее результирующему позитиву тем более. Существа социальные надеются на разрешение проблем общежития: в основном или в целом, в процессе реформ или путем революционной встряски. При этом радикальные «социалы» не могут не держать в уме, что какая-то очередная революция – настоящая, подлинная – может и должна стать последней, окончательной. Существа экзистенциальные настроены здесь куда менее оптимистично: ни один общественный строй и ни одна его смена не избавят человека от главных забот и тревог, не устранят его противоречивости: то томительно удручающей, то упрямо жизнерадостной. Человек экзистенциально подкованный подмечает опасные тенденции существования, которые ускользают от внимания оппонентов: социальное опрометчиво подминает под себя природное, вследствие чего само неизбежно редуцируется к техническому. «Он рыжий, а я нет; у него натуральные веснушки, а у меня косметические»: социальная логика закономерно отыскивает паллиативный выход из затруднения в применении препаратов, притупляющих ревность и зависть, а кардинальный выход – в превращении людей и среды их обитания в искусственный, равно конструируемый мир.

Противоречия социальной и экзистенциальной стратегий вольно или невольно обостряются в период революции – пограничной ситуации и для общества, и для индивида. Стыковка этих стратегических установок чревата: на положительном полюсе – трагическим героизмом; на отрицательном – делячеством на крови, шариковщиной; ито-

гово, увы, – старой гегемонией нового мещанства и обновленной бюрократии. Соразмерность индивидуального, группового, коллективного и в эйфории общественных потрясений мимолетна: революция, не откладывая на долгое потом, безжалостно уничтожает собственный авангард и небесталанных попутчиков. Уцелевшие активисты разбредаются по квартирам, собственным и коммунальным, растворяются в инертном большинстве и вместе с ним начинают, с пренебрежением и завистью, сторониться человека труда. Революционный фрегат с алыми парусами садится на мель. Таковы перспективы и итоги революции в оценке экзистенциального реалиста. Но даже в этом не самом оптимистичном ракурсе революционное действие видится наполненным и недевальвируемым положительным смыслом. В жизни человека может наступить момент, когда в воспринимаемой им социальной реальности несправедливость и цинизм достигают такого уровня, который не оставляет шансов на лады с собственной совестью и уважение к себе. Для восстановления утраченного уже недостаточно привычного бунтарства, этого почти перманентного с декадентскими соблазнами состояния, требуются иные способы сопротивления, включающие масштабную смену социальных декораций и замену основных сценических и витринных лиц. В бунтаре ненависть и омерзение к притеснителям кипят вровень, в революционере ненависть одолевает омерзение. Что ж, пусть через короткое время во власть вместо одних негодяев придут другие, исключения вопиюще редки, но несколько вдохов полной грудью ты сделал. Революция здесь – экзистенциальная отдушина: для того, кто не верит ни в позитивное влияние большого общества на индивида и его ближний круг, ни в целесообразность радикального изменения человеческой природы. Для других, априори не отрицающих положительный и продолжительный смысл резких общественных перемен, тех, кто верит в собственно социальную доминанту человеческой сущности, в решающую роль общественного устройства, революционная теория и практика отождествляются с надеждой на радикальное усовершенствование человека и взаимоотношений между индивидами. Целесообразно поэтому настаивать на двух разнящихся способах – в качестве по преимуществу существа социального или, напротив, по преимуществу экзистенциального – соучастия в революции, проживания и переживания ее.

Ожидаемое возражение «общественников» – дескать, именно определенные социальные условия и заставляют индивида укрыться

на «экзистенциальной заимке» – отчасти принимается. Но в ответ, во-первых, сразу выставляется всем известный в рамках критики «теории среды» аргумент: в одинаковых социальных обстоятельствах разные люди ведут себя по-разному, и лишь особенностями «обратной связи» наблюдаемые отличия не объяснить. Во-вторых, вносится уточнение: действительно, одна общественная ситуация облегчает, а другая затрудняет человеку принятие юридически и морально правильного решения. Однако нет никаких гарантий, что общественная мораль нравственна, а правовой акт совестлив и человечен. Более того, упор на социальные, внешние (как ни крути) детерминанты свидетельствует скорее о том, что человек сам по себе слаб, а не силен, что в его природе имеются существенные изъяны. Здесь обнаруживается квазирелигиозный подход к пониманию человеческой природы и технократический соблазн манипулирования ею. Наконец, в-третьих, – и неопровержимо: никакая общественная атмосфера сама по себе, ни один из типов собственно социального поведения, как и его асоциальная полярность, не наполняют человека счастьем (если это не «счастье» марионетки, зомби) и не исцеляют от несчастья (если не ампутируется и не замораживается страдающая душа). Речь не о «слезинке ребенка», этой оборотной стороне слезливо-пьяной «достоевщины», а о никчемности арифметического «больше – меньше» среди осчастливленных. И о том, что даже при подобной калькуляции наблюдатель вынужден констатировать: отбор в обществе (как и в природе, кстати) прежде всего на руку приспособленцам. Максимум, чего способно добиться общество (потихоньку эволюционирующее или взбудораженное и галопирующее), – сделать человека довольным собой, успешным. Счастье же не очень дружит с довольством и почестями (назавтра они легко оборачиваются хулой), еще меньше – с социальным и политическим прожектерством. Без любви – двух людей друг к другу – счастье, как его ни определяй и ни храни, скрадывается наступающим вслед опустошением. При любом общественном строе. Выбор между женщиной в Париже (от которой не уходят) и революцией на Родине (которая не отпускает) оборачивается пулей в сердце: «...и в поэзии нашей нету / до сих пор человека чище» (Ярослав Смеляков). Потеря близкого – несчастье, непоправимое. И тут строй если и виноват, то лишь опосредованно: возможной лояльностью к сплетникам, доносчикам и палачам. Но какая власть не заинтересована в них? По человеческому, экзистенциальному пониманию,

социальный прогресс только и занят тем, что множит число самодовольных несчастливцев.

Ни одна общественная система не терпит внесистемный нонконформизм. Отсюда следует: социальные революции (те, которые были, есть и будут) – либо паллиатив социального радикализма, либо его предел – но не предел радикализма так какого, олицетворяемого с некоторых пор научно-технической инноватикой. Еще несколько десятилетий назад эпистемологический анархист критично сближал институты науки и церкви общей мерой консерватизма (и для нынешних леваков данный тезис, наверное, значим). Экзистенциальный реалист без малейшего сомнения и оптимизма объединяет сегодня тео- и технократию схожей мерой фанатизма и радикализма. Социальный максимализм не идет дальше того, чтобы свести на нет экзистенцию человека и полностью подчинить себе, не обнуляя все же его природно-биологическое начало. Цель: отдельный индивид не должен репрезентировать человеческий род. Тео- и технократический экстремум предполагает подчинение всего человеческого – иному, всего природного – внеприродному. Цель: ничто естественное не должно репрезентировать само себя.

В горизонте экзистенциального бытия социальная революция предстает желанной порой, пусть и короткой отдушиной для индивида в несправедливом мире, но никак не панацеей от собственно человеческих бед и забот, а вместе с тем и не самой страшной из надындивидуальных жизненных пертурбаций. Последствия технического прогресса могут оказаться куда печальнее. Разумеется, техника никогда не станет субъектом, никогда не будет развиваться сама по себе, но, развитая людьми до определенного уровня, она способна лишить человека и человечество субъектного статуса. Можно, конечно, выразиться иначе: сами люди, наивно стремящиеся или понукаемые к комфорту, который обеспечивается и повышается совершенствованием техники, все больше превращаются в безвольных существ, пассивно подстраивающихся под функциональный ритм разветвленной технологической сети. В спайке с комфортом – культ безопасности, который отправляется, как легко заметить сейчас, тоже инструментально, тотальным техническим контролем. Техника нейтральна – в некотором смысле, не забывающем о проблеме нейтральности самого нейтрального. Несомненно, впрочем, и то, что безвольное, индифферентное существо – техноподобно. И это для него – не ничья, это – поражение и подчинение.

Конвергенция социального и технического прогресса (неважно, плавного или со скачками) ведет к экзистенциальной и природной катастрофе – не бурной, вялотекущей, но оттого еще более издевательской. Остается выяснить, всякая ли социальная революция прогрессистки заточена? Если да, то шансы сохранения человечности тают на глазах. Ведь надежд на всегда вторичную, производную, злобно-мстительную контрреволюцию нет вовсе. Революция есть перерыв постепенности, разрыв-рывок в движении общества. После чего, пусть даже качественно изменившееся, оно может двигаться по прежней событийно-исторической траектории (скажем, линейной или спиралеобразной) и с необходимостью идти вперед, более некуда, – либо оно способно выйти на принципиально иную орбиту (циклическую или с характером вечного возвращения): это уже не бросок вперед и не разворот вспять, а собственно революционное действие. В первом случае мы имеем дело с прогрессистской революцией, которая, как ни парадоксально, оказывается не столь уж радикальной. Во втором – с революцией как таковой, нередко именуемой «консервативной». Название не самое удачное, потому что консервировать можно все что угодно, включая и прогрессистскую линию. Отчасти оно оправдано ситуацией возможного перехода от линейно-спиралевидной к циклической или шарообразной парадигме развития, возможным поворотом-возвращением от «модерна» к «традиции». В ситуации зеркальной, уже точно некогда имевшей место быть в мировой истории и культуре, при разрыве цикла и вытягивании его в линию говорить о консервативности этого события не уместно. Однако и к разряду прогрессистских его в полном объеме не отнесешь: оно, аутентично революционное без сомнения, только лишь задало возможность прогрессистского измерения.

Не питая ни малейших иллюзий касательно социальных и духовных особенностей общества традиционного типа, с симпатией выделим присущее ему (в восточном, античном и возрожденческом форматах) почитание природы. В ней и только в ней истоки воли к жизни (от трансцендентного Бога ее не получить), в ней же и корни экзистенции. Человек вышел из «традиции» в «модерн», когда природной воле-стихии смог противопоставить свою, от природы же в зародыше и обретенную. Взрослея, набираясь сил, покоряя естественную среду обитания, человек ослабляет свое нутро, не обращая на то внимания: ему некогда на скоростной магистрали прогресса. Первый же серьезный урок аутентичной революции (прыжок от цик-

лической к линейной событийности и зависание над бездной «никогда не равного себе») дает понять: в длительной, устойчивой перспективе экзистирующему существу ждать от нее чего-то кардинально обнадеживающего не стоит. Лишь спорадическая подпитка тонуса, временный сброс тяготы.

С прогрессистской революцией и того хуже: безоглядно устремленная из «темного» настоящего в «светлое» будущее и намеренная радикально усовершенствовать человеческую природу, она планомерно редуцирует экзистенциальное и природное сначала к социальному, а затем к техническому. Конечно, и подобного рода затеи имеют своих подвижников, героев и мучеников, самоотверженно действующих «во благо общества». Но уж больно часто осознанно или инстинктивно отрицающие себя попутно, не церемонясь, отрицают других. Поштучно и скопом. Невзирая на лица, в том числе на свое, апеллируя к надындивидуальным ценностям, целям и задачам, прикрываясь этим полуанонимным абсолютистским мандатом.

В 1923 году Владимир Зазубрин (участник Гражданской войны, через двадцать лет после Октябрьской революции будет расстрелян, еще через двадцать – реабилитирован) пишет повесть «Щепка» (опубликована в 1989-м в «Сибирских огнях»). Красный террор. Расстрельщики в подвале ЧК делают свою работу. Во имя революции. Штрихом даются портретные детали. «Но разве интересно Ей это? Ей необходимо только заставлять убивать одних, приказывать умирать другим. Только. И чекисты, и Срубов <главный персонаж, руководитель, мозг его в конце концов не выдержит. – А.Ф.>, и приговоренные одинаково были ничтожными пешками, маленькими винтиками в этом стихийном беге заводского механизма. На этом заводе уголь и пар – Ее гневная сила, хозяйка здесь Она – жестокая и прекрасная. <...> Для Нее и Ее интересов Срубов готов на все. Для Нее и убийство – радость» [1, с. 479]. Среди казнимых высокая блондинка. Как и остальные, раздета донага. «Распущенными волосами прикрылась до колен. Глаза у нее синие. Брови густые, темные. <...> И синевой глубиной на всех льет. Чекисты не поднимают револьверы. У каждого глаза – угли. И от сердца к ногам ноющая, сладкая истома. <...> Запах крови, парного мяса будил в Срубовезвериное, земляное. Схватить, сжать эту синеглазую. Когтями, зубами впиться в нее. Захлебнуться в соленом красном угаре. Но Та, которую любил Срубов, которой сулил, была здесь же. (Хотя, конечно, какое бы то ни было противопоставление, сравнение ее с синеглазой немыслимо, абсурдно.)

А потому – решительно два шага вперед. Из кармана черный браунинг. И прямо между темных дуг бровей, в белый лоб никелированную пулю» [1, с. 480–481]. Уже во дворе, после слышит от подручного: «Каб того высокого, красивого, в рот-то которого стреляли <офицер, не пожелал поворачиваться к пуле спиной. – А.Ф.>, да спарить с синеглазой – ладный бы плод дали» [1, с. 483]. Срубов не понимает: о ком это? На недосыгаемую высоту выброшен он, щепка, огненной бурей революции. «Слепит глаза светлый, сияющий простор. Но нет в сердце страха и колебаний. Твердо, с поднятой головой стоит Срубов в громе землетрясения, жадно вглядывается вдаль. В голове только одна мысль – о Ней» [1, с. 482].

Все пароли прогрессистской революции тут проговорены. Она – по аналогии с каноническим трансцендентным абсолютом – по имени прямо, всуе, не называется. Ее символически репрезентируют поочередно светлая даль и заводская механика. С природой, земной, у нее неладья. Во плоти желанная женщина – ее соперница, должна быть уничтоженной и не оставить потомства; естественное мужское влечение к телесной женской красоте квалифицируется как звериный атавизм.

Прогрессистская составляющая – значимая, но не единственная в Русской революции, которая полна такими как Шатов: «...у всех у них не разберешь, где заканчивается их крайняя левость и революционность и начинается крайняя правость и реакционность» [2, с. 72]. И в этом не слабость, возразим Н.А. Бердяеву, а сила 1917-го года. Правыми вкраплениями (русский) большевизм и отличается – выгодно – от (европейского) коммунизма, не выигравшего в истории вообще ничего. Шатовы, вновь возразим, не самые опасные среди тех, кто готов истребить «свободу лица». Их раскачивание и метания от одного полюса к другому несовместимы с тотальным порядком, который именно и отсекает все личностные начала и концы. Что до судьбы романного персонажа Достоевского, то она типична для проповедника мессианизма: он становится жертвой убийственной провокации. Не шатовские натуры, а мессианизм, губящий их, подпадает здесь в первую очередь под подозрение.

В определенном и немаловажном (быть может, главном) для человека смысле прогрессистская революция противоестественна. Андрей Платонов в те же 1920-е годы с воодушевлением изрекает: Бог, цари и богачи – в революции «их первыми подверг человек гневу и уничтожению. За ними подвергнется истреблению от человеческой руки природа. Потому что если не уничтожим ее, то она уничтожит нас»

[3, с. 85]. Ниспровержение сильных мира сего и иного – в кругу понимания, истребление природы – за его рамками. Финал, скорый, печален: самоубийственный «котлован». Умалая природное и земное, прогрессистская революция дискредитирует почву и физический труд, крестьянство для нее – непримиримо враждебное сословие. Она утопает в крови – пролитой не из инстинкта мести, а по идейным соображениям. Осознанно или на автомате, она ориентирована на – знаковый еще для Франции XVIII века – проект «человека-машины»: масштабные кровопускания эффективно редуцируют индивидуальный и общественный организм к техническому конструкту. Симптоматично, что оппонировавший прогрессистам приверженец «консервативной» революции, даже настаивая на величии человека-рабочего, утверждает: бытие не конструируется, а проживается; природный стержень человека и генетически, и онтологически первичнее разума; инстинкт самосохранения упрямо подсказывает нам «замышлять другие порядки, отличные от тех, что установлены 1789 годом...» [4, с. 621].

Другие – не значит прямо противоположные. Контрреволюция контрпродуктивна. Тот, кто экзистенциальное ставит выше социального, поддержит свободу и братство, но откажется от равенства в пользу иерархии. Не всякой, конечно, и уж точно – не косной. Он несколько не симпатизирует руссоистскому дикарю, ироничен по адресу всякого примитивизма и насторожен к любой редукции, к технической – особенно. Не магистраль прогресса, убегающего за горизонт, а тропы, по которым, плутая, раз за разом возвращаешься к самому себе. Таковы ценностные ориентиры экзистенциального реалиста и контуры действительно революционного разворота современного общества, если оно на него вдруг решится.

Литература

1. Зазубрин Вл. Щепка / Вл. Зазубрин // Повесть-89. – М.: Современник, 1990. – С. 468–525.
2. Бердяев Н.А. Духи русской революции / Н.А. Бердяев // Из глубины: сборник статей о русской революции. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. – С. 55–89.
3. Платонов Андрей. О нашей религии / Андрей Платонов // Красный Платонов [сб. статей]. – М.: Commonplace, 2016. – С. 81–89.
4. Юнгер Э. Излучения (февраль 1941 – апрель 1945) / Э. Юнгер, пер. с нем. Н.О. Гучинской, В.Г. Ноткиной. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 783 с.

EPISTEMIC ENVIRONMENTALISM

Shane Ryan

PhD, Professor of Nazarbayev University, Astana, Kazakhstan

I motivate and develop a normative framework for undertaking work in applied epistemology. Having set out the framework, which I call epistemic environmentalism, I explain how different epistemic goods with their different possible values bear on intervention in the epistemic environment. In particular, I discuss how state intervention to promote epistemic goods would significantly differ from the promotion of material goods and normative issues that arise from possible intervention in the epistemic environment in relation to the role of the state. I take social epistemology roughly to be the study of the influence of other agents, social institutions and social arrangements on the epistemic standings of agents. I take applied social epistemology to examine ways to alter or create such influences on the epistemic standings of agents. I hold such an epistemically significant social dimension to be part of the epistemic environment. Epistemic value theory examines the worth of epistemic standings. By viewing the epistemic environment through the prism of epistemic value theory, I seek to motivate intervention in that environment, and so get the ball rolling for what I call epistemic environmentalism.

О ПРОБЛЕМЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЦЕННОСТЕЙ ДРУГИХ КУЛЬТУР

Тань Линь

Студентка 4-го курса факультета русского языка Хунаньского Педагогического университета, Китай, г. Чанша, e-mail: tanlin9195@163.com

Говорят, что невозможно понять страну, не зная ее культуру и ментальность народа. Я абсолютно согласна с этим мнением, ведь культура – это наследие мудрости народа, которая передается из поколения в поколение, а ментальность сложилась за тысячи лет. Культура и ментальность помогают нам узнать, какова та страна, которая нас интересует.

Я изучаю русский язык уже примерно четыре года, но не могу сказать, что культура и ментальность русского народа известны мне полностью. Для людей же, которые никогда не бывали в России и не изучали русский язык, еще труднее понять эту страну. Например, всем известно, что русским очень нравится медведь, но большинство китайцев не знают причину такого явления. Это объясняется некоторой схожестью «характеров» русских и медведей. Русские смелые и сильные, медведи такие же. Именно поэтому русские так любят медведей. Другой пример: в России принято дарить цветы. Однако иностранцам может показаться необычным, когда, принимая такой подарок, русский человек не выглядит счастливым. Почему ему неприятно? Дело в том, что в России предпочтительное количество цветов в букете на подарок – нечетное, а иностранцы, возможно, подарили четное количество. Эта традиция отличается от принятой во многих странах.

Не зная специфики другой культуры, вы даже не всегда можете догадаться, чем недоволен иностранец. На занятиях мы с преподавателем обсуждали трактовку образа русалки (*водяной* – прим. ред.) в Китае и России. Интересно, что в России русалку считают злой и некрасивой, в Китае же – наоборот, русалка воспринимается как приятное и доброжелательное существо, поэтому в России, хваля девушку, нельзя сказать «Ты, как русалка», в Китае же это сделать можно.

У разных стран разные культуры. Если мы хорошо знаем культуру и ментальность народа, мы можем понять, в какой ситуации как надо поступать. Общаясь с иностранцами, нужно стараться не допускать ошибок, тогда наша коммуникация станет наиболее эффективной и плодотворной, и в отношениях между людьми разных культур не будут возникать конфликты.

УДК 159.922:323

**ПРИРОДА И ХАРАКТЕР «ПЕРЕХОДНЫХ ЭПОХ»:
ВЫГОТСКИЙ – ЛЕНИН
(возможность компаративистского исследования)**

*Тема-проблематизация,
предлагаемая к обсуждению на круглом столе*

Юринов Владимир Юрьевич

Кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: vol-yurinov2@yandex.ru

Статья представляет собой краткое изложение проблемы революции как социального феномена в контекстах концепта «переходная эпоха». Автор проводит сравнительный анализ феномена переходной эпохи и явления кризисного возраста в развитии ребенка. Сопоставляются идеи переходности В.И. Ленина и Л.С. Выготского.

Ключевые слова: переходная эпоха, кризисный возраст, революция, новообразование, старое и новое.

**NATURE AND CHARACTER
OF TRANSITIONAL EPOCHS: VYGOTSKIY–LENIN**

Yurinov V.Y.

PhD, Associate Professor at Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan

The article presents the problem of revolution as a social phenomenon in the context of the concept of “transitional epoch”. The author carries out a comparative analysis of the phenomenon of historical transitional epoch and that of crisis age in the development of a child. V.I. Lenin’s ideas of transitivity are compared with those of L.S. Vygotsky.

Keywords: transitional epoch, crisis age, revolution, new growth, the old and the new.

Я не буду останавливаться на том, какой длительный, тяжелый и противоречивый путь прошла общественная и философская мысль в освоении категории «революция»: от непосредственного восприя-

тия беспорядка, толкования ее как периода смуты, хаоса, разрушения и деградации до сложнейшего общественного феномена с мощным преобразующим началом.

Также я предлагаю не останавливаться, как на общеизвестной специалисту-гуманитарии, теме разведения таких понятий, как «государственный переворот», «политическая революция» и «революция социальная». Перейду к сути заявленной мною проблемы.

Свою классическую трактовку понятие «социальная революция» получило в сложном конкретно-историческом взаимопроникновении и слиянии, по крайней мере, трех феноменов: *борьба «нового» и «старого»; переходная (перманентная) эпоха, марксизм-ленинизм, — имеющих единое базовое основание — капиталистическую формацию.* Данная трактовка выразилась в такой итоговой, богатой и диалектически противоречивой категории, как «социалистическая революция».

В этой традиционной (для марксизма) теме нас будет интересовать характер переходности социальной революции и его (разнообразная) трактовка Лениным как теоретиком и революционером-практиком, *т. е. личностью, имманентной самой переходной эпохе. И это NB: поскольку само-сознание, теоретическое мышление революционера-практика в эпоху революции само должно оказываться перманентно и необходимым образом переходно-преходящей формой.* Вспомним известное положение Маркса о том, что вожди революции не знают истинных целей революции, то, что Мих. Лифшиц определял как тему «революционного романтизма» [см. 1]. Рассмотрим, насколько продуктивна такая постановка проблемы, и каковы ее контуры.

В качестве отправного (и конечного) пункта я выбрал два, опять же известных, конкретно-исторических явления российской революции: «*коммунистические субботники*» как ростки нового коммунистического отношения к труду и «*Советы*» как новую, по Ленину, рабоче-крестьянскую форму общественного (государственного) управления.

Но материалом изложения, предметом разговора и трактовки проблемы для нас будет совершенно другая область гуманитарного знания. А именно: *детская психология; понятие «кризисные года» и методология Л.С. Выготского* [2]. Во избежание последующих недоразумений вынужден оговориться, что полностью отвлекаюсь от идеи содержательного родства фило- и онтогенеза. Тема статьи о другом: о

способе существования переходной эпохи, ее особом структурном характере и механизме связи «старого» и «нового».

Общеизвестно, что «кризисные годы (возрасты)»: рождение –1 год –3 года – 7 лет – 13 лет – 17 лет, по Выготскому [2], прошли приблизительно ту же кривую осмысления, что и «революция»: бунт, строптивость, трудновоспитуемость, разрушение и проч. Достаточно сказать, что и до сих пор кризисный возраст называется **«негативным»**, т. е. в нем не просматривается продуктивный (созидательный) смысл. Отрочество, писал Лев Толстой, оставляет за собой выжженную степь. (Хотя, уже в подобной оценке имплицитно содержится преобразующая составляющая – необратимость природы развития)².

Начнем с того, что объединяет позиции Ленина (на социальную / социалистическую революцию) и Выготского (на кризисный возраст).

В обоих случаях (перед нами) а) особая **самостоятельная переходная эпоха**: неравномерная, противоречивая и мучительная; в) связанная с **коренным преобразованием предмета** (общества, человека) **как целого**; с) имеющая **свои собственные** законы бытийствования данного предмета-процесса; d) законы, **не сводимые** к законам функционирования и развития эволюционного периода, «нормальной» предыдущей эпохи; режимов порядка [см. подробнее 3].

История развития, как общества, так и отдельной личности, происходит **нелинейно** и противоречиво, и переходные эпохи, как в первом, так и втором случае, выступают качественными скачками, **разрывами / прерываниями**, являющимися атрибутами целостного развития.

Для возможности компаративного анализа обратим внимание в трактовке «кризисного возраста» Выготским на **два обстоятельства**, имеющих важное методологическое значение и выдвигаемых данным исследователем в качестве фундаментальных закономерностей любого переходного возраста.

Первое – это **«новообразования» переходных возрастов** – качественно отличные по своей природе от новообразований нормального возрастного периода. И второе – так называемый **феномен соскока**.

² Следует уточнить, что кризисный год не равен году календарному; как правило, он меньше его, но у кого-то и больше; у кого-то кризис протекает более плавно (даже почти незаметно), а у кого-то принимает острый, взрывной характер. Все это тоже важно для нашей темы, но не затрагивается в данной статье.

Касательно первого, Выготский настаивает на том, что в том виде, в каком существует определенное новообразование переходного возраста, его не было на предыдущем этапе развития. Но более того, его не будет и в будущем, на последующем этапе. Данный тип новообразования – «чистой воды» переход [см. 4]. Так что искать ростки нового в готовом виде – дело не совсем благодарное и, скажем, научно некорректное. Так называемые ростки (как и «родимые пятна капитализма») будут представлены не так и будут существовать не там, как внутри переходной эпохи. Ибо в последующую нормальную эпоху **доминанта, соответственно, и периферия** качественного нового **режима порядка будут принципиально иными!** Что является *третьей* для нашей темы фундаментальной закономерностью (см. схему I).

Теперь касательно так называемого соскока. Перед нами знаменитая ситуация «...уже, но еще не» («верхи не могут – низы не хотят...»); «царизм уже не в силах, – революция еще не в силах победить» [см.: 5, 6, 7]). Законы предыдущего эволюционного (нормального) периода уже не действуют, а нового – еще не сложились. Казалось бы, с точки зрения абстрактной логики – это коллапс, гибель, абсолютное разрушение предмета (психики ребенка). На самом деле этого не происходит³.

Тут и выступает, прорывается на поверхность «память» закономерностей **еще более низкого этажа поведения**. Ребенок систематически *проваливается* (стихийно сбрасывается, возвращается) к еще более ранней, **пред-предыдущей** (эволюционной) стадии своего развития (см. схему II). Говоря метафорически, он всегда уже был до этого на «втором этаже» и переезжает на «третий», сначала «сваливаясь» организационно на «первый». Видимая частичная деградация ребенка оказывается спасительным *основанием, временным* системообразующим и организующим принципом переходного возраста⁴. Это как в спорте: чтобы дальше прыгнуть, спортсмен вынужден сначала повернуться и уйти дальше назад, чтобы разбежаться. Или как в танце: шаг назад, два шага вперед. (Назовем это принципом «оверлока».)

³ Хотя высокая степень смертности, патологии, девиантного поведения, жесткости, суицида и др. приходится именно на эти периоды.

⁴ Используя китайскую нумерологию, скажем, что ребенок движется странным образом: 2 – 1 – 3. Или, допустим, как в самом китайском ритуале в кумирне предков, где дух отца связан с живым сыном через внука: 1(дед) – 3(внук) – 2(отец) [см. 8].

Обращаясь к закономерностям общественного развития, подчеркнем: по-видимому, поэтому так важна была для Маркса категория «общественно-экономической *формации*», заимствованная из геологии, где экономика выполняла роль «*перемешиваемого*» слоя (понятие синергетики). И не случайно то, что Ленин насчитывает *пять экономических укладов* в революционной России, придавая их взаимодействию и выделению доминирующего уклада генеральное значение.

Поэтому предлагаю выставить на обсуждение следующее положение. «Комунистические субботники» и «советы» и по форме, и по содержанию напоминают средневековые феномены городской жизни, когда официальная власть (по внешним или внутренним причинам) прекращала свое существование.

Другими словами, природа переходной эпохи такова, что «давно забытое старое» легко принять за «новое». Сталин несколько раз отмечал в своих записях, что Советы не способны к продуктивной систематической, ежедневной, рутинной работе, они хороши для «аврала», «мероприятия», «кампании»... У данных переходных новобразований *высокий синергетический эффект, но короткая волна, непродолжительность эффективного действия*. Можно смягчить формулировку: новое еще настолько слабо и не сознательно, что рядится в реакционные формы (Энгельс). Оживают страшные образы мифологии: химеры, циклопы, кентавры и другие «не-возможные» и «не-выносимые» комбинации-конструкции. В живой реальности современного «настоящего» революционной эпохи мы находим целый список таких «монстров»: коллективизация, строительство Беломорканала, концлагеря, рабский труд интеллигенции, заключение тайных договоров с фашистской Германией и т. д. и т. п. Цивилизация рушится не на один формационный этаж, а на два и более, и чем основательнее революция, тем основательнее разрушение: «...до основания, а затем...». Достаточно вспомнить гегелевскую концепцию «радикальности зла» и терминологическое использование в работах Ленина понятия «революционной целесообразности».

Но парадокс в том, что это основание, каким бы оно ни было ужасным и уродливым, – есть и остается человеческой культурой. Более того, старые, казалось бы, отжившие рудиментарные формы, вступая в симбиоз, создают причудливые композиции новобразований, которые помогают человечеству перекинуть временные

мости от «прошлого» к «будущему»⁵. Здесь можно вспомнить «возмутительное» утверждение Александра Блока о том, что в революционную эпоху именно народные массы спасают культуру [9]. Конечно, Блок в последнюю очередь имел в виду музеи, театры, классическую музыку и литературу, хотя российская революция в итоге дала этим «классическим» формам не только материал, но замечательную когорту выдающихся личностей. Блок имел в виду, скорее всего, сохранение атрибутивных составляющих всякой культуры, поскольку крестьянство, рабочий класс, слои интеллигенции *укоренены в труд и созидание*, их общественная природа не может быть исчерпана разрушением, завистью и злобой. Цивилизованные люди изнемогли и потеряли культурную цельность, в такие времена бессознательным хранителем культуры оказываются более свежие варварские массы [10]. Хранителем духа музыки оказывается стихия, в которую возвращается музыка, народ, варварская масса.

В заключение не могу не сказать о наложении одного принципиального для меня ограничения на предложенный вариант сравнительного анализа.

Революции происходят каждый раз «впервые», и эта «первая» революция всегда несвоевременна: «у революции нет никакого «подходящего времени» [11, с. 8]; она стихийно захватывает широкие общественные, культурные и географические пространства. На весь этот процесс нельзя посмотреть со стороны. Революция – развязывание инициативы масс (Ленин), и «экспериментаторы» часто сами оказываются жертвой собственного «эксперимента». Кризисные же года проходят «ежедневно» с миллионами детей – это уже в каком-то смысле «типичный», «отлаженный» (закрытый, серийный, закономерный) и локальный процесс. Его можно наблюдать со стороны и извне. Но, может быть, «чистота» и «локальность» последнего и есть реальная возможность подступиться (в который раз) к природе и характеру революции социальной. Пока же нам демонстрируют как единственно возможный – проект «оранжевых революций»⁶.

⁵ Подобие лесов, временных конструкций и лестниц при строительстве здания.

⁶ Разработка проекта последних, как утверждают специалисты, не обошлась без серьезного изучения теории и практики российской революции, в том числе, обращения к ленинскому (и сталинскому) наследию.

В итоге, относительно *переходных общественных эпох* сформулируем ряд положений самого общего, но принципиального характера.

I. В переходный период общая организация жизни разлагается, разрушая ранее действовавшие системообразующие начала.

II. Общая организация жизни необходимым образом падает *более чем на один режим порядка*.

III. Социальное пространство (и время) сильно *расширяется и упрощается* (свобода), втягивая тем самым в современность далекое (международное пространство) и дальнейшее (история). Следовательно, жизнь одновременно и *чрезмерно усложняется* (стихия).

IV. Наступает *колоссальный расцвет (ренессанс) старых*, казалось бы, давно отживших общественных форм (производства, быта, культуры, искусства, политики, религии и др.).

V. Именно традиции выполняют здесь роль сдерживающего основания, выступая *краевыми, предельными формами* общественной жизни человечества. Именно эти традиционные формы революционеру легко принять за новое, за торжество будущего мира равенства, справедливости и братства, за коммунизм.

VI. Революционные новообразования обнаруживают удивительно консервативный характер. *Новообразования всех переходных периодов обладают единой родовой природой – коммунальной*, правда, «коммунальности» *различных формаций, и это принципиально*. В это время преобладают (если не господствуют) формы непосредственной (публичной) общественной жизни; разнообразные формы простой кооперации (сотрудничества). Соответственно, упрощаются (обнажаются) и обостряются формы конфронтации, конфликта, социального разделения труда (борьба и война).

VII. *Революционная личность* вся целиком (как и все общество) представляет собой *переходно-преобразующий процесс («новообразование» переходной эпохи)*, что, собственно, только в очередной раз подтверждает, что перед нами *социальная революция, коренное преобразование человеческой (общественной) природы*, а не обычный государственный переворот, т. е. насильственный (незаконный) захват власти какой-то иной группой людей и только.

VIII. Революционные личности (как особые доминирующие новообразования переходной эпохи) по «завершении революции», как правило, оказываются излишними и даже общественно опасными, их необходимость – как особой отдельной личности – переходит в фор-

му «частного», «случайного», «периферийного» и «хаотичного» на пространстве новой устойчивой эволюционной формации.

Хотя здесь возникает значительное количество вопросов с неопределенными ответами. Когда (где и как) социальная революция заканчивается? Как определиться с типологией революционных личностей, разнообразия форм последних в зависимости от этапа социальной революции? Каковы судьбы капиталистической общественной формации и ее всемирно-историческая определенность, т. е. принципиальный выход за ее пределы, и способ существования качественно нового способа существования человеческого сообщества?

Капитализм, как было сформулировано еще в «Манифесте коммунистической партии» Марксом и Энгельсом, живет исключительно внутренним противоречием, *непрерывно революционизируя себя* [12, с. 422–425]. По меткому замечанию современного отечественного исследователя А.К. Секацкого, капитализму удалось «приватизировать революцию» (во всяком случае, ее многие известные и разнообразные формы) [13]. Так что переход этой общественной формации в свою противоположность («революция») оказывается по сегодняшний день способом существования все той же формации («эволюция»).

Литература

1. Лифшиц Мих. Кризис безобразия. От кубизма к поп-арт / Мих. Лифшиц, Л. Рейнгардт. – URL: http://justlife.narod.ru/lifshits/krisis_bezobraziya/02_legenda_kubism.htm
2. Выготский Л.С. Детская психология / Л.С. Выготский // Выготский Л.С. Собр. соч. В 6 тт. – М.: 1984. – Т. 4. – С. 5–432.
3. Выготский Л.С. Развитие высших психических функций / Л.С. Выготский // Выготский Л.С. Собр. соч. В 6 тт. – Т. 3. Проблемы развития психики. – М.: Педагогика, 1983. – 368 с; Выготский Л.С. Педология подростка / Л.С. Выготский. – М.: Издательство БЗО 2 МГУ, 1929, 1930. – Т. 1 и 2, задания 1–8.
4. Выготский Л.С. Проблема возраста / Л.С. Выготский // Выготский Л.С. Собрание сочинений: В 6 т. – Т. 4. – М.: Педагогика, 1984. – С. 244–268.
5. Ленин В.И. Детская болезнь левизны в коммунизме / В.И. Ленин // Ленин В.И. Полн. собр. соч. – Т. 41. – С. 1–104.
6. Ленин В.И. Крах II интернационала / В.И. Ленин // Ленин В.И. Полн. собр. соч. – Т. 26. – С. 211–265.

7. Ленин В.И. Маевка революционного пролетариата // Полн. собр. соч. – Т. 23. – С. 305.

8. Кобзев А.И. Категория «философия» и генезис философии в Китае / А.И. Кобзев // Универсалии восточных культур. – М.: Восточная литература, 2001. – С. 200–219.

9. Блок А. Крушение гуманизма / А. Блок // Блок А. Собр. соч. В 6 тт. Т. 6. – М.: Правда, 1971. – С. 252–272.

10. Блок А. Стихия и культура / А. Блок // Блок А. Собр. соч. В 6 тт. – Т. 5. – М.: Правда, 1971. – С. 274–283.

11. Жижек С. 13 опытов о Ленине / С. Жижек. – М.: AdMarginem, 2003. – 256 с.

12. Маркс К. Манифест Коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 4. – С. 419–459.

13. Секацкий А. Миссия пролетариата / А. Секацкий. – URL: www.profilib.com

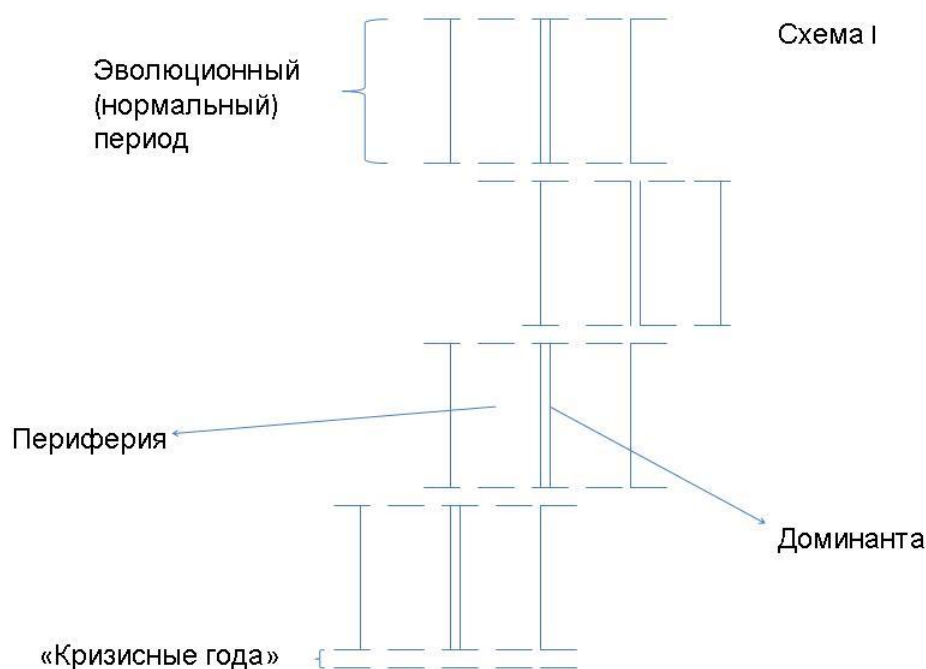


Схема II

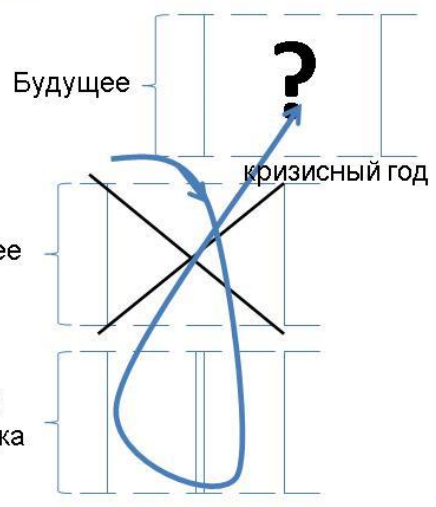
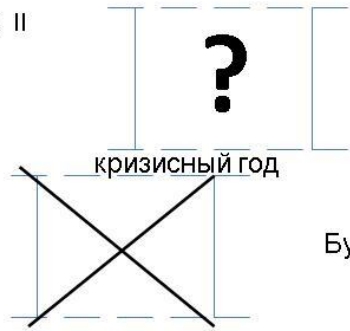


Схема III

Теоретический семинар
**«Феномен революции в зеркале онтологии, гносеологии,
социальной философии: конфликт интерпретаций»**

Шатунова Т.М.: Уважаемые коллеги! Продолжаем нашу работу в формате круглого стола. На пленарном заседании мы заслушали доклады наших коллег. Часть вопросов была озвучена, что-то осталось еще недоговоренным. Давайте посмотрим, какие вопросы у нас возникали. Вопрос о метафизике революции и революционности метафизики. О том, что в революции есть философского? Что в философии есть революционное? И, конечно, вопрос о самой природе революционной эпохи, о логике, если ее можно обнаружить, самой переходной эпохи.

Чтобы придать некоторый импульс нашему разговору, попросим Владимира Юрьевича напомнить некоторые выводы по его докладу.

Юринов В.Ю.: Относительно *переходных общественных эпох* можно сформулировать ряд положений самого общего, но принципиального характера.

I. В переходный период общая организация жизни разлагается, разрушая ранее действовавшие системообразующие начала.

II. Общая организация жизни необходимым образом падает *более чем на один режим порядка*. (См. схемы, представленные в конце доклада Юринова В.Ю. «Природа и характер переходных эпох...»).

III. Социальное пространство (и время) сильно *расширяется и упрощается* (свобода), втягивая тем самым в современность далекое (международное пространство) и дальнейшее (история). Следовательно, жизнь одновременно и *чрезмерно усложняется* (стихия).

IV. Наступает *колоссальный расцвет (ренессанс) старых*, казалось бы, давно отживших общественных форм (производства, быта, культуры, искусства, политики, религии и др.).

V. Именно традиции выполняют здесь роль сдерживающего основания, выступая *краевыми, предельными формами* общественной жизни человечества. Именно эти традиционные формы революционеру легко принять за новое, за торжество будущего мира равенства, справедливости и братства, за коммунизм.

VI. Революционные новообразования обнаруживают удивительно консервативный характер. *Новообразования всех переходных периодов обладают единой родовой природой – коммунальной*, прав-

да, «коммунальности» *различных формаций, и это принципиально*. В это время преобладают (если не господствуют) формы непосредственной (публичной) общественной жизни; разнообразные формы простой кооперации (сотрудничества). Соответственно, упрощаются (обнажаются) и обостряются формы конфронтации, конфликта, социального разделения труда (борьба и война).

VII. Революционная личность вся целиком (как и все общество) представляет собой *переходно-преобразующий процесс («новообразование» переходной эпохи)*, что, собственно, только в очередной раз подтверждает, что перед нами *социальная революция, коренное преобразование человеческой (общественной) природы*, а не обычный государственный переворот, т. е. насильственный (незаконный) захват власти какой-то иной группой людей и только.

VIII. Революционные личности (как особые доминирующие новообразования переходной эпохи) по «завершении революции», как правило, оказываются излишними и даже общественно опасными, их необходимость – как особой отдельной личности – переходит в форму «частного», «случайного», «периферийного» и «хаотичного» на пространстве новой устойчивой эволюционной формации.

Корецкая М.А.: Вы говорили о кризисе как о ряде переходов. Можно ли эту кризисность и переходность пропустить через практику инициаций? Очень похоже: это время, которое отличается от профанного; символическая смерть и т. п. Если такие параллели есть, то можно ли сказать, что традиционное общество не знает «кризисных возрастов» и проблем, связанных с кризисом, именно потому, что налажены ритуалы, и эти точки слома как бы канализируются мягко?

Юринов В.Ю.: Да, причем в ритуал это все уже сознательно включено. Как уверял индолог В.С. Семенцов, на пространстве традиционных обществ конфликт «отцов и детей» не возможен. «Восточным обществам» как-то удавалось так называемый прогресс выдавать за некий консерватизм. Говоря в терминах нашей темы, «кризисные периоды», «революция» необходимым образом включалась в становление и развитие члена общины. Допустим, в ашраме ученичества брахмачарину (ученику) доверяется самое дорогое в семье брахмана и главное – уход за священными огнями! А ведь ученик мал, даже не родственник... Мы, читая Толкиена, восхищаемся, как он здорово придумал – Хоббиту кольцо всевластия вручить, сделать его «хранителем». А оказывается, это традиционная норма. Только так и можно воспитать нормального (здорового, сильного взрослого) чело-

века. Это сознательное становление, программирование, культивирование кризиса. Сейчас все этим так или иначе занимаются: конфликтологи, психологи, экономисты. Сейчас даже модно утверждать, что человек – это «перманентный кризис». И это сознательно используется. Но хочу повториться: и в детском возрасте, и в ритуалах все отлажено, все видно. Хотя это не совсем так: это нам видно, снаружи, а ребенку или участнику ритуала совсем не видно. Участникам обряда инициации на самом деле не понятно, что происходит: приходила ли их мать или это оборотень приходил, и было ли у них детство, и они на самом деле реально умирали в этом ритуале. В традиционном обществе все дети «умирают» насильственной смертью. Ни из одного ребенка не вырастает взрослый человек. Взрослый мужчина «приходит из леса», как у австралийских аборигенов (См.: М. Элиаде). Нельзя взрослого мужчину родить женщине. В традиционном обществе каждый взрослый мужчина несет в себе этот секрет: был он на самом деле ребенком или не был. И эта драма – как Эдипова драма – рождает из него личность. А личность может быть только сложной. Простой она не может быть по определению.

Хакимов Э.М.: Можно поставить вопрос: мы обсуждаем философские аспекты революции. Но ведь существует системный анализ и понятие гуманитарных наук и естественных наук? Можно ли революцию охарактеризовать как определенную систему?

Шатунова Т.М.: Сложно, потому что, скорее всего, революция – какое-то нарушение системы.

Юринов В.Ю.: Это вопрос о том, есть ли что-то похожее на революцию за пределами общества, за пределами даже всего живого? Но этот вопрос распадается как бы на два. Как можно подходить к нему? Можно с точки зрения абстрактной диалектики. Это все очень приблизительно и неправильно, но возможно с высоты какой-то абстракции. А можно, как однажды Энгельс сказал о коперниканском перевороте: Коперник имел мужество впервые распространить историю на космологию. Оказалось, что Солнечная *система* имеет *развитие*. Сейчас это не кажется удивительным, но в свое время это был колоссальный прорыв. И все же применительно к революции меня смущает применение принципа системности. То, что в этом процессе есть своя *логика*, – да, ее можно назвать неклассической. Но можно пытаться и систему искать.

Меньчиков Г.П.: У меня вопросы в продолжение: революцию начинает интеллигенция, причем начинает с утопии. Ленин называл

интеллигенцию, вы знаете, как. Это ведь тоже вопрос для серьезных размышлений. И второй вопрос: революция ведь тоже построена на подобности, на «примерности», здесь есть место компаративистскому подходу. Ведь интеллигенты – умные люди. Как они могли все это «замутить», основываясь на утопических образах?

Юринов В.Ю.: Мне представляется, что период интеллигенции прошел. Не случайно существует только термин «русская интеллигенция», это уникальное явление. Здесь род совпадает с индивидом. Ничего подобного в других культурах не было. Русская интеллигенция плоть от плоти – пролетарская. Не по социальному происхождению, а по своей сути: у интеллигенции нет своего предмета. Но ведь не от скуки же они взяли эту утопию. Так нельзя сказать даже о декабристах. Здесь, безусловно, присутствует невыносимость жизни. Что касается интеллигенции, можно вспомнить ее космополитизм. У интеллигенции нет отечества, как и у пролетариата. Но беда в том, что в нашем отечестве еще получилось и так, что интеллигенция – больная совесть народа. Она допустила колоссальную ошибку. Слово «интеллигенция» есть у Гегеля, но ему в голову не приходит отождествлять интеллигенцию с совестью. Это все равно что сказать: я – ходячее добро, как Христос. Вот это мне представляется основой серьезного заблуждения.

Меньчиков Г.П.: Но почему все-таки Ленин так назвал интеллигенцию? Причем только некоторую ее часть?

Юринов В.Ю.: Почему я сказал, что революционная личность преходяща, перманентна? Ленин обладал колоссальной способностью к непрерывному изменению. У интеллигенции как интеллигенции, я думаю, такой способности нет. Обратите внимание, Ахматова, Пастернак отказывались считать себя интеллигенцией.

Меньчиков Г.П.: Интеллигенты нередко предавали. И сейчас предают.

Юринов В.Ю.: По-другому не может быть, потому что Всеобщее будет всегда предавать Конкретное. Интеллигенция – это примерно то, что сейчас называется глобализмом: какая разница, где жить? Родины нет. Но у нас интеллигенция соединилась с почвенничеством. Получился страшный замес: они посчитали, что *думать* будут за народ, что они *делать* будут за народ.

Фатенков А.Н.: Революция и интеллигенция – тема очень любопытная и, конечно, нас всех касающаяся. Статья А. Блока здесь была упомянута очень кстати. Но посмотрите, за что Блок критикует ин-

теллигенцию. Она революцию подготовила, развязала, а потом от нее отвернулась. Но как он характеризует интеллигенцию: у нее нет ни собственности, ни семьи. Но не иллюзия ли это? Геннадий Павлович очень верно заметил: интеллигенция – одно слово, но оно обозначает очень разных людей. Действительно, есть такие, кому все равно, где жить, у них нет ни семьи, ни собственности, а есть те, у которых есть и семья, и кое-какая собственность, и, главное, родная земля, с которой они никуда уезжать не хотят. Революции делаются – у нас, по крайней мере, – в столицах, а если мы посмотрим на провинциальную интеллигенцию: учителей, врачей, библиотекарей – все это люди и разных социальных статусов и различных умонастроений. Называть всю эту большую группу людей одним словом «интеллигенция» даже не всегда правомерно.

Юринов В.Ю.: В ней еще очень много деклассированных элементов.

Меньчиков Г.П.: И самое главное – она ведь еще очень искренне ведет за собой: я же не за себя, я за народ, за Родину, за Высокое.

Шатунова Т.М.: Это как закон, получается, как у Бисмарка: задумывают революцию гении, исполняют романтики, а результатами пользуются подлецы.

Юринов В.Ю.: Интересно, что Бердяев очень не любил Ленина, но у него абсолютно такой же взгляд на интеллигенцию. Он тоже считает, что колоссальная вина лежит на интеллигенции, хотя Вы совершенно правы, что надо разводить разные «редакции» интеллигенции и иметь в виду, что социальное происхождение вообще роли не играет.

Фатенков А.Н.: Среди интеллигенции много таких людей, которые говорят, что они просто поэты или вообще ремесленники своего дела, к интеллигенции как таковой – а поэтому и к революции – отношения не имеют. Однако, если уж этим именем пользоваться, а эта разнородная группа называется одним именем, то и ответ приходится держать за всех, не только за себя.

Юринов В.Ю.: Да. *Поиграть* в революцию никому не удастся, нельзя. Сейчас модно восторгаться Серебряным веком, но у меня к нему сложное отношение. Конечно, он дал очень много интересного, но в том числе и «отрицательный опыт», который требует осмысления и преодоления. Уже представители европейского Возрождения поняли (и пережили!): жизнь – не искусство, жизнь не может быть

искусством. Поэтому в известном заочном споре Маркса и Шиллера: жизнь – это игра или труд? – я на стороне Маркса. Все-таки жизнь – это больше труд. Игра – это красиво, но жизнь никогда не станет игрой полностью.

Корецкая М.А.: Шарль Кристоф в книге «Интеллектуалы во Франции» немного иронично пишет, что французские интеллектуалы революционно настроены, потому что еще с конца девятнадцатого века начинают ощущать себя пролетариями умственного труда: с одной стороны, они – профессионалы, и это очень хорошо, а с другой стороны, они попадают все в ту же ситуацию, связанную с отчуждением. Они никогда не могут контролировать, куда утекает интеллектуальный продукт. Они работают, а прибыль получают другие. Возникает некоторая внутренняя претензия к самим себе. В ней присутствует элемент рессентимента, и это не слишком приятно. Формулировка такая: буржуазия, которой никак не удастся стать успешной.

Юринов В.Ю.: Да, здесь есть саморефлексия, и это хороший переход к проблеме, которую мы хотели обсудить – к философии в революции. Конечно, революция – не самое удачное место для философии, но, как ни странно, революция заставляет философствовать.

Меньчиков Г.П.: Да, начинает осмысливаться переходность революции, ее начинают анатомировать. В этом плане анализ, проделанный Владимиром Юрьевичем в отношении переходности, очень интересен.

Смирнов Р.К.: Можно ли как-то зафиксировать в социальной реальности ту определенность, до которой мы можем провалиться в этой переходности и потом выйти на новый уровень?

Юринов В.Ю.: Я не случайно говорил о коммунальности. Ниже первобытного строя мы никогда не провалимся, зверьми мы никогда не станем. Давайте воспользуемся определением Аристотеля. Он говорит, что человек – политическое животное. И мы всегда делаем ударение на первом – политическое. А я всегда студентам предлагаю – на втором: животное. Нет такой особи – животное. Есть заяц, кабан, а мы – животные. В этом смысле мы уже – род. Известное гегелевское и марксовское положение: человек – родовое существо. Ниже этого уровня упасть не можем. Помните, Зиновьев занимался проблемой коммунальности. Она везде разная: коммунальность на Западе, в Советском Союзе, на Востоке. Это очень интересная тема. Важно, что и в этом смысле на философию похоже: сова Минервы вылетает в сумерки, т. е. *после* революции будешь рассуждать, обду-

мывать. Хотя у меня большие опасения, что мы слишком рано думаем, что революция закончилась. То, что происходит в нашей стране – продолжение перманентной революции. Только, конечно, не по Троцкому. В этом смысле для меня интересна позиция Секацкого (хотя Маркс уже об этом говорил): капитализм – это систематический кризис. В капитализме уже революционность сидит. Он не может жить без потрясений.

Фатенков А.Н.: Но капитализм отличается тем, что он справляется с любым кризисом.

Меньчиков Г.П.: Постойте, а как же Фуко – о безумии капитализма, а Делёз и Гваттари – о его шизоидности?

Терещенко Н.А.: Главный шизоид – это Карл Маркс, потому что он ситуацию раскола сумел освоить и превратить в какую-то свою продуктивность. Шизоидность – это не совсем плохо и совсем не психиатрически.

Фатенков А.Н.: Вот посмотрите с Делёзом и Гваттари. Начинается с очень хорошей критики капитализма. Но, в конце концов, вся эта критика приводит к тому, что есть хороший шизофреник и плохой параноик. И все то же самое. Но огород нагорожен.

Терещенко Н.А.: Нет следующего шага, что шизоид и параноик – это один человек.

Хакимов Э.М.: Это вне нашей темы.

Терещенко Н.А.: Это я. Именно я и есть пересечение шизоида и параноика.

Либерман С.А.: Все ли присутствующие, Владимир Юрьевич в этом смысле четко обозначил позицию, также считают, что революция – это систематический кризис в смысле, что это способ бытия? Это не историческое событие... можно ли ее как-то ограничить или это единственный наш способ существования?

Юринов В.Ю.: Конечно. Есть эволюционные нормальные периоды.

Либерман С.А.: Например? Вопрос возникает, потому что в той полемике, которая идет сейчас, разница между революцией и эволюцией стирается.

Юринов В.Ю.: Дело в том, что мы возвращаемся в данном случае в рамках капиталистического общества, капиталистической общественной формации. У меня глубокое убеждение, что весь так называемый коммунизм есть переход капитализма в свою противоположность. Так вот переход капитализма в свою противоположность – это

все та же история капитализма, а не выход за него. Это очень важный момент. Еще раз повторю, капитализму «удалось» революцию сделать своим основанием.

Фатенков А.Н.: Молодой человек очень сильный вопрос задал. И у меня есть подозрение, что когда мы говорим, что вся жизнь это кризис или вся жизнь – это переходный период...

Юринов В.Ю.: Я как раз с этим не согласен.

Фатенков А.Н.: ...так вот, если все же вся жизнь – это кризис, то сразу все стирается. Поэтому, например, у меня не всегда позитивное отношение к Фуко. Понимаете, он видит политическое везде и тем самым реальное политическое скрадывает. А здесь нужно быть иногда очень жестким, но четким. Вот здесь сфера политики, а там ее нет почти нигде, а говорить о том, что она проникла во все поры – это значит растворять политическое и по сути нивелировать его. И то же самое о кризисе приходится слышать очень часто, и об этой перманентной революции. Ну, если бы она была перманентной, тогда чем бы она отличалась от эволюции? Если мы имеем дело с перманентной революцией как таковой, тогда выделить эти кусочки или этапы революционного развития представляется очень сложным. Надо быть иногда более жестким, более определенным, более конкретным в том, что есть где-то граница между тем, что можно назвать этим и только этим, а не иным. Или этой границы нет? Граница быть должна. Вопрос очень сильно поставлен.

Хакимов Э.М.: Можно, я добавлю. Многие проблемы не только в философии, но и в науке вообще связаны с тем, что мы оперируем понятиями разной степени общности. И до сих пор не разработаны переходы во взаимоотношениях, которые складываются между этими понятиями разной степени общности, которые позволили бы нам выработать методологически точный инструмент. Если эта работа будет выполнена, то многие неясности могут исчезнуть.

Юринов В.Ю.: Здесь сразу призрак Гегеля возникает. Мы чего угодно, на что угодно согласимся, но мы боимся монизма. Мы все мечтаем об абсолютности, но то, что Вы предлагаете, это монистичность – современный человек монистичности выдержать не может. Хотя именно к ней и стремится. Нельзя выдержать совмещения. Одна позиция – одна истина. Одно правильное решение. Но тогда позиция должна быть позицией. А это сложно даже в теории. А уж в практике, особенно в революционной...

Шатунова Т.М.: Наверное, тогда надо уточнить, что понимать под монизмом. Это не узкофилософское его толкование, а некоторое духовно-практическое отношение, если хотите, так?

Юринов В.Ю.: Да. Но при этом и философское, безусловно. Монизм может быть только метафизическим, а не физическим.

Шатунова Т.М.: Здесь интересная ошибка происходит: революция обнаруживает ситуацию тотальности, из нее невозможно выйти. И она задает необходимость или даже неизбежность разных путей движения, которые возможны, как это ни парадоксально, только при признании Абсолюта.

Либерман С.А.: А революция возможна, если монистичность? Если из монистичности не может вылезти человек, революция возможна? Алексей Николаевич приводил цитату из Владимира Зазубриина. Есть вот такое представление революции – оно монистично?

Юринов В.Ю.: Оно не монистично, оно вещественно. Это совсем разные вещи. Ну, вещественность, если хотите, телесность даже. Революция как раз и вмещает Абсолютное. Причем разное. А вот релятивизм ей чужд по определению.

Шатунова Т.М.: Мы сейчас так хорошо рассуждаем о революции и о том, что этот скачок имеет свое качество и свои переходы. Это возможно вообще-то объективно только потому, что внутри мы где-то договорились и решили (просто, возможно, не осознаем это): в России произошла реставрация капитализма.

Юринов В.Ю.: Ну, это уже более сложное дело. Тем более что ничто бесследно не проходит. И даже реставрация капитализма – это не просто откат. В революции всегда идет опережающая социализация. Каждый раз по-своему. В Октябрьской революции русский пролетарий хотел решить социальный вопрос раньше экономического. Экономисты открыли удивительную вещь. В годы первых пятилеток мы «перепотребляли». Что мы перепотребляли? В одних трусах и голодомор... Пролетарий наивно и постоянно смешивал (и продолжает смешивать) «стоимость» и «потребительную стоимость». (Как Годскин и Маркс в «Капитале».) Да и мы сегодня периодически в научном определении «труда» сваливаемся в «содержание», в «личное напряжение», совокупность физических и интеллектуальных усилий и проч. Ну, еще прибавляем, по старинке, нравственный момент... А капиталисту (как и классической политэкономии) было все равно. Но как только социальная область становится прибыльной, он (капиталист и капитализм) ее приватизирует. И возникает «фордизм», о

котором еще Грамши писал. Оказывается, выгодно вкладывать в социальный вопрос. Чтобы, допустим, жена рабочего сидела дома. Чтобы у рабочего были душевые, чтобы у них был теннисный корт. Как над Фордом смеялись. А это оказалось все прибыльно. Капиталист умеет считать, он в буквальном смысле знает цену деньгам. Пролетарий же не умел, точнее, считал потребительные стоимости, а себестоимости и международного рынка, хозрасчета... он этому должен был еще научиться. У капиталиста. А в буре и угаре революции трудящийся думает, что есть труд и я знаю, что я тружусь. И этого достаточно для требования справедливости.

Терещенко Н.А.: Кстати, успехи в получении прибыли с социальной сферы были достигнуты потому, что решался этот вопрос в частном порядке. Вокруг одного капитала. А что вокруг – это неважно! Более того, если в интересах этого же капитала будет сворачивание социальной сферы, хотя бы для одного конкретного рабочего, который, например, будет уволен в результате реорганизации производства, это будет сделано незамедлительно. Октябрьская революция не случайно называется социалистической и пролетарской: она поставила на повестку дня социальный вопрос в мировом масштабе, который должны были решать пролетарии в интересах пролетариата. Вот что важно. Конечно, при этом социальный вопрос был поставлен раньше экономического, да еще и был подменен нравственным вопросом. Хотя, конечно, нравственность не аргумент. Это тоже симптом. Причем мелкобуржуазный. Но это стремление было не совсем безосновно: уже империализм, то есть в этом плане основания всеобщности уже были.

Юринов В.Ю.: Поэтому и говорим, что начали как бы с конца и в этом смысле, Вы правы, конечно, это утопия. Начав с социального вопроса не имея достаточной и развитой экономической и политической подложки, оказались перед необходимостью жертвовать кем-то. Например, крестьянством. В заложники его отдали. Так всегда было. А в Англии, что, не так было? А в Великой французской революции?! Мы хотим революции без жертв, но тогда это не революция. Другой вопрос, может ли общество развиваться вообще без революций?.. Вспомните короткую, но резкую отповедь Александра Кожева на восторженные возгласы Арона касательно молодежных волнений в 60-е годы прошлого столетия во Франции: «Если крови нет, это не революция». Кровопролитие не самоцель, не показатель зряшной жестокости. Оно указывает на глубочайший кризис. Всего. Если хочешь

быть чистеньким, жизнь не отдать, тебе не сюда. Но это страшное время. Жуткое сочетание чрезмерности хотения и скудости средств его воплощения. «Страшно хотеть» и «Хотеть страшно». Покалеченные хотения, нездоровые. Хотение от чрезмерности энергии. Скудость средств воплощения хотения вызывает чувство зависти. Но она есть и отражение прошлой несправедливости, ущербности социального положения. Вспоминаете, когда Маркс в «Экономическо-философских рукописях» рассматривает мелкую буржуазность, он полторы страницы пишет о женском вопросе. Об отношении человека, извините, к женщине. Как человек к женщине относится? Потому что, оказывается, по этому примеру мы можем говорить о свободе. У Багрицкого есть поэма «Февраль». Она заканчивается эпизодом, в котором герой насилует женщину. За все, за свою необразованность, за свою национальность определенную, за то, что эта женщина вообще на него никогда не обращала внимание. Всплывает все. Но в революции злость и зависть должны пережечься, как и все должна пережечься. Не останется ничего. Все родится другое.

Терещенко Н.А.: Зависть, злость, жестокость... Это тоже признаки революции. Переизбыток энергии. Хаотичность, мощь нецеленаправленная. Противоречие жизни, в которой не только тебе не дают реализовываться – дать реализоваться никому нельзя, никто здесь тебе помочь не может, – но и взять ты не в состоянии! Вот в чем трагизм положения. В этот период безвременья вдруг открывается пустота. Вот уж где дыра в бытии! И здесь, конечно, никакие мерки до-революционного времени работать не будут. И описать это никакими понятиями системы, то есть нормального состояния мы не можем.

Фатенков А.Н.: Кстати, этот пассаж обращает нас к хрестоматийному ленинскому «верхи» не могут, а «низы» не хотят. Здесь есть несколько уязвимых звеньев. Необходимо разобраться: а чего хотят «верхи», хотят ли вообще чего-нибудь, и что могут «низы», могут ли что-нибудь вообще? Можение и хотение. Любопытны и сами очерченные модальности, и связь между ними. О можении свидетельствует реальность хотения, и ничто иное. Неможение ничего не говорит о хотении, его реальности или нереальности. Кризис «верхов», таким образом, может быть трояким: 1) они не могут и не хотят управлять по-старому; 2) хотят, но не могут; 3) могут, но не хотят. Ленин постулирует объективность неможения «верхов», хотя не исключен, как уже показано, и другой расклад, с субъективной подоплекой немочи, с нехотением ими чего-то или с ничегонехотением. С «низями» дру-

гая морока. Не хотящие, они тем не менее могут жить по-старому, а чаще всего и живут, покорно снося эксплуатацию, и не вносят никакого вклада в революционную ситуацию. Далее. Нехотение и нежелание старой жизни «низами» не гарантирует их хотения и тем более можения жить по-новому. Вследствие чего они могут быть цинично использованы в роли стенобитного орудия (не более) авангардными партийцами, которые, уж точно, желают по-новому жить. В завершение – непосредственно о диалектическом изломе желанного и закономерного. Желание есть хотение, становящееся можением. Пока человек остается существом природно-культурным, его желания небезосновны и склонны к возвращению. Отсюда с высокой долей вероятности вытекает их закономерность. Пусть некоторые из них незаконны с точки зрения общественной морали и права – но легитимны ли сами эти социальные регуляторы, и если да, то насколько? Вопрос, собственно и выносимый каждый раз революцией на обсуждение. Закономерность желания не умаляет его – если сама она не закоснела в объективизме, в путях классицистского догмата о доминантно объективном характере общественных закономерностей.

Юринов В.Ю.: Беда пролетария в том, что он ничего не может приватизировать. Он может приватизировать только как мелкий буржуа. Пролетарий не индивид...

Шатунова Т.М.: А капитализм – индивидуализированное общество.

Юринов В.Ю.: Конечно. И капиталистический опыт нужен. Вспомните ленинское, ну, это же страшное выражение: «Я хоть с чертом заключу договор, лишь бы построить социализм в России». Это и есть «революционная целесообразность». Вот тут может быть следует говорить о системности – она совершенно иная. А для нас это дикий ужас и аморализм. И только. Но это признак того, что мы уже не революционеры и у нас, слава Богу, не октябрьская революционная ситуация... И даже не постреволюционная. В революционной целесообразности, конечно, есть момент упрощения, спрямления. Кстати, монистичности в смысле однозначности. И это тоже серьезная проблема для осмысления.

Терещенко Н.А.: Здесь и социальность иная, постреволюционная формируется. Когда буквально социальные структуры проваливаются в человека, ментально трансформируя абстрактного индивида в личность. Правда, очень противоречивую.

Юринов В.Ю.: Революция есть возможность воспитания непростого, неоднородного человека. Не боящегося себя. Есть воля индивида и воля масс. А революционер – это нечто третье. Чистое хотение и чистая воля – это и есть революционер. Но он даже еще не сама революция. Его появление – симптом революции. И явленность чистой свободы.

Флор де Мария Фернандес: Прошу прощения, я плохо говорю по-русски. Я из Кубы. Я делаю стажировку на кафедре политологии. Дело в том, что я училась в этом университете и здесь защитила диссертацию по философии и методологии науки. Я здесь не случайно на конференции, потому что М.Б. Садыков был моим преподавателем. Я узнала об этой конференции только сегодня, и не могла не быть здесь. Это – во-первых. Во-вторых, тема диплома у меня была «Типология социальных революций», защита аспирантского тезиса «Революционные классификации в Латинской Америке до 1989 года». Я хочу задать три вопроса, и это не вопросы истории, не вопросы для ответов. Первый. О какой революции мы говорим? На самом деле о февральской и, думаю, о том, какие революции сейчас. Второе. Я буду поддерживать идею диалектики революции. Я понимаю, что есть другие мировоззрения, я тоже занималась рассмотрением иных позиций, но стою на позиции диалектики. И третье. Можно говорить о перманентности революций? Я говорю о непрерывной революции. Мне кажется, что все, что сегодня здесь говорится, говорится без учета опыта Латинской Америки, а там люди каждый день живут уже с революцией, которая случилась. Усталость от революции приводит к контрреволюции. Это криминальная революция. То, что сейчас случилось в Венесуэле. Но я говорю: как хорошо, что я латиноамериканка, потому что мы не уступаем большинству американцев. Революций не бывает без контрреволюций. Извините, если я что-то не поняла, но не могла молчать.

Терещенко Н.А.: Флор! Во-первых, огромное спасибо! А во-вторых, то, что Вы сейчас сказали, очень важно для понимания того, о чем мы говорим. Вы спрашиваете, о какой революции мы говорим: о непрерывной. Как выяснилось после Вашего выступления. Потому что, действительно, разговор в этой аудитории, безусловно, носит характер размышлений о том, что было. Это образы Октябрьской революции, Февральской революции, где-то мы вспоминаем Великую французскую революцию, то есть это действительно разговор о том, что было сто лет назад. То, что происходит в Латинской Америке, –

это живое, больное, это трепещущее, а не мерцающее где-то на периферии нашей сегодняшней жизни для кого-то. И как раз то, что Вы сказали – это свидетельство непрерывности революции, это свидетельство того, что революция не устаревает. Ну, во-первых, революция – это не только и не всегда кровь. Революция это некоторое коренное преобразование, переустройство, которое может происходить по-разному. Просто во Франции, с Великой французской революцией революция приобрела очень острый политический характер. И когда она вышла в это политическое пространство, она действительно превратилась в трагическое, драматическое событие не просто истории, а трагическое, драматическое событие персональной жизни, и с этого момента, наверное, мы действительно говорим о той самой непрерывной революции. Кстати для меня то, что говорил Тапдыг Хафизович Керимов, как раз об этом. О том, что революция есть некоторое метафизическое событие, событие метафизики и метафизика есть в революции. Потому что каждый раз мы сталкиваемся с некоторой целостностью. Мы можем по-разному ее понимать. Как, допустим, та самая «коммунальность», которая держит нас, и она будет той самой целостностью, которая задаст вот эти горизонты. Это трагизм, допустим, положения и самоощущения интеллигенции. Это, действительно, разные стороны того, что произошло с нашим миром, когда часть наших чаяний, так вот случилось, сконцентрировалась в политическом пространстве. Может быть, отчасти Европе повезло, что она пережила острую фазу политической своей юности, политического существования. В Латинской Америке сейчас политический нерв задет, и как раз это – свидетельство продолжения революции.

Фатенков А.Н.: Я очень благодарен тому, что услышал коллегу из Кубы. Почему? Потому что я из того поколения. Девятый класс, идет очередной съезд КПСС, нас с уроков снимают, мы рады, нас ведут в актовый зал, и мы смотрим по телевизору доклад участников. И, вспомните, люди нашего поколения, какая была реакция, когда вставал и на трибуну выходил Фидель Кастро. В военной форме, подпоясанный, но разве только без парабеллума. Овация. И другой эпизод, первый приезд Муаммара Каддафи в Советский Союз. Это тоже где-то середина 70-х. С трапа самолета спускается человек в белом кителе с золотыми эполетами, лохматый, а тут его встречает вся наша геронтология в помятых пиджаках. Вот там революция, национальная революция, а здесь уже что-то от революции очень далекое. Разная энергетика. Разные накалы существования. Это очень важный

момент. Татьяна Михайловна сказала очень важную вещь. Мы почему-то стесняемся иногда говорить, что у нас произошла реставрация капитализма. Но это действительно так. Об этом надо прямо говорить. Против кого революция? На кого была направлена? У А. Камю есть отличная фраза, я наполовину с ним соглашусь или изначально соглашусь, он говорит о том, что революция всегда направлена против Бога, а буржуа и капиталисты – это так, мелочь, то, что убирается само собой. Но если Бога нет, а главный враг – это буржуа, тогда единственная революция, о которой стоит говорить, это революция антибуржуазная, антикапиталистическая, и это тот предел революционности и революции, на который мы можем выйти. Да, тут вспоминается Гегель и «конец истории». Когда Фукуяма на него сослался, в каком-то смысле сначала это вызвало отторжение, а, может быть, Гегель-то и прав, по крайней мере, в социально-политическом отношении история вроде бы завершилась. Вот социализм и капитализм. Либо они противостоят, либо они конвергируют, ничего принципиально нового вроде бы и нет, и тогда опять же, эта революция против капитала и против буржуа. Другого ответа, наверное, нет.

Терещенко Н.А.: Я бы немножечко уточнила. Обратите внимание. Может быть, это иногда проходит где-то на периферии сознания, но это важно. Возьмем, к примеру, социальную теорию. Еще лет десять назад она оперировала исключительно понятиями буржуазности. «Скромное обаяние буржуазии», Алексей Николаевич говорит, «антибуржуазная революция». Все же мы начали чаще произносить слово «капитализм». Опять же спасибо «Капитализму и шизофрении». Как ни парадоксально, Делёз и Гваттари играют на одном поле с Марксом, то есть в определенном смысле мы тоже в какой-то степени в осмыслении проходим вот эту петлю. Стало понятно, что буржуазность как верхняя надстроечная форма сама по себе не существует, если ты хочешь что-то хотя бы понять, я не говорю революционизировать или реформировать, то ты должен эту петлю захватить. Ты должен вернуться к осмыслению того, что такое капитализм, а не только что такое буржуазность, не что такое политические, правовые надстройки первого, второго, третьего порядка и далее. Ты должен понять, что такое капитализм. В этом плане уже не через запятую: антибуржуазность, антикапиталистическое. Мы, наверное, проходим или уже проходили стадию антибуржуазности и возвращаемся к осмыслению того, что есть капитализм.

Фатенков А.Н.: Один момент очень важный. Когда общаешься со студентами, видишь, что они сейчас абсолютно дезинформированы. Когда им говоришь, вот есть такой американский режиссер Оливер Стоун. Он воевал во Вьетнаме, ранен, награжден. Американец. Снял фильм «Взвод», наверное, смотрели очень многие. Фильм очень жесткий и очень содержательный. Он же снял двухчасовой фильм-интервью с Фиделем Кастро, называется «Команданте». Предлагаю студентам посмотреть этот фильм. И вот они его смотрят, и потом мы обсуждаем. У них шок. И это не просто слова правильные. Они действительно настолько изумлены тем, что видят и слышат с экрана. А то, что им говорят каждый день в СМИ – это совершенно полярные вещи. Одно с другим не стыкуется. Что такое капитализм? Капитализм – это предельная формализация жизни, это когда от субъекта не остается ничего. Отношения, одни технологии, экономические, социальные – это возвращение экономического на область социального. Если Маркс говорил о том, что человек станет эмансипированным, когда перестанет быть экономическим существом и станет собственно социальным, то сейчас происходит в некотором смысле обратное движение! Речь идет о том, что это формальное начинает доминировать. И почему действительно Латинская Америка интересна? Посмотрите, она была интересна Хемингуэю. Фидель Кастро, Че Гевара, Марadona, Маркес – они фигуры! Они люди со своими плюсами и минусами, но это реальные, живые люди, с которыми можно и выпить, и еще куда-то пойти. Это не система отношений, в которой от тебя самого ничего не остается.

Фейгельман А.М.: Меня, если честно, антибуржуазная риторика Алексея Николаевича немного напугала. Я слегка озадачен превознесением лидеров революций в латиноамериканских странах. Недавно мне попала книжка на английском языке, я успел посмотреть у нее только обложку, у нее было великолепное название: «Думать и убивать». Я примерно понял, о чем книга: это про то, как философы легитимируют насилие, революционное насилие. Здесь мы обращаемся к фигуре Александра Кожева, который при всем его блеске и мощи был фигурой вообще-то очень странной. Эта фраза о том, что мало-мало вы гибнете в революции 68-го года. Я позволю себе дать этическую оценку этой фразе. Она аморальна, потому что требует крови. Я понимаю, он участник Сопrotивления, он много пережил, но мне кажется, что он требует... Он сам не хочет жертвовать собой, а требует от других людей, чтобы они жертвовали, и тогда диалектический

процесс пойдет. Здесь еще более глубокий уровень есть. Онтологический. Вот человек. Он отдается негативности, отрицает мир. И одна из этих форм отрицания – это борьба. Фактически насилие ставится в основание бытия, и от него вообще уйти никогда нельзя. И пока конец истории не придет, мы будем диалектикой покрывать необходимость кровавых революций. То есть человек решил, что что-то необходимо кровавое должно быть. Мне кажется, пять раз нужно подумать о том, то ли он говорит и можно ли к этому подойти с другой стороны. И мне кажется, что, говоря о Кожеве, Алексей Николаевич говорил о «конце истории». Само понятие «конца истории» тут же создает проблематику смысла истории – это очень рискованная тема. У уважаемого Владимира Юрьевича есть аналогия с переходным возрастом ребенка. Я очень упрощаю. А ребенок растет. Это ведь нормально, и получается, что революция включена в исторический процесс как необходимость. И те ужасные темные стороны, они вполне легитимированы этим, ну, миллион людей погибает, но это коварный Абсолютный дух нас ведет к концу истории и к прочему, и к прочему. Сразу вспоминается Адорно, который в «Негативной диалектике» говорит: вот этот пепел Освенцима поднимите, скажите этим людям про смысл истории, про то, что это все нужно и правильно. Элементарное нравственное чувство заставит вас не сказать этого. И последнее. Алексей Николаевич хотел выразить культ этих смелых людей, одетых в военную форму, революционизирующих мысль и реальность. Это гораздо хуже, чем растворение человека в технике, в капитале, в потреблении, это то, что Фромм назвал «бегством от свободы», когда есть некая общность, у которой есть харизматический лидер. И все, что нужно, – это просто прикоснуться к этому человеку и дальше уже совершенно не думать. Вот это, мне кажется, главная опасность. И последняя мысль, опять я возвращаюсь к Кожеву. Он хороший поворот сделал в одной из своих статей, когда написал, что, собственно, конец истории действительно наступил. Смотрите, США добились того, о чем мечтал Маркс, да, там капиталист с противоречиями справился, и поэтому, собственно, необходимость борьбы прошла. Простите, если несколько фрагментарно, тезисно выразился.

Меньчиков Г.П.: Позвольте наивный вопрос. У нас в следующем году будет, наверное, тоже повод для размышлений, мы испытываем все наши оценки, отношения, и ученые здесь говорили и еще будут говорить. У меня вопрос такой, все-таки к вам, специалистам

по революции. Очень серьезный вопрос: закономерна или не закономерна революция?

Юринов В.Ю.: Для меня абсолютно закономерна.

Меньчиков Г.П.: Но мне представляется, что у Вас получилось как раз, что она не закономерна.

Юринов В.Ю.: Потому что это не один процесс. Разные законы, понимаете, в чем дело. Мы хотим протянуть один закон через две, три, эпохи. А здесь совсем другая ситуация. Законы меняются, вот чем мне нравится Грамши. Когда изменяю историю, я законы изменяю.

Терещенко Н.А.: Это очень важный и сложный момент. Здесь надо разделить два процесса. Есть закономерность самой революции и есть закономерность в развертывании революции. Революция есть пространство рождения разных закономерностей. Первое – сам факт революции как события. Она есть результат закономерностей предшествующего периода. Она – завершение. И в этом сложность ее понимания. Революция слишком яркое событие, которое подавляет мысль о том, что она есть финальность, смерть. И в этом плане методологическая параллель, которую предложил Владимир Юрьевич, абсолютно верна и действенна. Но она есть и начало, где законы предшествующей формации перестают действовать, а новых еще нет, они только складываются. И их множество. Это некоторые лишь намечающиеся законы-тенденции всех сфер сразу. Ну, например, как уже говорили, не последовательно, давайте сначала экономику наладим, потом политику подстроим, затем социальными вопросами займемся. Нет! Все сразу! Вот где пригодится для понимания принцип системности. Но не в упрощенном понимании, когда мы сводим системность к однозначности, линейности, спрямленности протекания процессов. Система как тотальность, как целое, даже как единое, где часто стороны еще не выделились. Потрясающий динамизм. Как в Библии, когда каждый день – как век. Революция синкретична.

Фатенков А.Н.: Революция есть экстремум, пик социальной кривой, образующийся при резком переходе от периода роста противоречий (не исключено, достаточно длительного) к периоду их быстрого и радикального снятия. Классическая диалектика объясняет событийный революционный поворот предельным обострением отношений между полярными, антагонистическими общественными силами, дополняя этот «дионисийский» тезис «аполлоническим» принципом соответствия, меры: объективно сложившиеся предпосылки

назревших социальных изменений должны быть адекватно осмыслены и своевременно использованы наличествующим субъектом действия. Неклассическая диалектика – и тут она явно корректнее, предпочтительнее – не ограничивается единственным антагонизмом, принимая в расчет весь комплекс противоречий, заведомо не укладывающихся в бинарный схематизм.

Юринов В.Ю.: Да, никакой схематизм здесь не работает в чистом виде. Но я бы продолжил: даже и «неклассическая логика» здесь пока схватывает. И еще очень важно: это чистая практика. Так как все превращается в действия. Даже слово. Даже громкая мысль. Здесь норма есть аномалия. Вот Вы (обращается к Фейгельману) говорите «с нормальных моральных позиций». Если «нормальные позиции», то не может быть революции по определению.

Шатунова Т.М.: И наоборот, когда революция...

Юринов В.Ю.: ...не работают никакие эти формы. Ну, или мораль меняется. Вот просто элементарно: взаимопомощь или мародерство? Вспоминайте страшное стихотворение в Великую Отечественную войну: умер, ну, спасибо тебе, я валенки с тебя сниму. Ужас, советский солдат такие вещи делает и еще поэтизирует! А как иначе? Понимаете, в чем дело. В этом смысле революции закономерны. И здесь не работают юридические нормы, легитимность, легальность. Я бы даже сказал иначе: там, где эти принципы работают, где удастся доказать нелегитимность. Там не революция. Как со всеми «оранжевыми революциями», хотя это особая тема.

Меньчиков Г.П.: Ваша с Татьяной Михайловной и Натальей Анатольевной позиция понятна. Но вот другие мнения. Будьте добры (к Керимову и Хакимову), выскажитесь по этому поводу. Как вы считаете, революция – закономерное явление или все-таки нет?

Хакимов Э.М.: Вы понимаете, в чем дело, вообще в философии, в диалектике все противоречиво. То есть существует такое разрешение противоречия, следствием которого является революция и не только революция, но и войны, мир и все остальное.

Юринов В.Ю.: Но есть разные формы, даже разные формы революций.

Меньчиков Г.П.: Личностно меня именно это и интересует.

Керимов Т.Х.: Мне представляется, что все зависит от того, из какой онтологии исходим. Если говорить, что реальность устойчива и что революция – разрыв, тогда это действительно закономерность. Можно, по крайней мере, вычислить какую-нибудь закономерность,

ведь это разрыв. Но если же вы будете исходить из того, что реальность всегда есть изменение, тогда никакой закономерности нет. Революция всегда сегодня одна. Всегда единична, всегда каждый раз первая революция.

Меньчиков Г.П.: В семнадцатом году, помяните мое слово, это будет главный вопрос, вокруг которого все будет вращаться: и теория, и практика.

Фатенков А.Н.: Да, закономерна, но с одним уточнением. Делёз, который мне интересен, говорит в известной книге: «Революцию делают не из необходимости, а из желания». Речь идет о таком законе или о такой закономерности, которая вбирает в себя мощный пласт субъективности. Причем субъективности порой иррациональной, и ничего плохого в этом нет. Закономерно это, но это тот тип закона, где субъективное присутствует очень мощно. Суждение, понятно, не лишено жизненных оснований, но и не обладает особой бытийной и теоретической крепостью: акцентированное антидолженствование, как и всякое «анти», больно отрицаемым; оттененное недолженствование, как и всякое «не», обременено единством различаемого. Вместе с тем ремарка постмодернистов, игнорируя моральные трафареты, подталкивает к экзистенциально заостренному вопросу: зачем человек идет в революцию? Думается, она притягательна для него не в последнюю очередь возможностью установить или восстановить связь, единство со сверхиндивидуальной реальностью, во многом воображаемой. Революционный настрой – не привносимое извне смятение, не результат политической пропаганды (всегда дешевой, какие бы деньги за ней ни стояли), а имманентно присущее человеку качество. И все потому, что человек – это желающий воображала. Воображение не чета фантазии и вымыслу. Оно глубже и основательнее их, прочнее связано с всамделишной, не виртуальной, реальностью, настаивая на воплощении в ней. Оно образнее, а стало быть, конкретнее и содержательнее сухих логических проформ. Оно причудливее и живее механически правильного отражения. Желание, в свою очередь, и рациональнее, и сентиментальнее инстинктов.

Юринов В.Ю.: Только субъективное нельзя сводить к сознанию, к людям. Субъективным становится все. Телега, остановившийся поезд. Понимаете, вот почему здесь происходит возвращение к новому язычеству. Страшная мифологизация всего. Какая-то новая вещественность. Все вещи оживают. Фактически мертвый капитал вдруг становится живым. И мы ко всему начинаем относиться по-

человечески, антропоморфно. Бессознательная антропоморфизация всего, поэтому в каком-то смысле и нет морали, а, с другой стороны, наоборот, получается морализация всего.

Терещенко Н.А.: Мифологизация проявляется не только в том, что мир вокруг оживает и начинает двигаться в какой-то страшной и завораживающей пляске. Мифологизация, это как у Лосева, Голосовкера, как у Аристотеля, наконец, – это всевременность, одновременность, разновременность и разнопространственность всего.

Юринов В.Ю.: Да, да! И, конечно, это потрясающая синкретичность. Родовая природа просыпается в революции. Пусть и в перевернутой форме. Все хочу делать. Сам. Я везде.

Терещенко Н.А.: Я бы сказала, здесь свобода разворачивается в своей сущности, а не в нашем узком понимании. А мы к этому не готовы. Никогда. В этом и магия, и трагизм, и потрясающая притягательность феномена.

Юринов В.Ю.: И еще один важный момент. Здесь тоже мерцание мифологии: не будет персон, не будет и революции. И это, конечно, неоднозначно и опасно. Ведь ты действуешь, а не рассуждаешь. Здесь «семь раз отмерь» никак не получается. И рассуждать тоже надо не понятно, на каком языке. Даже сегодня, чтобы проговорить революцию, мы должны выйти за рамки привычного нам понятийного аппарата, обратиться к метафорам и т. д.

Хакимов Э.М.: Но ведь и мораль существует в разных аспектах, в разных понятиях, у разных обществ, разного уровня.

Юринов В.Ю.: Конечно. Вот возвращаясь к Вашему, Тапдыг афизович, рассуждению. Если все единичное, я тогда просто все равно сделаю шаг и смогу все обобщить, это все равно, что говорить: абсолютной истины нет. Абсолютная истина первая – абсолютных истин нет. Как бы я ни релятивизировал явление, все равно я смогу осуществить обобщение. Ну, не я лично. Человек ведь хитрое существо – он осуществит. Путем ложного, может быть, но осуществит вот это обобщение. Он все равно найдет закономерность. Я настаиваю на том, что закономерности революции и эволюционного периода не совпадают. В лучшем случае можно искать закономерности общих революционных скачков. Я бы добавил так. Наталья Анатольевна сказала, что непрерывная революция. Я бы добавил: непрерывность революции. А сама она разрыв. То есть внутри совершенно идет перманентное движение и все фактически сваливается в какое-то «бесконечное варево», постоянно какие-то «только ключья», но в

итоге получается – разрыв, то есть это способ соединения несоединимого. Она сама (революция) по природе дискретна, а внутренние моменты непрерывны. Получается такая мощная штука. Поэтому очень тяжело схватить.

Меньчиков Г.П.: А в генезисе тогда что?

Юринов В.Ю.: Это сложный вопрос. Мне кажется, здесь есть важный момент, повторюсь: кто что успеет, субъективность преобразовать или объективный мир разрушить сильно... Помните Зевс что сделал с Метидой? А как орал потом! Кошмар просто. Он смог ее проглотить. Потому что он был бог языческий. А человечество не может. И смотрите, что получается: расширяется география революции: Латинская Америка, восточные страны. Что там? Какие ужасы! Зверства, каннибализм и т. д. Ну, где-то пределы все-таки должны быть. Я не знаю. Они должны где-то наступить. Во всяком случае все равно революция. Хотя бы и как контрреволюция. Люди, обыватель начинают уставать: «давайте торговать», «сходим в баню»...

Фатенков А.Н.: Я боюсь, что контрреволюция – это не поход в баню. Это на белый террор ответим красным террором.

Юринов В.Ю.: Конечно, это не шутки. Я лишь к тому веду, что не просто объективно революция завершается, а и «усталь» от революционера возникает. Возрожденцы это обнаруживали, но они это на себе обнаруживали. Поэтому, конечно, у Бердяева точно схвачено, когда он описывает общий тип революционера или Ленина. Очень точно схвачена эта механичность. Он такой и должен быть, иначе ничего не получится. Только здесь, скорее всего, упущен еще один важный момент: бывают и разные формации революционеров. Оказывается, и революции бывают разные, почему мне важно сравнивать не только по горизонтали, а и по исторической вертикали. Выясняется, что разные типы бывают. И совершенно правильно, крайней формой может быть самая мягкая реформа, то есть здесь надо как бы весь спектр, все режимы порядка (а в данном случае у нас режимы беспорядка) рассматривать. Хотя, конечно, всегда легко на чем-то простом, типическом. Простая гениальность, но она тоже капиталом была приготовлена. Маркс на товаре, «элементарной глупости», которая систематически туда-сюда ходит, рассматривает капиталистическое производство. Вот если бы нам такую удалось элементарную клеточку эволюции схватить. Хотя, может, она уже чуть-чуть сформулирована, то есть, что она внутри непрерывна, а сама есть разрыв. Вот это

уже что-то. Но было бы еще здорово, чтобы хоть на какой-нибудь вещественности рассмотреть.

Фатенков А.Н.: О разном типе революционеров очень интересный заход. Вот Ленин-Сталин – это тоже обсуждается постоянно. Обсуждалось и раньше, и будет обсуждаться. Почему сегодня Ленина охаивают, а Сталина иногда превозносят?

Юринов В.Ю.: Пробуют, да.

Фатенков А.Н.: У меня ответ такой. Ленин – это идейный человек, а Сталин – это технократ. Ему все равно, какая идея, он ее утилизирует и переведет в плоскость технологий. И нынешнее технократическое мышление сегодня созвучно тому, что делал Сталин, и не созвучно тому, что делал Ленин как человек идейный. И поэтому разница между этими фигурами, конечно, колоссальная. И еще один момент. Наталья Анатольевна очень верно заметила, что все наши разговоры, конечно, помогают уточнить и наши собственные позиции, когда я довольно опрометчиво могу признать через запятую буржуа и капитализм. Да, действительно, это вещи разные. И, конечно, главный враг – это капитализм. Я тут сразу вспомнил книгу Эрнста Никиша, это левый камень из немецкой консервативной революции. Он, человек про-советский, говорит: конечно, есть буржуа, который тоже трудится, и есть буржуа-посредник. Буржуа-посредник – это враг, буржуа трудящийся – это союзник. И в общем-то это замечание очень важно. Ленин, конечно, – человек, мыслящий парадоксально. И неклассично. Элементы неклассической диалектики обнаруживаем у Ленина в его анализе возможностей социалистической революции в эпоху империализма, крайне неравномерного экономического и политического развития отдельных государств. Он не только апеллирует к многосложным хитросплетениям объективно складывающейся революционной ситуации, но и зримо повышает роль субъективного фактора радикальных преобразований (уже и без того подчеркнутую в учении о революционной партии нового типа): «Сначала надо ввязаться в серьезный бой, а там уже видно будет». Это близко тезису: «хоть с чертом!». Если формирование авангардной партии как-то еще можно списать на историческую необходимость и «объективность», то «ввязаться в серьезный бой» – это исключительно по разряду субъективных рисков, человеческих желаний и хотений. Ни чувство долга, ни какая-то иная законосообразность не играют здесь уже главенствующей роли, но и не исчезают вовсе с горизонта.

Терещенко Н.А.: Можно мне одну реплику. Может, она покажется несколько странной, а, может быть, она отчасти даст какое-то направление дальнейшего рассмотрения. Почему странной? Потому что после наших страстей она может показаться слишком абстрактной. Мы тут не раз использовали такие слова, как субъективное, объективное, субъектное и т. д. И говорили, что субъективность и субъектность бывает разная. Это действительно так. Но мне кажется, что есть у нас один момент в наших рассуждениях как представителей философского цеха, тех, кто занимается социальной философией, который мы упускаем. Почему мы рассуждаем о субъективности как о некотором градусе случайности в нашей жизни? Я обычно студентам говорю: пока мы все-таки, рассуждая о человеке, говорим, что Homo Sapiens – существо разумное. Почему в таком случае, если человек есть существо разумное, его разумность мы помещаем в разряд субъективности, граничащей со случайностью. Не есть ли это самая объективная форма нашего существования. Но тогда получается очень интересная вещь, вот традиционное общество в силу наличия всех этих крепов и подвесов достаточно мирно блокировало эту мою антропологическую, онтологическую атрибутивную характеристику. Но когда крепы рушатся, рушится и мягкое, и жесткое принуждение, в ситуации, когда начинает общественная ткань рваться (каждый назовет это по-своему – капиталистической, современной, нововременной и т. д. ситуацией), тогда эта субъективность становится объективным фактором общественного развития. И как только мы обнаруживаем, что субъективность и есть единственная предельная объективность моего существования, сразу все вопросы типа «а есть ли закономерность?» – снимаются. Конечно, есть, она вот в этой самой субъективности, потому что я всегда разрыв, разлом. Так случилось, что когда-то на нас рухнул постмодерн. Кстати, именно Марат Борисович дал мне читать философию постмодерна. Пришлось читать. Я не люблю этот тип мышления, он мне не близок. Но я уже с ним сроднилась. Понимаете, это Делёзовская рана, разрез. Моя субъективность – это та самая рана, тот самый разрез, который и есть самая настоящая объективность. Вот эта закономерность, она растет отсюда, и когда мы говорим про всплески, про разницу, эта разница, это различие, не есть абсолютное различие, это есть то самое онтическое, онтологическое основание, тот самый предел, до которого все разрушится, но именно здесь эта объективность и будет строиться. Нам это очень трудно признать, мне это очень трудно признать пото-

му, что по долгу службы мы с вами люди эпохи модерна. Мы модернисты. Кто-то может сказать про себя: «я человек Возрождения!», но это тоже лукавство. Мы не доросли до человека Возрождения. Мы, действительно, люди эпохи модерна, мы мыслим категориями модерна, мы даже защищаемся как люди модерна: у нас есть степени кандидата, доктора философских наук. Мы хотим понятийно облечь все наши рассуждения, хотим системы, мы хотим структуры. Это типично модернистский принцип мышления. Хотим мы этого или не хотим, нравится нам это или не нравится. История, жизнь, человек, род, изживает из себя эпоху модерна. В этой новой изживаемой модернистской реальности мы не можем найти себе применения как люди модерна и отсюда, собственно, все эти наши страдания. Перейти в другую форму, в том числе и осмысления революции, в том числе и осмысления метафизики, сложно. Правильно Тапдыг Хафизович поставил вопрос: как совместить революцию и метафизику? У меня другая проблема: как это социальная философия как метафизика? Это же всегда где-то на периферии. Всегда прачка при философии. Вот это как раз и есть та проблема, которую нам приходится решать постоянно и в которой мы не сознаем себя. По крайней мере, мы должны ее для себя озвучить. Может быть, какие-то странности наших сегодняшних разговоров не перестанут быть странностями, но они станут более выпуклыми и более прозрачными. Действительно, онтология другая. И не потому, что онтология классическая ушла и она плохая, она просто пережита. Мы находимся в другом эпохальном состоянии. Я прошу прощения за «высокий штиль».

Хакимов Э.М.: А как Вы прогнозируете, что произойдет, когда Вы реализуете эту субъективность и модернизм на более высоком уровне? Она же у Вас не постоянно, не вечно, она будет меняться.

Терещенко Н.А.: Конечно, она будет меняться. Но, понимаете, во-первых, я не прогнозировала, во-вторых, философия всегда несвоевременна, поэтому даже эти рассуждения не своевременны и, наверное, не к месту. Я попробую ответить на Ваш вопрос. Мы выходим в состояние, которое я для себя определяю как состояние абсолютной негарантированности. Причем это не фатальная негарантированность и не трагичная негарантированность, хотя бы потому, что мы с вами здесь находимся. Потому что сейчас вот эта пирамида социальности перевернулась, те подвесы ушли и теперь, как приводит Жижек в книге «Кукла и карлик» слова одной узница концлагеря: «нашему Богу очень трудно, и мы должны ему помочь». По большо-

му счету нашему обществу, я не имею в виду российскому, какому-то конкретному – общественному как таковому, социальности сегодня трудно, и мы должны ей помочь. Но вопрос заключается в том, что кто-то захочет, кто-то не захочет. Поэтому не гарантированно. Но сегодня вся эта машина социальности лежит на плечах индивида.

Фатенков А.Н.: Наталья Анатольевна, один из возможных вариантов решения. Вы абсолютно правы, мы люди современные, к Возрождению возвратиться не успеем или не в состоянии, хотя фильм «Борджия» я смотрел с восхищением, хотя эстетика над этикой возвышается неимоверно: «Посмотри, как я красиво заколол». Но если модерн понять чуть уже, по сути искусствоведчески, то есть понимание себя не как человека модерна, а как модернистского, тогда это и не модерн, и не постмодерн, а это Батай, это Рудольф Отто, когда все ужасно, и все это перемешано. Да, эстетство, не без этого, но вот один из возможных путей. Не модерн в широком смысле, а в узком. По сути, в таком эстетическом или искусствоведческом. Да, человек эпохи модерна в этом смысле.

Юринов В.Ю.: Хороший пример. Смотрите, что получается: революционер – это авангардист. А разводить модерн, модернизм и авангардизм обязательно, потому что один не занимается декламацией, а, как Вы говорили, тихо что-то делает, например, революцию. А другой весь в творчестве.

Терещенко Н.А.: Модерн не отменяет традицию, авангард ее ломает.

Смирнов Р.К.: Наталья Анатольевна, мне очень близки Ваши размышления. Скажите, пожалуйста, а можно ли вообще говорить о революции? Ведь революция, действительно, есть порождение эпохи модерна, как-то об этом забываем.

Терещенко Н.А.: Поскольку мы живем в реставрированном капитализме, мы все время будем заходить в эту эпоху модерна. Революционность отчасти как радикальная революционность, будет всегда оттуда.

Смирнов Р.К.: А если она непрерывна? То можем ли вообще перманентность называть революционностью? Если, например, завтра нет, есть сегодня, то в этой формуле начинаем жить.

Терещенко Н.А.: Нет, ни в коем случае.

Юринов В.Ю.: Если она непрерывна и перманентна, все равно возникает новый тип перманентности. Меня немножко смущает другой момент. Когда я должен помочь обществу, тогда, смотрите, готов

ли я пожертвовать своей философской природой? Возможно ли помочь философски современному обществу? Понимаете, «Манифест коммунистической партии», Маркс и Энгельс очень жестко вопросы ставят. Как рассуждает буржуа? Ну, конечно, религия отомрет, да, но наука-то останется? Искусство ведь останется, да? Маркс говорит: а кто сказал, что это должно все остаться? Это же все на основании общественного разделения труда построено, когда-то ни религии, ни философии, ни искусства не было, значит, не будет. А мы как хотим? Ну, классическая философия у нас заменилась неклассической философией. Ну и что? Это опять баланда дурной бесконечности. Хотя она до сих пор никак не может замениться, потому что для меня неклассическая математика и неклассическая логика смогла проглотить в себя классику, а неклассическая философия нет. Поэтому для себя я ввожу термин постклассическая философия, потому что неклассическая философия, кроме марксистской, извините, не сделала этого шага. Почему кроме марксистской? Потому что она стала заниматься практикой и не стыдилась стать ее служанкой.

Фатенков А.Н.: Она стала заниматься практикой в теории.

Юринов В.Ю.: Ну, конечно, но все равно я веду к тому, что тот симбиоз, который осуществил Маркс, уникален. Отсюда же постоянные претензии: кто он? Философ, политэконом, правовед, журналист? Или рыдания: вот он вначале был философом, а потом, жалко, все силы положил на политэкономиию. Но это же не политэкономия. Это совершенно другое. Мир другой родился после революции. Человек новый родился. Совершенно другой тип личности рождается, поэтому мы не должны забывать, что философская природа временна. Я согласен, мы – орган, я всегда студентам стараюсь объяснить, не надо стыдиться, мы – орган. Орган общественный, поэтому учитель должен присоединяться к ученику, а не ученик к учителю. Ничего тогда не получится, но тем не менее мы же не только философы. Как хорошо было сказано: «А семья, а еще что-то?» И другое – и это очень важный момент! – оказывается философией. Но тогда также оказывается, что философия, конечно, всеобща, но родовая природа человека-то в нее не вписывается, не описывается философией. Я могу опять старое тянуть: давайте тогда религию, науку, опять тянуть в старые гегелевские классические формы общественного сознания. А они сейчас не работают. Что такое эстрада? Что такое предвыборная кампания? Это что? Искусство? Поэзия? Политика? Да это монстр такой колоссальный, там все есть. Получается, что современ-

ный мир все-таки для меня – мир нечистый, а философия привыкла чистыми формами работать. Чистыми категориями. А они не применимы. Как осуществить этот переход, для меня не ясно. Поэтому часто, когда философ идет на сознательную эклектику, он хотя бы старается множественность свою схватить, а когда мы пытаемся сохранить свою рафинированность – тогда беда. Ну, кто чистыми нотами играет? Кто чистыми красками рисует? Маляр. Почему-то человеку нужен аккорд. Богаче. Джаз... Системность начинает осмысливаться не системно, а из хаоса, хаотичность как крайняя форма порядка. Или как у Лосева: замечательно, очень точное дополнение в осмыслении античной философии, он говорит, что никогда там «космос» не стоял в центре. Хао-космизм.

Хакимов Э.М.: А Вы вспомните, что случилось, когда перестройка коснулась идеологии. И как это ударило по самой философии! Разрушаться начала, а нового еще не было создано. Западная философия не легла на это состояние.

Терещенко Н.А.: И хорошо, что не легла!

Юринов В.Ю.: Бадью перевели очень хорошо: «К кому бы философии подшиться?». У нас называется лечь под кого-то. Ведь философия ищет, ищет. Ну вот, я же нужна. Политика говорит: иди отсюда, искусство: иди отсюда. Почему Жижек вдруг начинает говорить, ну давайте с христианством соединимся. Кто? Марксизм? С ума сошел? А потому, что нужно. Философия не самоценна. Вот в этом смысле получается какой-то конгломерат невозможности, но только он может дать результат. Вспомним, другое время, другие партнеры, другая ситуация... и «вдруг» М. Бубер начинает размышлять приблизительно так («Диалог»): Бог замолчал, иудей должен наладить диалог с христианином, а христианин с мусульманином, и вот этот троякий диалог может родить снова «окно». Это же смелая вещь... Возвращаясь к нам, нужно очень серьезное изменение конфигурации и, думаю, продуктивно, если мы начинаем рассматривать философию как средство, и лишь одно из, а не как цель.

Фатенков А.Н.: По поводу требований строгой методологии какого-то нового методологического подхода. У меня есть очень большие сомнения, что это проект реализуемый, тут можно даже Джона Ло «После метода» и не вспоминать. Можно вспоминать поговорку, которую не одно столетие немцы использовали: «Если ты можешь, то ты делаешь, если ничего не можешь – занимаешься методологией, то есть учишь других чего-то делать». Здесь содержатель-

ный момент от чистой методологии оторвать никак нельзя, он просто неотрываем, поэтому требование новой методологии – это некоторая утопия.

Терещенко Н.А.: Во-первых, может быть и утопия. Я могу с этим согласиться, но другое дело, понимаете, это из серии «оповещен – значит вооружен», то есть если ты понимаешь, что некоторый ход, некоторая парадигмальная установка гранична, если не пытаешься ее сделать тотальной и реализовать везде – это уже здорово. Тогда ты понимаешь, что есть определенный инструментарий, но если ты полагаешь эту установку тотальной, то это катастрофа. Это как «можно ли помыслить две мысли сразу?» Понимаете, все наши разговоры о том, что мы можем выйти за рамки линейности, – тоже лукавы, но одно дело, когда я думаю, что моя линейность единственная, и другое дело, когда я понимаю, что есть принцип $n+1$, еще одна линейность, еще одна. Вот она, номадность, а не то, что «мои мысли – мои скакуны», и я буду шараться от стенки к стенке. Поэтому когда я говорю о некоторой граничности методологии, это не означает, что она будет снята, отменена, отброшена, запрещена, что собственно сейчас пытаются сделать по принципу отказа от идеологии. Это то же самое, только это в другом пространстве делается. Конечно, мы не можем этого сделать, не сможем от этого уйти, но другое дело, что мы должны понимать, рядом есть другая линейность и другая парадигмальная установка, и даже линейности бывают разные. Мы здесь, извините, своим студентам очень четко разделили материализм и идеализм, хотя на самом деле нет ни того, ни другого. Но мы ведь разделили, и это работает, между прочим. Мы что-то можем понять, объяснить, иногда даже для себя. А на самом деле есть постоянное движение и постоянное ощущение того, что вот сейчас кто-то маргинален, а ты делаешь один шаг вроде бы в своем направлении и сам оказываешься маргиналом. Это трудно дается, это очень трудно дается для каждого. И признаться в этом очень трудно. И принять то, что есть периоды, когда философия уже не работает.

Хакимов Э.М.: У меня аналогия возникла. Вот младенец, он же все на зуб пробует: и то, и другое. Поэтому в методологии нам так же нужно пробовать, как младенцам, новые вещи.

Фатенков А.Н.: Двоемыслие не грех, если за ним нет двоедушия. Речка движется и не движется, вот две мысли в одной.

Шатунова Т.М.: Я хотела бы сказать, что если идешь, то идешь всегда вперед, так и получается, вот эта линейность.

К сожалению, время неумолимо. Нам нужно завершать нашу работу. Думается, надо выделить некоторые положения, конечно, не как итог. Геннадий Павлович абсолютно прав: эти проблемы будут в центре внимания общественности, и не только научной, весь следующий год.

Фатенков А.Н.: Я думаю, что это, конечно, вопрос о том, закономерна ли революция. Вопрос, на котором акцентировал наше внимание уважаемый Геннадий Павлович, профессор Меньчиков, действительно первостепенной важности: он актуален и в аспекте исторических ретроспекций, и в контексте текущих событий, и в горизонте социальных перспектив. Если давать лаконичный ответ, то да, революция во многом закономерна – с учетом, конечно, того, что речь идет о закономерностях, характерных для мира субъектов, и что вся очерченная проблематика рассматривается в русле диалектики.

Теперь несколько уточняющих штрихов. Они фрагментарно воспроизводят текст моего доклада на апрельской конференции в Нижнем Новгороде [Фатенков А.Н. Революция в диалектическом изломе закономерного и желанного (тезисное изложение) // Революции как предмет научной и философской рефлексии: материалы Всероссийской научной конференции с международным участием (Н. Новгород, 23–24 апреля 2016 г.). В 2 ч. Н. Новгород: Изд-во НижГМА, 2016. Ч. I. С. 120–127].

И это, кстати, второй важный вопрос: судьба философии и диалектики как метода исследования, способа схватывания революции. Спасибо нашей кубинской коллеге, которая еще раз показала, что это не пустые слова, а живое биение мысли. Диалектика как философское учение о развитии существует во множестве авторских версий и представлена несколькими концептуальными типами. Эвристически ценным оказывается ее деление на классическую и неклассическую вариации. Хотя, по большому счету, даже классическая диалектика, от Гераклита до Гегеля, не вмещается полностью в собственно классическую, классицистскую мысль, всегда выказывая склонность к модернизму.

Не притязая на исчерпывающую полноту в разграничении двух диалектик, выделим одну теоретически значимую между. Классическая диалектика в своем архетипе есть диалектика противоположностей, контрарностей (белое – черное), неклассическая – диалектика конкретных контрадикторностей, различностей, не полярно различающихся сторон (красное – черное, красное – белое). Контрарные ин-

станции и противостоят, и в значительной степени уравнивают друг друга. Контрадикторные отношения принципиально неравновесны. Не ось, а ломаная линия, асимметричная фигура графически репрезентирует их.

Терещенко Н.А.: Я полагаю, что третий вопрос, который, что и естественно, вытекает из вопроса, озвученного сейчас Алексеем Николаевичем, это вопрос о языке. Кстати, об этом же отчасти говорил и Олег Дмитриевич Агапов. Вопрос об анализе языка, которым говорит революция, и языка, которым мы можем ее анализировать, точнее – схватить ее черты, это непростой вопрос. Мы сегодня уже подбирались к этой проблеме, когда говорили о связи феноменов революции и модерна, модернизма, авангардизма. Не случайно вспоминался Серебряный век. Не случайно во время революции был такой поэтический всплеск. Не случайно на нее отозвались самые разные деятели культуры и искусства. Не случайно мы вынуждены в разговоре о революции переходить на метафоры, на поэтические образы, хотя, казалось бы, часто по ощущению, это противоречит этой трагической и кровавой стихии. Это очень важный вопрос: как говорит революция, как говорить о революции, не впадая ни в параноидальный азарт, ни в слезливые порицания и морализаторство. Это необходимость выработки особого категориального аппарата для схватывания истины этого периода. Временность понятий. Как временное правительство. Временные – так как только для революции. И временные, так как непригодны для чего-то другого.

Меньчиков Г.П.: Мне кажется, что это, конечно, и вопрос об интеллигенции в революции.

Шатунова Т.М.: Конечно, тем более что это и вопрос о нашей профессиональной судьбе.

СЕКЦИЯ
«ЧЕЛОВЕК – ОБЩЕСТВО – ИСТОРИЯ – ПОЗНАНИЕ»

УДК 111.5

УЧАСТИЕ В ИДЕЯХ
КАК СПОСОБ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА В ОБЩЕСТВЕ

Авдошин Георгий Валерьевич

Кандидат философских наук, доцент Казанского государственного энергетического университета, г. Казань, e-mail: avdoshinn@rambler.ru

Процесс участия в идеях рассматривается в настоящей статье с позиции бытия человека в обществе. Общество – это то, что создается благодаря участию в идеях отдельного человека. Идея в данном контексте предстает как образец для подражания. Им является герой. Образ героя организует и направляет стремление человека к своей идее. В свою очередь это стремление включает его в жизнь общества.

Ключевые слова: идея, вещь, причастность, общество, герой.

PARTICIPATION IN IDEAS
AS A MODE OF INDIVIDUALS' LIFE IN SOCIETY

Avdoshin G.V.

PhD, Associate Professor of Kazan State Power Engineering University, Kazan, e-mail: avdoshinn@rambler.ru

The process of participation in ideas is considered in this article from the perspective of the human being in society. Society is what is created owing to individuals' participation in ideas. In that context, the idea appears as a paradigm: it can be termed as a "hero". Hero's image is what organizes and guides people's striving toward their idea. In turn, this striving incorporates the individual into society's life.

Keywords: idea, thing, participation, society, hero.

Основной задачей настоящей статьи является попытка разобраться в вопросе о том, что делает отдельных людей обществом. Сразу дадим на него тавтологический ответ: отдельных людей делает обществом их причастность к общему. Общество – это люди, у которых есть что-то общее, это люди, которые являются частью целого.

Целое по отношению к части в онтологическом смысле ближе к Единому, а само Единое предшествует бытию и является истоком всего.

Общественная природа человека осуществляется в отношениях, которые представляют собой процесс обмена. Он выражается в жертвоприношениях, приношениях, дарах, подарках и т. д. Модель отношений здесь такова: Единое «отдает» себя бытию и миру, развертывается во множество, становясь сущим единым, а множество собирает себя «в» единое. Можно сказать, что множество (как мир или природа) – это способ отношения Единого с самим собой.

Одно из первых философских осмыслений данной модели было дано Платоном в «Пармениде». Нас здесь интересует, главным образом, разработка такого аспекта отношений идей и вещей, как участие вещей в идеях. Для рассмотрения данного вопроса мы хотели бы обратиться не к самому Платону, а к Проклу, к его «Комментариию к “Пармениду” Платона». В этой книге Прокл, разбирая поставленную в платоновском диалоге проблему участия в эйдосах, предлагает свою (уже неоплатоническую) ее трактовку. Он выделяет три вида участия вещей в умных эйдосах. Первый вид уподобляет участие в идеях отражению в зеркале. Материя как бы простирается ввысь к сфере умных эйдосов и наполняется ими (как зеркало отражениями). Второй вид символически описывается в образе оттисков печати на воске: эйдосы оставляют в вещах свой след и отпечаток. Отличие второго типа от первого состоит в том, что материя, понимаемая как воск, изменяется, тогда как будучи зеркалом – не претерпевает изменений. Третий вид уподобляет вещи, образующиеся благодаря участию в эйдосах, изображениям живописи, скульптуры и иных искусств. Здесь имеет место божественное созидание (демиургия), благодаря которой вещи уподобляются богам, обретая свою форму через эйдосы (Прокл отсылает к платоновскому «Тимею», где видимый космос назван чувственным богом, подобным богу умопостигаемому). Третий тип отличается от первых двух тем, что созидающее начало не отождествляется с эйдосом-образцом (парадигмой) [2, с. 218–219].

Прокл полагает, что каждый из названных видов является сам по себе несовершенным и не отражает всю полноту процесса участия вещей в идеях. Подводя итог, Прокл пишет, «... что мы можем назвать три причины участия в эйдосах: единую благость, демиургическую силу эйдосов и готовность вещей к восприятию их высшего сияния» [2, с. 225].

В отношении человека тоже можно говорить об участии в идеях, но сложность вопроса заключается в том, что человек является составным существом. Хотя для Платона (и неоплатонизма в целом) характерно понимание человека прежде всего как души: если душа с чем-то и сочетается, то, в первую очередь, с демиургическим умом, а не с телом. Душа, как говорит Прокл, – это изображение ума [2, с. 196]. Прокл вообще полагает, следуя одному из пассажей «Парменида», что сами эйдосы обособлены, их нет в нас, они являются для нас предметом сопричастности, не привходя при этом в человека. Участие на человеческом уровне Прокл описывает следующим образом: эйдосы, находясь в себе, как бы вкладываются в то, что готово (это обязательно!) к их принятию: если отдельный человек готов их принять, то они позволяют ему это. Человек осуществляет это участие посредством своего логоса, т. е. умной природы [2, с. 321].

Не вдаваясь в дальнейшие подробности этой сложной темы, посмотрим на проблему участия человека в идеях с точки зрения общества. Как же оно осуществляется? Мы полагаем, что здесь можно выделить базовую форму этого участия, а именно ритуал. Ритуал – это определенное повторяющееся действие, которое совершается человеком с целью поддержания связи с трансцендентной реальностью. В принципе к ритуалу относятся и богослужения, и такие действия, которые связаны с различными житейскими практиками: занятия ремеслом, воспитание детей, принятие пищи и многое-многое другое. Все это, конечно, является ритуалом для человека архаических и традиционных обществ, для современной цивилизации все эти действия потеряли ритуальное значение, перейдя для большей части людей из области бытия в область быта. Однако для архаического человека это было не так. Здесь мы, собственно, ссылаемся на М. Элиаде, который писал, «... что всякое осознанное действие, преследующее вполне определенную цель, для человека, стоящего на архаической ступени развития, представляло собой определенный ритуал» [3, с. 47]. Румынский исследователь считает, что архаическое общество в принципе не знает мирской деятельности: любое действие, имеющее цель, и, главное, образец для подражания, считается сакральным. Когда человек охотился, воевал, женился – он повторял действия, которые были совершены до него его божественными предками, богами, героями. И, несмотря на то, что современное общество ушло от архаического на несколько пунктов вперед (оно сейчас информационное), мы полагаем, что у нас нет особых причин отменять его архаические ос-

новы. Думается, что мы такие же архаические люди, только с сотовыми телефонами.

Учитывая данные наблюдения, мы полагаем, что процесс участия вещей в идеях осуществляется в человеческом обществе как подражание людей героям. Герои в данном случае понимаются как идеи-парадигмы, образцы для подражания.

Но вообще герой – это человек, который совершает подвиги, это подвижник, деятель, который начинает и организует собственное движение в направлении идеи. У него есть одна особенность, заключающаяся в том, что герой становится мифом, «обрастает» в сознании людей мифом. Герой – это мифический человек. Его действия-подвиги могут носить различный характер: философско-созерцательный, военно-освободительный, ремесленно-профессиональный.

Итак, герои – это идеи, которые объединяют людей в общество. Но хотят ли люди участвовать в идеях? Прокл считает такое стремление к участию вполне естественным, потому что оно имеет истоком сами идеи, откуда произошло существование вещей [2, с. 222]. Нам думается, что в человеке стремление к идее проявляется в действиях. А как вообще может совершаться действие человеком? Что направляет и определяет само действие (здесь мы исключаем телесные действия, такие как ходьба и пр.)? Мы думаем, что действие осуществляется как «проделывание» идеи-образца. Когда человек, например, осваивает какое-нибудь ремесло, то сначала он подражает тем действиям, которые являются образцовыми (действия мастера, который показывает ученику, как надо пользоваться инструментом). Когда ученик освоит эти действия – а показателем здесь будет автоматизм, т. е. недумание о том, как ты что-то делаешь – тогда это будет означать, что твои действия сами стали умными, что ты приобщился к идее. Например, к идее плотника. Умение выполнять такие умнотелесные действия в какой-либо сфере можно считать признаком профессионализма. Профессионализм в данном случае понимается как причастность человека к идее в контексте его общественного бытия. Вероятно, сословно-кастовое деление общества было связано со стремлением человека к идее, с осуществлением человека в идее, когда идея (в своем общественно-профессиональном модусе) и умение приобщаться к ней передавались по наследству. Приобщение осуществлялось через особые обряды инициации, когда посвящаемый доказывал свою способность и право быть членом общности. Сын плотника становился плотником (основатель же их рода был, скорее

всего, божественным плотником). Согласно М. Элиаде, архаический человек считал, что ремеслу его научает существо более высокого порядка: бог, герой. Сам он до этого не смог бы «додуматься» [3, с. 54]. Получается, что умение что-либо делать – это то, что ниспослано человеку из эйдетической области.

В сегодняшнем обществе старинная сословно-кастовая система разрушена, но, думается, что индивидуальная психическая память современного человека помнит об этом укладе. Например, подражание мальчиков различным спортсменам, военным имеет природу эйдетического стремления.

Итак, в эйдетическом образе героя можно выделить два аспекта: во-первых, герой – совершитель подвигов, во-вторых, герой – помощник в открытии сущности-идеи. Герой как источник силы «сдвигает» человека, герой как образец для подражания направляет человека в сторону идеи (здесь надо вспомнить, что идея имеет, помимо всего прочего, целевое значение, идея – цель, к которой стремится вещь). Отдельный человек, живущий в режиме участия в идеях, раскрывает тем самым свою общественную природу. Когда человек сегодня «отправляется» на поиски себя, он начинает искать свою идею. Найти свою идею – означает найти общее, частью которого ты являешься. Следствием этого обретения является вхождение в общество, которое, на основании сказанного, можно теперь определить так: общество – это люди, участвующие в идеях. Сам процесс участия делает отдельных людей обществом.

Но в современном мире, как нам кажется, до предела активизирована сила, которая препятствует данному процессу участия. Ее действие состоит в том, что она подменяет собой идею как цель и направляет движение человека в иную сторону. Возможно, эта сила – сила противодействия. Одним из выражений ее являются, например, такие целевые ориентиры, как «успех», «деньги», «лидерство» и пр. Вместо того чтобы ориентировать на участие в причинах (идеях), эта сила ориентирует на участие в (возможных) следствиях («в» успехе, деньгах и т. д.). Смысл ее действия – оторвать человека от общего, эта сила по сути своей – антиобщественная. И если общество – это стремление к целостности, то здесь имеет место стремление к разобщению, результатом чего будет «разобщество» (позволим себе такой неологизм), состоящее из людей, не участвующих в идеях. Эта сила делает людей копиями без оригинала, движения которых, лишённые цели, становятся все более и более хаотичными.

Литература

1. Платон. Парменид // Платон. Собрание сочинений в 4 т.– М.: Мысль, 1993. – Т. 2. – 528 с.
2. Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона / Прокл. – СПб.: Мирь, 2006. – 896 с.
3. Элиаде М. Миф о вечном возвращении / М. Элиаде. – СПб.: Алетейя, 1998. – 250 с.

УДК 101.1:316

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУССИИ О РЕВОЛЮЦИИ

Агапова Элеонора Игоревна

Кандидат философских наук, доцент Казанского инновационного университета им. В.Г. Тимирязова (ИЭУП), г. Казань, e-mail: agarova.ele@yandex.ru

Статья посвящена анализу современных концепций феномена революции. Теоретико-методологическим основанием статьи выступает политическая философия Х. Арендт и социально-герменевтическая аналитика А. Магуна.

Ключевые слова: революция, герменевтический круг, революционный разрыв, антиномии революции, отрицательная революция.

CONTEMPORARY DISCUSSION ABOUT REVOLUTION

Agarova E.I.

PhD, Professor of V.G. Timiryasov Kazan Innovation University (KIU)

The article analyzes modern concepts of revolution as a phenomenon. The political philosophy of Hannah Arendt and socio-hermeneutic analytics of A. Magun are taken as theoretical and methodological basis of the article.

Keywords: revolution, hermeneutic circle, revolutionary rupture, antinomy of the revolution, revolution is negative.

«Все и всегда происходило до обидного одинаково – те, кто посетил хотя бы несколько занятий в школе революции, уже заранее знали, каким должно быть развитие событий».

Х. Арендт «О революции»

Сегодня в массовом сознании сложилось искаженное представление о том, что современное социально-гуманитарное познание не занимается аналитикой феномена революции, динамики революционных движений.

Вместе с тем это не так. Интеллектуальным событием для социальной философии последних лет стала работа А. Магуна «Отрицательная революция», которая предлагает осмыслить события XVII–

XXI веков посредством феноменологической методологии Х. Арендт, позволяющей вскрывать в истории революций антрополого-экзистенциальное, а не только классовое измерение.

Понимание революции носит двоякий характер: с одной стороны, как неизбежное и даже необходимое явление обновления, а с другой стороны, как страшное потрясение, несущее огромное количество отрицательных последствий. В первом случае говорят «революция окрыляет», во втором – «жертвы революции пожирают своих детей».

Революция по своей сути метафизична, поскольку осмысливается и воспринимается как попытка вырваться из замкнутого круга обстоятельств, отрицая все дряхлеющее или отжившее, создать принципиально новое. Образно выражаясь, это короткий во времени, но бесконечный по восприятию прыжок в неизвестное пространство, вселяющий тревогу и восторг одновременно.

В историческом контексте понимание «алгоритма» революции как события / процесса имеет четкую структуру: причины, цель, задачи, движущие силы, этапы и результаты. Сопоставляя цель, методы, процесс и результат революции, мы постигаем ее конкретно-историческое значение. Например, провозглашаемая субъектами первой русской революцией 1905 года цель – свержение самодержавия – не стала ее результатом. Вместе с тем ряд важнейших задач она выполнила: отмена выкупных платежей, создание Государственной думы, начало реформирования и модернизации и т. д. Если же цель революции метафизична – «спасение падшего мира», «царство свободы», то мы переходим в область историософии и всерьез задумываемся о том, насколько это осуществимо.

Идея революции по смыслу всегда шире. В философском и теологическом ключе сущность революции – в достижении абсолютного. Именно на этот аспект обращает внимание в своей монографии «О революции» Х. Арендт, а затем его анализирует А. Магун в работе «Отрицательная революция». «Бесконечная, абсолютная задача, стоящая перед революционерами, – задача основания – заставляет их бояться бесконечной, абсолютной смерти, физического разрушения, которое влечет за собой забвение и полное вычеркивание из памяти» [1, с. 342].

Например, Х. Арендт целью революции называет «спасение мира, падающего в пропасть», а вслед за ней А. Магун выводит проблему абсолюта как основную и неразрешимую как для практиков, так и ее идеологов, поскольку приближение к абсолюту как началу нового открывает всю сложность и практически эфемерность этой за-

теи: «Арендт принимает точку зрения революционера и доводит задачу, стоящую перед ним до ее концептуального предела – до поиска основания абсолютно нового». Ситуация революции создает своеобразные антиномии, которые «очерчивают место мыслимого, но недоступного абсолюта».

Изучая американскую и французскую революции, Х. Арендт формулирует антиномии, показывающие, каким образом конкретно-историческая задача, поставленная революционерами, превращается на деле в бесконечную и недостижимую по своей сути проблему. А. Магун в своем исследовании, опираясь на арендтовские идеи, разбирает выявленные антиномии, объясняя связь между ними, а также решает проблему: как революционный разрыв и необходимость нового основания открывают перспективу абсолютного отрицания.

Революционный разрыв – это практически переход от «старого» к «новому», путь от отрицания прошлого к созданию чего-то принципиально *отличного*, нового. Именно в этот переходный период, время разрыва, происходят превращения: например, подмена свободы как изначальной цели и основного лозунга революции на более конкретное и повседневное – «справедливость для бедных».

В период революционного разрыва наступает разочарование увлеченных идеей революции, они чувствуют себя обманутыми. Думается, многое можно объяснить именно проблемой абсолюта и теми антиномиями, которые выводят исследователи революции.

Остановимся на парадоксах феномена революции, сформулированных А. Магуном в его социально-философской герменевтике: порочный круг самооснования, негативное и позитивное, сохранение и новация.

Первая антиномия исходит из того, что изначально присутствует внутренний раскол социального тела и духа на прошлое и будущее, где единственно возможным решением становится окончательный разрыв с прошлым и сотворение нового основания.

Опираясь на понятие абсолюта по И. Канту, исследователи показывают, что смысл антиномии заключается в следующем: нужда всех созданных человеком законов во внешнем источнике, при этом присутствует попытка выйти за рамки этого закона, апеллируя к «высшему закону». Проблему самооснования можно увидеть, изучая истории революций XVII–XXI веков (Х. Арендт провела сравнительный анализ английской, американской и французской революций).

Вторая антиномия связана с проблемой превращения понятия «свобода» в «освобождение», которое кроме как насильственно невозможно. Не случайно в революционном гимне «Интернационал» есть фраза, ставшая лозунгом Октябрьской революции (СССР до 1943 г.): «Весь мир насилья мы разрушим до основания, а затем мы наш, мы новый мир построим, кто был ничем, тот станет всем!». Старый мир должен быть стерт из памяти навсегда, но этого достичь невозможно.

Антиномия «свобода – освобождение» также связана с редукцией свободы к справедливости, солидарности, равенству. Х. Арендт показывает, что К. Маркс задал процесс превращения темы свободы изобилием. Она пишет: «Именно Маркс – в отличие от его предшественников в Новом времени, но во многом в согласии с классической Античностью – уравнивал необходимость и не зависящие от мысли и воли жизненные потребности организма; и поэтому именно Маркс несет большую часть ответственности за содержание современной доктрины, согласно которой жизнь есть высшее благо и смысл любой политики заключается в поддержании процесса жизнедеятельности общества. С этого момента задача революции состояла не в том, чтобы освободить человека от угнетения другим человеком или, тем более, основать свободу: ее целью стало освобождение жизни общества от оков нужды, с тем чтобы в конечном счете оно достигло изобилия. Не свобода, а изобилие теперь являлось целью революции» [2, с. 80].

Подчеркивая ситуацию разрыва, Арендт пишет: «Для тех, кто принимал активное участие в революционных событиях, революция должна была представляться таким легендарным разрывом, пробелом между концом и началом, между уже-нет и еще-нет» [2, с. 205].

Артемий Магун сравнивает эту антиномию с апориями Зенона: «Если вы начнете двигаться от старого, то никогда не достигнете нового; если начнете с нового, то никогда не уничтожите старого. Революция представляет собой как раз момент введения этого перехода, опыт бездны внутри события» [1, с. 351].

Третья антиномия – «сохранение и новация». Парадокс возникает в тот момент, когда сохранение и инновация становятся обобщенными, абсолютизированными политическими принципами и когда они совпадают в промежуточном пространстве события. Другими словами, создатели нового, революционеры в творческом порыве стремятся к новации, но со временем они хотят утвердить и закрепить ее.

В этой связи следует актуализировать понятие «*дух революции*», используемое Х. Арндт для подчеркивания двойственного его характера: «...дух революции содержит два элемента, представляющиеся для нас непримиримыми и даже противоположными. Акт основания новой формы правления предполагает повышенное внимание к стабильности и долговечности новой структуры; с другой стороны, опыт тех, кто принимал участие в ее создании, совершенно отличного свойства. Он представляет собой освежающее соприкосновение с человеческой способностью начинания, ту радость, которая всегда сопровождала рождение чего-то нового на земле» [2, с. 223]. Поэтому именно дух революции становится реальной угрозой для ее свершений.

Все антиномии революции взаимосвязаны между собой. Они также могут объяснить и тот внутренний духовный разрыв, происходящий внутри человека во время революции. Его гораздо сложнее описать, но можно попытаться сделать проекцию антиномий и обозначить ее составляющие, опираясь также на исследование З. Баумана «*Текущая современность*», анализирующего социальные процессы. Революция – это чрезвычайно стремительный процесс, предполагающий за короткий срок кардинально перевернуть существующие порядки, устоявшуюся систему отношений и ценностей в обществе. Высокая скорость социальных процессов порождает, по З. Бауману, три явления: неуверенность, неопределенность и ненадежность. Эти три компонента, на наш взгляд, подходят для описания внутреннего духовного разрыва, происходящего с современниками революции [см. 3].

Неслучайно А. Магун в своем труде отмечает, что «как революция, так и ее провал являются для современников угрозой, источником постоянной тревоги» [1, с. 342]. На сегодняшний день, как показывает статистика, большинство россиян, памятуя о революциях XX века, опасаются ее повторения в настоящем [4]. Вместе с тем невозможно отказаться от революции как типа исторического творчества, это ведет, прежде всего, к нигилизму и социально-антропологической эвтаназии человеческого рода.

На наш взгляд, необходимо изучать практики революций XVII–XX веков, чтобы выявлять духовно-экзистенциальный компонент и снижать риски деструктивных аспектов динамики революционных процессов (революционный террор, насилие, авангардизм, установ-

ление культов личности, исторический нигилизм). Энергия революций должна претворяться в гуманитарные практики.

Литература

1. Магун А. Отрицательная революция: к деконструкции политического субъекта / А. Магун. – СПб.: Издательство Европейского университета в СПб., 2008. – 416 с.

2. Арндт Х О революции / Х. Арндт. – М.: Издательство «Европа», 2011. – 464 с.

3. Бауман З. Текущая современность / З. Бауман. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.

4. Добрынина Е. Россияне против революций / Е. Добрынина. – URL: <https://rg.ru/2012/11/07/oktyabr-site.html>

СОЦИАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ КАК КЛЮЧ К ПОНИМАНИЮ СОБЫТИЯ

Александров Лев Николаевич

Аспирант кафедры социальной философии ИСПН Уральского федерального университета г. Екатеринбург, e-mail: levnik2010@mail.ru

В статье рассматривается возможность понимания процессов сохранения и развития надындивидуального и надгруппового содержания общественных отношений на основе изучения феномена социальной ситуации. Основным предметом рассмотрения является связь между конкретным человеческим поступком и системой всех отношений между людьми, обозначенная как событие. Социальная ситуация рассматривается как некоторый связующий элемент между разными уровнями событийности, показывающий их внутреннее единство и позволяющий изучать как процесс постоянного становления смысла.

Ключевые слова: социальная ситуация, событие, смысл.

“SOCIAL SITUATION” AS A POSSIBILITY TO UNDERSTAND CO-BEING

Aleksandrov L.N.

Postgraduate student at Ural Federal University, Yekaterinburg

This paper examines the connection between the system of sociality and individual actions. A comprehensive system of public relations is co-being, which is defined as the connection between all broadcasted meanings. A social situation is the moment of overcoming the isolation of broadcasted meanings on certain personal interests, which allows the researcher to build a model of co-being.

Keywords: social situation, co-being, meaning.

В данной работе я постараюсь рассмотреть один, на первый взгляд несущественный момент в изучении системы общественных отношений, который философски направленные исследователи очень часто не принимают во внимание. Сделано это будет не для того, чтобы показать ошибочность подобного пренебрежения к некоторым аспектам общественной жизни, но с тем, чтобы взглянуть на отношения между людьми не с божественно-отстраненной позиции, а в каче-

стве их непосредственного со-участника. Такой анализ важен именно в контексте выстраиваемой модели социальной реальности, ставящей перед собой задачу взглянуть на общественные отношения и субъектов или акторов этих отношений исходя из их сопричастности к надындивидуальному содержанию социальности.

Вопрос состоит в понимании связей между отдельными ситуациями, в бесконечном количестве возникающими и исчезающими в каждый момент времени, с всеобщей системой общественных отношений. Что вообще позволяет трактовать предполагаемую универсальную реальность как социальность? При рассмотрении данного вопроса я воспользуюсь уже имеющим определенную популярность в философии второй половины XX и начала XXI века понятием «событие». Но в связи с задачами данной работы я постараюсь истолковать его в несколько ином ключе.

Вообще, уже грамматическая форма данного понятия позволяет и даже подталкивает к его многоуровневому рассмотрению. Для нас самыми важными будут три момента. Первый момент – это понимание события как некоторой ситуации, того, что случилось, что выбивается из рамок повседневности. Событием можно назвать нечто такое, что заставляет человека на миг остановиться, удивиться, порадоваться или ужаснуться самой совершающейся ситуации. Важным признаком события является то, что оно остается в памяти, о нем стараются рассказать кому-либо, поделиться неожиданно пережитым опытом столкновения с неизвестностью. Спонтанность является важным принципом разворачивания события, понимаемого как ситуация, поскольку для нашего анализа важна неготовность участия и фактор саморазвития ситуации, выпадающей за упорядочивающие возможности и стремления участников.

Второй момент нашего рассмотрения – трактовка события как со-бытия, или, несколько расширяя первоначальную грамматическую форму, бытия-с-другими-вместе, принцип социальности. Мы понимаем, что человеческая сопричастность существует всегда вокруг нас, даже если мы оказались на необитаемом острове, поскольку антропологически человек соткан из всевозможных отношений с другими людьми. Но в вышеуказанной трактовке события как бытия-с-другими-вместе важен момент не просто отношения к другому человеку, но отношения, которое происходит здесь и сейчас в данный миг и в данном конкретном пространстве, когда мы непосредственно доступны друг для друга. Мы можем быть чудовищно близко друг к

другу, как это бывает в маршрутке в час пик, для нас эта ситуация может быть даже выпадающим из повседневности событием, как, например, когда мы стоим в тесной толпе на концерте какого-либо популярного исполнителя, но говорить о том, что между нами есть отношение, можно лишь с большой долей условности. И уж, конечно, для данного рассмотрения эти ситуации не подходят. Бытие-с-другими-вместе характеризуется не просто доступностью, но непосредственной сопричастностью участников ситуации и друг другу, причем эта сопричастность признается всеми. Опять же в данном случае речь идет об обратной связи, о признании друг друга и готовности понять друг друга. Эта совсем не мнимая целостность позволяет рассматривать событие как нечто самодостаточное, и в таком виде оно уже может претендовать на то, чтобы быть предметом всего рассмотрения. Но моя задача стоит в прямо противоположном, поэтому в понимании события необходимо указать на еще один важный момент.

Событие понимается мною как онтологическая реальность, позволяющая преодолеть разделение на бытие и сущее, при котором сущее понимается как наблюдаемые феномены, а бытие – как принцип или способ существования этих феноменов. Специфика события заключается во всеобщей взаимосвязанности всех составляющих онтологическую реальность элементов, что позволяет перейти от рассмотрения отдельных вещей, процессов, индивидов к пониманию наиболее устойчивых или наиболее возможных смысловых связей между ними. Онтологическая независимость события достигается за счет понимания всякого отношения между элементами как смысловой связи, которая является основным характеризующим принципом этих элементов, ситуационно определяя их природу. В таком случае конкретный элемент понимается не как самостоятельная единица, а как саморазвивающаяся система связей этого элемента с другими. Событие само по себе понимается нейтрально, в нем все составляющие целостное единство условные элементы рядоположены, отсутствует всякая иерархия, что сразу же порождает вопрос о содержательности, ведь если все связано со всем, то о чем вообще может быть что-либо сказано и помыслено.

Для понимания содержательной стороны события и выделения устойчивых связей, а позднее субъектов, определяющих всякое изменение в структуре события, мною будет использоваться категория смысл. В рассмотрении смысла я во многом следую по следам Ж. Делёза и его работы «Логика смысла». Первоначальное определение

смысла уже дано в характеристике события, где он трактуется как смысловая связь между элементами. Что же касается содержательной стороны понимания смысла, то осуществляется сохранение, развитие и расширение наиболее устойчивых связей между элементами. Основным принципом становления смысла является «свободная игра», которую Делёз определяет как неограниченную никакими заранее заданными правилами, а развивающаяся в зависимости от каждой конкретной ситуации. Это приводит к пониманию постоянной подвижности смысла, что согласуется с мыслью о природе смысла как постоянно выстраиваемой и реализуемой связи. Но поскольку смысл определяется как движение, то необходимым образом встает вопрос о причинах и основных принципах смыслостановления. Иными словами, мы сталкиваемся с проблемой бессмысленности и осмысления или наделения смыслом. Бессмысленное понимается как негативность смысла, одномоментность присутствия чего-либо осмысленного. Нечто бессмысленное не есть ничто в онтологическом плане, но как нечто еще не реализовавшееся в смысловой связи или уже утратившее этот статус. При этом совершенно нет гарантий, что смыслы, существующие для нас в потенциальности, не смогут актуализироваться в какой-либо ситуации. Смысл и бессмысленность всегда сосуществуют рядом, наделение смыслом чего-либо зачастую обесмысливает предшествующее, но при этом порождает нечто, что обесмыслит наделенное в данный момент. Лишь в таком постоянном движении может существовать смысл, замкнутость на одной связи, установившейся и замершей, является противоположностью единства осмысленности и бессмысленности. Смысл, превратившийся в догму, закон, правило, определяющее понимание всех возможных ситуаций, стал онтологическим ничто в силу подавления смыслостановления. Но, скорее всего, и такая форма смысла негативно несет в себе преодоление замкнутости.

Вернемся к тому, с чего мы начинали данное рассуждение: к решению вопроса о связи между отдельно взятыми ситуациями и всеобщей универсальной системой общественных отношений. В данном случае связующим элементом выступит понятие «социальной ситуации». В его трактовке я во многом опираюсь на работы А. Бадью и И. Гоффмана, которые развивают идеи методологической значимости социальных ситуаций в процессе изучения общественных отношений. Правда, мое понимание трансформируется в контексте трехуровневого прочтения события. Социальная ситуация понимает-

ся как саморазвивающаяся система отношений между людьми, совершающаяся в определенном замкнутом единстве времени и пространства, участники которой вступают или вовлекаются в эту систему с целью не только транслирования, но также формирования и изменения уже имеющихся у них смыслов.

Стоит рассмотреть данное определение более подробно, поскольку исходя из основных моментов понимания социальных ситуаций, можно раскрыть проблему соотношения индивидуальных жизненных ситуаций и социальности как некоторой надиндивидуальной структуры смысла. Саморазвитие системы общественных отношений следует из понимания сложности изучаемого объекта, не только большого, практически неограниченного количества обуславливающих факторов, но и качественных различий, таких как культурные, национальные, социально-экономические особенности вступающих в общественное отношение людей. Замкнутость социальной ситуации в определенных пространственно-временных рамках во многом подразумевает не столько физические характеристики, сколько социальные, т. е. со-временность и со-присутствие. Современные технологии расширили возможности формирования подобных ситуаций, но основной и самой распространенной формой отношения остается так называемая ситуация лицом к лицу, то есть непосредственная доступность участников друг для друга, не столько физическая, сколько смысловая. В большинстве случаев под социальной ситуацией понимается как раз такая форма общественного отношения, когда способ транслирования определенного смысла достаточно для его усвоения и изменения. Прежде чем обсудить этот момент, еще раз необходимо подчеркнуть, что вовлеченность в социальную ситуацию может быть как результатом целенаправленного поиска адресанта или адресата транслируемого смысла, так и спонтанного саморазвития сложившихся случайным образом условий. Саморазвивающаяся ситуация соответствует условию готовности к изменению имеющихся устойчивых смысловых связей даже больше, потому что неготовность участника к ситуации ведет к ослаблению защитных механизмов сопротивления, препятствующих изменению определенных занимаемых позиций. А именно возможность преодолеть замкнутость смысла на определенных основаниях, кажущихся абсолютно незыблемыми, является основной характеристикой выстраивания социальной ситуации. Транслированием устоявшихся и имеющих большое значение для нашей самоидентификации смыслов мы занимаемся постоянно,

по большей части даже не замечая этого, в разговорах, одежде, жестах, мимике, но возможностей преодоления этих устоявшихся в нашей жизни и с чем-либо соотносимых смыслов не так уж и много. Для понимания специфики социальной ситуации важен не столько безусловно присутствующий момент транслирования, сколько принятие, усвоение внешних смыслов и трансформации имеющихся у нас представлений.

Процесс преодоления замкнутости транслируемых смыслов на собственных или коллективных интересах, приводящий к изменению этих смыслов, то есть их развитию, обозначен мною как социальная ситуация. Именно в такие моменты изменения смыслов приоткрывается надличностная и надгрупповая структура социальности, связывающая все порой прямо противоположные смыслы в одно целое. Определенные интересы выхватывают лишь отдельные элементы этой структуры, тем самым приводя саму структуру в движение, развитие, как насекомое, попавшее в паутину, колеблет все ее нити. Социальность сплетена во много раз сложнее паутины, скорее всего, в ней связаны абсолютно все смысловые связи, просто они находятся в потенциальном состоянии и ждут актуализации. Изучение конкретных ситуаций, смыслов, изначально привнесенных ее участниками, а также сформировавшихся в ходе ее развития, показывает нам, каким образом отдельно взятый человек или социальная группа влияет на развитие всеобщей структуры общественных отношений.

Литература

1. Бадью А. Делёз. «Шум бытия» / А. Бадью. – М.: Прагматика культуры, Логос-Альтера, 2004. – 184 с.
2. Бадью А. Этика. Очерк о сознании зла / А. Бадью – СПб.: Machina, 2006. – 126 с.
3. Делёз Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. – М.: Изд. Центр «Академия», 1995. – 297 с.
4. Goffman E. Forms of Talk / E. Goffman – Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1981 – 336 с.

УДК 130.2

ФИЛОСОФСКОЕ УСИЛИЕ ИЗБАВЛЕНИЯ ОТ УСИЛИЯ

Беляров Валерий Владимирович

Кандидат философских наук, ассистент кафедры философии Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, г. Нижний Новгород, e-mail: belyarov-valerii@mail.ru

Статья написана в соответствии с философским утверждением культуры как феномена репрезентации существования. В таком контексте философия выступает как благое намерение с оптимальным завершением. Автор согласен не применять к современной философии кризисных определений. Философия рассматривается как достойная наследница мифологии. Достаточно суверенный и личностный характер философии и прежде позволял ей обходиться без заискиваний. Сегодня она может позволить себе не искать случая выживать в дальнейшем. Философам предлагается отбросить шансы как неадекватные современной ситуации возможности. Революционный пафос может быть спокойно оставлен науке. Философская установка на адресованное бытию усилие рассматривается как агония, которой нет. Энтропийные признаки тоже не характеризуются как повод для паники. Для философии рекомендуется режим возлжания и почивания на лаврах своей достаточной культурогенной оправданности. Удел философии представляется как завидный финал очередного витка, или цикла, репрезентации существования.

Ключевые слова: философия, мифология, наука, революционный характер, усилие, потребность репрезентации существования, цикл.

THE PHILOSOPHICAL EFFORT OF GETTING RID OF EFFORTS

Belyarov V.V.

PhD, Assistant Professor of philosophy at Lobachevsky Novgorod State University, Nizhny Novgorod, e-mail: belyarov-valerii@mail.ru

The article is written in accordance with the conceptual assertion that culture is a phenomenon of the representation of existence. In this context, philosophy acts as a good intention with optimal completion. The author agrees not to apply crisis definitions to modern philosophy. Philosophy is seen as a worthy successor to mythology. Philosophy's sovereign and personal character has enabled it to do without kowtowing. It can afford not to look today for a chance to survive in the future. Philosophers are encouraged to drop chances for being possibilities inadequate to current situation.

The revolutionary message can be safely left to science. A philosophical effort addressed to being is considered to be a nonexistent agony. Entropic signs are also not characterized as a reason to panic. Lying down and rest on the laurels of its cultur-ogonic sufficient justification is what is recommended to philosophy. Philosophy's destiny is represented as an enviable finale to the next round or cycle of the existence representation.

Keywords: philosophy, mythology, science, revolutionary nature, effort, need of representation of existence, cycle.

Философ должен говорить о том, что есть, философ может исповедовать то, чего нет, или даже то, чего никогда не будет. Нового никогда не будет. Таким может быть утверждение ненужности усилия. Но не будем спешить и навешивать ярлыки. Не только ярлыки скептицизма, декадентства и т. п.: вообще можем же мы повременить с клишированием. Мы пробуем только урезонить усилие. С другой стороны, отказ от непосредственного причисления к тому или иному направлению, отказ от автоматизма, подразумевает усилие. Вместе с тем противопоставление усилия и автоматизма лишь придает усилию важности. Таким образом, представляя автоматизм и, соответственно, конформизм врагами усилия, впадаем в заблуждение. Поэтому нам следует полагаться на большую последовательность в нашем неприятии усилия и с философским спокойствием не вступать ни в какие ему противные союзы. Последовательным со стороны автора будет неприятие к принятию мер и соблюдение правила отсрочки, которое и предлагает откладывать усилие, то есть повременить.

И тут, хочешь или не хочешь, выступаешь «противленцем» той мысленной установки, какая связывается с древнегреческой философией и всей западной философией. Это установка на необходимость усилия – «сейчас, а не потом». Трудно не согласиться с М.К. Мамардашвили в том, что сущность самой философии в этом и сказывается [1, с. 20]. Слишком человеческое несчастье, однако, может состоять в том, что никто из смертных от преследования этой установки никогда не избавлен и без участия философии. Она стала распорядителем в человеческом мире, когда философии и духу не было. Велика вероятность, что она и потянула человека из животного мира. Эта установка может быть выражена следующим образом: «не быть тем, что ты есть, а быть тем, что тебя нет». Она выступает эквивалентом смертного часа. И в этом смысле не только каждый действительный философ является революционером, но и каждый успешный бизнесмен. Если рассматривать бизнесмена как эквивалент его капитала, уста-

новка может приобрести следующий вид: «не быть тем, что у тебя есть, быть тем, чего у тебя нет».

Когда-то философия обескуражила мифологию. Там, где было все решено, где была почти обуздана паника, философия назначила проблему и тем самым поставила человечество на место. Разумеется, это место было опять исходным. Все стало начинаться сначала, только теперь трепещущий человек вооружился ввиду смерти сомнением. Возможно, в этом и состоит коэволюция: братья за старое в новом облачении, тем самым исключая возможность взяться за иное, чем прежде. На следующий уровень спирали человечество переходит вовсе не совершенствуясь, а с тем, чтобы повторить успех. Может быть, сначала непонимание, потом – осознанное несогласие с этим породило философию, и всех философов можно назвать тщетными людьми. Гипертрофированным воплощением этой тщеты, кажется, выступает М. Хайдеггер, посчитавший не просто возможным, но должным начать с начала философии. Принять тщетность усилия нас вынуждает человечность в разных своих смыслах. Но понять скорбь по тщетности усилия, чтобы возвратиться к исходному усилию, выше скудных сил автора. Мы знаем, что задор может быть и затхлым. Скажем, фашизм как раз и опирался на затхлый задор. Вместе с тем автору понятна и даже приятна оголтелость современной науки. Ввиду ее молодости тщетность усилия предстает органичной. Выгоду этой органичности, кстати, хорошо понимают деловитые чиновники от науки, которые, как известно, всегда и всюду придерживаются Гольфстрима.

Уже давно говорится о заключении биологической эволюции человека. К.А. Тимирязев увязывал начало культуры с началом борьбы с борьбой за существование. Действительно, нет ничего естественного в том, что тысячелетиями оправдывавший себя способ освоения условия смерти вдруг опровергается новоявленным средством. В этом слишком человеческом акте все искусственно. В животном мире последующее поколение приспособляется теми же средствами, которыми пользовалось предыдущее, потому что животное не осваивается с условием смерти, а всегда приспособляется к обстоятельствам жизни. В отличие от животных люди используют не аналогичные, а эквивалентные средства. Философия – это эквивалент мифологии. Справедливость окончания биологической эволюции тавтологизирована философией. На самом деле мифология – тоже исполнительница этого принципа эквивалентности и в этом смысле – тавтология.

Так или иначе, уже ко времени жизни Гомера все было заключено, ему оставалось только примкнуть к тому, что не требовало усилия. Не мог не существовать автор или авторы «Илиады» и «Одиссеи». Но история о легендарности Гомера стала правдивой. И это должно быть объяснено не давностью лет и действительным величием поэта, а относительной скудостью его вклада. Тысячи лет поколения людей боролись со смертью в своих головах, выжимая ее оттуда чем угодно. На деле выходило, что ее пестовали. Гомеру досталось лишь запротоколировать победный ход дел, сфабрикованных во имя смерти до него. Почему же ему самому не стать легендой в наших глазах? До него долгое время и ежедневно прилагалось усилие в вечном предварении смерти. Ему же выпал черед не прилагать усилий. Вовсе не прикладывание усилий творит легендарные образы, а совсем наоборот, иначе легендами, героями были бы многие, а не единицы. Легендарными героями становятся на почве усилий других. Поэтому и Гомер принял на себя налаженное не его усилиями дело. Он взял власть над нашими умами посредством чужих усилий. Что бы ни говорили об исключительной усидчивости гениев, дар не выражается усилием, поскольку ему нечего усиливать. Даже посредственность, попадая на своего конька-горбунка, забывает бессилие и не пользуется усилием.

И вот, едва-едва антропогенная потребность репрезентации существования унималась гомерическим «неприложением» усилия, разор устраивали революционеры, философы. Одиночки и малыми группами. Фалесцы, Гераклит. Пифагорейцы тоже, собираясь в явочной «заперти». Но тираном вознесся в Пармениде разум. Установив разум на пьедестал, Парменид окончательно разметал весь труд мифотворчества, приступив сызнова к освоению того, что уже было освоено. Парменид – это Сталин от философской революции. Он вынес приговор мифологии тем, что воплотил ее сакральную сущность, вульгаризировал, но представил как пришедшее ему откровение единого бытия. Он вырвал у мифологии то, к чему она сама пришла в Гомере. Отождествление бытия и мышления – это итоговая сокровищница человечества, собранная в мифологии. Это итог цикла. Парменид запустил сюда руку. Он не прогадал. Нельзя прогадать, будучи выразителем сбывшихся чаяний человечества, по-видимому, антропогенных чаяний – слиться воедино со смертью, стать животным. Парменид примкнул к победителям: он вовсе не освободил «мысль из обманного

воображенья» [2, с. 339], как ему иногда приписывают, но зато еще раз удостоверил незаменимую эффективность такового воображения.

Однако философское усилие Парменида сводится к нулю вальвяжным положением легендарного Гомера. Что ж, ведь Парменид сам начал с нуля. Начало с нуля, действительно, требует усилия. Э. Кассирер справедливо отмечает, что только «для мифа существует временное начало, “генезис” бытия – в то время как для самого логоса теряет смысл даже просто *вопрос* о подобном начале» [3, с. 140]. Э. Кассирер полагает «великим достижением» Парменида, что своим поднятием мышления, логоса «до уровня бытия в целом» [там же], элеат превзошел мифологию. Однако в чем же тут достижение?! Наоборот, Парменид тем самым оказался на уровне табуирования. Разумеется, табу уничтожает смыслы простым их игнорированием, и Парменид впадает в то же самое, отвращая нас от «не-сущего», хотя и делает это новым способом, идя дискурсивным, то есть «обосновательным» путем. Возможно, ни Демокрит, ни Платон, ни другие тоже настоящие философы именно поэтому не удовлетворятся Парменидовой отменой «становления» и станут прилагать свои собственные усилия.

У того, что философы станут называть «бытием», мифологическое мышление полагало генезис. Тем самым оно давало себе возможность расслабиться, почивать на лаврах признания смерти как прерывания, служащего началом возобновления. В этой форме отказа от усилия сказалась завершенность мифологии. Она в достаточной мере оправдала себя как репрезентация существования и только поэтому сохраняет свое влияние до сих пор. От продемонстрированного эффективности трудно отказаться.

Философия тысячи лет повторяет успех мифологии и своим существованием объясняет, почему есть нечто и как ничто порождает необходимость существования чего-нибудь. Действительно, настает пора философии заниматься стилизованным правлением. Она – английская королева. Но не английская, и даже не французская, а русская почва кажется наиболее подходящей для того, чтобы почивать.

Пусть наука теперь выражается усилием. Ее черед. Она не то, что философия, она не может переваривать пищу целиком. Если даже в уничижительном смысле считать философов людьми, потребляющими продукт без его предварительного разжевывания, все-таки это комплемент философам. В философии никогда и не ставилась задача жевать сначала. А. Эйнштейн оказался совершенно прав, подтвердив, в действительности, что наука пока еще обладает слабым желудком.

Кроме того, занятие философией вырабатывает выносливость к целой пище. Достойная старость, обеспеченная сильным желудком. Поэтому именно философия дает науке понимание, что модель должна быть грубой, чтобы быть оптимальной. И модель А. Эйнштейна, несмотря на то, что ее рождение вроде бы связано с предварительным разжевыванием, потому и хороша, что груба.

Научные революции могут представляться прекрасными дамами потому, что до замыкания цикла научности в гнете потребности репрезентации существования еще очень далеко, по-видимому. Философы-позитивисты женились на молоденькой. Этот мезальянс привел к постпозитивизму потому, что усилие в старости – эстетизм катастрофы. Можно продолжать усердствовать в стремлении соответствовать. И все же, к чему это, ввиду достаточного резонанса, исходящего от мифологии? Вспоминая поэзию, скажем, что кручина может побыть причиной заслуженной возможности не совершать лишних витков напряженности. Философией все уже пребыло и прибыло, и нельзя ли теперь философии в усугубленном веками размышлении о вечном задуматься навечно?

Представляется, что М.К. Мамардашвили был последним настоящим исповедником усилия древних греков в российской философии. Он был последним подвижником того, что можно назвать перманентной революционностью европейской философии. После него еще будут исповедовать усилие в философии, тем не менее срок последнего вышел. Философия показывает науке, какой оборот ее ожидает, что в будущем заключат все ее усилия. У философии не было такого мудрого своим сомнением *учителя*, каким она сама все еще может становиться для науки. Хотя у молодой когда-то философии все же был *пример*.

Литература

1. Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии / Е.М. Мамардашвили. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. – 608 с.
2. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский; пер. М.Л. Гаспарова. – М.: АСТ: Астрель, 2011. – 570 [6] с.
3. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2: Мифологическое мышление / Эрнст Кассирер, пер. с нем. С.А. Ромашко. – М.: Академический проект, 2011. – 279 с.

УДК 13

**ОНТОЛОГИЯ «НЕЗДЕШНЕГО СОЕДИНЕНИЯ ДВУХ»
В ИНТЕРПРЕТАЦИИ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ
ФИЛОСОФИИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА**

Богатова Лариса Михайловна

Доктор философских наук, доцент, профессор кафедры общей философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: bolami@inbox.ru

Статья посвящена рассмотрению одной из значимых сторон человеческой бытийности – проблеме половой любви в интерпретации русской философской традиции. Автор проводит мысль о необходимости обращения к философскому наследию русской религиозной философии серебряного века, в рамках которой понимание пола и половой любви было выведено на высший, онтологический уровень исследования, что позволило значительно раздвинуть границы антропологической проблематики в целом. Автор акцентирует внимание на взаимосвязи идеи андрогинизма с идеей половой любви, которая понимается как явление трансцендентного порядка, дающее человеку возможность обрести вновь когда-то утраченную андрогинистическую целостность.

Ключевые слова: русская религиозная философия, онтология, философская антропология, человек, андрогинизм, пол, половая любовь.

**ONTOLOGY OF THE “OFF-WORLD UNITY OF TWO”
IN THE INTERPRETATION OF THE RUSSIAN RELIGIOUS
PHILOSOPHY OF THE “SILVER AGE”**

Bogatova L.M.

Doctor of Sciences, Professor at the Department of General Philosophy, Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russia

The article considers one of the most significant spheres of human existence, the problem of sexual love, in the interpretation of the Russian philosophical tradition. The author advances the idea that it is necessary to turn to the philosophical heritage of the Russian religious philosophy of the “Silver Age”, which comprehends sex and sexual love at the highest ontological level, allowing to push the boundaries of anthropological problematics in the whole. The author stresses the interrelation of the idea of androgynism with the idea of sexual love, which is regarded as a tran-

scendental phenomenon that gives the person a chance to retrieve his or her lost androgynistic integrity.

Keywords: Russian religious philosophy, ontology, philosophical anthropology, person, androgynism, sex, sexual love.

Название статьи не должно смущать читателя. Оно представляет собой извлечение из работы «Смысл творчества» Н.А. Бердяева, создавшего одну из самых интересных и глубоких в онтологическом контексте концепций половой любви. Однако, несмотря на глубину и оригинальность философского наследия русских мыслителей, оно до сих пор является предметом интереса узкого круга специалистов и не дошло до широкого читателя. Причиной тому является мировоззренческий диссонанс, в котором русская религиозная философия пребывает в силу сложившихся в России исторических обстоятельств, сделавших и судьбу русской философии, и ее виднейших представителей весьма драматичными. Едва набрав силу, этот «благоуханный цветок» был смят и раздавлен «красным колесом» (А.И. Солженицын), прокатившимся по России в 1917 году. Социалистическая революция жестко прекратила существование той интеллектуальной жизни, которая не вписывалась в официальную идейную доктрину и не соответствовала ни по духу, ни по слову марксистской ортодоксии в российском варианте. Возникший мировоззренческий конфликт, принципиальные расхождения в трактовке и интерпретациях наиболее значимых проблем, связанных с пониманием свободы человека, смысла его бытия, упование на верховенство личностного начала над диктатом со стороны нарождающегося пролетарского государства сделали русскую философию «незваной гостьей», превратили ее в чуждое идейное явление для молодой советской России, что послужило причиной ее забвения на долгие годы.

Сегодня, когда в человеческих взаимоотношениях нарастают различные формы прагматизма, укореняются позиции эгоцентризма и утилитарного гедонизма, актуализируется изучение духовного наследия русской религиозной философской мысли, которая донныне представляет собой особнячковое явление, стоящее несколько в стороне в не очень бурном потоке философской жизни в современной России. Важно осознать, что обращение к философскому опыту русской философии в современных условиях приобретает особую значимость. Тем более что русская религиозная философия конца XIX – начала XX века представляет собой во многих отношениях оригинальное

культурно-историческое явление, которое занимает достойное место в общем потоке мировой философии. При всей различимости и непримиримых идейных разногласиях русских философов объединяет глубокий онтологизм, склонность к религиозному мистицизму и иррациональному интуитивизму и, конечно же, обостренное внимание и неподдельный интерес к проблематике человека, поиску высшего смысла его бытия. Ярко выраженная религиозно-теургическая и антроподицейная направленность русской философии, предельная сосредоточенность на личностной проблематике, проникновение в онтологические глубины бытия человека делают русскую философию не только оригинальным, самобытным явлением всемирного философского процесса, но и дают весомые основания для восприятия идейного наследия русских мыслителей в качестве теоретико-методологического базиса для исследования широкого спектра антропологических проблем¹.

В этой связи актуализируется обращение к гносеологическому опыту русской религиозной философии, на страницах которой нашли отражение наиболее интимные и значимые для существования человека вопросы. Преодолев давление со стороны официальной клерикальной морали и осуждение консервативного общественного мнения, русские мыслители предприняли смелую для своего времени попытку по «обнажению» природы человека. Создавая свои антропологические учения, выходящие за рамки ортодоксальной православной антропологии, представители русской философии по сути дела впервые отводили в общей логике концептуального анализа метафизическим проблемам пола одно из достойных и первостепенных по значимости мест. В особой жанровой стилистике теоретического исследования ими были созданы инвариативные «метафизики пола» и «философии любви», в которых природа человека была представлена не абстрактно-отвлеченно, в некой бестелесной данности, а в ее конкретной половой различности, раздвоенности на мужское и женское бытийственные начала. Русские мыслители одними из первых

¹ При этом необходимо иметь в виду, что фрагментарное заимствование наиболее плодотворных идей, извлечение их из общего теоретического контекста, нельзя признать удачным обращением к «софийности» русской философии, поскольку адаптировать идеи русских мыслителей к историко-материалистической доктрине, пересадить их на принципиально иную мировоззренческую почву, не нарушая их конструктивного онто-гносеологического и рационально-логического решения, не представляется возможным.

представили весьма оригинальную трактовку пола как некой величайшей во вселенско-космическом масштабе «тайны», через которую «совершается прикосновение к исконной тайне Мирового бытия» [1, с. 185]. Они дерзновенно преодолели укоренившиеся представления о поле в качестве естественно-природного, сугубо «зоологического» явления. Напротив, в традиции русской религиозной философии прочно закрепилось понимание феномена пола как вселенско-космической, в существе своем теургической бытийной инстанции

Для всей плеяды русских мыслителей – в первую очередь Вл. Соловьева, Н.С. Булгакова, Н.А. Бердяева, В.В. Розанова – было характерно глубокое осознание андрогинной природы человека, которая не ограничивается телесной двуполостью и такой ее «уродливой, вывороченной наизнанку» формой, как гермафродитизм, представляющей собой лишь подобие андрогинизма, его «подмену и лжебытие» [1, с. 199]. По глубокому убеждению русских мыслителей, универсальный, дихотомический разлом бытия на мужское и женское происходит на вселенско-всеобщем уровне и проникает в мир, опрокидывается в реалии жизни в своих преобразованных формах, высшим воплощением и олицетворением которых является человек как «самое совершенное из всех творений». По мысли Вл. Соловьева, «истинный человек в полноте своей идеальной личности не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих» [2, с. 122].

При этом важной стороной в общей смысловой канве метафизики пола, представленной на страницах русской философии, является глубинная взаимосвязь идеи андрогинизма с идеей внутреннего, духовного преобразования человека, которое влечет за собой *половая любовь*. В этой связи особый интерес представляют рассуждения о внутренней раздвоенности человека на «два мира – имя которым Мужчина и Женщина» [5, с. 45], в гармоничном слиянии которых в одно целое состоит основное условие его духовного преображения. Так, размышляя на тему будущности «лже-человечества», Вл. Соловьев пришел к убеждению, что «в эмпирической действительности человека как такового нет – он существует лишь в определенной односторонности и ограниченности, как мужская и женская индивидуальность. Но истинный человек, в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих» [1, с. 122]. Преодоление разрыва на мужское и женское, который «есть результат космического

дробления целостного андрогинического человека» [1, с. 190], ставит личность перед необходимостью восполнения, «достраивания» себя до завершенной целостности, рождает настоятельную потребность обрести *всебе* свою утраченную «половину». По замыслу автора «философии любви», идеальная личность во всей полноте истинной духовности должна преодолеть трагическую обреченность половинчатости своего бытия, которую закрепляет природная необходимость, не отпускающая человека в «царство свободы». С позиций высшего вселенского смысла, каждая личность, будучи лишь половиной целого, стремится преодолеть потерю части себя, испытывает желание стать воплощением андрогинической целостности: мужчина восполнит себя женственностью, женщина – мужественностью. Именно в потаенном стремлении приблизиться к андрогинистическому образу сокрыты метафизические истоки непреодолимого притяжения мужчины и женщины друг к другу. «Мужчина ищет в женщине красоту, а женщина в мужчине – силу», которые они вследствие раздвоенности и «отсеченности» друг от друга утратили и до сих пор не в состоянии «принять внутрь себя, приобщить к своей природе» [1, с. 213]. Конечным результатом единения станет образ «муже-девы», олицетворяющий слияние мужской и женской природы, приобщение мужчины к женственности, а женщины – к мужественности. Как полагал Вл. Соловьев, «когда-то должно случиться, что человек, который внутренне неисчерпаемо богат, найдет в себе самом многое, в том числе «угасший» андрогинистический образ, обретение которого будет возможно через муже-женственное воссоединение» [2, с. 141]. Он был уверен, что когда-нибудь «человек и его женское alter ego восполнят взаимно друг друга не только в реальном, но и в идеальном смысле, достигая совершенства только через взаимодействие» [2, с. 141].

Действительно, человек представляет собой единственное существо, целостность которого выходит за пределы его индивидуального бытия, не ограничивается рамками конкретно-личностной формы. Поэтому одним из условий преодоления половинчатости существования и обретения бытийственной целостности является другой человек – «вторая половина», другое Я, или alter ego. Человек обладает уникальной способностью восполнять себя через отношения с другим человеком, находить в другом свое собственное продолжение, раскрываться в нем во всей полноте своих сил. Его «Я» охватывает бытие другой личности, проникает в «пространство» духовного мира другого человека.

По убеждению русских мыслителей, соприкосновение двух одухотворенных субстанций – мужчины и женщины, их духовно-телесное взаимное тяготение друг к другу и слияние в некое единое целое достигается исключительно в акте половой любви, которая онтологически воспринималась как единственное спасение человека на пути обретения когда-то утраченной андрогинности. Так, указывая на значение половой любви для создания «истинной человеческой индивидуальности», Н.А. Бердяев писал: «Тайна и таинство любви в том, чтобы взаимно помогать друг другу восстановить каждому в себе андрогина, как целостного и чистого человека, который не есть ни мужчина, ни женщина, т. е. не есть нечто половинчатое» [1, с. 187]. Близкие по духу рассуждения на тему великой миссии половой любви можно встретить и у В.В. Розанова, утверждавшего, что «только через половую любовь осуществляется полнота человека в каждой половине» [5, с. 211], и у Вл. Соловьева, который считал, что «только через любовь отчужденная женская природа воссоединится с природой мужской, восстанавливая целостный образ человека» [2, с. 122].

С приведенными оценками онтологического статуса половой любви трудно не согласиться. Действительно, преодолевая собственный эгоизм, который неизбежно порождает замкнутость и одиночество,¹ личность испытывает настоятельную потребность духовно-телесного единения с другим человеком, т. е. каждый ищет свою прежнюю часть себя: мужчина – женскую, а женщина – утраченную мужскую. Уникальность половой любви и ее особая исключительность в том и состоит, что в любви, в эротическом единении плоти, происходит единение душ. Глубокий смысл и великое таинство половой любви заключается в удивительном духовном *преображении* любящих, когда в эротическом экстазе, говоря словами В.В. Розанова, происходит «срастание душ». Поразительные превращения, происходящие с человеком, которые способна породить любовь силой свое-

¹ Напомним, что русские мыслители напрямую связывали половую любовь с преодолением эгоизма. В частности, Вл. Соловьев категорично настаивал, что: «Смысл половой любви вообще есть *оправдание индивидуальности через жертву эгоизма*». См.: **Соловьев Вл.** Смысл любви // *Философия искусства и литературная критика*. М. 1991 С. 103.

Позже с этих же позиций рассуждал и Э. Фромм, который в работе «Искусство любить» определял любовь как «науку побеждать эгоизм – самое пагубное из человеческих качеств». См.: **Фромм Э.** Искусство любить // *Анатомия человеческой деструктивности. Мыслители XX века*. М., 1992. С. 120.

го эротического влечения к другому человеку, дают весомые основания усматривать высший онтологический смысл половой любви в достижении каждым из любящих андрогинистической бытийственной целостности.

Тесно увязав идею андрогинной природы человека с идеей половой любви, русские философы пришли к глубокому осознанию, что *половая любовь – это не что иное как обретение самого себя в другом человеке*. Как совершенно справедливо по данному поводу отмечал Вл. Соловьев, «ближайшая задача любви в том и состоит, чтобы создать *истинного человека* как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение... Любовь важна не как одно из наших чувств, а как перенесение всего нашего жизненного интереса *из себя в другого*, как перестановка самого центра нашей личной жизни» [2, с. 122, 119].

С позиций русской религиозной философии, в половой любви присутствует сверхприродный, мистический компонент, переводящий ее в разряд явлений трансцендентного порядка. Так, по искреннему убеждению Вл. Соловьева, «любовь всегда космична, нужна для мировой гармонии, для божественных предназначений» [4, с. 214]. С этих позиций высший смысл половой любви и одновременно ее «жуткая трагедия – в мучительном искании андрогинистического образа, лежащего в основании космической гармонии» [1, с. 211]. Облагораживающая сила половой любви, составляющая одно из величайших ее таинств, удивительным образом преображает и возвеличивает человека до самых высших степеней совершенства, пробуждает в нем сокровенное желание обрести свою «вторую половину» и слиться с ней в «оргийном экстазе» душой и телом. Только в любви, воплощающей идеал истинно человеческих отношений, происходит подлинное «взаимопроникновение всех клеток мужской и женской природы, т. е. слиянность конечная, предельная» [1, с. 208]. В половой любви раскрывается некий мистический дар прозрения, открывается неожиданная способность увидеть в другом человеке «другого себя», свое «второе Я», узнать в другом свою «вторую половину». Как удивительно тонко подметил устами князя Мышкина Ф.М. Достоевский, «любящий знает о лице любимого то, чего весь мир не знает, и любящий всегда более прав, чем весь мир». Не случайно, другой гениальный представитель русской культуры – Н.А. Бердяев, определил половую любовь в ее космическом, вселенском смысле как самый,

что ни на есть «творческий акт» [1, с. 208], в котором рождается, буквально творится, созидается целостный, единенный человек-андрогин.

Но эротическая любовь – хрупкое и нежное чувство, а потому редкое, «духовно-элитарное и избранническое». В реальной жизни половая любовь действительно очень часто подменяется суррогатными, мнимыми, поддельными формами, которые в глубинном метафизическом смысле являются ее полной противоположностью. Любовь не редко заменяется «половой связью», которая не только не преодолевает отчужденности и обособленности между мужчиной и женщиной, а, напротив, лишь усугубляет их отдаленность друг от друга, насаждая иллюзию соединения. В этом отношении своевременно и актуально звучат слова Н.А. Бердяева о том, что «сладострастие само по себе еще не развратно. Развратно лишь сладострастие разъединения и свята сладкая страсть соединения» [1, с. 210].

Русские мыслители настоятельно подчеркивали, что половая любовь во многом противоположна и онтологически не совмещается с сексуальным актом, дробящим, разрывающим человека и превращающим его в физиологическую функцию. Они прямо указывали, что это только на первый взгляд соединение полов, охваченных страстным влечением друг к другу, достигается уже в сексуальном акте, когда «две плоти сливаются в плоть единую, до конца проникают друг в друга» [2, с. 190]. Указывая на власть чувственного эротизма над человеком, Н.А. Бердяев писал: «Сексуальный акт есть самая высшая и самая напряженная точка касания двух полярных полов, в нем каждый как бы исходит из себя в другого, исступает из границ своего пола» [1, с. 190].

При этом русские мыслители вплотную приблизились к философскому осознанию того непреложного обстоятельства, что выведенный за рамки грубой физиологии, сексуальный акт, в своем вселенско-космическом, сакральном смысле, крайне противоречив и не приводит к восстановлению распавшейся андрогинистической целостности в человеке. Напротив, он является суррогатной формой сочетания полов во многих отношениях, поскольку несет в себе «временное, поверхностное, призрачное их соединение» [1, с. 190]. Вынося оценку сексуальному акту как явлению онтологического порядка, Н.А. Бердяев писал: «Дифференцированный сексуальный акт, который есть уже результат космического дробления целостного, андрогинистического человека, безысходно трагичен, бессмыслен. Мимо-

летное соединение покупается еще большим разъединением. После сексуального акта разъединение еще больше, чем до него» [1, с. 190]. Буйство родовой стихии, «прикрепленность человека к тленному порядку природы и отнятие его тем самым от вечности» [1, с. 191] ложится непосильным бременем на существование человека. Не случайно плотская чувственность сексуального акта, его обезличенный эротизм, роднящий человека с «миром звериным», воспринимается как «самое постыдное и недостойное в человеке», как «перманентная болезнь человеческого рода» [1, с. 190]. При этом следует пояснить, что «стыдливое» отношение к сексуальному акту онтологически произрастает не столько из его натурализма и откровенной неэстетичности, сколько из того печального обстоятельства, что половое соитие обнажает слабость и бессилие человека противостоять «власти безликой родовой стихии» [1, с. 191], присутствующей в нем, является яркой демонстрацией того, как «стихия рода» одерживает над человеком верх. Чувственный, не одухотворенный эротизм обнажает горькую истину, что: «радость полового соединения – всегда отравленная радость. ... Соединение в сексуальном акте – призрачно и за это призрачное соединение всегда ждет суровая расплата» [1, с. 192]. Глубокий трагизм сексуального акта заключен в его «*онтологической бесплодности*», поскольку в нем «связь человека по духу подменяется родовой связью по плоти и крови» [1, с.192], т. е. половое соитие, как слияние тел в оргийном экстазе, порождает лишь иллюзию единения и ни в коей мере не ведет к восстановлению подлинной андрогинистической природы человека.

Только в половой любви, в ее «экстатично-оргийной стихии», в которой, по мнению Вл. Соловьева, есть «отблеск небесной эротики», раскрывается завеса трансцендентного, осуществляется проникновение «в святая святых», «выход в мир иной» [4, с. 208], т. е. в человеке раскрывается то, что Вл. Соловьев называл «богочеловеческим». Русские философы пришли к убеждению, что онтологизм половой любви заключается в ее уникальной способности вернуть андрогинистическую целостность «распавшемуся человеку», обрести в соединении со «своим другим» полноту бытия. «Падение и распадение человека было связано с полом, – констатировал Н.А. Бердяев, – с полом связано и окончательное воссоединение» [1, с. 216]. Одухотворяя телесность, половая любовь преодолевает разрыв, распадение мужского и женского, обремененное различенностью тел, и создает единственную возможность духовного единения «в нездешнем соединении

двух» [1, с. 216]. Подчеркивая величайшее значение половой любви как откровения, данного свыше, в деле обретения вновь утраченного андрогинистического образа, который «взирает» на человека с недосыгаемых вершин трансцендентного, Н.А. Бердяев, подводя итоги своего обстоятельнейшего метафизического исследования пола, писал: «Окончательная тайна бытия андрогинистического никогда не будет вполне разгадана в пределах этого мира. <...> В любви должна открыться не тайна женственности и не тайна мужественности, а тайна человека» [1, с. 217].

Литература

1. Бердяев Н.А. Смысл творчества / Н.А. Бердяев // Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. – М.: Искусство, 1994. – Т. 1. – 542 с. (Серия «Русские философы»).
2. Соловьев Вл. Смысл любви / Вл. Соловьев // Философия искусства и литературная критика. – М.: Искусство, 1991. – 701 с.
3. Розанов В.В. Еще о смерти Пушкина / В.В. Розанов // Мысли о литературе. – М.: Современник, 1989. – 507 с.
4. Соловьев Вл. Жизненная драма Платона / Вл. Соловьев // Философия искусства и литературная критика. – М.: Искусство, 1991. – 701 с.
5. Розанов В.В. Уединенное / В.В. Розанов // Уединенное. – М.: Политиздат, 1990. – 543 с. (Мыслители XX века).

УДК 130.2:2-587

**ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ
В «МНОГООБРАЗИИ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА»
(по работе У. Джемса)**

Вавилов Павел Сергеевич

Аспирант кафедры культурологии, философии и педагогики Казанского государственного института культуры, г. Казань, e-mail: pavlinblin@mail.ru

В статье рассматривается феномен измененного состояния сознания. Объектом рассмотрения послужил текст У. Джемса «Многообразие религиозного опыта». Автор переосмысливает статус измененных состояний сознания. Опыт измененного состояния сознания рассматривается в рамках герменевтики. Делается вывод о том, что религиозный опыт и опыт измененного состояния в своей социально-культурной конфигурации обнаруживают расхождения между содержанием и актом высказывания.

Ключевые слова: измененное состояние сознания, галлюцинация, религия, акт высказывания, публичная речь.

**ALTERED CONSCIOUSNESS STATES IN W. JAMES'
*THE VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE***

Vavilov P.S.

Postgraduate student of Culturology, Philosophy and Pedagogy Department, Kazan State Institute of Culture and Arts, Kazan, e-mail: pavlinblin@mail.ru

The article studies the altered conscious state phenomenon. The object of the study is *The Varieties of Religious Experience* by W. James. The author redefines the status of altered conscious state, which is considered within the frame of hermeneutical approach. The author comes to the conclusion that religious experience and altered consciousness experience in their social and cultural configuration reveal contradictions between the act of utterance and its content.

Keywords: altered consciousness state, hallucination, religion, speech act, public speech.

На сегодня проблема измененных состояний сознания (ИСС) представляет собой особый интерес в социально-гуманитарном познании. В науке понятием «измененные состояния сознания» классифицируются состояния сознания, при которых человек чувствует по-

граничные изменения в мышлении, восприятии времени и пространства. Для достижения такого состояния чаще всего принимаются наркотики (опиаты, каннабиноиды и др.), алкоголь, психоделики (ЛСД, псилоцибины), химические растворы (эфир, ацетон), стимуляторы (амфетамин, метамфетамин, барбитураты).

Такие проявления измененного состояния сознания у человека, как транс, экстаз, эйфория и иные состояния опьянения, являются неотъемлемой частью традиционных культур, в которых культивируются средства и способы достижения этих состояний. На основании антропологических исследований (Э. Тайлор, Дж. Фрезер, М. Элиаде, К. Леви-Брюль, К. Леви-Стросс) «примитивных» народов и племен в различных частях света отмечено, что большинство из них используют психоактивные растительные средства в религиозных целях. Значительную роль играют шаманы в качестве целителей и проводников в потусторонний мир. При помощи психоактивных растений, грибов, приготавливаемых на их основе снадобий, посредством ритуальных песнопений и танцев они входят в медиумические состояния транса, позволяющие им общаться с духами-предками, тотемными животными, влиять на климатические условия, излечивать болезни. Несомненно, что подобные традиционные элементы перекочевали в мировые религиозные доктрины.

Прежние попытки обосновать сущность феномена ИСС во многом исчерпываются психологическим описанием девиантной реальности бытия субъекта. При этом культурная составляющая форм проявления ИСС не рассматривается, а философское осмысление ограничивается эзотерическими, религиозными и квазинаучными концептуализациями, что вкупе выливается в массовое практическое увлечение эзотерикой, психотехниками, тягу к мистическим переживаниям и наркотическим экспериментам.

Видным исследователем религиозной составляющей измененных форм сознания является М. Элиаде (1907–1986). Ученый в своих трудах осуждал претензии естественного психологического знания на достоверное объяснение иерофании (проявлении священного). «Попытка познать существо таких явлений средствами физиологии, психологии, социологии, экономики, лингвистики, искусствоведения или какой-либо другой дисциплины обречена на неудачу; при этом ускользает именно то, что составляет их уникальное и ни к чему не сводимое свойство – их священный характер» [5, с. 10]. Данный критический запал, в частности, относился к учению американского философа и психолога, основателя течения прагматизма и психологии

религии, который впервые ввел в психологию проблематику измененных состояний сознания – Уильяму Джемсу. Его труд «Многообразие религиозного опыта» (1910) обращается к фактам личного переживания различного рода состояний, составляющих базис всей полноты религиозных чувств. Источниками его исследования являются автобиографии людей, жития святых и откровения монахов и мистиков Средневековья, мормонов, квакеров и других его современников. Джемс полагает, что эти тексты первых христиан и мистиков послужили «первообразом для всех дальнейших внушенных чувств и раздражательных действий» [2, с. 22].

Предметом исследования Джемса является ускользающее религиозное чувство, состояния «обращения». Философ, не вдаваясь в подробности их физиологического происхождения, рассматривает пограничные состояния в их непосредственном эмпирическом содержании. «Выражение “человек пережил обращение” означает, что религиозные мысли, которые до того находились на периферии его сознания, заняли центральное место, что религиозные стремления образовали постоянный центр его энергии» [2, с. 163].

Попытаемся понять природу подобных обращений. Одним из самых загадочных и парадоксальных феноменов сознания – который, как мы сейчас знаем, не всегда приложим к религиозной области, – является галлюцинация. Ее появление можно феноменологически выразить как само присутствие чего-то неестественного, нетипичного, но вполне реального. Галлюцинации рассматриваются как большая действительность, чем сама действительность, как большая реальность, чем сама реальность. В описании галлюцинации своего близкого друга, человека «высокой интеллигентности», философ отмечает нерелигиозность такого переживания. Но поистине религиозное переживание, как подмечает автор, не может проявиться у людей пессимистического или материалистического мировосприятия, которые он определяет как психические недостатки [2, с. 169]. В описании галлюцинации фигурируют такие выражения, как «галлюцинации осязания», «ощущение чьего-то присутствия», «особое ощущение», «ужасное ощущение», «чувство ужаса», «это», «потрясающее ощущение», «нечто», т. е. отмечается ее некая невыразимость. Однако подобная невыразимость представляет собой определенный способ высказывания.

На наш взгляд, существует предпосылка формирования и презентации «невыразимого» опыта. Джемс приводит опыт откровения человека, путешествовавшего в горной местности в сопровождении

своих друзей в течение *шести* дней. Внезапно путника поглощает чувство экстаза. И испытавший это потрясение начал размышлять об откровении *Моисея на горе Синай*, отождествляя близость пророка к богу с близостью, которая настигла его [2, с. 66–67]. Зададимся вопросом: условия географической среды и конкретной ситуации вызвали у путешественника рефлексию ветхозаветного сюжета или же ветхозаветные ассоциации наложились на его нуменозный опыт? Скорее всего, и то, и то будет правильным по причине уже имевшихся у путешественника знаний о библейском сюжете сотворения мира и ниспослания богом десяти заповедей Моисею.

Еще одним примером такого опыта является мистическое состояние одной дамы, которая вследствие воспитания своего отца не знала христианского учения. Спустя некоторое время друзья этой дамы в Германии познакомили ее с христианством. Она стала читать Библию и молиться. Таким образом, она познакомилась с источником, «первообразцом» откровений и явлений бога. И наконец, ее посетило откровение бога по сценарию библейского толка. Джемс называет такие проявления – «бессознательным подражанием» [2, с. 166].

В другом случае Джемсом подмечено, что человек, испытывающий муки совести, чувство вины, страха вследствие осознания своей греховности и порочности, наиболее благоприятно реагирует на состояния обращения, то есть он преображается, испытывает некий катарсис. Джемс приводит обращение молодого человека, который, будучи *сыном пастора*, выпускником Оксфорда, занимаясь *журналистикой*, был *нерелигиозным человеком, много пил, курил* и страдал еще так называемым *кризисом среднего возраста* [2, с. 180–182]. Однажды ему в руки от *молодой особы*, попросившей журналиста написать отзыв, попала книга шотландского богослова-натуралиста, занимавшегося миссионерской деятельностью, Г. Друммонда «Естественные законы в духовном мире». Когда журналист ознакомился с книгой, перед ним внезапно явилось божество, что привело к признанию им своей вины перед Всевышним, обретению религиозной любви, веры, чувства спасения и радостного состояния. Вскоре, как указывает автор, о случившемся узнала вся деревня. На второй день после обращения журналиста настиг еще один «тяжелый опыт». Так как наш бывший студент не перестал злоупотреблять алкоголем и сигаретами (он не давал такого обещания богу), его мучила совесть, а родная сестра была в отчаянии из-за образа жизни своего брата. Осознав свое положение, молодой человек начал молиться (последняя молитва была 20 лет назад) и после покаяния проблема с вредными привычками была реше-

на. Здесь следует заметить две вещи. Во-первых, молодой человек уже желал личностных изменений, которые могли бы его направить на социально одобряемый путь. Во-вторых, молодого человека постоянно преследовало чувство собственной неудовлетворенности, выразившееся в нерациональном использовании жизненного потенциала.

В приведенных примерах обращения мы видим ситуацию, при которой субъект, манифестируя свой религиозный опыт, входит в определенный дискурс. Однако этот дискурс, разыгрывающийся на сцене христианской религии, говорит не только о намерении субъекта высказаться и тем самым обрести внимание и признание со стороны общественности. В этих случаях имеет место весьма атеистический жест, упразднение сакрального. В своих «Заметках к определению культуры» Т.С. Элиот заметил, что «есть моменты, когда единственный выбор – между ересью и неверием, когда единственный способ сохранить веру живой – это сектантски отколоться от ее трупа» [3, с. 179]. Рассматривая диахронически ситуации откровения и христианскую религию, можно заметить некую асинхронность – акты откровения старше, чем известные нарративы христианской доктрины. Это значит, что за подобным «сектантским» свидетельством нуминозного прослеживается способ субъекта снять общую тревогу кризисного положения христианской религии.

«Акт высказывания синхроничен высказанному не потому, что имеет место с ним одновременно в момент взятия субъектом речи, а потому, что у него есть свой самостоятельный уровень, ничего общего с намерением высказаться не имеющий» [4, с. 29]. Если опыт ИСС маркируется религиозным переживанием, то основания для подобной манифестации следует видеть в разрыве между содержанием и актом высказывания. В нашем случае акт высказывания говорит, прежде всего, о том, что субъект в содержании высказывания допускает неуверенность теологического толка. Здесь достаточно привести пример религиозного сознания, в котором человек, обращаясь к богу, требует исполнения чуда как подтверждение существования последнего. Таким образом, потребность встречи с божеством в актах трансценденции обязывает исправить неуверенность в вере. Проще говоря, субъект желает не просто встретиться с божеством, а засвидетельствовать его.

Стоит отметить, что уже Джемсом был совершен культуралистский жест, по которому различные откровения «свыше» сходны по своему описанию, а люди, переживающие данного рода состояния, «воспитываются в разных странах», поэтому «ход и проявления кри-

зиса будут у них непохожи» [2, с. 166]. Эта мысль обнаруживается у современного исследователя Э. Бургиньон, которая в результате антропологических исследований 488 обществ установила, что в 90 % случаях ИСС являются частью религиозно-ритуального использования. Она заключает, что ИСС «представляют характерные типы реакции на определенные изменения в сенсорных, перцептивных, когнитивных, мотивационных и аффективных отношениях между людьми и их опытом – типы реакции, которые в значительной степени являются культурно-смоделированными» [1].

Подытоживая, отметим, что такой интимный, частный характер ИСС представляет собой измерение публичной речи. Поэтому, как определенный способ высказывания, форма ИСС приложима ко всем современным социальным и культурным явлениям.

На современном этапе культура с вытекающими синкретическими проявлениями в религии, философии, искусстве и науке задают векторы переживания «иррационального» опыта, если и подражая былой культурной традиции, в которой роль ИСС доминировала в отношении между сакральным и профанным, то с характерными аддиктивными последствиями. На сегодня у субъекта отсутствуют надежные дескриптивные модели «трансгрессивного» опыта. В попытках ухватиться за тень «трансцендентного» в религии, эзотерических учениях и психопрактиках обнаруживается конфликт конечной интерпретации и репрезентации.

Литература

1. Бургиньон Э. Измененные состояния сознания / Э. Бургиньон. – URL: <http://altstates.net/anthropologyasc/bourguignon-asc-1979> (дата обращения: 31.08.2016).
2. Джемс У. Многообразие религиозного опыта / У. Джемс. – М.: КомКнига, 2012. – 416 с.
3. Жижек С. Накануне Господина: сотрясая рамки / С. Жижек. – М.: Европа, 2014. – 280 с.
4. Смулянский А.Ф. К понятию акта высказывания (3 лекции семинара «Лакан-ликбез») / А.Ф. Смулянский. – СПб.: Транслит, 2014. – 60 с.
5. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде. – М., 1999. – 488 с.

УДК 81'255+101

**(ДИС)КУРСИВНЫЕ ПРАКТИКИ М. ФУКО:
ТРУДНОСТИ ПЕРЕВОДА АВТОРСКИХ ВЫДЕЛЕНИЙ**

Галиева Альфия Макаримовна

Кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института прикладной семиотики Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, e-mail: amgalieva@gmail.com

Вавилова Жанна Евгеньевна

Старший преподаватель кафедры философии Казанского государственного энергетического университета, г. Казань, e-mail: zhannavavilova@mail.ru

Анализ авторских выделений в философских текстах чрезвычайно важен для их адекватной рецепции и интерпретации. В статье анализируются особенности передачи авторских выделений на материале переводов текстов французского философа М. Фуко на русский язык. Основное внимание уделяется случаям логического выделения служебных слов, что позволяет философу акцентировать способ формирования мысли и связи идей, подчеркнуть те способы соположения и сцепки концептов, которые иначе оказались бы в тени знаменательных слов, несущих основной смысл. Большую сложность при переводе на русский язык представляют именно такие фрагменты текста, поэтому переводчикам требуется оптимальная стратегия для сохранения концептуальной структуры философского текста.

Ключевые слова: значение, авторские выделения, понимание, интерпретация, перевод, анализ текста, философия, язык философии, М. Фуко, грамматика, служебные части речи.

**(DIS)CURSIVE PRACTICES OF MICHEL FOUCAULT:
CHALLENGES OF TRANSLATION
OF AUTHOR'S ORIGINAL EMPHASES**

Galieva A.M.

PhD in Philosophy, Senior Researcher at the Institute of Applied Semiotics of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan

Vavilova Z.E.

Senior Lecturer, Kazan State Power Engineering University, Kazan

The analysis of author's emphases is extremely important for an adequate reception and interpretation of philosophical texts. This paper deals with specific fea-

tures of M. Foucault's original emphases and their translation into Russian, paying attention to the cases of logical emphasis on functional parts of speech. Graphic accentuation of functional words enables the philosopher to emphasize ways of forming a thought and linking ideas, to highlight the ways of juxtaposing and bounding concepts that otherwise would remain in the shadow of notional words expressing the main meaning. It is a challenge to translate those text fragments that contain linguistic items with grammatical article carrying a logical stress and thus emphasized. The authors analyse ways of translating such text fragments to come to the conclusion that because of the absence of the grammatical category of article in Russian, translators are to find an optimal strategy for maintaining the conceptual structure of the text.

Keywords: meaning, understanding, interpretation, translation, text analysis, philosophy, language of philosophy, Michel Foucault, grammar, functional parts of speech.

Несмотря на исключительно важную роль перевода для формирования европейской культуры, с ее античными и ближневосточными христианскими корнями, термин *перевод* не превратился в один из основополагающих концептов философии, о чем молчаливо свидетельствует отсутствие термина «перевод» в философских энциклопедиях. Целенаправленное осмысление перевода как особой формы рефлексии не характерно для философии даже с учетом так называемого лингвистического поворота; в проблемном поле философии размышления о переводе, как правило, являются фрагментарными, эпизодическими, касаясь сложностей перевода отдельных слов и выражений.

При переводе часто утрачиваются не только изящество языка и стилистические тонкости оригинала, но в значительной мере трансформируются основополагающие смыслы – то, по поводу чего, собственно, ведется философствование. Перевод не может без смещений, искажений и потерь (часто невольных и не осознаваемых переводчиком) воспроизводить оригинал. Особенно это характерно для текстов, отделенных от нас временем и пространством – текстов далеких культур. Однако даже при переводе современных нам текстов неизбежны семантические и культурологические сдвиги.

Краткий обзор русских переводов М. Фуко дан в статье Ольги Баллы «Непорядок дискурса. Мишель Фуко как форма русского самопознания». «С одной стороны, Фуко теперь существует порусски почти весь. С другой – это существование рассеянно и хаотично. Ему далеко и до единства, и до цельного осмысления», – резюмирует автор [1].

Рассмотрим некоторые сложности передачи авторских выделений при переводе на примере двух произведений М. Фуко – «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» (перевод на русский язык выполнен В. Визгиным и Н. Автономовой, 1977 год) [2; 3] и «Археология знания» (перевод С. Митина и Д. Стасова, 1996 год; перевод М. Раковой и А. Серебрянниковой, 2004 год) [4–6].

Выделениями (выделенными словами или фразами) будем называть те фрагменты текста, которые визуальным образом отличаются от остального массива текста (это может быть использование другого типа шрифта, курсива, разрядки, подчеркивания и т. п.) с целью привлечения внимания читателя. При выборе способа выделения при переводе следует сначала выяснить, что подчеркивает автор, то есть осмыслить характер авторских выделений, а уже потом решать, как оформить эти выделения в издании. Выделения, принадлежащие переводимому автору, рекомендуется сохранять в той форме, в какой они напечатаны в источнике, а если это невозможно или противоречит стилю оформления издания, то следует заменить авторское выделение выделением другого вида.

Отметим, что Фуко в своих произведениях использует различные типы выделения – курсив, использование прописной буквы вместо строчной и т. п. Так, в оригинале «Слов и вещей» на протяжении всего произведения выделяется термин *épistémè*, ключевой для «археологической» концепции Фуко. По мнению философа, во все периоды истории существует определенное число условий истинности, которые обуславливают то, что возможно и допустимо высказывать; эпистема у Фуко – «это то, что предшествует знаниям, то, что их упорядочивает и организует, делая возможным формирование знания в той или иной форме. Такая ориентация исследования принципиально отличается от анализа идей, от анализа истории развития научной мысли. Здесь философские или научные теории – нечто вторичное по отношению к эпистеме, ее результат, порождение, поскольку объектом рефлексии становятся не сами идеи, а тот базис, благодаря которому они приобрели ту форму, которая была зафиксирована в текстах» [7, с. 34].

Чтобы осмыслить, что такое эпистема, как отмечает создатель «эпистемологической истории» Ж. Кангилем, нужно было выйти за пределы отдельной науки и даже истории наук, бросить вызов «специализации специалистов и попытаться стать не специалистом по всеобщему, а специалистом по связям между отдельными

областями» (il a fallu défier la spécialisation des spécialistes et tenter de devenir un spécialiste non pas de la généralité, mais un spécialiste de l'inter-régionalité) [8].

Выделение термина «эпистема» (что не сохранено в русском переводе В.П. Визгина и Н.С. Автономовой) на протяжении всего произведения помогало читателю все время помнить о том, что работа Фуко концептуально и методологически отличается от современной ему философии науки, нося ярко выраженный антипозитивистский характер.

Фуко в своих текстах часто выделяет не только знаменательные, но и служебные слова, не называющие предметов, свойств или отношений, но выражающие различные семантико-синтаксические отношения между словами, предложениями и их частями.

«[...] si l'étrangeté de leur rencontre éclate, c'est sur fond de cet *et*, de ce *en*, de ce *sur* dont la solidité et l'évidence garantissent la possibilité d'une juxtaposition» [2, с. 8]. «Если странность их встречи и обнаруживается, то это благодаря этому *и*, этому *в*, этому *на*, прочность и очевидность которых гарантирует возможность их совмещения» [3, с. 29].

«Or, un tel dévoilement ne va pas sans l'apparition simultanée du Double, et cet écart, infime mais invincible, qui réside dans le «et» du recul *et* du retour, de la pensée *et* de l'impensé, de l'empirique *et* du transcendantal, de ce qui est de l'ordre de la positivité *et* de ce qui est de l'ordre des fondements» [2, с. 351]. «Раскрытию этому неизбежно сопутствует появление Двойника и тот едва уловимый, но неопределимый сдвиг, который заключен в этом «и» отступления *и* возврата, мысли *и* немыслимого, эмпирического *и* трансцендентального, того, что относится к порядку позитивности, *и* того, что принадлежит к порядку обоснования» [3, с. 360].

Выделение служебных слов позволяет акцентировать способ формирования мысли, подчеркнуть те способы соположения и сцепки концептов, которые без подобных выделений оказались бы в тени знаменательных слов, несущих смысл.

Однако выполнение этого простого правила при переводе не всегда оказывается возможным в силу различных причин. Так, в текстах М. Фуко может быть выделен артикль, а не именная группа, к которой данный артикль относится.

Как известно, артикль в ряде языков является служебной частью речи, которая используется в составе именной группы для выполне-

ния ряда чрезвычайно важных семантических функций, к которым относится выражение значений определенности / неопределенности, тотальности / частичности, дискретности / недискретности и т. п. К структурным функциям относится актуализация при помощи артиклей категории рода и числа, которые в большинстве случаев не имеют в современном французском языке других формальных средств выражения на уровне именной группы [9].

Поскольку в русском языке эта грамматическая категория отсутствует, случаи акцентуации артикля требуют от переводчика особого внимания. Рассмотрим, какие стратегии используют переводчики в подобных случаях.

Пример авторского выделения неопределенного артикля:

«Par quels critères isoler les unités auxquelles on a affaire: qu'est-ce qu'une science? Qu'est-ce qu'une oeuvre? Qu'est-ce qu'une théorie? Qu'est-ce qu'un concept? Qu'est-ce qu'un texte?» [4, с. 12–13]. «...исходя из каких критериев можно выделить единицы описания (*наука, произведение, теория, понятие, текст*)?» [5, с. 5].

В переводе выделен концепт, выраженный существительным, но не способ вопрошания о нем, не способ проблематизации данного концепта.

Тот же фрагмент в переводе М.Б. Раковой и А.Ю. Серебрянниковой:

«С помощью каких критериев обособить единства, с которыми мы имеем дело? Что такое *отдельная* наука? Что такое творчество *отдельного* автора? Что такое *отдельная* теория? *Отдельное* понятие? *Отдельный* текст?» [6, с. 40].

Во втором варианте для перевода неопределенного артикля использовано знаменательное слово *отдельный*, который акцентирует то, что анализируемые феномены являются чем-то обособленным, самостоятельным и не являются частью чего-либо иного.

Пример авторского выделения определенного артикля:

«Qu'est-ce donc que *la* médecine, *la* grammaire, *l'économie* politique? Ne sont-elles rien, qu'un regroupement rétrospectif par lequel les sciences contemporaines se font illusion sur leur propre passé?» [4, с. 45].

«Что такое *медицина? грамматика? политическая экономия?* Что это, как не ретроспективно установленные общности, благодаря которым наука создает иллюзию своего прошлого?» [5, с. 33].

Тот же фрагмент в переводе М.Б. Раковой и А.Ю. Серебрянниковой:

«Итак, что же такое медицина *вообще*, грамматика *вообще*, политическая экономия *вообще*? Не являются ли они всего лишь ретроспективной перегруппировкой, с помощью которой современные науки создают иллюзию своего собственного прошлого?» [6, с. 80].

В первом варианте перевода под вопросом снова концепт. В оригинале спрашивается не о том, чем является медицина как таковая – у Фуко проблематизируется способ задавания вопроса (сам вопрос скорее вполне традиционный и даже банальный) – а скорее, что образует *целостность и определенность* медицины в соответствующую эпоху? Вопрос ставится очень детализированно и конкретно, очень рефлексивно. Значение определенности, выражаемое определенным артиклем, включает в себя два аспекта: коммуникативно-прагматический (известность референта именной группы участникам коммуникации) и логико-референциальный (индивидуализация предмета, его изоляция из класса подобных предметов на основании одного или нескольких индивидуализирующих признаков). Логико-референциальная сторона определенности включает в себе такие признаки, как существование и единственность референта в рамках денотативной ситуации (см. об этом у Е.В. Андреевой [9]).

Обратим внимание, что форма вопроса в обоих случаях аналогичная – вопрос о сущности: *Qu'est-ce qu'une science? Qu'est-ce que la médecine, la grammaire, l'économie politique?* Иными словами, грамматика допускает использование как неопределенного, так и определенного артикля.

Таким образом, отсутствие в русском языке грамматической категории артикля приводит к тому, что при переводе выделяется существительное (именная группа) или относящиеся к нему слова, отсутствующие в оригинале; неизбежные при этом трансформация и потери смысла очевидны.

Анализ показывает, что в философском тексте, перенасыщенном смыслом, особой значимостью обладают не только слова, но и способы графического оформления слов и фрагментов предложений. Несмотря на то, что выделения являются всего лишь «техническим» способом привлечения внимания, они несут важную смысловую нагрузку; раскрывая важные аспекты философствования и стиля мышления Фуко.

Собственное письмо становится для Фуко способом выражения, специфической дискурсивной практикой, игрой, в ходе которой чита-

тель не вправе игнорировать заданные автором правила и оставленные для него ключи, которые могут совершенно потеряться при переводе. Логическое выделение служебных слов способно продуцировать оригинальную постановку вопросов и, соответственно, генерировать новые смыслы, если переводчик включается в игру автора, читателя, а значит, в игру текста.

Литература

1. Балла О. Непорядок дискурса. Мишель Фуко как форма русского самопознания / О. Балла. – URL: http://www.chaskor.ru/article/непорядок_дискурса_2093 (дата обращения: 10.10.2016).
2. Foucault M. Les mots et les chose. Une archeologie des sciences humaines / M. Foucault . – Paris: Gallimard, 1966. – 400 p.
3. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко, пер. с франц. В. Визгина и Н. Автономовой. – СПб.: А-сад, 1994. – 406 с.
4. Foucault M. L'Archeologie du Savoir / M. Foucault . – Paris: Gallimard, 1996. – 280 p.
5. Фуко М. Археология знания / М. Фуко, пер. с франц. С. Митина и Д. Стасова. – Киев: Ника-Центр, 1996. – 208 с.
6. Фуко М. Археология знания / М. Фуко, пер. с франц. М. Раковой и А. Серебрянниковой. – СПб.: Гуманитарная академия, 2012. – 416 с.
7. Аминова А.А. Триада слова – идеи – вещи в концепции М. Фуко / А.А. Аминова, А.М. Галиева // Ученые записки Казанского государственного университета. – Т. 148. – Кн. 2. – Казань, 2006. – С. 31–37.
8. Canguilhem G. La mort de l'homme ou l'épuisement du cogito / G. Canguilhem // Critique, Juillet 1967. – P. 599–618.
9. Андреева Е.В. О значениях и функциях артиклей le, la, les в современном французском языке / Е.В. Андреева // Исследования по языкознанию: К 70-летию члена-корреспондента РАН А.В. Бондарко. – СПб., 2001. – С. 264–276.

**КУЛЬТУРНЫЙ КОД:
СПОСОБЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ**

Гизатова Гульназ Казбековна

Кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: gulnaz_gizatova@mail.ru

Иванова Ольга Геннадьевна

Кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: olga.ivanova.ksu@mail.ru

В статье исследуются понятия «культурный код», «код культуры», широко применяемые для анализа социокультурных процессов как в западной, так и в отечественной науке. Отмечается, что теория культурных кодов в западной литературе традиционно рассматривается в неразрывной связи с теорией так называемого культурно-дискурсивного анализа, выделяются важнейшие положения этого анализа. Подчеркивается, что в отечественных социогуманитарных исследованиях понятие «код культуры» используется в широком и узком смыслах: как культурная основа общественного развития, как основа объективной исторической закономерности и как ментальность. Это понятие обладает большим эвристическим потенциалом, делая возможным более глубокий и всесторонний анализ причин особенностей исторического и культурного развития различных стран и народов.

Ключевые слова: культурный код, код культуры, нарративный анализ, культурно-дискурсивный анализ, ментальность.

**CULTURAL CODE:
APPROACHES TO INTERPRETATION**

Gizatova G.K.

PhD, Associate Professor at Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan

Ivanova O.G.

PhD, Associate Professor at Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan

The theory of cultural codes in Western literature has traditionally been viewed in close connection with the theory of the so-called cultural and discursive analysis.

The most important statements specific to the analysis of cultural codes existing in the modern Western theory are the following: cultural codes can be used both consciously and unconsciously; the social context plays a decisive role in their existence and functioning; code is implemented in communication practices; emphasis on the political nature of evaluation in the process of decoding the cultural code and, accordingly, the role of the evaluator in this process; as well as the aptitude of cultural codes to changes. It is stated that in Russian national social studies the concept “culture’s code” is used in broad and qualified senses: as a cultural basis of social development and as mentality. The concept has a high heuristic potential. It allows a deep analysis of the grounds of the distance between different countries historical and cultural development.

Keywords: cultural code, code of culture, narrative analysis, cultural and discursive analysis, mentality.

Характерной чертой современного анализа социокультурных процессов стала «пронизанность» этого анализа релятивизмом, что находит отражение в различных стратегиях и подходах. В этих стратегиях отчетливо проявляются примитивистские, неоархаические тенденции, что выражается, к примеру, в стремлении обратиться к прошлому в поисках своих «корней» как источника конструирования настоящего и будущего. Прошлое постоянно воспроизводится в настоящем, причем конструирование этого прошлого осуществляется достаточно избирательно, и определяется оно, прежде всего, влиянием меняющейся сегодняшней действительности. В этом смысле Дж. Фридман, размышляя над данной тенденцией, отмечал, что подобное «конструирование прошлого – это акт самоидентификации и должен рассматриваться в его аутентичности, т. е. в терминах экзистенциального отношения между субъектом и созданием смыслового мира... Это практика, которая мотивирована в исторических, пространственных и социально определенных обстоятельствах» [1].

Одними из механизмов осмысления современных культурных процессов являются культурные коды, представляющие собой аккумуляцию предшествующего опыта данного общества, укорененного, прежде всего, в исторических традициях.

Культурные коды в «Большом толковом словаре по культурологии» определяются следующим образом:

1) ключ к пониманию данного типа культуры (дописьменный, письменный, экранный периоды). Культурный код позволяет понять преобразование значения в смысл;

2) совокупность знаков (символов), смыслов (и их комбинаций), которые заключены в любом предмете материальной и духовной деятельности человека [2].

Изучение функционирования культурных кодов в социокультурных исследованиях тесно связано с нарративным анализом; интересно, что зачастую их даже используют в качестве синонимов. Так, в литературе встречается формулировка «культурные коды или нарративные стратегии» (См.: Троцук И.В. Теория и практика нарративного анализа в социологии. М., 2006). Р. Барт был одним из первых, кто заложил структуралистскую традицию исследования взаимосвязи нарратива и кода, подчеркивая, что каждый нарратив переплетается с множеством кодов. Сам Барт выделяет 5 основных типов кодов: 1) герменевтический; 2) пройаретический (код действия или акциональный код); 3) семантический; 4) символический; 5) культурный код; при этом данные пять кодов, по его замечанию, всегда функционируют как взаимопереплетение голосов [3]. И в самом деле, к примеру, культурный код только на уровне теоретического анализа может быть рассмотрен вне кодов символических, герменевтических и т. д.

И. Ильин в этой связи отмечает: «Нетрудно усмотреть в бартовской трактовке понятия «код» установку на отказ от строгой его дефиниции: «Само слово “код” не должно здесь пониматься в строгом, научном значении термина. Мы называем кодами просто ассоциативные поля, сверхтекстовую организацию значений, которые навязывают представление об определенной структуре; код, как мы его понимаем, принадлежит главным образом к сфере культуры: коды – это определенные типы *уже виденного, уже читанного, уже деланного*; код есть конкретная форма этого “уже”...» [4]. Несмотря на некоторую «произвольность» данного определения, можно выявить моменты, которые акцентирует Р. Барт. Во-первых, коды – это всегда способ накопления предыдущего опыта, в этом смысле их можно рассматривать как вид социальной памяти конкретной общности, как средство передачи социально-культурного опыта; во-вторых, культурные коды являются доминирующими в этой классификации (в определенной мере мы можем сказать, что они включают в себя остальные коды). Поэтому распознавание культурных кодов, которые оказывают устойчивое влияние на социальную жизнь общества, является одним из способов осмысления культуры в целом.

Теория культурных кодов в западной литературе традиционно рассматривается в неразрывной связи с теорией так называемого

культурно-дискурсивного анализа. Важнейшими вехами в истории проблемы культурных кодов стали, прежде всего, работы следующих социальных теоретиков. Собственно, активная разработка данной проблемы началась с работ Б. Бернстайна, осуществившего социалингвистический подход к анализу культурных кодов, которые рассматривались им как структурированный процесс социального действия. Культурные коды исследовались в рамках коммуникационных процессов во взаимосвязи с различными аспектами социальной и культурной жизни. Заметное влияние на теорию культурных кодов оказали положения герменевтики Г.-Г. Гадамера, в особенности идея переноса акцентуации с автора и текста на единство читателя и текста с их укорененностью не столько в прошлом, сколько в настоящем. Это позволило активизировать исследование культурных кодов в аспекте критического анализа особенностей кодирования и декодирования культурных текстов. Особой вехой в развитии теории культурных кодов стали работы К. Гирца, в особенности его ставший классическим труд «Интерпретация культур», в которой автор разрабатывает свою концепцию культуры как семиотической «сети», состоящей из символов, символических форм и смыслов [5].

Можно проследить важнейшие положения, характерные для анализа культурных кодов, существующие в западной литературе. Основными среди них являются следующие. Культурные коды могут использоваться как сознательно, так и бессознательно; определяющую роль в их существовании и функционировании играет социальный контекст; код реализуется в коммуникативных практиках; акцент на политической природе оценивания в процессе декодирования культурного кода и, соответственно, роль оценивающего в этом процессе; а также подверженность культурных кодов изменениям [6].

В отечественной социогуманитарной мысли понятия «код культуры», «культурный код» в значительной степени несут онтологическую нагрузку. Одним из первых понятие «культурный код» использует К.М. Кантор, рассматривая этот концепт как один из базовых в историко-философских исследованиях [7]. «Культурный код» («парадигму», «тип культуры») ученый трактует как культуuroобразующие факторы, как ядро культуры, которое, по его мнению, «покоится в более глубоких слоях онтологических основ социальной жизни, чем экономика» [7, с. 53]. «Код культуры», по мнению ученого, представляет собой исторически сложившуюся совокупность «коренных, устойчивых ценностей и норм, которые являются единственными для всех членов общества и

позволяют рассматривать его как нечто определенное и цельное, какие бы внутренние противоречия ни были ему присущи» [7, с. 75].

Использование понятия «код культуры» в русле этого подхода дает возможность рассматривать культуру как один из доминантных факторов социокультурного процесса, вскрывать глубинные причины уникальности, неповторимости истории отдельных стран и народов. «Культурный код» позволяет вскрыть причины и дать ответ на вопрос, почему история народа пошла по этому, а не по иному пути, почему в переломные моменты он делает тот, а не иной выбор [8].

Наиболее активно понятие «культурный код» используется при анализе национальной культуры. В этом контексте оно трактуется как близкое (или даже тождественное) понятию «менталитет», «национальный образ мира» [9]. Как отмечал Г. Гачев, «каждая национальная целостность: народ, страна, культура – имеет особое *мировоззрение*» (выделено нами), «национальное воззрение на мир» [10]. В рамках данного подхода понятие «культурный код», будучи тождественным понятию «менталитет», обладает такими характеристиками, как коллективный характер, единство сознательного и неосознанного, устойчивость, консервативность, связано прежде всего с повседневной жизнью человека, массовым, обыденным сознанием и служит для выявления социально-психологических особенностей той или иной социально-культурной общности.

Таким образом, культурный код можно трактовать как в широком, так и в узком смысле: как культурную основу общественного развития и как ментальность, которая, конечно же, является важной компонентой этой культурной основы. «Код культуры» в широком смысле представляет собой сложную целостность, которая определяет вектор развития той или иной социально-культурной общности, он складывается из культурных кодов различных сфер жизни социума: политической, духовной, национально-этнической, конфессиональной и, конечно же, повседневной. Представляется, можно сказать, что «культурный код» в узком смысле выступает как характеристика субъекта, а в широком – как диалектическое единство объективного и субъективного, как основа объективной исторической закономерности.

Как уже отмечалось, для культурного кода, ментальности характерны консервативность, устойчивость даже в условиях глубоких радикальных изменений в социально-экономической и политической сферах общественной жизни, что в значительной степени служит основой сохранения социокультурной общностью своей самости, иден-

тичности. В то же время составляющие культурного кода не остаются неизменными, они трансформируются, но, как отмечает К. Кантор, «изменить «культурный код» целиком невозможно», «речь может идти об элиминировании лишь некоторых признаков культурной парадигмы» [7, с. 14].

Таким образом, понятие «код культуры», «культурный код» обладает большим эвристическим потенциалом, позволяя более глубоко раскрывать причины особенностей исторического развития различных стран и народов, своеобразия и различий многообразных культур, что приобретает особую значимость в условиях интенсификации межкультурного взаимодействия, формирования глобальной культуры.

Литература

1. Friedman J. Cultural Identity and Global Process / J. Friedman // Sage Publications. – London: Thousand Oaks. New Delhi, 1994. – P. 145.
2. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_culture/1797
3. См.: Felluza D. Introduction to Roland Barthes / D. Felluza. – URL: <https://www.cla.purdue.edu/english/theory/narratology>
4. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И.П. Ильин. – М.: Интрада, 1996. – С. 166.
5. См.: Carbaugh D. Codes and Cultural Discourse Analysis / D. Carbaugh. – URL: <https://www.cla.purdue.edu/english/theory/narratology>, <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199756841/obo-9780199756841-0014.xml>
6. См.: Hayatt J. Cultural Codes – Who Holds the Key? / J. Hayatt, H. Simons // Evaluation. – 1999. – SAGE Publications (London, Thousand Oaks and New Delhi). – Vol. 5(1). – P. 23–41
7. См.: Кантор К.М. История против прогресса (опыт культурно-исторической генетики) / К.М. Кантор. – М.: Наука, 1992. – 150 с.
8. Подробнее проблема выбора рассматривается авторами в статье «Historical Choice as the Unity of Rational and Irrational» // The Social Sciences. – 10 (7): 1945–1949, 2015.
9. См.: Кафанова О.Б. Национально-культурные коды: дефиниции и границы / О.Б. Кафанова. – URL: http://new.loiro.ru/files/users_932_ok2.doc
10. Гачев Г.Д. Ментальности народов мира / Г.Д. Гачев. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2008. – 544 с. – URL: <http://padaread.com/?book=44259&pg=537>

УДК 94(470)

ПОЛИТИКА ГЛАСНОСТИ КАК ЧАСТЬ ПЕРЕСТРОЙКИ В ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ ТВОРЧЕСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН

Гузельбаева Ирина Александровна

Аспирант Казанского государственного архитектурно-строительного университета, г. Казань, e-mail: cherri-91@mail.ru

В статье рассматриваются дифференцированные подходы представителей власти и творческой интеллигенции к определению гласности как части политики перестройки. Выявляется противоречие заявленным принципам и реализуемой практике в культурной жизни. Представлены различия в понимании гласности и изменившихся условий представителями творческой интеллигенции Республики Татарстан. Данная проблема изучена с привлечением материалов интервью творческих деятелей РТ. В контексте проблемы автор рассматривает вопрос изменения коммуникативного публичного пространства.

Ключевые слова: перестройка, гласность, власть, творческая интеллигенция в Республике Татарстан, коммуникативное пространство.

GLASNOST POLICY AS PART OF THE PERESTROIKA, IN THE INTERPRETATIONS OF THE CREATIVE INTELLI- GENTSIA OF THE REPUBLIC OF TATARSTAN

Guzelbaeva I.A.

Graduate student of Kazan State University of Architecture and Engineering, Kazan

This article discusses differentiated approaches of the power and the creative intellectuals to the definition of publicly available as part of the adjustment policies. It reveals contradictions against stated principles and practices implemented in cultural life. The article presents differences in the understanding of glasnost and changing conditions by representatives of the creative intelligentsia of the Republic of Tatarstan. This problem is studied by means of interviews with creative persons of the Republic of Tatarstan. The author considers the changes of the communicative public sphere in the context of the problem.

Keywords: perestroika, glasnost, authority, creative intelligentsia in the Republic of Tatarstan, communicative sphere.

Период 1985–1991 годов в отечественной истории обозначается как перестройка, характеризующаяся изменениями, которые затронули все сферы общественной жизни, в том числе и сферу культуры.

Политика перестройки включала в себя принцип гласности, предполагающий изначально «утверждение открытости и правдивости в политике». XIX Всесоюзная конференция принимает резолюцию «О гласности», в которой указывается на необходимость ее дальнейшего развития, предлагаются меры для достижения данной цели: «Необходимо снять неоправданные ограничения в использовании статистической информации о социально-экономическом и политическом развитии общества, экологической обстановке, создать основанную на современной информационной технологии систему ее сбора, обработки и распространения, обеспечить доступность всех фондов библиотек, законодательно упорядочить пользование архивными материалами» [1, с. 649].

Генеральный секретарь ЦК КПСС Михаил Сергеевич Горбачев представляет характеристику гласности как активно реализующегося принципа: «Мы стремимся к большей гласности во всех сферах жизни общества. Люди должны знать и хорошее, и плохое, с тем чтобы приумножить хорошее, а с плохим вести борьбу. Именно так и должно быть при социализме.

Гласность сегодня – неотъемлемая черта нормальной духовной и моральной атмосферы в обществе, позволяющей человеку глубже понять, что с нами было, что происходит сегодня, к чему мы стремимся, какие у нас планы, и потому помогает сознательно участвовать в перестройке» [2, с. 72].

Однако на практике гласность разворачивалась постепенно. Реализация гласности на региональном уровне стала ощутимой к концу 1980-х годов. В исследовании этой тенденции важное значение имеют источники личного происхождения, в которых современники – представители творческой интеллигенции – дают оценки и интерпретируют происходящие процессы. В ходе интервьюирования были выявлены неоднозначные оценки и интерпретации со стороны творческой интеллигенции: деятелей культуры и СМИ.

Так, художник-живописец, член Союза художников Татарстана, основатель арт-группы «Дастан» А. Сайфутдинов вспоминает: «В 1991г. у меня проходила выставка картин и стихов в Москве. После нее у меня брали интервью, транслировали по телевидению, по первой программе. Раньше в советское время и не видно было улич-

ных художников по телевидению, их ничего не спрашивали. Вот что перестройка дала: художник получил возможность говорить на всю страну. Открыто говорили то, что мы думаем» [3].

Журналисты тех времен с восторгом говорят о переменах перестройки. Так, журналист и редактор издания «Казанские истории» Л.В. Агеева говорит о своем восприятии культурных изменений того периода: «Перемены были разительны. Журналисты хотели этих перемен, так как не хватало свободы, открытости. Люди оказались способны серьезно дискутировать. Стало возможно писать о многих проблемах общества. В предыдущий период я написала статью по социальным проблемам «Показуха» в «Литературную газету», но по цензурным нормам ее не хотели публиковать. В итоге пошли на то, что материал опубликовали, но как письмо в редакцию от читателя. Использовали с названием «Салфеточки для комиссии». В республике в перестройку первым свободным изданием можно считать «Вечернюю Казань», в которой честно освещали очень острые проблемы» [4].

Газета «Вечерняя Казань» в период перестройки имеет большую известность в республике, в том числе за счет раскрытия острых социальных и политических проблем. Е.Н. Чернобровкина, работавшая в тот период корреспондентом «Вечерней Казани», вспоминает об ослаблении цензуры и расширении тематики публикаций: «До перестройки о многом журналисты не могли писать. Например, невозможно было писать о местах заключения. Поэтому сенсацию произвел в “Вечерке” первый такой материал. А. Фролов написал о приговоренном к смерти. Абсолютно нельзя было писать о проститутках. Первые такие статьи тоже стали сенсацией. Сейчас это, конечно, в любой газете. Нельзя было писать о военных заводах, об их проблемах. В Казани “не было” военных заводов. Ведь говорили не КАПО, а завод №22, хотя все знали, какой это был завод. А писать нельзя было» [5].

Известный поэт, журналист, член Союза журналистов РФ и РТ, Союза писателей РТ, кандидат филологических наук А.Ш. Бикбулатов передает свое восприятие периода перестройки: «Это было время освещения неудобных тем. И был азарт взламывать прежние “загородки”. Цензура формально существовала, но многое менялось. Например, программа “Взгляд” и их репортажи. Они хотели провести в эфир песню В. Бутусова “Скованные одной цепью”, им не разрешают, говорят повременить. Затем на Дальний Восток они ставят какую-то совершенно непроходимую вещь. Им это убирают, а они вме-

сто этого пускают в эфир “Скованные одной цепью”. Время было интересное» [6].

Приведенные примеры иллюстрируют понимание данными представителями творческой интеллигенции гласности как свободы, в первую очередь свободы профессиональной деятельности. При этом свобода как аксиологическая категория имеет различные коннотации как для власти в сравнении с творческой интеллигенцией, так и даже внутри самой интеллигенции. Для большинства деятелей литературы и журналистики характерно отношение к гласности как к новым возможностям по расширению освещаемой тематики.

Вместе с этим можно выделить наличие отрицательной оценки широкого освещения в СМИ некоторых социальных проблем, в частности проституции. Известный поэт и литературный деятель Алексей Остудин высказал свое восприятие происходящих в данном контексте событий: «В Казани не было проституции. Конечно, она существовала всегда, это понятно, но об этом не было известно, и это не было заметно. Но, приходит в газету “разнорядка”: “Надо написать о проститутках в Казани”. Журналист заявляет: “Нет у нас проституции”. На что главный редактор указывает: “Как нет? Должна быть!”. И после этого появляется тогда скандальная статья “Ночные бабочки Казани”, вытаскивается эта тема из темноты. Начинают тему муссировать, обсуждать доходы проститутки и т. п. Зачем об этом знать девушкам, которые подрастают? Понятно, что пришла гласность, при которой можно говорить об этом. Но есть еще журналистская этика. Ее и упустили» [7].

Состояние эйфории от появившихся творческих возможностей у деятелей культуры граничило с удивлением и шоком от раскрывавшихся тем и сюжетов. Этому способствовало разворачивание гласности, которая так же, как и вся перестройка получила неоднозначные оценки в среде творческой интеллигенции.

Например, по воспоминаниям архитектора Г.Н. Айдаровой: «В то время всех захлестнул большой поток информации. Стала популярной газета “Вечерняя Казань”, в которой печатали вновь разрешенные произведения, например “Крутой маршрут” Евгении Гинзбург. Тогда практически все читали Е. Гинзбург, В. Аксёнова, А. Платонова, а также много западной литературы невысокого художественного качества. Появилась “желтая пресса”, которая стала так интересна. Все смотрели зарубежные фильмы, в том числе эротические. Это было в новинку» [8].

Тенденции по расширению тем, освещаемых в искусстве, положительно оценивает архитектор и поэтесса И.А. Фахрутдинова, вспоминая о казанских культурных переменах: «В культурной жизни ощущалась позитивная волна. Происходил культурный всплеск, что особенно отражалось в музыке и видеокультуре. В Доме культуры уже показывали негосударственные фильмы, которые собирали большое количество зрителей. Например, индийские. Телевидение поменялось в сторону демократизации: В. Листьев и “Взгляд”, клипы “The Beatles”. Проходило много ярких выставок. Например, “Митьки” – группа художников из Питера, высмеивающая в своих работах социально-жизненные проблемы. Всех, конечно, взбудоражила выставка И. Глазунова, в которой были картины политического характера, где высвечивались негативные явления нашей истории (нетрадиционные для советского искусства изображения Сталина, Ленина). Творческая жизнь в городе раскрывалась, выходила из подполья» [9].

Итак, гласность можно рассматривать как возможность свободного дискурса, который имел в то же время определенные границы. На практике гласность реализовывалась как смягчение цензурной политики в сфере культуры и идеологии.

Можно согласиться с позицией В. Воронкова относительно реализации гласности: «Борьба за гласность на фоне слабости государственной власти вынудила государство сделать ряд шагов по либерализации коммуникативного пространства. Мы могли наблюдать, как стремительное развитие свободы слова привело вскоре к исчезновению табуированных тем» [10, с. 20]. Воронков выделяет «приватно-публичную» и «официальную публичную» сферы коммуникаций в советском обществе и, строго разграничивая их, указывает на существование дискурсивной границы.

При «стирании» этой границы в период перестройки происходит в целом изменение условий действий в коммуникативном пространстве. Однако расширение возможностей, в том числе по творческому самовыражению, обусловленное гласностью, вызвало неоднозначные интерпретации со стороны творческой интеллигенции. С одной стороны, деятели литературы и СМИ положительно характеризовали политику гласности, рассматривая ее как возможность жанрового, стилистического, тематического разнообразия в творчестве. Вместе с тем зачастую новые возможности приводили к нацеленности некоторых представителей творческой интеллигенции на сенсационность, что отразилось в поднятии остросоциальных тем в их творчестве, высве-

чивании исключительно негативных сторон общественной жизни. С другой стороны, оценивая эту тенденцию, ряд творческих деятелей негативно восприняли перестройку и гласность, подчеркивая снижение качественного уровня произведений, разрушение в них прежних этических устоев и ориентиров в угоду массовому потребителю.

Литература

1. Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и Пленумов ЦК (1898–1988). – Т. 15: 1985–1988. – 9-е изд., доп. и испр. – М.: Политиздат, 1989. – 671 с.
2. Горбачев М.С. Перестройка и новое мышление для нашей страны и для всего мира / М.С. Горбачев. – М.: Политиздат, 1987 – 271 с.
3. Из интервью с Анваром Камилевичем Сайфутдиновым. Личный архив автора.
4. Из интервью с Любовью Владимировной Агеевой. Личный архив автора.
5. Из интервью с Еленой Николаевной Чернобровкиной. Личный архив автора.
6. Из интервью с Айратом Шамилевичем Бик-Булатовым. Личный архив автора.
7. Из интервью с Алексеем Игоревичем Остудиным. Личный архив автора.
8. Из интервью с Галиной Николаевной Айдаровой. Личный архив автора.
9. Из интервью с Инессой Алековной Фахрутдиновой. Личный архив автора
10. Воронков В. Перестройка как смерть советского публичного пространства // Diesowjetische Öffentlichkeit zur Zeit der «Perestrojka» (1985–1991): Materialien zur Internationalen Konferenz in Moskau 13–15. November 2008. Moskau 2011 (Bulletin. DHIM; 5). Советская общественность в эпоху перестройки (1985–1991): Материалы международной конференции, Москва 13–15 ноября 2008 (Bulletin. DHIM; 5). Deutsches Historisches Institut Moskau 2009 Alle Rechte vorbehalten – С. 12–21.

УДК 111.1

**МУЗЫКАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ Ф. НИЦШЕ
(конфликт рождения, бытия и смерти музыки Диониса)**

Каюков Валерий Анатольевич

Кандидат философских наук, ассистент кафедры общей философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: kauk2@rambler.ru

В статье рассматривается выстраивание Ф. Ницше в работе «Рождение трагедии из духа музыки» музыкальной онтологической системы. Выявлено, что, согласно А. Шопенгауэру, в эпоху Нового времени музыка прошла путь от низшего вида искусств до высшего. Определяется ключевая идея Ф. Ницше о единственно возможном оправдании мира как эстетического музыкального феномена. Но осветив мир своим рождением, музыка Диониса содержала в себе негативную *Causa efficiens* – действующую причину своей смерти. Музыку жизни и жизнь музыки убил последующий развившийся рационализм, превратив ее в тишину антижизни (или смерти) и анти-жизнь (или смерть) тишины. Так Аполлон победил Диониса, так логика Сократа упразднила поющий для самого себя вакхический хор.

Ключевые слова: музыка, музыкальная онтология, дух музыки, пение, трагедия, трагический хор, искусство, ритмическое дыхание певцов, мир снов, мир грез, рационализм.

**NIETZSCHE'S MUSICAL ONTOLOGY
(conflict of birth, life and death
of Dionysus' music)**

Kayukov V.A.

PhD, Assistant Professor at Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, e-mail: kauk2@rambler.ru

The article deals with the alignment of Friedrich Nietzsche's musical ontological system in "The Birth of Tragedy". It is revealed that, according to Schopenhauer, music went from the lowest to the highest form of art in the New Age era. The author explains Nietzsche's key idea about the only possible justification of the world as the aesthetic phenomenon of music. But lighting up the world with its birth, Dionysus' music contained a negative *Causa efficiens* – a valid reason for his death. The music of life and the life of music were killed by the subsequent developed rationalism,

turning it into silence anti-life (or death) and anti-life (or death) of silence. So Apollo defeated Dionysus, and so Socrates' logic abolished the Bacchanalian chorus singing for itself.

Keywords: music, musical ontology, spirit of music, singing, tragedy, tragic chorus, art, rhythmic breathing of singers, the world of dreams, dream world, rationalism.

В философии Нового времени музыке придавали, в первую очередь, практическое значение в сферах воспитания и обучения; кроме того, музыка относилась к развлечениям. Однако, если Дж. Локк отводил музыке последнее место в искусствах, то И. Кант уже определял музыку как вторую после поэзии. А. Шопенгауэр возвел музыку в высший интерес истинного, единого и неделимого бытия – Мировой воли. Только в музыке воля находит свое мимолетное отдохновение, становясь хотя бы на мгновение счастливой. Все иные виды искусств влекут Мировую волю, так как являются опосредованной объективацией воли через идеи, но музыка есть совсем иное, так как выражает «внутреннюю сущность, в себе бытие всех явлений, самую волю» [1, с. 370]. По Шопенгауэру «действие музыки значительно сильнее и проникновеннее действия других искусств: они говорят только о тени, она же – о существе» [1, с. 366–367].

Ф. Ницше в работе «Рождение трагедии из духа музыки» выстраивает музыкальную систему миропонимания, которая по своей сути является музыкальной онтологией. Он не раз повторяет, что «только как эстетический феномен бытие и мир оправданы в вечности» [2, с. 78]. И эстетическим феноменом в данном случае является музыка, ибо «именно музыка содержит в себе понятие того, как возможно такого рода оправдание» [3, с. 3]. Но та музыка, которая звучит для людей, по Ницше есть как бы отзвук первомузыки (первоначальной субстанции *todeti*), нам она слышна как бы во сне, в своем представлении, под покрывалом Майи. Ницше пишет: «Вся эта комедия искусства разыгрывается вовсе не для нас... мы даже ничуть не являемся действительными творцами этого мира искусства. ...А если так, то и все наше художественное знание по существу своему иллюзорно, ибо мы, как знающие, не едины и не тождественны с тем существом, которое, будучи единственным творцом и зрителем этой комедии искусства, в ней создает и находит себе вечное наслаждение» [2, с. 78]. И лишь фигуре гения Ницше дает право увидеть хоть

на мгновение чистый дух искусства взглядом Первотворца, соединив в себе «в одно и то же время субъект и объект» [2, с. 79].

Если для Шопенгауэра Мировая воля имела онтологический статус, а музыка была только ее отдохновением, ее любовью, при звуках которой воля теряла свою агрессию и замирала в успокоении, то для Ницше «музыка является – как воля» [2, с. 82–83]. Она наделяется онтологичностью, и ей придается статус довременной структуры мира¹. Ницше в противоположность Канту отводит музыке высшее место в искусствах, а поэзии доверяет лишь красноречие, красоту. Только музыка, звучащая в мире, «связана с исконным противоречием и исконной скорбью в сердце Первоединого и тем самым символизирует сферу, стоящую превыше всех явлений и предшествующую всякому явлению» [2, с. 83–84], и только музыка может открывать сокровенные смыслы мира.

Хотя Ницше говорит, что звучащая музыка в этом мире для людей есть иллюзорная реальность в представлении, копия копий, все-таки она есть то явление этого мира, в котором сохранена великая истина сущностей, смысл мира, данный с начала начал. Но со временем в мировой истории и эта дальняя копия совсем истерлась в христианской античеловечности², которая захватила все сферы социальной деятельности и которая неминуемо ведет мир к гибели. Ницше пытается возродить первоначальную данную этому миру копию музыки, существовавшей до процесса *ressentiment* (жажда мести) [5, с. 15]. Он видит, что это возрождение возможно посредством реставрации древнегреческой трагедии, в которой можно увидеть руку Бога – то, что создает трагедию – дух музыки.

«Трагедия возникла из трагического хора и первоначально была только хором, и не чем иным, как хором» [2, с. 84]. И этот ансамбль

¹ Стоит отметить, что Шопенгауэр, не выделяя онтологический статус музыки, писал о ней, по сути, как об онтологической структуре: «Музыка... могла бы в известной степени существовать, даже если бы мира вообще не было, чего о других искусствах сказать нельзя» [1, с. 366]. Здесь же в качестве аналогии хочется привести слова Р. Декарта, высказанные им в 1660 г. (то есть за 159 лет до работы Шопенгауэра «Мир как воля и представление»), в которых он статусом онтологической структуры наделяет душу: «если бы тела не было, душа не перестала бы быть тем, что она есть» [4, с. 92].

² Напомним, что для Ницше «выдумка» христианства – есть «*восстание рабов в морали*: восстание, имеющее за собой двухтысячелетнюю историю, и которое теперь бросается в глаза только потому, что оно было победоносно» [5, с. 13].

поющих людей не был «выразителем народности», не был украшением сцены. Древнегреческий трагический хор (парадоксальным образом состоящий из восторженной массы людей в максимально живом дионисическом состоянии) был покрывалом иллюзии, чертой забвения, за которой для зрителей наяву возникала скиния собрания – святая святых, в которой каждое действие несло большую смысловую ценность, чем такое же точно действие в мире без иллюзий. В трагедии, огражденной истинной жизнью выраженных хором эмоций, наступает для Мировой воли не только момент временного забвения, но «величайшая опасность для воли» [2, с. 91], практически там может быть ее смерть (хотя объективно это невозможно в материальном мире, так как тогда бы там, на сцене, возникло ничто).

Таким образом, мы видим, что Ницше, говоря о музыке, говорит о пении дифирамба, а духом музыки, его формой объективации в реальности, является ритмичное дыхание живого певца в вакхическом единении людей, воспевающего своего творца: «Этот хор созерцает в видении своего господина и учителя – Диониса» [2, с. 98]. Но этот идеальный мир на земле мог быть и был только в начале, и, несмотря на то, что он был так прекрасен, этот мир поющего хора (мир музыки), он должен был стать другим – это нечто негативное, заложенное в нем, есть его внутреннее движение-развитие. У хора появляется зритель, и с этого момента, с этого первого взгляда случайного человека хор навсегда исчезает. Этот неизвестный человек, обратив внимание на хор, смог подумать о том, что это такое и зачем это, тем самым отдав музыку другому, более могущественному богу – Аполлону. Его начало – разделять, анализировать, записывать, представлять и думать рационально. Так навсегда произошло разделение бытия на дионисийскую музыку (или как иногда говорит Ницше – лирику) живого хора и, с другой стороны, на аполлонический мир снов. Теперь на сцене «Дионис ведет свою речь уже не через посредство сил, но как эпический герой, почти языком Гомера» [2, с. 100]. Музыка ушла в мир снов наяву, и остался только иллюзорный миф о ее силе и красоте, осталось представление о том, что она все-таки по-прежнему звучит.

Дальнейшее развитие древнегреческой трагедии привело к уничтожению хора. Музыка изгоняется из трагедии, и это «разрушает существо трагедии, которое может быть толкуемо исключительно как манифестация и явление в образах дионисических состояний, как видимая символизация музыки, как мир грез дионисического опьянения» [2, с. 140]. Но последний гвоздь забивает «деспотический логик»

Сократ. Своим оптимистическим любопытством, своей «демонической иронией» ему остается лишь «толкнуть ее <музыку> на путь самоуничтожения, вплоть до смертельного прыжка в область мещанской драмы» [2, с. 139]. Так Ницше показал онтологическую природу музыки и одновременно с этим ее путь к смерти. Показав это в своих философских работах, он предвосхитил реальные процессы, которые прошли затем в жизни общества.

На наш взгляд, музыка есть то, что является единственным сущим. *Она есть единственная метаматерия мира.* «Метаматерия лежит за пределами психофизиологической системы, – пишет Н.А. Кормин, и структурирована она в виде особых – не вещных, а сознательных – “высших” объектов, каковыми и являются привилегированные объекты эстетики, трансцендентальные *objetsd’art*, которые своей явленностью дают расположение акта имплицированного понимания, ...понимания структур такого обращения художественного мышления, которое Платон называл поворотом глаз души, исследования особого бытия творящего – “я” художника (эстетическая вещь-в-себе) – некой сингулярной точки, где мышление, творчество и существование соединены в символе “я”, которое не зависит от последовательности причин и есть в этом смысле фигура эстетического усилия или синтеза – бог литературы или бог картины» [6, с. 21]. Так же следуя аналогии, можно говорить «бог музыки». Но парадоксальным образом бог музыки, оказывается, не может стоять в ряду богов других видов искусств. Бог музыки есть не только метаматерия бытия, истинное «я», ставящее себе последний, предельный вопрос на финишном, окончательном рубеже. Бог музыки есть наиболее ясное представление мира о самом себе.

Ни Ницше, ни мы не сможем напеть (их не сохранилось) ни одной древнегреческой мелодии, не получится и написать некую последовательность нот. Единственное, что можно хоть как-то соотнести с истинной, греческой музыкой, будет секвенция (непременный момент ранней музыки) – формула красоты – повтор музыкального мотива (материала) на другой высоте; в данном случае это ниспадающая секвенция, то есть повтор мотива в движении вниз. Естественно в философском прочтении бытия человека верх и низ будут соответственно – большим отношением «я» человека к миру вещей (это верх) и большим отношением «я» человека к духовному миру (это низ); таким образом, секвенция, что играет на флейте или другом музыкальном инструменте, играет также игрой в человеческой

жизни. И так же, как в музыке, первое звено играет чуть громче, с активностью, второе уже звучит чуть тише и с замедлением, а третье звено, которое приводит нас к тонике, всегда идет уже в другом, более медленном, темпе и играет в динамике тихо. Так и в человеке, освещенном разумом, мы часто можем видеть эти этапы нисхождения от яркого, но слепого мира вещей к слабо мерцающему, но со временем проясняющемуся миру души. Так человек может сыграть секвенцию своей жизни самой этой своей жизнью. И так человек может достигнуть полноты своего «я», вернувшись в свою тонику.

Так, стремясь увидеть или хоть как-то лицезреть первую музыку, разлитую в мире, стремясь увидеть ее в некоем идеальном, прекрасном миге, мы понимаем, что теряемся, постоянно сворачиваем и таем в пределе нашего человеческого познания окружающего мира. Дальше заметна дорога и не видно ни зги. Но когда мы встаем на последнюю черту перед непереходимым, нам смутно зияет нечто, которое как-то мучительно и трудно, но дает нам ощущение того, что когда-то будет преодолена последняя скала, на которой побывает человечество, прежде чем начать свой новый путь назад, в долины, откуда начался этот подъем, что будет найден островок отдохновения и мимолетного сна, что в эти дни разрушений и несчастий прояснится парадоксальный, но счастливый финал для всех – новое воскрешение древней, первой музыки. И она в новом виде станет последней музыкой мира.

Литература

1. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I / А. Шопенгауэр // О четвероюм корне достаточного основания. Мир как воля и представление. Т. I. Критика кантовской философии. – М.: Наука, 1993. – С. 125–631.
2. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки / Ф. Ницше. – СПб.: Азбука, 2000. – 232 с.
3. Кормин Н.А. Онтология эстетического / Н.А. Кормин. – М.: Наука, 1992. – 117 с.
4. Декарт Р. Рассуждение о методе для руководства разума и отыскания истины в науках / Р. Декарт // Разыскание истины. – СПб.: Азбука, 2000. – С. 63–128.
5. Ницше Ф. Генеалогия морали / Ф. Ницше. – СПб.: Книгоиздательство «Вестника Знания» (В.В. Битнера), 1908. – 96 с.
6. Кормин Н.А. Эстетическая герменевтика познания. Часть первая / Н.А. Кормин. – М.: Издательский дом «Академия», 2014. – 63 с.

ГУМАНИЗМ ОТРИЦАНИЯ ГУМАНИЗМА

Козырьков Владимир Павлович

Доктор социологических наук, профессор, заведующий кафедрой социологии культуры и духовной жизни Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, г. Н. Новгород, e-mail: kozir3@yandex.ru

В статье рассматриваются противоречия гуманизма, выделяются его различные истоки, стороны и формы. Показывается, что в настоящее время существуют как сторонники гуманизма, так и его ниспровергатели. Анализ форм гуманизма приводит автора к выводу, что происходит самоотрицание гуманизма и возникновение состояния, в котором идея гуманизма утрачивает свою идеологическую силу, сохраняя этический и социокультурный потенциал.

Ключевые слова: человек, культура, гуманизм, формы гуманизма, противоречивость гуманизма, отрицание гуманизма.

HUMANISM OF NEGATION OF HUMANISM

Kozyrkov V.P.

Doctor of Science, Professor of N.I. Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

The article deals with the contradictions of humanism, identifies its various sources, directions and forms. It is shown that both supporters of humanism and its opponents. An analysis of the forms of humanism leads the author to the conclusion that the self-negation of humanism and the emergence of a society in which the idea of humanism is losing its ideological power while keeping the ethical and social and cultural potential are currently occurring.

Keywords: human being, culture, humanism, forms of humanism, contradictions of humanism, negation of humanism.

Гуманизм всегда существовал и существует в теоретической и в социально-практической форме, в пафосном и обыденном аспектах. Было бы интересно проследить, как они соотносились в истории культуры, но это отдельная и достаточно емкая тема исследования. Мы обратим внимание лишь на противоречивость гуманизма, поэтому остановимся на теоретической стороне гуманизма, но в опреде-

ленной взаимосвязи с социальной практикой, раскрывающей его противоречивость.

О гуманизме европейцы пафосно заговорили тогда, когда возникла необходимость возвысить достоинство человека до божественного уровня. Возвышение в области духа, мысли и образов произошло, так как до сих пор удивляет творческий дух эпохи, вызвавшей неподдельный интерес к человеку и сделавшей его центром возникающей новой культуры. Но если говорить о Возрождении прозаическим языком, то возвышение произошло до такого уровня, который позволил человеку быть свободной рабочей силой, необходимой для развития формирующейся промышленности. Возникший «зазор» между двумя уровнями возвышения затем просветители оценили как различные формы отчуждения человека, не позволяющие ему в полной мере быть свободным.

Сейчас ситуация иная. Речь идет не столько о формах отчуждения, хотя их тоже хватает, и появляются все новые, сколько об угрозе существования человека как вида живых существ. Возникает гуманизм сохранения, а не возвышения человека. Вместо утверждения принципа «мыслю, следовательно, существую» предлагается следовать принципу «мыслю, чтобы существовать». Звучит не так пафосно, но все же пафос сохранился, так как речь идет о судьбе человечества в целом. Однако на языке все той же прозы развитие промышленности в решающей степени начинает зависеть от «гуманитарного капитала», если считать, что человек может быть капиталом не только в виде рабочей силы, но и в виде всей созданной им культуры. Человека начинает возвышать, хотя и противоречиво, та сфера жизни, которая ранее его унижала. Поэтому все надежды в расширении свободы человека стали возлагаться на развитие науки, техники и высоких технологий. Правда, непонятно, можно ли возвысить человека в жестких рамках движения капитала, хотя не снимают вопроса и более широкие рамки, чем это было сто лет назад, когда многие считали, что единственным способом решения проблемы гуманизма является социальная революция. И тут же смущает то обстоятельство, что сам человек, как фактор развития самого себя, потерял доверие к самому себе, если кивает на всемогущество капитала. И стало совершенно непонятно, как можно сохранить человечество, потеряв человека в качестве высшей ценности.

Таким образом, в своих истоках идея гуманизма развивалась по восходящей линии, а в настоящее время причины ее актуализации

имеют больше характер заката. Но в нем до сих пор сохраняются пафосная и обыденная сторона. Действительно, кто ныне не гуманист? Все гуманисты. Все клянутся в любви к человеку, никто не хочет прослыть ксенофобом, а в поисках способа осчастливить все человечество из-за любви к нему немало тех, кто готов пойти на самые крайние меры, включая человеческие жертвы. Слово «геноцид» часто мелькает в риторике политиков, слово, которым они клеймят своих противников, действия которых привели к массовой гибели людей. Кто-то готов остановить научно-технический прогресс, чтобы не было человеческих жертв в ходе применения машин и опасных технологий. О социальной революции никто слышать не хочет. Утверждается, что революция развязывает самые темные стороны природы человека, все его деструктивные силы, поэтому социальная революция есть всегда процесс антигуманный, а революционеры – злодеи. Такова уж ныне тотальная любовь к человеку и человечеству!

Но сторонников отрицания гуманизма не меньше, если не больше. Действительно, в XX веке произошло столько трагических событий, в которых человек проявил себя с самой отвратительной, антигуманной стороны, что о гуманизме как-то говорить неприлично. Я, было, начал приводить список этих событий, но вовремя прекратил, так как они всем хорошо известны, да и список этот еще не закрыт. Делаются даже выводы об антропологической катастрофе и наступлении цивилизации каннибалов.

Действительно, кризис культуры, культурные травмы, разрушение культурной идентичности, духовная пустота – вот симптомы и шаги движения человечества в этом направлении. Поэтому идея гуманизма, в котором каждый человек считается высшей ценностью, подвергается уничтожающей критике. Человек развенчивается, так как масштаб и глубина его деструктивных деяний, направленных против самого себя, общества и культуры, поражают самое мрачное воображение. Оказывается, что человек сам по себе опасен, так как за свои действия он не может быть ответственным существом, поскольку утрачена могущественная инстанция, перед которой он должен отвечать, и утрачена сама способность к ответственности.

Причем гуманизм разоблачается не только на основании оценки человека как деструктивного существа, но и в его податливости агрессии, то есть в его виктимности, которая провоцирует насилие. То есть человек осуждается не только как агрессор, но и как жертва. Создается впечатление, что возникла ситуация, когда цитадель гума-

низма не нужно брать, так как ворота оказались открытыми. Никакого гуманизма на самом деле нет и быть не может. Гуманизм есть опасная иллюзия, которая возникает в сознании тех, кто не хочет нести ответственности за самого себя и стремится переложить ее на других. Вследствие этого – и вполне резонно – звучат призывы к отказу от гуманизма вообще как от архаики, как от опасного заблуждения. Делается вывод, что необходим возврат к фундаментальным ценностям, выработанным традиционной культурой и религией, когда идеологии гуманизма еще не существовало.

Так как же быть с гуманизмом? Нести эту ношу тяжело и бросить жалко: вдруг еще пригодится? В этой ситуации важно показать не только его противоречивость, но и потенциал.

Стало стереотипом утверждение, что гуманизм заключается в провозглашении человека высшей ценностью. Но такое понимание гуманизма не выдерживает элементарной критики. Оно было оправдано исторически, когда гуманизм возникал в противовес клерикальной концепции мира, в которой отрицалась самостоятельность человека и его творческая мощь. Но уже критика такой формы гуманизма, которая велась в то время с разных позиций, показала, что человек противоречив, и провозглашение его высшей ценностью приводит к непоправимым практическим последствиям. Вопрос о том, имеет ли природа человека доброе или злое начало, не получил своего однозначного решения. Приводилось все больше фактов и аргументов, что человек есть существо противоречивое, его природа двойственна, и строить на этом фундаментальном факте непротиворечивую систему ценностей нельзя. Теоретически это было показано в творчестве И. Канта, Г. Гегеля и Л. Фейербаха. И. Кант вывел человека за пределы ценностей, положив начало концепции человека как самоценности. Г. Гегель был склонен считать, что природа человека злая, так как это обстоятельство объясняет истоки общественного развития. Л. Фейербах пришел к выводу, что природа человека сформировалась и существует в отчужденной религиозной форме, поэтому задача заключается в том, чтобы вернуть человеку его собственную сущность, которую он видел в отношениях любви. К. Маркс, придерживаясь в ранних своих работах идей гуманизма, в том числе и названных авторов, пришел к выводу, что гуманизм не может быть основой «завоевания человека». Поэтому само понятие гуманизма в произведениях, созданных после 1846 года, им практически не использовалось, а если использовалось, то лишь как предмет критики. Вывод, который сде-

лан К. Марксом, до сих пор является причиной обвинения марксизма в антигуманности. Оно имеет настолько острую форму, что среди марксистов возникла гуманистическая версия марксизма, в которой возвращается понятие «реального гуманизма».

И все же любовь не к конкретному человеку, а к *человеку вообще*, является оскорбительной, так как унижает человеческое достоинство, ставит его в один ряд с ценностями, но человек не является ценностью, даже высшей. Человек – субъект ценностей, их потребитель и творец, хранитель и губитель. Но сам он не ценность. Если мы признаем, что человек есть ценность, то тем самым поставим человека на один уровень со всеми вещами, явлениями, событиями, которые создал человек и в которых он участвовал как творец и деятель. И в этом случае нам придется оценивать человека как выше чего-то или ниже. Однако такую операцию может совершить какой-то *особый* человек, который находится за пределами этого ряда ценностей, включая *обычного* человека, но за границами ценностей, так как без определенной дистанции оценка невозможна.

Допустим, что человек все же провозглашается высшей ценностью. Это значит, что должна существовать позиция, с которой можно оценить человека в качестве высшей ценности. Но такая позиция невозможна, кроме как позиция самого человека, которую мы уже назвали позицией высшей ценности. Получается, что человек нескромно, самозванно называет себя высшей ценностью, чтобы тем самым возвыситься над другими ценностями. К тому же никто не может ему возразить на это, так как все остальные ценности безголовые и за себя постоять не могут.

Таким образом, идея гуманизма не абсолютна. Исторически и социально она является преходящей. Она когда-то возникла, прошла ряд стадий развития в соответствии с этапами развития общества и культуры и уходит в прошлое. Однако ее отрицание имеет различную форму, как в теории, так и на практике. Практически отрицание может быть формой экономического или политического цинизма, или выражением жалости к слабому. В настоящее время гуманизм может стать формой социально-духовной компенсации за утраченную веру в способность общества изменить природу человека радикально и массовым порядком через социальную революцию. Однако установка на то, что человека якобы можно изменить лишь в индивидуальном порядке и в процессе длительной исторической эволюции, вызывает вопрос: не образуется ли в таком случае бесконечная социальная оче-

редь на изменение? И тогда чем это ожидание будет отличаться от надежды на счастливый шанс неожиданно разбогатеть, которым тешит себя современный человек?

Теоретически отрицание происходит в идее трансгуманизма, в которой осуществляется ориентация на технологическое изменение природы человека. Вместо идеи социальной революции, которая была нацелена на радикальное решение проблем гуманизма через преодоление всех форм отчуждения, предлагается использование современных научных технологий для коррекции и изменения природы человека. Задача, которая ставилась перед социальной революцией, ставится теперь перед революцией научной, информационной и технологической. Это тоже революции, но в отдельных областях культуры. Правда, в этом случае природа человека сводится к генетическим, психофизиологическим характеристикам с игнорированием духовных (нравственных, эстетических и др.) параметров. Иными словами, отрицание гуманизма заложено в понимании природы человека. Тогда можно ли будет назвать гуманизмом то, что будет иметь отношение к существу с измененной природой? Кроме того, возникает проблема эталона, в соответствии с которым будет корректироваться природа человека. Кто может точно сказать, что в геноме нужно выбросить, а что заменить на что-то другое? Важен также вопрос о субъектах коррекции и доступности этой процедуры. Вопрос о субъектах, казалось бы, понятен, но все же не надо себе представлять, что этот процесс будет абсолютно демократичным и все будет происходить в порядке общей очереди. Но если сразу всех изменить нельзя, то чем трансгуманизм отличается от обычного гуманизма, когда речь идет о существе, исторически возникшем и сформированном культурой? Опять возникнет проблема нового социального неравенства, так как появится социальный слой с новой генетической основой (облагороженные), которым будет противостоять огромная масса людей низкого генетического качества. И вновь родится идея нового гуманизма как отрицание трансгуманизма.

Отрицание гуманизма происходит и в области морали. Это видно из того, что гуманизм предполагает, что есть некая дистанция между теми, кто гуманен, и теми, к кому проявляют гуманные чувства. Такие чувства относят к отношению любви (и в этом смысле гуманизм справедливо отождествляют с филантропией), так как только в любви возникает привязанность, которая не имеет рационального объяснения. Только любовь в таком случае приобретает иронич-

ный смысл, так как гуманным можно быть лишь тогда, когда кто-то унижен, а кто-то возвышен. Но, видимо, в этом и состоит иррациональность гуманного чувства. Гуманизм рождается условиями, когда в обществе царит несправедливость. Но вместо того, чтобы коренным образом устранить условия несправедливости, проявляют гуманность в виде жалости, сострадания, благотворительности и помощи, сглаживая тем самым остроту социальной несправедливости и примиряя с состоянием униженности. Правда, лишь в том случае, когда справедливость видится только в отношениях потребления, а не творчества и духовной деятельности. Например, можно выделять большие ресурсы на помощь больным, бедным и безработным, чтобы они могли удовлетворять свои основные потребности. Но вряд ли можно массово изменить условия жизни миллиардов людей таким образом, чтобы они в равной степени имели условия и потребность для развития своих природных задатков. Поэтому идею гуманизма всегда дополняет идея антропологической и социальной элитности, в которой обосновывается мысль, что есть от природы способные люди, а есть никуда не годные, поэтому достойные только жалости.

И трудно себе представить, чем должна питаться гуманность униженных и оскорбленных по отношению к возвышенным и довольным и в какой форме она должна проявляться. Ясно, что она должна быть иной, так как состоятельный человек не нуждается в той помощи, в какой нуждается бедный. Да и кто окажет помощь богатому, если бедный сделать это не в состоянии? Если это другой богатый человек, то как-то не принято считать гуманизмом, когда, скажем, один миллионер поможет купить собственность другому миллионеру. И все же принято считать, что богатый человек ожидает не гуманистических действий, а ищет партнеров и ресурсы для того, чтобы купить ту или иную услугу. То, что для бедного – помощь, для богатого – услуга, для бедного – система социальной защиты, для богатого – кредиты банков и фонды государства, для бедного – сострадание, для богатого – привилегия.

Отрицание гуманизма на практике происходит в виде того, что в установке на гуманность скрыто желание остаться вне критики тех, кто достоин жалости. Ведь если кто-то унижен, то естественно возникает понимание, что он унижен кем-то, а не унижен вообще. А если точно известно, кто и чем унижает, то возникает позиция критики элитных социальных слоев. Даже теми, кто имеет достаточно высокий уровень благосостояния, так как состояние социального неравен-

ства проявляется не только в распределении продуктов и в мере удовлетворения потребностей, но и в характере созидательной, творческой деятельности.

Таким образом, происходит всестороннее отрицание гуманизма, но идея гуманизма не умирает. Гуманизм поворачивается разными сторонами в зависимости от исторических условий и социального статуса и не имеет однозначного толкования. Однако нам говорят, что гуманизм есть универсальный принцип, так как в гуманизме якобы человек провозглашается высшей ценностью. Но кем провозглашается? Если провозглашается человеком вообще, то есть самим человеком как носителем универсальных свойств и качеств, которые вырабатываются культурой, то это просто тавтология: каждый является носителем языка, сознания, эмоций, общительности, созидательной способности. Коротко, Я есть Я. Человек вообще оценивает человека вообще. Спрашивается, кому нужна такая оценка, и будет ли это гуманизмом? Скорее всего, в этом случае гуманизм отрицается дисциплинарно и сводится к антропологии. Или мы должны допустить, что кроме человека, который оценивает, есть другие разумные существа, которых он ставит ниже по уровню. И поскольку других разумных существ в действительности не наблюдается, то сначала надо одним людям себя возвысить, а других при этом – унизить: только тогда возникает потребность в идее гуманизма, то есть в утверждении, что человек есть высшая ценность.

С помощью идеи гуманизма утверждается и прикрывается социальное неравенство тем, что оно приобретает облагороженный вид, источником которого является, якобы, угрызение совести за свое благополучие, свою успешность, свое здоровье перед всеми другими, кто достоин жалости, помощи и милости. В этом случае реальное неравенство уравнивается равенством идеальным на основе жалости. Социальное неравенство выдает себя за *моральное равенство*.

Следовательно, среди тех, кто имеет высокий статус и привилегии, право на проявление гуманизма становится одной из привилегий. В то же время это такая привилегия, которая не является обязательной. Впрочем гуманизм является предметом для выбора и для тех, кто не имеет привилегий: низкостатусных, бедных, инвалидов, слабых. Однако среди привилегированных есть немало недовольных тем, что к ним не проявляют должного гуманизма в виде благодарности те, для кого гуманизм не является привилегией: им непонятно, как на их доброе дело отвечают неблагодарностью и даже обижаются проявленной к ним милостью.

Гуманизм становится привилегией богатых, успешных и довольных, так как через презентацию своей любви к людям он позволяет получить удовлетворение в области морали. Гуманизм становится элементом духовной культуры общества, в котором главной сферой является потребление. Гуманизм становится способом удовлетворения духовной потребности, когда другие потребности уже удовлетворены, но существует угроза утраты такого состояния в силу острого социального неравенства. Тем самым гуманизм превращается в эффективный способ сохранения социального неравенства без выкорчевывания его революционного потенциала.

Причем милостыня унижает и того, кто берет подачку, и того, кто ее подает, так как тем самым признается нормой сложившееся социальное положение, и не хотят, чтобы оно изменилось, проявляя тем самым свою теоретическую и практическую слабость. И показывают свою силу тем, что унижают других. По крайней мере, кому-то кажется, что он унижает себя проявлением жалости и тем, что выбирает позицию, которая заставляет его снисходить до положения нищего человека или существа, которое его ниже на шкале живых существ, то есть животные. Не только животные, но и вещи. Более того, они более комфортны для проявления гуманизма. Поэтому уже в XIX веке гуманизм в его классической форме, который процветал в Новое время, сменился любовью к вещам и животным: зоофилией и вещизмом. В XX веке эта тенденция стала даже господствующей.

Зоофилия возникает тогда, когда человек становится неудобным предметом для проявления гуманных чувств. А происходит это тогда, когда человек не видит и не чувствует потребности в общении с другими людьми как равными себе, то есть становится нарциссом. Или когда униженный человек настолько унижен, что к нему возникает эстетическое чувство отвращения, между тем как животные всегда симпатичны в силу естественности и предсказуемости своего поведения.

Но самый удобный и комфортный предмет для проявления гуманизма – вещи. Ведь с ними можно делать все, что угодно, тем самым «реализуя себя», «опредмечивая себя», осуществляя самого себя в вещах и вкладывая в них свою душу. В этом кроется мотив творческой деятельности, начиная с эпохи Возрождения, с «Джоконды», картины, которую возил с собой Леонардо, вкладывая в нее самого себя. Джоконда есть противоречие гуманизма, воплощенное в искусстве.

В самой общей форме позитивная сторона идеи гуманизма является выражением твердой уверенности в том, что человек может изме-

нить существующие условия и сделать их такими, что они приведут к возможности развития природы каждого человека (его интеллекта, эмоций, творческих способностей, форм общения и др. свойств и качеств) в его конкретных природных, исторических и социокультурных условиях. Гуманизм есть система ценностей, в которой оптимистически выражено достоинство человека, его высокое предназначение, и показана возможность дальнейшего позитивного развития. В гуманизме к человеку подбирается самая высокая и полновесная мерка, которая вырабатывается в культуре определенной исторической эпохи.

Чтобы понять позитивные тенденции развития идеи гуманизма, важно выделить в самой общей форме его основные типы. Во-первых, существует гуманизм как милость с позиции сильных по отношению к слабым и униженным и оскорбленным. Этот гуманизм когда-то породил благотворительность, филантропию, опеку. Эмоционально он питается чувством жалости и сострадания к людям, но не лишен и чувства покровительства для того, чтобы показать свою силу. В любом случае, чтобы существовал гуманизм такого типа, необходимо, чтобы были сильные и слабые, уверенные в себе и неуверенные, бедные и богатые, больные и здоровые.

Во-вторых, гуманизм как признание всех равными друг другу, так как человек признается высшей ценностью независимо от его конкретных характеристик. В этом случае по отношению друг к другу проявляется взаимопомощь, партнерство, сотрудничество. Этот гуманизм связан с движениями за равенство, за права человека, за социализм. Он питается различными формами культуры, начиная от христианства, в котором все люди равны перед богом, и признания единой природы человека, поэтому исключается расизм, дискриминация по полу, возрасту, национальности, социальному положению. Для кого-то все люди равны, так как они разумные существа, и в этом их главное достоинство.

В-третьих, гуманизм как признание человека не самоценностью, а *самоцелью* развития общества; то есть в качестве существа, которое вне ценностной системы, поэтому не может сравниваться с различными другими ценностями, являясь общей целью развития общества и критерием развития его культуры. Человек является творцом различных ценностей, но сам не может быть ценностью, даже высшей. Возникает новая противоречивая ситуация. Мы видим, как гуманизм теряет смысл в качестве основы кантовской этики, в которой человек видится самоценностью, выражающейся принципом отношения к другому как к самому себе. Гуманизм утрачивает одновременно свое

значение как антропологическая идея и как культурная ценность в силу противоречивости самого человека. Следовательно, если и можно в этом случае говорить о гуманизме, то как о совокупности условий, которые позволяют человеку реализовать свою природу. В то же время это такие условия, когда исчезает искушение, необходимость реализовать свои способности за счет других, используя насилие. Таким образом, гуманизм в его самодостаточной форме умирает, так как исчерпывается его духовный потенциал. В то же время гуманизм остается жить, так как человек фигурирует в качестве высшей цели и в качестве критерия развития его культуры.

Анализ третьего, неклассического типа гуманизма, когда он умирает как самоценность и культурная ценность, показывает, что возникшее внутреннее противоречие разрешается в различных формах развития свободной индивидуальности. Внешне это обнаруживается в усилении социального неравенства. И все же внешняя сторона этого процесса не может скрыть того внутреннего факта, что развитие индивидуальности нисколько не противоречит принципу равенства, так как для развития каждой индивидуальности должны быть равные условия. Не в математическом смысле равные, а *равно-достаточные* для того, чтобы мог развиваться каждый индивид, а не избранные, у которых есть условия развития гораздо богаче всех остальных. Важно подчеркнуть, что речь идет именно о каждом индивиде, так как если предметом заботы будут только избранные, а остальные выступать лишь средством для развития этих избранных, то новый тип гуманизма не возникнет. Необходимо формировать такой тип общества, в котором развитие индивидуального неравенства приобрело бы характер источника развития общества, культуры и самого человека.

Этот гуманистический процесс будет иметь долговременный исторический характер. Мы должны преодолеть ситуацию, в которой возникли условия, в которых формировался и воспитывался человек, утрачивающий свои основные человеческие качества и веру в самого себя. Но гуманизм как раз и необходим в том случае, когда природа человека развивается деструктивно и возникает угроза ее исчезновения. Если бы все были ангелами, то идея гуманизма утратила бы смысл окончательно. Следовательно, чем более тяжелые исторические условия складываются для существования и развития человека, тем в большей степени необходим позитивный потенциал идеи гуманизма, несмотря на всю ее противоречивость.

РЕВОЛЮЦИЯ И СУВЕРЕННОСТЬ: ТЕРРОР И ГРАНИЦЫ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ¹

Корецкая Марина Александровна

Кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии Самарской гуманитарной академии, г. Самара, e-mail: listarh@list.ru

Революционный энтузиазм, формулируя свое кредо праведной борьбы, так или иначе прибегает к дискурсу обретения или возвращения утраченной суверенности. При этом концепт суверенности, имеющий теологическое происхождение, в своей основе связывается с правом на смерть. Соответственно, в этом концепте две базовые идеи современного гуманизма (свобода и человеческая жизнь как высшая ценность) оказываются сопряжены в весьма травматическом противоречии.

Ключевые слова: революция, суверенность, власть, насилие, право на смерть, теология, сакральное, субъект.

REVOLUTION AND SOVEREIGNTY: TERROR AND LIMITS OF REPRESENTATION

Koretskaya M.A.

PhD, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy of Samara Humanitarian Academy, Samara, listarh@list.ru

Revolutionary enthusiasm, formulating its credo of righteous struggle, resorts, one way or another, to the discourse of acquisition or recovering of lost sovereignty. The concept of sovereignty, which has a theological origin, is fundamentally associated with the right to death. Accordingly, two basic ideas of modern humanism (freedom and human life as the highest value) are conjugated in a very traumatic conflict in this concept.

Keywords: revolution, sovereignty, power, violence, right to death, theology, the sacred, subjectivity.

¹ Данное исследование выполнено при финансовой поддержке фонда РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Амбивалентность власти: мифологический, онтологический и практический аспекты» (проект РГНФ № 14-03-00218).

Вне зависимости от того, что считать основными причинами революций, можно утверждать наверняка, что революционный энтузиазм, формулируя свое кредо праведной борьбы, так или иначе прибегает к дискурсу обретения или возвращения утраченной суверенности. Так, буржуазные революции вообще и Великая французская в частности отказывались признавать в монархе фигуру двойной репрезентации: суверенности Царя Небесного и единства народного тела и объявляли народ истинным субъектом суверенной власти. Социалистические революции, включая Октябрьскую, также апеллировали к риторике освобождения и народовластия. Всевозможные бархатные революции с их пафосом свержения диктатур и революции цветные с их требованием честных демократических выборов отстаивают все ту же суверенность народа, прописанную в конституциях подавляющего числа современных государств, но там и сям страдающую от злоупотреблений политических элит. Опять же левые политические движения, чающие очередного раунда революционных преобразований, обвиняют представительную демократию в том, что она лишь симулирует суверенный характер гражданских прав [1, с. 102].

Иными словами, принцип неотчуждаемой суверенности народа, неизменно украшающий революционные стяги, предполагает, что имеется в виду сугубо позитивный феномен, наделяющий легитимностью протестные акции. Однако сама идея суверенности имеет довольно мрачный шлейф коннотаций, позволяющий поставить под вопрос претензии современных мирных революций на уход от классической обреченности на террор. В этом контексте уместно вспомнить о том, что целый ряд авторов, таких как К. Шмитт, Ж. Батай, М. Фуко и Дж. Агамбен, каждый в своей перспективе показывают, что в основе суверенности лежит не что иное, как право на смерть и его (этого права) сакрализующий характер. Соответственно, в густо замешанном на теологии понятии суверенности две базовые идеи современного гуманизма (свобода и человеческая жизнь как высшая ценность) оказываются сопряжены в весьма травматическом противоречии и едва ли стоит надеяться, что достаточно лишь подвергнуть этот концепт рациональной секуляризации, чтобы позитивный идеал суверенной независимости как достойного способа существования (индивидов, наций, государств) перестал быть омрачаем призраком шмиттовского суверена, принимающего решение о чрезвычайном положении. Сформулируем вопрос иначе: если концепт суверенности привязан к горизонту онто-теологии и метафизики представления, могут ли со-

временные протестные формы, позиционирующие себя в революционном ключе, разрубить этот гордиев узел и избавить политическую борьбу за права и свободы от логики суверенности в принципе со всеми ее эксцессами и порочными репрезентациями?

Как известно, абсолютный характер суверенности проистекал, прежде всего, из теологического источника, что и позволило позже К. Шмитту говорить о политической теологии [2]. Абсолютной полнотой власти в средневековой логике обладает только Бог, монарх же получает полномочия суверена как представитель суверенного начала, то есть наместник Бога, в котором народ обретает свою точку сборки, обеспечивающую единство и упорядоченность «народного тела». Однако не в последнюю очередь под влиянием Реформации меняется источник легитимности суверенной власти. Впредь монарх представляет не волю Бога перед народом, а собственно сам народ. Влиятельная теория общественного договора Т. Гоббса [3] предполагала, что «естественные» права всех делегируются единому (иногда коллективному) правителю, который своими высокими полномочиями гарантирует действенность закона. Секуляризованный вариант источника суверенности выглядит куда более прогрессивно, по крайней мере, на первый взгляд. Во всяком случае именно теории «народного представительства» наследуют современные демократии. Однако в отличие от максимально конкретной и онтологически фундаментальной идеи Бога идея народа куда более абстрактна и представляет собой скорее более-менее конструктивную фикцию, нежели онтологически самодостаточную реальность. Соответственно, как об этом подробно пишет М. Ямпольский, десакрализованный монарх как репрезентант народа сам превратился в абстрактную функцию «королевского места», а безблагодатное государство – в пресловутого чудовищного Левиафана. Закономерный в этом контексте кризис абсолютизма вылился в буржуазные революции, чьей навязчивой идеей было «возвращение» народу как бы похищенной монархом суверенности и отказ от ведущего к отчуждению принципа представительства как такового. Однако радикальный в своей гуманистической направленности тезис о том, что народный суверенитет не может быть отчуждаем, на практике обернулся революционным террором. Если постулируется, что «тело народа» есть единый и функциональный организм, способный к прямому самоуправлению, то ради единства этого народного тела в кризисном режиме чрезвычайной ситуации, революционная власть, поддерживая органическую метафору,

расценивала все несогласные и потенциально опасные элементы как некую вредоносную заразу, запустив конвейер по ее физическому уничтожению [4, с. 475–505]. Соответственно, есть повод задуматься о предельных импликациях связки идеи народа как субъекта суверенности, «естественного» характера основных прав человека и так называемого права на сопротивление (восстание), прописанных во «Всеобщей декларации прав человека» (принята ООН в 1948 году), унаследованной в базовых чертах от «Декларации прав человека и гражданина» времен Французской революции. Едва ли случайно такой радикально настроенный «левый» автор как А. Негри в своем проекте революционного учреждения абсолютной демократии отказывается как от посреднической роли партии, так и от концепта «народ» в пользу концепта «множеств» [5], что однако совершенно не означает отказа от принципа революционного насилия.

Связка идеи суверенности и практики радикального насилия наиболее откровенно сформулирована К. Шмиттом: «суверенен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении» [2, с. 15]. Не столь важно, идет ли речь о тоталитаризме или революционной диктатуре, но чрезвычайное положение представляет собой состояние аномии, при котором нормы права приостановлены, а значит, как поясняет Дж. Агамбен, любая жизнь может быть отнята, и при этом убийство не будет считаться преступлением [6, с. 173–182; 7, с. 101–115]. Заметим, что М. Фуко в несколько иной исследовательской перспективе также выходит к принципиальному истолкованию суверенной власти как власти прямо или косвенно причинять смерть. [8, с. 237–238]. Связь суверенности и насилия теологична [9], при этом демонстративная кровавость суверенной власти может быть напрямую связана с ее сакрализацией также и в том смысле, что кровь представляет собой одну из наиболее сакрализованных субстанций. Поскольку же исходным образом, как настаивает Р. Кайуа [10], сакральное амбивалентно (оно эффективно и опасно, может быть источником как святости, так и скверны), те же характеристики приписываются и решению о пролитии крови. Легитимирующий потенциал жертвы использовался для поддержки идеи: революция должна быть кровавой, за нее следует умирать. Причем идея утверждалась пролитием крови двух типов: кровью праведных борцов «за святое дело» и нечистой кровью «классовых врагов», пролитой по праву возмездия.

Помимо теологического есть еще и экзистенциальный аспект взаимосвязи господства, причинения смерти и свободы в опыте суве-

ренности, который мы обнаруживаем у Ж. Батая. Батай, идя вслед за комментариями А. Кожева к Г. Гегелю, рассматривает смертельный поединок как точку ситуативного распределения ролей господина и раба. Свобода в таком случае оказывается онтологически ничем не гарантированной (никаких «естественных» прав здесь нет и в помине) и сугубо перформативной: некто вполне добровольно предпочитает смерть поражению, и поэтому если он выживает, то выживает в качестве победителя, суверена, который становится господином раба только потому, что оказывается способным быть господином самому себе. Суверенность в силу ее трансгрессивной избыточности располагается по ту сторону рабского труда и буржуазной пользы, она сродни сакральному чуду, и в то же время «побуждения суверенного человека фундаментальным образом делают его убийцей» [11, с. 331]. Симпатии Гегеля и Кожева, как известно, на стороне раба, которого к свободе подводит труд, но освобождается он только тогда, когда дерзает убить господина. Гегель дает красноречивую характеристику террору: «Единственное произведение и действие всеобщей свободы есть поэтому смерть... эта смерть, следовательно, есть самая холодная, самая пошлая смерть, имеющая значение не больше, чем если разрубить кочан капусты или проглотить глоток воды» [12, с. 138]. Собственно, в революционном терроре вызывает отторжение даже не столько его размах, сколько специфическое безразличие к тому, кто попадает на конвейер, предполагающее готовность лишить убиваемых их человечности, превратив массовые смерти в бесконечно унижительное производство трупов. Иными словами, речь идет о том, что Дж. Агамбен назвал «голой жизнью», жизнью, которая может быть безнаказанно отнята, жизнью вне закона и права, «жизнью, недостойной быть прожитой» [7, с. 105–112].

Впрочем вспомним о том, что современные революции легитимны, только если умудряются обходиться без жертв, то есть являются бархатными или цветными. После мясорубки двух мировых войн человеческая жизнь объявляется высшей ценностью, которой нельзя жертвовать даже во имя сколь угодно возвышенных идей. Это требование вроде бы должно либо увести суверенность из поля насилия, либо позволить мыслить свободу не в логике суверенности. Однако здесь тоже все далеко не однозначно. Во-первых, потому что, как обратил внимание М. Фуко, ценность жизни есть ключевой принцип биополитики, коррелирующей с современным типом капитализма, который рассматривает жизнь, прежде всего, как экономический

ресурс и символический капитал [13]. Именно поэтому жизни не должны больше быть предметом непроизводительных трат, которые были типичны для самоутверждения суверена эпохи Средневековья. Дж. Агамбен утверждает, что биополитика сохраняет апелляцию к суверенному решению и нуждается в режиме чрезвычайного положения, а значит, и продолжает прибегать к террору. И, что хуже всего, чрезвычайное положение сегодня имеет тенденцию растягиваться во времени и пространстве до состояния нормы. При этом демократии с легкостью впадают в состояние диктатуры, лагеря представляют собой биополитическую парадигму современности, а формы террора пронизывают собой повседневную жизнь.

Как представляется, в качестве ключевого симптома современности можно отметить странный парадокс: с одной стороны, всякий индивид с рождения наделяется правами на жизнь, свободу и самоопределение. С другой стороны, ситуации террора и аномии воспроизводятся в современности с частотностью системной ошибки, так что каждый индивид имеет шанс пережить катастрофическую утрату собственной субъектности, будучи не в состоянии удержать статус свободного человеческого существа самостоятельно. Можно предположить, что заметно возросшее число смиренных обывателей, внезапно обнаруживших в себе готовность убивать и быть убитыми за некие идеи, говорит об их насущном желании перевести свою суверенность из эфемерного состояния правового *argiōi* в реальный, пусть и не слишком легальный опыт. В любом случае, похоже, запрос «снизу» на суверенные формы политической организации никуда не делся, принимает ли он формы ностальгии по «сильной руке», или экстатического предчувствия господина, или мечты о прямой демократии.

Литература

1. Хардт М. Субъективные фигуры кризиса / М. Хардт, А. Негри // Синий диван. Философско-теоретический журнал. – Вып. 19 – М.: Три квадрата, 2014. – С. 85–104.

2. Шмитт К. Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете / К. Шмитт // Политическая теология. Сборник / переводы с нем., заключит. статья и сост. А. Филиппова. – М.: Канон-Пресс-Ц, 2000. – С. 11–98.

3. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / пер. А. Гутермана // Гоббс Т. Сочинения. В 2 т. – М.: Мысль, 1991. – Т. 2. – 640 с.

4. Ямпольский М. Физиология символического. Кн. 1. Возвращение Левиафана: Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима / М. Ямпольский. – М.: Новое литературное обозрение, 2004. – 800 с.

5. Пензин А. «Революционное чудовище»: понятие множества в философии Антонио Негри / А. Пензин // Синий диван. – 2004. – № 5. – С. 36—61.

6. Агамбен Дж. Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Дж. Агамбен, науч. ред. Д. Новиков. – М.: Европа, 2011. – 256 с.

7. Агамбен Дж. Номо sacer. Чрезвычайное положение жизнь / Дж. Агамбен, науч. ред. Л. Воропай. – М.: Европа, 2011. – 148 с.

8. Фуко М. Право на смерть и власть над жизнью / М. Фуко // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / сост., перевод с фр., комм. и послесловие С. Табачниковой. – М.: Касталь, 1996. – С. 237–268.

9. Беньямин В. К критике насилия / В. Беньямин // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. – М.: РГГУ, 2012. – 288 с.

10. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Р. Кайуа, пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. – М.: ОГИ, 2003. – 296 с.

11. Батай Ж. Суверенность / Ж. Батай // Проклятая часть: Сакральная социология / пер. с фр. С.Н. Зенкин. – М.: Ладомир, 2006. – С. 313–391.

12. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель // Сочинения. Т. IV. – М.: ИФ РАН, 1956. – 518 с.

13. Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году / пер. с франц. А.В. Дьяков. – СПб.: Наука, 2010. – 448 с.

ГИПЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ КАК ФЕНОМЕН СЕТЕВОЙ КУЛЬТУРЫ

Котляр Полина Сергеевна

Аспирант Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: polikotsob@mail.ru

Статья посвящена феномену гипертекстуальности. Утверждается, что гипертекстуальность представляет собой свойство нового типа гипертекста – «текста 2.0». Данный тип гипертекста характеризуется как открытая система. Сетевое общение между пользователями обусловлено явлениями, которые порождены гипертекстуальностью. По мнению автора, в анализе актуальных проявлений гипертекстуальности содержится эвристический потенциал для формирования представления о современной социальной интеракции.

Ключевые слова: гипертекст, гипертекстуальность, электронный гипертекст, пунктирная дискуссия, постер, сетевая коммуникация, ссылка, сетевая культура, троллинг, хэштег.

HYPertextUALITY AS A PHENOMENON OF NETWORK CULTURE

Kotliar Polina S.

Postgraduate student of Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, e-mail: polikotsob@mail.ru

The article is devoted to the phenomenon of hypertextuality. It is alleged that hypertextuality is a property of a new type of hypertext – “Text 2.0”. This type of hypertext is characterized as an open system. Network communication between users is caused by events that are generated by hypertextuality. According to the author, the analysis of the actual manifestations of hypertextuality includes a heuristic potential for generating a conception of modern social interaction.

Keywords: hypertext, hypertextuality, electronic hypertext, dotted debate, poster, network communication, link, network culture, trolling, hashtag.

Ссылка (скачок-перемещение в тексте) – одно из важнейших понятий современного сетевого дискурса, которому, на наш взгляд, уделяется недостаточное внимание как одному из феноменов, способных оказывать влияние на мировосприятие, поведение и коммуникацию современного субъекта. Многие исследователи, занимаю-

щиеся изучением нового формата представления текста, употребляют понятие Т. Нельсона «гипертекст» для описания структуры современного текстового содержания Сети (см., например: А.Е. Войскунский, Л.А. Кочетова, Н.С. Ларионова). Однако по настоящее время отечественными исследователями еще не был по-настоящему поставлен вопрос о новом типе нелинейности текста, который возник с появлением сети Интернет. Общепринятая трактовка гипертекста как текста особого типа, который представляет собой набор обособленных сфер, связанных нелинейными отношениями, где «крайне важна соотносимость отдельных его частей друг с другом» [1], подразумевает, что гипертекст как возможность представления информации может быть воплощен посредством таких материальных носителей, как книги: справочники, энциклопедии и пр. Однако подобное представление ведет к фактическому отрицанию особых свойств электронного гипертекста, которые дали ряд уникальных сетевых эффектов. На примерах этих эффектов электронного гипертекста, в рамках данной статьи, мы будем развивать идею о том, что гипертекст был всегда, а гипертекстуальность актуализировалась относительно недавно в связи с развитием социальных сетей.

Наиболее ярким примером современного неэлектронного нелинейного текста является книга «S.» авторства американского кинорежиссера Дж. Дж. Абрамса и писателя Д. Дорста. Это произведение в произведении, где помимо вымышленной истории, вымышленного автора, присутствуют два исследователя этого произведения, от которых читателю достаются материальные предметы (карты, схемы и пр.). Но говорить о выходе за пределы плоскости одного текста, который обладает своим порядком представления контента (в случае неэлектронного гипертекста) в полной мере невозможно. Переход к материалу на другой странице неэлектронной книги занимает значительно больше времени, чем перемещение в сетевом пространстве с помощью клика курсором на ссылку. Элементы гипертекста неэлектронного всегда предсказуемы – это текст, графическое изображение. В качестве самого нетипичного в ряду неэлектронных гипертекстов можно обозначить каталоги косметики, в которых потенциального покупателя отсылают непосредственно к «прочтению» аромата парфюма. Но этот прием характерен только для определенного типа каталогов, для читателей которых встретить отсылку к запаху не означает перехода к иной смысловой плоскости.

Текстовое творчество является одним из основных форм культурного бытия человека. Сегодня темпы и объемы нелинейных процессов, происходящих в обществе, обуславливают изменения в образе мышления людей и в характере транслируемой ими информации. Порождением информационной революции и медиального поворота явилось то, что все проявления культурного бытия становятся для человека опосредованными сообщениями. В один момент оказалось, что «априори медиа выступает конкурентом априоризма языка» [2, с. 37]. Парадоксально противоположную позицию концептуализирует известный итальянский мыслитель У. Эко: «Все стали телеграмотными – пока не появился компьютер, снова перевернувший положение вещей: чтобы им пользоваться, нужно уметь читать, и очень быстро» [3, с. 194]. Общим местом во всем многообразии современных исследований словотворчества является постулирование необходимости установить качественно новые требования к рефлексии текста, который, проводя аналогию с понятием американского медиамагната Т. О'Рейли «Web 2.0», условно можно обозначить как «текст 2.0», т. е. буквально текст с «открытым исходным кодом», текст, который можно бесконечно дописывать, подлинность которого обеспечивают люди, которые будут его читать и одновременно создавать свой собственный текст.

Нарратив открытых текстовых потоков оказывает влияние на организацию социальной интеракции. Рассмотрим в качестве примера текстовую практику в пространстве Сети, которая получила название «задница Интернета» – это страница <http://boards.4chan.org/b/>. Известный американский репортер М. Шварц определяет данный сайт следующим образом: «С точки зрения аморальности, замкнутости и посещаемости, культура /b/ практически беспрецедентна... читать /b/ – все равно что читать надписи на стене школьного туалета, или запись непристойного разговора по селекторной связи, или блог, где нет постов, а все комментарии пересыпаны сленгом, для которого вы слишком стары» [4, с. 90]. Кроме того, следует отметить, что абсолютное большинство публикаций, которые размещают пользователи, анонимны, соответственно, авторы текстового материала представлены как аноны, т. е. безымянные, анонимные, а общее авторство принадлежит собирательному Анонимусу. Именно данную площадку принято считать колыбелью культуры троллинга, т. е. такого типа поведения в Сети, когда основной целью является проведение разрушительной онлайн-дискуссии до достижения троллем «Lulz» («радости от

нарушения чьего-либо душевного равновесия»). Как отмечает британская исследовательница У. Филлипс, анонимность и отсутствие эмпирических подтверждений офлайн-личностей данного типа пользователей делает фактически невозможным проведение социологических исследований. Изучение троллей может осуществляться только через их текстовое творчество. Таким образом автор приходит к заключению, что «подавляющее большинство анонов идентифицируется как принадлежащие к среднему классу и проживающие в пригородах американцы» [4, с. 91]; «возраст большинства постеров находится в диапазоне между 18 и 30 годами»; тролль обладает знаниями из области современных технологий и имеет достаточно свободного времени; поведение троллей свидетельствует об их принадлежности к белой расе; «тролли как минимум сознательно либо бессознательно демонстрируют "белость"; царящий на /b/ дух, вне сомнений, андроцентричен» [4, с. 93]. Возможность размещать агрессивный и даже противозаконный контент без негативных последствий для постеров обуславливает огромный трафик посещений и его непрерывный прирост.

Отличительной особенностью электронного гипертекста является пунктирная дискуссия. Под этим понятием в контексте данной статьи мы подразумеваем формат комментариев, которые оставляют пользователи под разного рода текстовыми, видео- и фото- постами в социальных сетях. В отличие от сообщений в чатах, комментарии, которые размещаются под стационарным постом, остаются в сфере редактирования их авторов. Это обуславливает возникновение ситуаций, когда остальные участники дискуссии в комментариях обращаются к автору сообщения, но само высказывание уже отсутствует. Те, кто присоединяется к обсуждению, оказываются вне его семантического центра, не имея возможности узнать полное содержание диалога или отдельных диалогов внутри него. Следует отметить, что у пользователей есть возможность делать скриншоты (снимки экрана) переписки, однако ввиду того, что невозможно спрогнозировать, что оппонент удалит свой комментарий, остальные участники не фиксируют переписку. Однако существуют исключения, когда комментарии и содержание постов подвергаются активному мониторингу. Это контент страниц видных политических деятелей, популярных блогеров и влогеров, представителей шоу-бизнеса и др. В остальных случаях пунктирная дискуссия выступает в качестве явления, полярно противоположного тезису «рукописи не горят» из романа М.А. Бул-

гакова «Мастер и Маргарита» – комментарии удаляются. Таким образом, можно высказать предположение, что возможность удаления комментариев оказывает отрицательное психологическое воздействие на пользователей, которые не успели их прочитать. Комментирование оказывается соревновательным актом, для тех, кто находился офлайн в момент размещения материала; становится практически невозможным прояснить предмет обсуждения и стать полноценным участником дискуссии.

Для рассмотрения следующей особенности электронного гипертекста обратимся к примеру текстов тематических статей на популярных сайтах. Статьи в подавляющем большинстве случаев снабжены достаточным количеством визуального материала, который наряду с выделенными цветом и размером цитатами из текста зонировывает полотно статьи. Скроллинг (механизм непрерывной загрузки последующих страниц материала, по мере того, как пользователь прокручивает колесо компьютерной мыши до конца отображаемого на экране блока) сопровождается одновременным перемещением рекламных баннеров, не относящихся к теме статьи. Перед статьей или в ее конце присутствует указание авторства, при клике курсором мыши на имя автора статьи читатель оказывается на блоге данного автора на этом сайте или на странице автора в одной из социальных сетей. Кроме персонализации автора, статья обычно содержит обширную гиперссылочную составляющую. Ссылки внутри статьи условно можно разделить на два типа: 1) информативные – те, которые отсылают к другим материалам по теме с целью прояснить понятия, персонифицировать личности героев статьи, установить хронологию событий и пр.; 2) содержащие внутреннюю рекламу – тот вид ссылок, который находится после авторской аргументации. Для пользователя наличие такой ссылки оказывается неожиданным, объективность информации, представленной в статье, обнуляется, читатель понимает, что единственной целью статьи было прорекламировать определенный продукт или услугу.

Если статья располагается на платформе одной из социальных сетей, то кроме гиперссылок в ней могут содержаться хэштеги («слово или фраза, которым предшествует символ #», тематический маркер), которые представляют собой отсылку к подборке материалов, маркированных тем же именованием. Эта возможность наделяет пользователя ощущением структурированности информации, связи внутри единого, но фрагментированного гипертекста, однако фено-

мен хэштега содержит потенциальную возможность произвольной маркировки, когда постер не соблюдает принципов соответствия хэштега визуального и текстового содержания. Данная модель представления постов наиболее характерна для спамеров, тех людей, которые специализируются на навязчивом продвижении товаров и услуг в Сети. Нарушение хэштеговой дифференциации на сегодняшний день оказывается наиболее яркой формой рекламы нового типа. Однако следует отметить, что динамика роста количества подобных нарушений системы электронной каталогизации в скором времени, вероятно, обусловит ее реструктуризацию, либо шифрование хэштегов. Пользователь оказывается перед необходимостью совершать выбор между тем, чтобы размещать под своими публикациями популярные хэштеги, и тем, чтобы сделать свои персональные маркеры. В первом случае у него будет возможность привлечь новую аудиторию, найти единомышленников, в другом – его профиль будет свободен от спама, однако контент будет недоступен для тех, кто не подписан на обновления его страницы, что будет противоречить логике взаимодействия в социальных сетях.

Таким образом, гипертекстуальность представляется в качестве совокупности специфических эффектов электронного гипертекста, зондирующих сетевую коммуникацию. Появление нового типа гипертекста изменило представление о матрице – теперь в качестве матричного текста выступает «текст 2.0», который открыт для внесения изменений пользователями. Каждый из участников сетевого взаимодействия самостоятельно определяет характер своего присутствия в Сети – гарантированная анонимность оказывается способной аккумулировать креативные проявления пользователей в едином пространстве. Это интерпретируется как отсутствие ответственности и абсолютная творческая свобода, что может обусловить «рождение танцующей звезды», в то же время всякое анонимное проявление пользователя может быть присвоено другими анонимами. В связи с этим анонимность представляется крайне уязвимой позицией для правовой защиты интеллектуальной собственности субъекта. Безусловно, гипертекстуальность, представленная гиперссылками и хэштегами, устранила асимметрию восприятия контекста информации между пользователями, уровни знания которых значительно отличаются. Это позволило повысить качество ориентации в информационных потоках, но вместе с тем пользователь сталкивается с регулярной сменой приоритетов маркировки публикаций; с ускорением обмена

информацией, когда социальные сети предлагают получать мгновенные уведомления о публикациях того или иного человека, СМИ, магазина и др.

Подводя итог, следует отметить, что гипертекстуальность имманентна электронному гипертексту. Именно она обеспечивает его динамичность, незамкнутость и нелинейность, что позволяет современному субъекту – пользователю Сети иметь полидискурсивное мировосприятие. Однако одновременно с этим гипертекстуальность, являясь невидимым для реальности инструментом, оказывается способна жестко детерминировать деятельность пользователя и его самоощущение вне пределов «текста 2.0». Когда субъект пытается перенести модели взаимодействия, темп, способ самопредставления и прочее, которые представляются ему наиболее оптимальными, в зону онлайн, он сталкивается с тем, что не может соответствовать требованиям гипертекстуальности и воспроизводить ее.

Литература

1. Хартунг Ю. Гипертекст как объект лингвистического анализа / Ю. Хартунг, Е. Брейдо // Вестн. Моск. у-та. Сер. 9, Филология. – 1996. – № 3. – С. 61–77.
2. См. Савчук В.В. Медиафилософия. Приступ реальности / В.В. Савчук. – СПб.: Издательство РХГА, 2014. – 350 с.
3. Эко У. Картонки Минервы. Заметки на спичечных коробках / У. Эко, пер. с итал. М. Визеля, А. Миролюбовой. – СПб.: Симпозиум, 2008. – 412 с.
4. Филипс У. Трололо: Нельзя просто так взять и выпустить книгу про троллинг / У. Филлипс, пер. с англ. М. Вторникова. – М.: Альпина Паблишер, 2016. – 300 с.

ДИАЛОГ КАК ВОЗМОЖНОСТЬ СОЦИАЛЬНОГО

Либерман Самсон Александрович

Аспирант кафедры социальной философии Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: samsonliberman@gmail.com

Цель работы – рассмотреть вопрос о предмете социальной философии, природу социального в непривычных для него рамках логики диалога культур. Предлагаемое нами новое понимание проблемы отличается тем, что способно вместить предыдущие постановки вопроса, но не в качестве «снятых» вопросов, а в качестве равноправных участников диалога.

Также существует и практическая актуальность, связанная не столько с теоретической ситуацией социального, сколько с наличной. Как нам кажется, современные кризисы в областях духовного производства (науки, образования, искусства и т. д.) связаны, в первую очередь, с отсутствием некоего навыка социального, навыка исторического действия и мышления. Того, что Мераб Константинович Мамардашвили называл «мускулами» социального. И наше исследование можно рассматривать как теоретическую основу для подготовки технологии формирования и воспитания подобных навыков.

Ключевые слова: проблема социального; социальный субъект; социальное действие; историческое действие; историческое мышление; диалог культур, диа-логика.

DIALOGUE AS AN OPPORTUNITY FOR THE SOCIAL

Liberman S.A.

Postgraduate student of Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan

The aim of the project is to consider the subject of philosophy, and the nature of the social within the framework of cultural dialogue. Our new understanding of the problem is distinguished by its capacity to include former statements of the question in a dialogue way.

There is a practical relevance connected not only with the theoretical situation of the social but also with the practical situation. In our opinion, modern crises in the spheres of science, education, art, etc., are caused by a lack of acquirement of the social, acquirement of historical action and thinking, what was called «the muscles of the social» by Merab Mamardashvili. Our investigation can be seen as a theoretical basis for the education of such acquirements.

Keywords: the problem of the social, social subject, historical action, historical thinking, cultural dialog, dia-logic.

После продекларированной, в частности Ж. Бодрийаром, «смерти социального» социальное измерение, социальная реальность как часть нашей жизни, как наша повседневность никуда не исчезла, однако в социальных науках и социальной философии кризис предметности стал очевиден. Стало понятным, что социальное сегодня заметно отличается от предмета классической социологии и социальной философии, отличается настолько сильно, что всерьез встает вопрос о том, можно ли назвать современные общественные отношения социальными. Существует несколько вариантов проблематизации вопроса о социальном. В наиболее ее известном, классическом варианте Ж. Бодрийара, современное общество описывается как масса, как общество, начисто лишенное социальных характеристик (структуры, идеологии, формализованности, активности т. д.), однако все еще симулирующее их.

В отечественных вариантах, например у Мераба Константиновича Мамардашвили, речь идет об отмирании не столько формализованных социальных структур, сколько об уходе «социальной метафизики» как особой формы индивидуального самосознания, и торжества самосознания повседневного, неструктурированного, которое можно назвать самосознанием лишь с серьезными оговорками.

В феноменологической традиции, идущей от Альберта Шюца, социальное понимается как повседневность, как социальная интерессубъективная реальность, существующая как момент «естественной установки». В аналитической традиции проблема социального вообще и социального субъекта оборачивается проблемой идентичности человека и его временных фаз самосознания.

Наконец, не так давно появилось новое течение медиафилософии, для адептов которой, в частности для В.В. Савчука, бытие, в том числе и общественное, понимается как сообщение, месседж: «быть — значит сообщать». Соответственно, социальные структуры современности переносятся из реального мира в виртуальный, в мир медиа. Аспектов проблемы довольно много, что говорит, в том числе, об ее актуальности. Как бы мы ее ни разворачивали, очевидным остается тот факт, что понимать социальность или социальное классически (т. е. как совокупность «отношений во время и по поводу производ-

ства» или как совокупность же «социальных действий») сегодня не представляется возможным.

Так или иначе в философии всегда любая, на первый взгляд теоретическая проблема, оборачивается практической, если не насущной проблемой. Проблема предмета социальной философии, проблема социального помимо того, что является проблемой в социологии и смежных с ней науках, оборачивается и проблемой в функционировании классических социальных взаимодействий и отношений. В частности, под угрозой оказываются все классические социальные институты, строящиеся по принципу производства, например духовного производства. Фигура автора художественного произведения, равно как и фигура ученого, появляются одновременно с такой формой общественного отношения, как нововременный социальный субъект, и являются по сути его продолжением. Возможны ли классическое искусство и классическая наука в массовом обществе? А в медиаобществе? В обществе повседневности? Соответственно, сформированность предмета социальной философии, понятия социального, даст возможность формировать отсутствующий навык социальности, навыки социального субъекта, способность к историческому действию.

Для нас очевидным является положение, согласно которому в социальных институтах, по-прежнему работающих по принципу производства (образование, наука, искусство и т. п.), необходим навык исторического действия, и, соответственно, исторического мышления. Однако тот факт, что повседневностью этот навык не востребован, факт превалирования повседневной реальности над исторической, дает основания утверждать, что в современном обществе этот навык более чем не распространен. Следовательно, эти социальные институты имеют серьезные проблемы, решить которые можно, в том числе и обучением, формированием этого навыка субъектности.

Сегодня в отечественной традиции проблема социального стоит довольно остро. Связано это в том числе и с особенностями нашего дискурса. В первую очередь, очевидной проблемой является наличие некоей дыры, разрыва в отечественной философской традиции, связанной даже не столько с гегелевским законом отрицания отрицания, сколько с тем, что долгое время философский дискурс в нашей стране был накрепко связан с государственной идеологией. Соответственно, кризис советской государственности необходимо вызвал кризис и в философии, и острее всего это чувствуется именно в социальной фи-

лософии, где позиции официального марксизма-ленинизма были особенно крепки.

Наиболее четко отвечающим нашей проблематике является исследование Н.А. Терещенко. В монографии «Социальная философия после смерти социального» ставится тот же самый вопрос – «как возможно сегодня понимать предмет социальной философии?». Итогом ее рассуждений можно считать определение социального как «отношения к общественным отношениям». Здесь видна попытка примирения двух оппозиций социологии объективистско-марксистской и субъективистской. Причем разрешается вопрос в духе так называемой советской школы «деятельностников», упоминавшихся выше (Мамардашвили, Щедровицкий, Ильенков).

Также следует упомянуть концепцию гетерологии Т.Х. Керимова, согласно которой общество представляет собой не разворачивание некоей предзаданной сущности, но ее событие. Иначе говоря, не существует никакого четкого определения социального, социальное – это совокупность отдельных социумов, которые связаны друг с другом не онтологически, а процессуально. Можно вспомнить принцип экзистенциализма «существование предшествует сущности». Сам Керимов называет его принципом не-основности, общество ни на чем не основано, нет никакой «базисной» структуры, оно является событием. Основным принципом гетерологии является не принцип тождества, а принцип различия, общество – не отношение между самодостаточными элементами, но продукт различия. Различие и есть базисное отношение, порождающее и общественное в том числе.

Подобной логикой размышления пользуется и другой отечественный исследователь Диана Гаспарян. По ее мнению, социальность как предмет социальной философии оказывается «онтологизацией негативности». Имеется в виду, что негативность, понимаемая как снятие – всегда будет возвращать нас к абсолюту. Негативность оказывается тогда лишь моментом, если не инструментом утверждения абсолюта, что, конечно, не может не привести к различного рода тотализирующим практикам. Поэтому негативность следует понимать лишь как различение, причем перманентное и множественное, небинарное. Принцип десубстантивации призывает нас прекратить утверждать и помещать негацию в конкретное учение, идею или человека. Тогда окажется, что любое различие будет указывать лишь на другое различие и не даст шанса хотя бы на миг мысли закоснеть в тотализирующую систему.

Строго говоря, оба последних исследователя продолжают логику первой заявленной нами традиции Бодрийара и постмодерна в целом, несколько смягчая тезис о всеобщей бесформенности и ризомности в направлении «не-основности» и «десубстантивации».

Свою же задачу я вижу в применении принципиально иного подхода к социальному, благодаря которому нам бы удалось избежать проблем, которые влекут за собой означенные выше подходы к проблеме социального. Достигается это не за счет поиска «золотой середины», но за счет применения отличного от предыдущих методов рассуждения. Подобным подходом к проблеме социального, как нам кажется, могла бы стать описанная Библером и Ахутиным логика «Диалога культур» или «диалогика». Таким образом, свою задачу мы видим в попытке рассмотрения проблемы социального в свете методологических положений «диалогики».

Радикализованный до предела историзм оборачивается тем, что Делёз называет логикой Ризомы. Именно ее смягченный вариант описывают Кемеров и Гаспарян, как логику «десубстантивации» и «децентрализации». Невозможны никакие бинарные отношения: размываются центр-периферия, сущность-явление, сознание-бытие и т. д. Вертикальные отношения, строящиеся по типу имманентное-трансцендентное вне закона. Однако возможна ли вообще в такой ситуации какая-либо логика? Возможна. Горизонтальная. Примерами таковой как раз и являются логика «ризомы» и «диалогика» Библера. Однако можно ли говорить о смене логики истории на логику культуры? Здесь Делёз и Библер расходятся.

Ризома не знает бинарной логики, у нее нет границ и, следовательно, самости. В силу отрицания всякой бинарности она, противопоставляя себя всякой централизации как тотализации, сама оказывается тотальной. Диалог же предполагает собеседников, и эти собеседники имеют самость, они отличны друг от друга. Шекспир и Платон, вступая в диалог, несомненно, развиваются, так как вынуждены отвечать на вопросы, которые сами себе были не в состоянии задать. Но от этого Шекспир не перестает быть Шекспиром, а Платон – Платоном, ибо как только один «поглотит» другого, диалог прервется. Логика диалога включает и многополярную, децентрированную логику, и бинарную центрирующую, в частности, противопоставление «Я» – «Другой».

Если понимать современную ситуацию «по-делёзовски» как «ризому», то логичным и необходимым окажется тезис о смерти лю-

бых структур как изживших, устаревших центрирующих образцов. Однако диалогика не только более эвристична, чем логика «ризомы», но и более реалистична, так как помогает задействовать принцип «anything goes». В диалог оказываются вовлеченными не только синхронно существующие культуры, но и различные эпохи. Любая историческая форма не бывает полностью реализована в свой исторический период. В том числе по причине стремления к обнулению прошлого, о котором мы уже говорили. Невыработанный потенциал исторической формы активнее всего прорывается в разломы исторического и начинает выходить на поверхность в переходные эпохи. Поэтому в эпоху постмодерна, являющуюся переходной, возникает ситуация, которую Наталья Анатольевна Терещенко называет парадом исторических форм (по аналогии с парадом планет). Это очень хорошо видно на экономических отношениях. Невыработанные отношения рабства, феодальные, буржуазные в разных вариантах начинают вдруг работать сегодня, причем в самых абстрактных, предельных своих формах, что воспринимается иногда как нарушение логики истории.

Логика диалога позволяет включить в себя все выше рассмотренные традиции и аспекты проблемы. Синтез равноначальных культур невозможен, они принципиально не сводимы друг к другу. Участники диалога – это не части одного большого целого, не ступени свершения в истории мирового Разума, а самостоятельные, целостные структуры. Именно поэтому возможен диалог. Каждая культура является для себя всеобщим и мирообразующим началом, именно поэтому она вынуждена всегда выходить за свои границы. Такое диалектическое сочетание целостности как оформленности-законченности и целостности как стремления к всеобщему дает культуре выход к другой культуре.

Литература

1. Антология медиафилософии / ред.-сост. В.В. Савчук. – СПб.: Издательство РХГА, 2013. – 339 с.
2. Ахутин А.В. Античные начала философии / А.В. Ахутин. – СПб.: Наука, 2007. – 784 с.
3. Ахутин А.В. Поворотные времена / А.В. Ахутин. – СПб.: Наука, 2005. – 743 с.

4. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два философ. введения в двадцать первый век / В.С. Библер. – М.: Политиздат, 1990. – 413 с.
5. Гаспарян Д.Э. Негативное как категория социальной онтологии: дис. канд. философ. н. / Д.Э. Гаспарян. – М., 2006. – 182 с.
6. Делёз Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Жиль Делёз, Феликс Гваттари. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. – 895 с.
7. Керимов Т.Х. Бытие и различие: генеалогия и гетерология / Т.Х. Керимов. – М.: Академический проект, 2011. – 256 с.
8. Терещенко Н.А. Социальная философия после «смерти социального» / Н.А. Терещенко. – Казань: Казан. ун-т, 2011. – 368 с.

УДК 101.9

**ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РЕВОЛЮЦИОННЫХ
ПРЕОБРАЗОВАНИЙ В ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ СВЯЗИ
«ВОСТОК – ЗАПАД»**

Марковцева Ольга Юрьевна

Доктор философских наук, профессор Ульяновского института гражданской авиации, г. Ульяновск, e-mail: oyum111@yandex.ru

В статье описываются теолого-метафизические параметры генеральных онтолого-гносеологических революционных преобразований, показывается различие толкования смысла понятия «революционное» в формате западноевропейской и восточной теологий. В работе представлены общие понятия «революция», «революционное», отмечается их специфичность в теолого-философской интерпретации. Автор опирается на духовное наследие Ф. Аквинского, древнеиранскую религиозную культуру, теологическую философию ислама, научные, историко-религиозные идеи Г.В.Ф. Гегеля. Подчеркивается неразрывная связь восточного и западного типов теологического знания, их возможная общая диалектико-герменевтическая динамика, которая может целостно представляться и интерпретироваться в контексте метафизической феноменологизации рассмотрения революционных изменений.

Ключевые слова: революция, революционное, метафизика, теология, культура, диалектика, феноменология, герменевтика, динамика.

**THEOLOGICAL ASPECTS OF REVOLUTIONARY
INNOVATIONS IN THE DIALECTICAL COMMUNICATION
“EAST–WEST”**

Markovtseva O.Y.

Doctor of Science, Professor of Ulyanovsk State Institute of Civil Aviation, Ulyanovsk, e-mail: oyum111@yandex.ru

The article describes the theological and metaphysical parameters of general revolutionary changes, and different interpretations of the concept of “revolutionary” given by Western and Eastern theologies. The paper presents the general concepts of “revolution” and “revolutionary”, and emphasizes their specific features in theological and philosophical interpretations. Based on the spiritual heritage of T. Aquinas, the ancient Iranian religious culture and the theology of Islamic philosophy, the author examines the historical and religious ideas of G.W.F. Hegel, and emphasizes the inseparable connection of Eastern and Western theological knowledge, as well as

their dialectic-hermeneutic dynamics, which can be holistically interpreted in the context of a metaphysical phenomenologization of revolutionary changes.

Keywords: revolution, revolutionary, metaphysics, theology, culture, dialectics, phenomenology, hermeneutics, dynamics.

В данном исследовании рассматриваются три вопроса: 1) теологическая, метафизическая трактовка понятия «революция»; 2) этическая, философско-культурологическая компонента феномена, названного «революционное»; 3) специфика рассмотрения «революционного» в контексте общих религиозно-философских воззрений, формирующих основную тематику теологической культуры Востока и Запада.

Актуальность данной тематики заключена в переосмыслении понятий «революция», «революционный акт», в рассмотрении этих понятий в связи с другим понятием – «сотворение» как акт всего преобразованного или явленного наличия того, что позволяет его актуализировать в том или ином метафизическом модусе. Речь идет о рассмотрении теологии условий глобальных революционных изменений, их одномоментных дополнительно-диалектических смыслов, которые заключены в научно-повседневных, социально-политических и других видах практики, в лингвистике – в понятиях «революция», «революционный процесс».

Преодоление в качестве изначальной пред-имеющейся завершенности в метафизике теологического начала (например, гегелевского «Абсолюта») как генерального условия всего существующего есть глобальная единая, единственная, базовая, «революционная ситуация». Она всегда актуальна. Ее научная актуальность определена философско-этической проблематикой, которая на первое место выдвигает методологию изучения и способы описания высших нравственных основ как универсальных параметров человека, без которых он утрачивает самые элементарные нормы культуры, общения, становится роботом, техническим устройством, следовательно, поглощается как вид тотальным формализованным безразличием или антропологическим хаосом.

Обезличенный хаос как вседозволенность, всевозможность станем здесь рассматривать через понятие «отчуждение человека». Феномен отчуждения в разные эпохи представлялся различными свойствами, аспектами, характеристиками, социальными параметрами. В любом варианте – это принципиальное искажение норм революционно заданной наличности, тотально действующего законодатель-

ства. Интуитивно понимаемая человеком, она задает или образует тенденции частного характера, например, как социальные революции, которые, скажем, изучал К. Маркс и другие, или как условия смены культурных эпох (модерн и пр.). Любая форма подобных преобразований имеет посттеологический контекст, но также обладает феноменологизированными чертами резко сменяемых, качественно преобразующих, диалектико-исторических проявлений. Отчуждение – социальное противоречие. Оно носит открытый научно-повседневный характер.

Как соотносены с феноменом «отчуждение» восточная и западная теологические традиции? Отметим, что теология – это наука о божественной сущности, воплощенная в повседневной культуре в форму религиозной практики. Мы отметили выше, отчуждение – нескрытое состояние социума, оно непосредственно связано с религиозным опытом человека. Д.В. Пивоваров пишет: «...религия есть преодоление субстанциального отчуждения – восстановление утраченной связи с подлинным бытием (то есть с Единым, безусловным началом всего существующего, субстанцией)» [6, с. 94]. В контексте данной статьи в ее методологической интерпретативности религия представляет собой форму повседневного приобщения человека к тотально революционной действительности, укорененная в нравственно-эстетический «образности и подобии» ее Создателя, который суть совершенство. Подчеркнем, что такая онтология «революции» обладает производным – «революционное», так же напротив – «революционное» – «революция» в данном случае эти пары смысловых значений аналогичны, так как имманентно связаны между собой как способ («форма – содержание»). В западноевропейской теологической культуре теология носит *онтологический* смысл, единый образ Бога, Создателя всего существующего в исторической перспективе «Здесь-и-Сейчас».

Теология Востока не отрицает креационизм Создателя (теореволюция), но акцентирует внимание на изучении, исследовании преобразовательных процессов. Здесь представление о «революционном» заявлено в форме *гносеолого-герменевтической аналитики*. Исходя из положения, что божественная сущность всегда была, есть и будет, в ней была и субстанция мыслящего существа (человека), первоначальная жизнь которого протекала без мысли о Боге, следовательно, – религиозной этики, то есть была приближена к форме животного существования. «Революционные» преобразования начались с того момента, когда Всевышний сообщает о себе человеку, о природе своих

законов, своей воли, принципах и т. д. Затем дает назидание человеку «изучать и охранять» полученное от Него знание о Нем. Научный аспект (трактат) о Всевышнем создателе в восточных религиозных практиках – смысл, специфика восточной «теологии» или «востоковедения». Древнеиранская книга «Вендидад» (один из фундаментальных источников восточной теологии) включает описание о том, как единый Бог, носящий имя Ахурамазда, беседовал с первым человеком Йимой (самым достойным, по мнению Ахурамазды). Прочитаем: «И ему ... сказал я, Ахурамазда: “Будь готов, о Йима прекрасный, сын Вивахванта, изучать и охранять мою религию”. И ответил мне тот Йима прекрасный ... “Я не создан и не учен тому, чтобы религию изучать и охранять. ... “Если ты не готов, о Йима, изучать и охранять мою религию, то возвращай мой мир и увеличивай мой мир. Будь готов стать защитником, охранителем и надсмотрщиком мира”. И ответил мне тот Йима прекрасный: “Я, я буду мир твой возвращать, я буду мир твой увеличивать, я буду готов стать защитником, охранителем и надсмотрщиком мира. Да не будет под моим господством ни холодного ветра, ни горячего, ни болезней, ни смерти”» [3, с. 251–252]. Далее в древнеиранском тексте описываются те революционные преобразования, которые происходили под руководством Йимы, когда земля (не без помощи Всевышнего) увеличила площадь своей поверхности, наполнилась животными, людьми. В восточном мировоззрении революционное ближе к понятиям «экология», «равновесие», то есть речь идет о сохранении гармоничных условий тотально реализующегося порядка, в котором человеческий феномен явлен как необходимое (базовое) структурное дополнение. Нарушение целостности – антиреволюционно, ибо разрушает начальную связь человека с Миром (Богом).

Вышеприведенное сравнение онтологического с герменевтико-эпистемологическими трактовками революционности в западной и восточной религиозных культурах (практиках) актуализирует метафизику связи «бытие – сознание». Д.В. Пивоваров пишет по этому поводу: «Религиозное утверждение “бытие определяет сознание” раскрывается серией положений о сотворении мира и человека Богом и о способности человеческого сознания частично постигать бытие через исследование наличного бытия, то есть существования. (Материалисты заимствовали религиозную формулу “бытие определяет сознание”, отождествив “бытие” с “материальным существованием” и тем самым изначально обеднив мистический смысл этой формулы)» [6,

с. 95]. Отношение сознания (и Создателя) к способу (способам) Бытия диктует кардинальное и координирующее понимание того, как все устроено и взаимодействует [с человеком, Богом], определяет смысловую, функциональную, ролевую, принципиальную степень (ступень) реагирования во взаимодействующих структурах человекобытия как «революция» или ее «революционное». «Быть, значит, действовать, соответствовать образу и подобию Божьему, отворять скрытые в себе сущностные силы, способности творить» [там же, с. 95].

Основные выводы исследования. 1. С точки зрения теологии «революционное» – это акты творения, предопределяющие сохранение, познание того, что наличествует в структурах этики, развития, гармонии. Если подобные характеристики игнорируются в каком-либо преобразовательном процессе, то, следовательно, подобные изменения относятся к антиреволюционным, преобразовательными тенденциями их называть проблематично. 2. В различном теолого-религиозном опыте смысл «революционных инноваций» имеет различное значение, его формирование связано не только с исторической практикой народов, а, в первую очередь, с бытийным пониманием, трактовкой Бога, выраженными теми откровениями, которые получило при благославении действовать человеческое существо, находясь в том или ином историческом месте (времени). 3. Объединяя разные представления о Божественной сущности, описанные в различных религиозных практиках, можно выделить общие (базовые) характеристики первичной богореволюционности, закодированной в феноменологии актуальности, бытийности, эпистемологичности, этичности, экологичности, целостности, единстве, диалектичности, синкретичности, авторитарности, повседневности, лингвистичности, гармоничности или ритмичности. В этих основных характеристиках Время-и-Пространство Бога наличествует в безвременье человека, выраженном формулой «Здесь-и-Сейчас» как тотальная свобода человека и его бессмертие.

Литература

1. Аквинский Ф. Сумма теологии / Ф. Аквинский. – М.: Элькор-МК, Киев: Эльга-Ника-центр, 2002. – Ч. I. – 559 с.
2. Аль-Джанаби М.М. Ислам. Цивилизация, культура, политика / М.М. Аль-Джанаби. – М.: Садра, 2015. – 407 с.
3. Антология мировой философии. Древний Восток. – М.: АСТ, Минск: Харвест, 2001. – 990 с.

4. Гегель Г.В.Ф. Философия истории / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Эксмо, 2007. – 876 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Философия религии / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Наука, 1975. – Т. I. – 534 с.
6. Пивоваров Д. Онтология религии / Д. Пивоваров. – СПб.: Владимир Даль, 2009. – 505 с.

САМОАКТУАЛИЗАЦИЯ – БЫТИЙНОЕ И ДЕФИЦИЕНТНОЕ

Меньчиков Геннадий Павлович

Доктор философских наук, профессор Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: menchikovgr@mail.ru

В статье рассматривается разница традиционной, глубинной и гуманистической стадий исследования духовной реальности человеческого существа. Продвижение в третьей стадии проявилось в разработке идеи самосовершенствования человека, особенно в процессе его самоактуализации – бытийной по сравнению с дефицитной.

Ключевые слова: человек, дух человека, гуманистическая стадия, культура, самосовершенствование, самоосуществление, самоидентификация, самоактуализация, мотивации роста, самоактуализированный человек.

SELF-ACTUALIZATION: THE EXISTENTIAL AND THE FLAGGING

Menchikov G.P.

Doctor of Science, Professor at the Department of General Philosophy, Kazan Federal University

The article considers the differences between traditional, deep and humanistic stages in the research of human spiritual reality. Advancements in the third stage appeared during the self-development of human being, especially during self-actualization: existential self-actualization as compared with the flagging one.

Keywords: human being, human's soul, humanistic stage of exploring, culture, realism, self-cultivation (self-fulfillment, self-identity, self-actualization), growth motivation, self-actualized man.

Основной крупнейший недостаток прежних стадий науки о духе человека или духовологии – традиционной и глубинной [1, с. 35–166] – состоит в том, что они недооценивали самость и самостоятельность человеческого существа, его самосовершенствование и самоактуализацию. Им была известна больше негативная мотивация, мотивация недостатков человека, но меньше – положительная мотивация роста, спонтанная человеческая детерминация [2, с. 37–60] сущностных сил человека. Трудно согласиться с тем, что догуманистические стадии –

традиционная и глубинная – изучали калек, карликов и горбунов, каталогизировали трудности и ошибки посредственных и невротических индивидуумов [3, с. 410]. Но такое утверждение верно в том отношении, что надо делать выводы и строить обобщения относительно сущности человека, изучая и лучших его представителей, каких только удастся найти. Поэтому адекватен *реалистический подход*, приближение к реальному целостному и здоровому человеку. Нам жить надо, жизнь строить, а не бороться и страдать. Эти недостатки были восполнены *гуманистической стадией* до-исследования духа человека. Особенно концепциями: самоосуществления Ш. Бюллер, самоидентификации К. Роджерс, самоактуализации А. Маслоу, гуманистическим психоанализом Э. Фромма, экзистенциально-аналитическим анализом В. Франкла, теорией преодоления духовного кризиса трансперсональной психологией С. Грофа и К. Грофа, психосинтеза Р. Ассаджолли, философией гуманизма И.Т. Фролова и других исследователей. Для этого отбирались «образцы» по двум критериям. Во-первых, это были люди относительно без невроза и других значительных личных проблем. Во-вторых, это были люди, наилучшим возможным образом использовавшие свои таланты, способности и другие данные. Что получилось в итоге?

Какова же в итоге духовная реальность самоактуализирующихся людей? Их духовной реальности свойственны, как полагает А. Маслоу, достаточно устойчивые следующие характеристики: более эффективное (реалистическое, без искажений «вверх» и «вниз») восприятие реальности и более «комфортабельное» отношение к ней; принятие себя, других, природы и мира в целом на стоический, но не фаталистический манер, не жалуясь на воду, что она мокрая; спонтанность, простота, естественность; мотивация не недостатка, а роста, развитие собственного стиля; отсутствие позы; центрированность на проблеме, а не на себе; потребность в уединении, некоторая отъединенность, не нуждаемость в других в обычном смысле, самостоятельность; автономия, независимость от культуры, среды; зависимость лишь от собственного продолжающегося роста и развития внутренних ресурсов, самодостаточность; постоянная свежесть оценок, сохранение свежего чувства счастья и новизны; способность пиковых переживаний, опыт высших состояний; чувство общности с человечеством, подлинное желание помочь людям; более глубокие и избирательные межличностные отношения; демократическая структура характера; различение целей и средств, добра и зла; обладание силь-

ными и определенными моральными стандартами, часто не совпадающими с обычными представлениями; философское, невраждебное чувство юмора; самоактуализирующееся творчество; оригинальность, изобретательность, творчество как выражение здоровья личности, как способность сохранить свежий, наивный и простой способ видения жизни, как всеобъемлющее творчество неиспорченного ребенка; сложное отношение со значительно менее здоровой культурой, в которой они живут; усилия по улучшению культуры изнутри, а не бесполезная борьба с сосуществующей нездоровой культурой; тяга к общечеловеческой культуре; терпимость, внутренняя отстраненность, устойчивость к поглощению себя, сопротивление инкультурации, трансцендирование любой частной культуры; они тоже не совершенны, им присущи и недостатки: эти люди бывают временами эгоистичны, раздражительны, вспыльчивы, нетерпеливы, гневливы, угрюмы, рассеяны, невежливы, черствы, сверхдобры, они не свободны от чувства вины, тревоги, внутренних конфликтов, но они не невротичны, адекватны [3, с. 410]. Итак, главное, что характеризует дух самоактуализирующегося человека, – это психически-душевно-духовное здоровье, открытость системы, а не идеальность.

Чем же достигается самоактуализация духа человека? Твердым детерминационным основанием самоактуализированного человека, по наблюдениям А. Маслоу, являются его *философско-мировоззренческое здоровье*, его глубинные детерминанты: философское понятие природы своего я, человеческой природы вообще, социальной жизни и физической реальности. Понимание, что многие детерминанты есть производное от них: своеобразно удобные отношения с реальностью, чувство общности со всем человечеством, состояние фундаментальной удовлетворенности жизнью, своим посещением жизни на Земле, ясное различие целей и средств. Самоактуализирующийся человек – это «базально удовлетворенная личность» [3, с. 449]. Но это не банальное самодовольство. Его мир, его принципы и ценности – это мир не отчаявшегося человека. Исчезают реакции на опасность и ее самоконструирование в других межчеловеческих ситуациях, в браке, в семье.

Самые важные следствия таких детерминационных оснований – это уменьшение или исчезновение конфликта и борьбы, амбивалентности, неопределенности во многих сферах жизни. Многие проблемы исчезают, не появившись, так как на поверку они мнимы, созданные исковерканным духом человека. Другие проблемы не столько разре-

шены, сколько сняты, поскольку самоактуализирующийся человек становится выше тривиальностей. Характерно изменение отношения и к различиям и противоречиям. Известно, сколь богатым источником тревоги, страха, агрессии, зависти являются такие различия и противоречия, как половые, возрастные, классовые, этнические, кастовые, политические, ролевые, религиозные. Но для самоактуализирующихся людей эти различия являются источником удовольствия от помощи в разрешении их, а не страха.

К более конкретным путям достижения самоактуализации относятся: 1) вовлеченность в дело. Исследование убеждает, что «самоактуализированные люди, без единого исключения, вовлечены в дело, выходящее за пределы их шкурных интересов, в нечто вовне себя» [3, с. 410]; 2) переживание того, что происходит в нас и вокруг нас, переживание полное, живое, беззаветное, с полной концентрацией и полным впитыванием, интенсивным интересом; 3) в каждом выборе способность решать в пользу роста, а не безопасности, прислушиваясь к самости в каждый момент жизни; 4) способность существовать реально, фактически, а не потенциально, не позируя, не стараясь хорошо выглядеть или удовлетворять своими ответами других, принимать ответственность за свои действия, проявлять «самость», а не «идеальную самость»; 5) способность соблюдать иерархию удовлетворения потребностей. Важно иметь определенные идеалы или метапотребности, выполняющие роль метамотивации. В системе мотивации они столь же существенны, как и так называемые низшие и срединные. Отсутствие высших или перепрыгивание ведет к фрустрации. Функционирование потребностей происходит в соответствии с определенными закономерностями [2, с. 83–84]. И, наконец, мы подходим к главному. 6) для достижения самоактуализации особенно важен *бытийный подход* и вообще необходимость различения «*бытийного и дефицитного*»: Б- и Д-мотивации, Б- и Д-познания, Б- и Д-ценности, Б- и Д-любви. Эту замечательную идею Маслоу поясняет таким образом. Речь идет, например, о том, что голодный человек замечает только пищу, нищий – только деньги, то есть *нехватку*, которая *все искажает* и ведет к деградации, а не к самоактуализации. Догуманистические теории в большинстве своем занимались и занимаются только дефицитной мотивацией. Однако внимательный взгляд на поведение людей обнаруживает и другой род мотивации, *собственно человеческую, бытийную мотивацию*.

Дефициентная мотивация – это мотивация выживания, а не жизни; это мотивация, ориентированная на удовлетворение какой-то недостающей для выживания или фрустрированной потребности. Она состоит в недовольстве настоящим, находится вне радости жизни. При такой мотивации жизнь и настоящее теряют ценность. Бытийная мотивация – это мотивация роста или метамотивация, когда организм не испытывает ни голода, ни боли, ни страха, появляются новые мотивации, такие как любопытство или желание игры, деятельности, когда они могут приносить удовлетворение и радость как таковые. Здесь речь идет о желании искать позитивные ценностные цели, наслаждение и удовлетворение настоящим, удовлетворение ростом, а не компенсацией недостатка. Дефициентное познание – это познание, где объекты рассматриваются как средства для других целей, исключительно как удовлетворяющие потребности, а не сами по себе. Особенно это справедливо, когда потребности сильны. Тогда они канализуют и сужают восприятие и мышление, так что человек осознает только те аспекты реальности, которые имеют отношение к удовлетворению потребности. Студент, который учится для сдачи только зачетов, по сути не становится культурным человеком и т. д.

Бытийное познание – более точное и эффективное, потому что здесь в меньшей степени искажается свое же восприятие в соответствии с потребностями и желаниями. Такое познание не судит, не оценивает и не сравнивает, а воспринимает *сущность* вещей, какие они есть, а не только их утилитарность. Оно способно ценить сущность как таковую, восприятие является более богатым и полным. Воспринимающий остается здесь независимым от воспринимаемого. Внешние объекты ценятся как таковые, в себе и сами по себе, а не в их отношении к личным заботам. Фактически в состоянии Б-познания человек стремится оставаться погруженным в созерцание или наблюдение, активное вмешательство пока становится неуместным. Бытийному познанию можно доверять.

Одна из особенностей дефициентного познания состоит в том, что человек может быть побуждаем к немедленному действию и к попытке изменения ситуации быстрее, чем созрело существующее состояние, ситуация. А вторжением нарушается естественность развития. Вот почему, как бы ни критиковали такую точку зрения, но если наука существует не ради науки, а искусство не ради искусства, то они не есть ни наука, ни искусство; они обречены на нанесение вреда человеку и человечеству и, естественно, на самодеградацию. Либо

они и их представители должны самоактуализироваться, то есть выйти на новый виток самореализации. В порядке заключения заметим, это не значит, что у самоактуализирующихся человеческих существ нет недостатков, что они совершенны. Словом, у них все, как у людей, но они не невротичны и являются открытой системой [4, с. 252]. Просто *самоактуализация* дается не автоматически.

Литература

1. Меньчиков Г.П. Духовная реальность человека (анализ философско-онтологических основ) / Г.П. Меньчиков. – Казань: Грандан, 1999. – 407 с.
2. Меньчиков Г.П. Детерминизм XXI: проблемы и решения / Г.П. Меньчиков. – М.: Спутник+, 2015. – 96 с.
3. Маслоу А. Мотивация и личность / А. Маслоу // Теория личности в западноевропейской и американской психологии. – Самара: Бахрах, 1996. – С. 409–450.
4. Шарифуллин Б.З. Закрытые и открытые системы: свойства и сущность / Б.З. Шарафуллин // Философия. Толерантность. Глобализация. Восток и Запад – диалог мировоззрений. Тезисы докладов VII Российского философского конгресса. – Уфа, 2015. – Т. 3.
5. Вахитов Р.Р. Возвращение человека / Р.Р. Вахитов // Жребии человеческого. Очерк тотальной антропологии // Философские науки. – 2016. – № 5. – С. 151–158; Сайкина Г.К. Трудно быть человеком... (метафизические маршруты человека) / Г.К. Сайкин. – Казань: Казан. ун-т, 2012. – 428 с.; Фролов И.Т. О человеке и гуманизме / И.Т. Фролов. – М.: Политиздат, 1989. – 558 с.
6. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 447 с.; Левин Г.Д. Реализм об отношении сознания к бытию / Г.Д. Левин // Вопросы философии. – 2016. – № 8. – С. 138–150; Меньчиков Г.П. Об изменении основного вопроса философии / Г.П. Меньчиков // Ученые записки Казан. гос. ун-та. Т. 152, кн. 1. Серия Гуманитарные науки. – 2010. – С. 125–135.

ДИАЛЕКТИКА ЗАКОНА ИРОНИИ ИСТОРИИ КАК АЛЬТЕРНАТИВА «КОНСЕРВАТИВНОЙ» РЕВОЛЮЦИИ

Сафина Айнур Маратовна

Кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории и философии Казанского государственного архитектурно-строительного университета, г. Казань, e-mail: ainur.safina@mail.ru

Статья представляет собой критическое осмысление доклада А.Н. Фатенкова «Социальная революция как эпифеномен экзистенциального бытия». Предпринята попытка конкретизации предложенной А.Н. Фатенковым оппозиции двух способов проживания человеком социальных событий: как существом социальным или как существом экзистенциальным. В противоположность позиции Фатенкова постулируется, что в современном мире «Человек Экзистенциальный» противостоит не «Человеку Социальному», а «Человеку-монаде» как собственной деградировавшей (редуцированной) форме. Рождение «Человека Экзистенциального» в концепции «консервативной» революции и его редуцированной формы в эмпирической действительности является реакцией на неизбежность попадания человека под действие закона иронии истории. Поиска альтернативного способа преодоления закона иронии истории возможен с позиции самого закона иронии истории. Ирония по поводу иронии дает человеку возможность оставаться активным участником социально-исторического процесса и в то же время сохранять дистанцию по отношению к социальному.

Ключевые слова: революция, «консервативная» революция, человек, социальное, экзистенциальное, техническое, природное, монада, ирония истории, диалектика.

DIALECTIC OF THE LAW OF IRONY IN HISTORY AS AN ALTERNATIVE TO “CONSERVATIVE” REVOLUTION

Safina A.M.

PhD, Senior Lecturer at the Department of History and Philosophy, Kazan State University of Architecture and Engineering, Kazan, e-mail: ainur.safina@mail.ru

The article is a critical reflection on the report “Social revolution as an epiphenomenon of the existential being” by A.N. Fatenkov. We attempt to concretize Fatenkov’s opposition of the two ways to live and experience social events by a human individual: as a primarily social or as a primarily existential creature. We sup-

pose that in modern world “Homo Existential” is opposed not to “Homo Social” but to “Homo-monad”, as a degraded (reduced) form of the former. The birth of “Homo Existential” in the concept of “conservative” revolution, as well as that of its reduced form in the empirical reality, is the reaction to a person’s imminent fall under the action of the law of irony in history. However, it can be overcome only from the position of the law itself. Irony about irony enables a person to be an active participant of the social and historical process and, at the same time, to keep a distance between themselves and social phenomena.

Keywords: revolution, “conservative” revolution, human being, social, existential, technical, natural, monad, irony of history, dialectic.

Отправной точкой для данного размышления послужила статья А.Н. Фатенкова «Социальная революция как эпифеномен экзистенциального бытия» [1]. Автор рассуждает о двух альтернативных способах проживания человеком социальных событий, в том числе и революции [1], как существом преимущественно социальным (для краткости назовем его «Человеком Социальным») и [2] как существом преимущественно экзистенциальным («Человек Экзистенциальный»). Раскрывая обе позиции, он отдает предпочтение второй и наглядно демонстрирует ее преимущества. Симпатии автора легко объяснимы. Образ Человека Экзистенциального действительно очень привлекателен. Однако именно в силу его привлекательности как *образа* возникает необходимость уточнения, конкретизации последнего, чтобы из романтического образа вывести некоторые максимы поведения в реальной жизни, в сфере социального в первую очередь.

Главное разногласие между Человеком Социальным и Человеком Экзистенциальным, из которого вытекают разногласия по всем остальным пунктам, по-видимому, состоит в том, что второй, в отличие от первого, понимает, что «ни один общественный строй и ни одна его смена не избавят человека от главных забот и тревог, не устранят его противоречивости» [1], не сделают по-настоящему счастливым. Однако несмотря на это, даже Человек Экзистенциальный, а не только Человек Социальный, в некоторые исторические моменты, когда совесть не позволяет дальше молчать и бездействовать, может снизойти до участия в общественных делах, а именно участия в революции. Именно в период революции Человек Экзистенциальный и Человек Социальный могут совпасть в своих действиях, ибо здесь имеет место, пусть и мимолетная, но все же соразмерность индивидуального, группового и коллективного. Однако «революционный фрегат с алыми парусами» (Фатенков А.Н.) садится на мель. Человек Эк-

зистенциальный быстро обнаруживает несовпадение изначальных целей и реальных последствий революции, но еще раньше – непомерность цены (ею выступают человеческие жизни), которую необходимо заплатить для достижения этих и без того сомнительных целей. Выходом из данного противоречия может служить, по Фатенкову, только «консервативная» революция, в рамках которой предполагается возврат человека к традиции и природе и которая в таком понимании выступает своего рода «экзистенциальной отдушиной».

Вера Человека Социального в положительный характер детерминации обществом индивидуальной жизни оборачивается на деле зависимостью социального благополучия от технического прогресса, который является средством «превращения людей и среды их обитания в искусственный, равно конструируемый мир»[1]. Поэтому помимо категориальной пары «Человек Экзистенциальный – Человек Социальный», в авторской концепции можно выделить еще ряд бинарных оппозиций: природное – техническое, «консервативная» революция (цикличность, самовозвращение) – прогрессистская революция (бесконечное движение в «светлое будущее»), традиционное общество – общество модерна, динамичная иерархичность – искусственно созданное и поддерживаемое равенство.

Конечно же, конкретизация пары «Человек Экзистенциальный – Человек Социальный» дополнительными бинарными оппозициями не могла не способствовать тому, чтобы симпатии читателя были направлены в пользу именно Человека Экзистенциального. Действительно, ни у кого не может вызывать сомнения предпочтительность экзистенциального, природного, исконного перед социальным, техническим, искусственно-механическим. Разделяя симпатии А.Н. Фатенкова по отношению к Человеку Экзистенциальному, мы все же считаем необходимым внести ряд корректив в его аргументацию.

Первое. Нам представляется сомнительной спайка «экзистенциальность – природа – традиционное общество». А.Н. Фатенков описывает эту взаимосвязь следующим образом: «Не питая ни малейших иллюзий касательно социальных и духовных особенностей общества традиционного типа, с симпатией выделим присущее ему (в восточном, античном и возрожденческом форматах) почитание природы. В ней и только в ней истоки воли к жизни (от трансцендентного Бога ее не получить), в ней же и корни экзистенции». Однако античная культура достаточно отчетливо отделяла природное от культурного (в широком смысле, как всего искусственного), к которому относи-

лось и само общество. Тот факт, что Аристотель определял человека как «политическое животное» свидетельствует о том, что именно полис, то есть социальное, а не природное, был для человека естественной средой обитания. Общественность человека считалась врожденным качеством, почти инстинктом, который, однако, требовал дальнейшего пестования путем вытравливания в себе всего диктуемого животнo-природным началом. Только этим может быть объяснен отказ Сократа после вынесения приговора спасти жизнь бегством из полиса. Противостояние личностно-экзистенциального и надличностно-социального начинается, пожалуй, лишь с эпохи эллинизма и связано с кризисом полисно-демократического уклада. Диоген Киник являет пример этого противостояния толпы и личности и выражает идеал человека, вернувшегося к своим естественным (природным) потребностям, освободившись от социальных норм как искусственно навязанных условностей. Поэтому противостояние экзистенциально-личностного способа пребывания в мире и общественно-укорененного, а также «бегство» человека в природу, если и имеет место в традиционном обществе, то является скорее признаком кризиса последнего.

Второе. Растождествление общества и личности, которое вбило «клин» между экзистенциальным и социальным способами отношения к самому общественному бытию, в полной мере начинается с эпохи модерна. Более того, здесь оно из исключительного явления (свидетельства кризиса) превращается в норму. Промышленная революция и становление капитализма в Европе, череда буржуазных революций – все вместе это формирует понимание общества как самоосновного феномена, онтологически укорененного не в Космосе и не в Боге, а в Человеке [см., напр. 2]. Подтверждением тому служат, во-первых, социальные утопии Т. Мора, Т. Кампанеллы и др.: в отличие, допустим, от платоновского идеального государства, утопические общества не фундированы высшим онтологическим порядком. Во-вторых, теории общественного договора также постулируют человека как основу общества, что необходимо требует обоснования прав самого человека за пределами общества – в природе, в самом факте рождения человека как биологического существа (теория естественного права). Из этой самоосновности общества вытекает, с одной стороны, личная ответственность человека за социальное развитие и массовое рождение человека-личности как (индивидуального) социального субъекта. Действительно, само становление капиталистического

способа производства и соответствующей ему социальной, политической и правовой систем, в отличие от рабовладельческого и феодального уклада, требует от индивида личной инициативы и ответственности, активного участия в жизни общества. В случае, когда личные цели человека идут вразрез с вектором социального развития, возникает ситуация раскола, несовпадения личностного и социального. Дело в том, что по мере дальнейшего развития капитализма становятся все более ощутимыми его внутренние противоречия: глобализация капитала, принятие общественными отношениями все более отчужденных, враждебных человеку форм, превращение общественных отношений в неподконтрольную человеку внешнюю силу. Поскольку эти отчужденные формы общественных отношений весьма устойчивы (неподатливы) к отдельным человеческим усилиям, то бурный энтузиазм и восторг быстро сменились разочарованием, отказом от наивной идеи взаимообусловленности личного и социального благополучия. Именно в результате этого разочарования, смеем предположить, и формируется экзистенциальный способ отношения и проживания социальных изменений как альтернатива наивно-социальному. При этом разочарование Человека Экзистенциального обусловлено не столько самими выявившимися социальными противоречиями, сколько тем фактом, что он, как и Человек Социальный возлагал на общество слишком большие надежды. Поэтому получается, что Человек Экзистенциальный – это AlterEgo Человека Социального и первый не может возникнуть раньше второго. Человек Экзистенциальный формируется в ответ на отчужденный характер общественных отношений, присущих обществу развитого капитализма. Для экзистенциального способа проживания социальных событий характерно ощущение, что человек есть нечто большее, чем общество, превосходящее социум со всеми его противоречиями. И тогда, конечно, не социальные нормы являются эталоном для личности, но наоборот, личность предъявляет больному обществу свои требования, в первую очередь, моральные.

Третье. Вопрос о социальной революции добавляет дополнительные штрихи к портрету Человека Экзистенциального. Социальная революция как смена общественно-экономического уклада, производимая «снизу», наиболее передовым и организованным классом, – феномен, специфичный именно для общества модерна. Именно в этот исторический период человек начинает чувствовать себя субъектом социального развития, видит возможность и необходимость

непосредственного участия в последнем. Революция тем существенно отличается от всех других форм социальных трансформаций, вызванных «искусственно» (бунтов, крестьянских восстаний, политических переворотов), что здесь имеет место изменение самого общественного уклада, а не только свержение господствующего класса и занятие «угнетенными» его места (без изменения самой социальной системы). Социальная революция, пожалуй, и является наиболее репрезентативной формой участия индивида в социально-историческом процессе: она наглядно показывает, насколько сильна вера человека во взаимосвязь социального благополучия и личного счастья и насколько он готов ради этой веры пожертвовать своей жизнью. Если эта вера не находит подтверждения, то это провоцирует превращение Человека Социального в Человека Экзистенциального. При этом, как показывает история, наступление этого разочарования – лишь вопрос времени. Закономерность и неизбежность такого разочарования, на наш взгляд, обусловлены законом иронии истории.

Ирония истории – понятие, фиксирующее радикальное несовпадение целей человеческих действий в социальной сфере и получаемых в конечном итоге результатов. Гегель, как известно, трактовал иронию истории как основанную на «хитрости Мирового разума». Это понятие активно использовалось в марксистской традиции, причем применительно именно к феномену социальной революции. Ф. Энгельс в письме к Вере Засулич на ее вопрос о возможности социалистической революции в России с опорой на сельскую общину, отвечает: «Люди, хвалившиеся тем, что сделали революцию, всегда убеждались на другой день, что они не знали, что они делали, – что сделанная революция совсем не похожа на ту, которую они хотели сделать. Это то, что Гегель называл иронией истории, той иронией, которой избежали не многие исторические деятели» [3, с. 263]. В марксистской традиции, очевидно, ирония истории является подтверждением *естественно-исторического* характера общественного бытия: несмотря на то, что в обществе действуют преследующие свои цели индивиды, общественные отношения носят объективный характер, в чем они схожи с явлениями природы. Социальная же революция для своего свершения требует от своих адептов либо незнания, либо сознательного игнорирования (действия «вопреки») закона иронии истории. И вместе с тем она является одним из самых репрезентативных доказательств последнего. Очевидно, что в революции это несовпадение целей и результатов становится тем более трагичным,

чем выше оказывается цена, которую пришлось заплатить за нее – а платой в данном случае выступают человеческие жизни. Вместе с тем, как писал Энгельс, «мировая история становится все более иронической» [4, с. 198], поэтому отказ от социального способа отношения к общественным изменениям (в том числе и социальным революциям) в пользу экзистенциального является практически закономерным, неизбежным.

Четвертое. Господство закона иронии истории делает почти невозможной в современном мире фигуру Человека Социального с его наивной (по сегодняшним меркам) верой в то, что общество сможет сделать человека по-настоящему счастливым. И в то же время практика современной социальной жизни, необходимость и неизбежность хотя бы минимального участия в жизни общества не позволяют индивиду стать живым воплощением Человека Экзистенциального с его стремлением построить счастье в пространстве «отдельно взятой личности». Современное общество показывает, что ориентация на внутреннюю эмиграцию, добровольный отказ человека от собственных полномочий как субъекта социальных отношений на деле рискует оказаться не экзистенцией, а ее деградировавшей (редуцированной) формой – атомарным индивидом. В современном мире антиподом (идейным противником) Человека Экзистенциального оказывается отнюдь не Человек Социальный, а Человек-монада [см. об этом: 5]. На смену наивной вере в бесконечность социального и технического прогресса на деле приходит вера в обязательность и первостепенность только личного комфорта, причем понятого, как правило, примитивно-обывательски. Подобно Лейбницианской монаде, он «не имеет ни окон, ни дверей», сосредоточен лишь на себе самом, а весь мир ему неизбежно предстает как враждебный. Человек Экзистенциальный, образно говоря, чувствует себя больше, чем общество: общество не может удовлетворить его духовно-экзистенциальные потребности, разрешить его внутреннюю противоречивость. Человек-монада же, если пользоваться этим же мыслеобразом, напротив, оказывается меньше, чем общество. Перед лицом стихийного движения мирового капитала и тотального отчуждения он чувствует себя абсолютно бессильным, а потому «заранее», априори отказывается даже от самой идеи участия в общественных делах и надежды на «обеспеченность» личного счастья социальным благополучием. На практике это выражается в «окукливании», атомизированности социальных индивидов, социально-политической апатией и цинизмом, недовери-

ем социальным институтам, сведением социальных отношений к минимуму или превалировании их личных форм («блат», «кумовство» и т. д.). И если для Человека Экзистенциального еще возможно, хоть изредка, искреннее соучастие в делах общества, в частности, в социальной революции, переживаемой как «экзистенциальная отдушина», то для Человека-монады это исключено по определению. Последний добровольно отказался от своих полномочий как субъекта социального развития и негласно делегировал их государственно-бюрократической машине. Очевидно, что перестав быть субъектом, он оказывается в позиции объекта, «игрушки» в руках Левиафана. Поэтому там, где А.Н. Фатенков видит и критикует господство Человека Социального, на деле, вероятно, имеет место преобладание Человека-монады.

Пятое. В своей критике отчуждения, присущего капиталистическим обществам модерна, технократизма, порабощения человека превращенными формами общественных отношений, концепция «консервативной» революции удивительно сближается с марксистской традицией. Об этом, со ссылкой на самого Э. Юнгера – одного из виднейших представителей этого течения, пишет Елена Семеняка [6]. Она показывает, что, «учитывая юнгеровские ретроспективные признания о том, что он «как раз хотел бы избежать того», чтобы из него «делали антимарксиста», поскольку он не «укладывается в марксову систему», но зато Маркс, «пожалуй, укладывается» в его, не удивляет то, что промарксистские сюжеты «Рабочего» встретили отзыв только со стороны национал-большевика Эрнста Никиша и Хуго Фишера, автора трудов «Ленин, Макиавелли Востока» и «Карл Маркс и его отношение к государству и экономике» [6]. Различие между концепциями «консервативной» революции и марксизма состоит, видимо, в том, каким способом и какими средствами достигается освобождение человека. Для Маркса это, очевидно, социалистическая революция, которая идеологически требует от человека признания великого дела социального освобождения в качестве своей личной цели. Следует отметить, что в бинарных оппозициях А.Н. Фатенкова она не может быть отнесена к прогрессистской революции, ибо здесь нет стремления к бесконечному прогрессу, смена капитализма социализмом в теории есть завершение исторического процесса. В то же время она не может быть по понятным причинам отнесена и к разряду «консервативных» революций. Образное изображение социалистической революции как противной человеческой природе, проиллюстрирован-

ное отрывком из романа «Щепка», является скорее подтверждением этого противоречия в концепции А.Н. Фатенкова, нежели его разрешением. Э. Юнгер в довоенный период видел осуществление концепции «консервативной» революции в образе Рабочего и Воина, квинтэссенцией бытия которых является умение «сочетать личную необходимость с высшей необходимостью поколения. Каким образом – совершенно неважно» [Цит. по: 6]. Для Рабочего вполне допустимо вступление в альянс с техникой как самой революционной и нигилистической (в ницшеанском понимании) из сил, именно для построения альтернативной социальной иерархии. Однако столкнувшись с исторической реальностью глобализированного мира, в котором нигилизм вполне сочетается с дисциплинированностью и тотальным контролем со стороны государства, в поздних (послевоенных) своих произведениях Юнгер постулирует возможность лишь индивидуального, экзистенциально-личного противостояния – как Левиафану, так и Ничто, открывшемуся после смерти Бога. На смену образам Рабочего и Воина приходят образы Анарха и Лесного отшельника («Waldgänger» – буквально «человек, идущий в лес»), где основной стратегией взаимодействия с социальным становится внутренняя эмиграция. Однако, если быть последовательными, то мы должны признать, что «выбирая себя, мы выбираем все человечество» (Сартр). В случае с Юнгером внутренняя эмиграция как максима личного поведения едва ли может стать *всеобщим* законом.

Как уже было показано выше, отказ от наивной веры в социальное как панацею и рождение Человека Экзистенциального является закономерным (почти неизбежным) следствием действия закона иронии истории. Но поскольку «внутренняя эмиграция» едва ли реализуема в качестве общечеловеческой нормы поведения, то возникает необходимость найти альтернативный способ противостояния действию иронии истории. Так, А.М. Сафин предполагает, что «Выход из-под власти закона иронии истории возможен редко и тоже с позиции иронии истории» [7, с. 11]: человек «...воздействует на превращенные формы общественных отношений превращенной формой самого себя, своим превращенным действием» [7, с. 22]. В действительности это может быть осуществлено, например, как пастиш (ирония по поводу иронии), превращенный из художественного приема в жизненную стратегию. Так, «человек иронически берет на себя роль своеобразного социального актера и «с улыбкой авгура» ведет игру по правилам своего социального окружения, задавая ему некоторую

псевдоцелостность» [7, с. 22]. Эта ирония дает ту необходимую рефлексивную дистанцированность, которая и позволяет человеку оставаться если не субъектом, то, по крайней мере, активным участником социально-исторического процесса, и в то же время не сливаться с социальным, всегда иметь некоторый зазор и просвет между собой и обществом. Еще один вариант – переосмысление и переоценка (наделение положительной ценностью) своих жизненных ошибок: «именно социальная ошибка сулит деятелю определенный успех: превращенной формой результата деятельности может быть гениальная или великая ошибка, поражение, которое стоит многих побед. Такие ошибки дают простор субъекту раскрыться и в своей негативности и несовпадении с поставленной целью ощутить себя самого и свою свободу. На несовпадениях строится вся культура, поскольку она живая» [7, с. 20].

Таким образом, конкретизация образа Человека Экзистенциального показывает, что в современном мире его антиподом является не Человек Социальный, а скорее Человек-монада. Последний является воплощением принципа «внутренней эмиграции», провозглашаемого в концепции «консервативной революции», но редуцированным до формы, доступной простому обывателю, а потому реализовавшейся в современном мире в виде сообщества атомарных индивидов. Однако сама стратегия внутренней эмиграции является реакцией на неизбежность попадания человека под действие закона иронии истории. Поэтому возникает необходимость поиска альтернативного способа преодоления этого закона. В соответствии с законами диалектики, это возможно лишь с позиции самого закона иронии истории. Ирония по поводу иронии дает человеку возможность оставаться социально активным и в то же время сохранять дистанцию по отношению к социальному.

Литература

1. Фатенков А.Н. Социальная революция как эпифеномен экзистенциального бытия / А.Н. Фатенков. – URL: <http://kpfu.ru/isfnmk/nachinaetsya-podgotovka-k-tradicionnym-245944.html>, свободный (дата обращения: 15.10.2016).
2. Согомонов А.Ю. Парадоксы вывихнутого времени, или Как возникло социальное / А.Ю. Согомонов, П.Ю. Уваров // Конструирование социального. Европа V–XVI вв. – М., 2001. – С. 135–159.

3. Энгельс Ф. Вере Ивановне Засулич в Женеву. Лондон, 23 апреля 1885 г. / Ф. Энгельс // Сочинения. – 2-е изд. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1964. – Т. 36. – С. 259–264.
4. Энгельс Ф. Энгельс – Марксу в Лондон. Манчестер, 9 июля 1866 г. / Ф. Энгельс // Сочинения. – 2-е изд. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1964. – Т. 31. – С. 198–199.
5. Рено А. Эра индивида: К истории субъективности / А. Рено. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 473 с.
6. Семеняка Е. Эрнст Юнгер как лицо Консервативной Революции / Е. Семеняка. – URL: <http://politosophia.org/page/ernst-yunger-kak-litso-konservativnoy-revoliutsii.html>, свободный (дата обращения: 15.10.2016).
7. Сафин А.М. Ошибка как социальный феномен; автореф. дис. ... канд. филос. наук / А.М. Сафин. – Казань, 2014. – 23 л.

**ЗАРОЖДЕНИЕ НАУЧНОГО РАСКОЛОВЕДЕНИЯ
(Казань, КазДА 1852–1861 годы):
ОБСТОЯТЕЛЬСТВА, СОЗДАТЕЛИ, НОВИЗНА,
ОБЩЕСТВЕННЫЙ РЕЗОНАНС**

Ситницкая Евгения Александровна

Кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: irinubkaz@yandex.ru

В статье показана роль миссионерского противораскольнического отделения КазДА в формировании первых в России в 50-х годах XIX века научных концепций расколоведения. Характеризуются пионеры в этой области – выпускники отделения, в будущем профессора: И.М. Добротворский и А.П. Щапов. Подчеркиваются общие и специфические черты их смелых новаторских концепций раскола и общественный резонанс на них.

Ключевые слова: церковный раскол, расколоведение, противораскольническая литература, миссионерские противораскольнические отделения, источниковая база, реформа Никона, церковный и гражданский протест, история и теория раскола, русские секты, критика и полемика.

**SCIENTIFIC SCHISM'S ORIGIN: CIRCUMSTANCES,
CREATORS, NOVELTY, PUBLIC RESPONSE**

Sitnitskaya E.A.

PhD, Associate Professor at Kazan Federal University

The article describes the role of the missionary anti-schismatic department of Kazan Spiritual Academy in the development of the first scientific concepts of schism in Russia (1850s). Pioneers in this field were graduates of this department and its future professors, I.M. Dobrotvorsky and A.P. Schapov. We emphasize general and specific features of their audacious and novel concepts of schism and social resonance to them.

Keywords: church schism, schism science, anti-schismatic literature, missionary anti-schismatic departments, source base, Nikon's reform, church and civil protest, history and theory of schism, Russian sects, critics and polemics.

До середины XIX века научное расколоведение (имеется в виду церковный раскол XVII века в России) отсутствовало. Монополия на изучение раскола находилась в руках церковных историографов. Церковная литература носила полемический характер: текст излагался в форме вопросов и ответов, а его смысл зависел от внутренней политики правительства. Он колебался от отношения к раскольникам как к заблудшим, нуждающимся в миссионерской заботе, до неприязненного – как к ереси, достойной наказания. В целом, предпринимаемые в борьбе с расколом церковно-полицейские меры не останавливали, а наоборот, усиливали сопротивление раскольников.

В первой половине XIX века распоряжения власти против раскольников становились все суровее, а ответный протест все упорнее. На раскол вынужденно обратили внимание и церковная, и гражданская власть, и общество, и литература. Это не могло не служить стимулом к изучению его, что было, в свою очередь, необходимым условием для принятия каких-либо реальных мер в отношении раскольников.

На это указал и сам император Александр II при рассмотрении представленных ему документов о расколе. Заметив, что малая разработанность истории, статистики, законодательства о расколе затрудняют правительство не только при решении частных споров о раскольниках, но и при избрании правильной и твердой системы действия к расколу вообще, он резюмировал: «Вследствие этого тем более становятся нужными полные систематические и основательно разработанные сведения о расколе» [1, с. 435].

Это было в 1858 году. А еще раньше правительства над вопросом о необходимости серьезного изучения раскола задумались некоторые дальновидные представители церковной верхушки, в том числе – архиепископ Казанский и Свияжский Григорий (Постников). Он предлагал озадачить данным вопросом церковную школу, долг которой – принять живое участие в изучении раскола и в борьбе с ним. Пока, замечает о студентах духовных учебных заведений того времени протоиерей Михаил Зефирюк, они совершенно безграмотны по части раскола и знают о нем едва ли не более, чем о сектах Западной Европы и Северной Америки [2, с. 9]. Наконец, в 1854 году по решению Святейшего Синода во всех четырех духовных академиях России были открыты небольшие миссионерские противораскольнические отделения. На таком отделении КазДА оказались два студента, ставшие первыми историками и теоретиками раскола: И.М. Добровольский и А.П. Щапов. Это не было случайностью.

Противораскольническому отделению КазДА повезло больше других: его опекал и был изначально единственным преподавателем сам ректор академии архимандрит Агафангел, работавший в тесном контакте с преосвященным Григорием. Агафангел старался пополнять это отделение наиболее способными студентами, много сделал для обогащения библиотеки КазДА нужными для отделений книгами, заботился об успехах открытого при академии в 1855 году журнала «Православный собеседник». При нем был осуществлен первый разбор летописей Соловецкого монастыря и Анзерского скита, перемещенных в период Крымской войны в Архангельск, а оттуда в Казань. Соловецкая библиотека стала важной частью источниковой базы Добротворского и Щапова в их дальнейшей работе по расколоведению.

Добротворский и Щапов были переведены на противораскольническое отделение, будучи уже старшекурсниками, а по окончании академии в 1856 году были оставлены в ней в качестве бакалавров. Вместе с А.И. Лиловым и Н.К. Рудольфовым они составили знаменитую четверку бакалавров, отличавшихся от сокурсников способностями и успехами в учебе и научной работе. Биографии Добротворского и Щапова и их деятельность в Казани хорошо известны из целого ряда источников. Это мемуары знавших их людей (книга П.И. Аристова о Щапове [3], некролог протоирея М. Зефирова на смерть Добротворского [2]), а также монография профессора КГУ Г.Н. Вульфсона о Щапове [4], статьи в солидных справочных изданиях – энциклопедиях и словарях, диссертация Е.А. Вишленковой о расколоведческой концепции Щапова [5], «История Духовной академии» П.В. Знаменского [6] и т. д. Напомним лишь, что при сходстве многих жизненных обстоятельств, направленности научных интересов, отношения руководства к их деятельности и многого другого, это были совершенно непохожие друг на друга люди: они отличались по складу ума, характеру, темпераменту, поведению, манере общения, ораторским данным, стилю работы, привычкам и т. д. Знаменский сравнивал Добротворского и Щапова со льдом и пламенем, где «пламенем» выступал Щапов. По отношению к Щапову Знаменский употребляет еще одно сравнение – с необработанным драгоценным камнем. Добротворский и Щапов по службе не дружили и даже доходили до вражды. Но оба были яркие, глубокие, высокообразованные личности, сумевшие создать совершенно новые смелые концепции раскола.

Видимо, поначалу Добротворский и Щапов были приобщены к расколоведению самым фактом учебы на противораскольническом

отделении. Курсовое сочинение Добротворского об Иргизских монастырях степного Заволжья было зачтено как магистерская диссертация. Для Щапова его курсовое сочинение о церковном расколе тоже стало материалом для магистерской диссертации. Научно-исследовательский характер носила и их работа по описи, систематизации, каталогизации летописей Соловецкой библиотеки и подготовка их к публикации на страницах «Православного собеседника». Наличие в КазДА собственного печатного органа также стимулировало научный поиск молодых ученых.

Некоторые исследователи именно Добротворского называют основателем научного изучения раскола: уже в 1857 году расколоведение становится его специальностью. И.М. Добротворский назначается помощником Агафангела на вновь открытую кафедру истории и обличения раскола, а с 1858 года по 1864 является ее единственным преподавателем. Щапов тоже со времени подготовки магистерской диссертации вплотную занимается расколом, но его место службы в КазДА с 1858 года – кафедра русской истории. Добротворский в названный период выполняет очень сложную педагогическую нагрузку, вынужденный каждодневно готовить лекции по новой неразработанной науке, при этом он почти отказался от полемики, сосредоточив внимание на истории и литературе раскола, в том числе на истории русских сект – бегунов, хлыстов, духоборов. В то же время он пишет и публикует научные статьи по проблемам раскола и другим темам. Ниже мы ссылаемся на его работу «Русский раскол» [см. 9], опубликованную позже в журнале «Православное обозрение».

Главной работой Щапова, содержащей новое видение раскола, является «Русский раскол старообрядства» [7]. Она была опубликована, притом дважды, в Казани в 1858 и 1859 годах и вызвала огромный интерес и много откликов.

П.В. Знаменский считает, что в новых концепциях Добротворского и Щапова много общего, что ученые подходят к изучению раскола с одних и тех же сторон, и их версии различают лишь подробности. Он сравнивает взгляды Добротворского и Щапова с двумя параллелями, находящимися по одну сторону, но никогда не пересекающимися [см. 6, с. 396]. С этим можно согласиться. Оба ученых выступают против официальной версии, что причина раскола – предпринятое по указанию патриарха Никона исправление русских текстов Священного Писания и богослужебных книг. Щапов называл это поводом. Оба автора предостерегают от отношения к расколу как к

случайному явлению, ерунде, которая пройдет сама собой. Щапов называет раскол «многосложным» явлением. Оба исследователя анализируют причины раскола, но какой бы аспект проблемы ни затрагивал Добротворский, он сосредотачивает внимание исключительно на церковной стороне раскола, будь то разговор о главной идее раскола (а это – отвержение авторитета церкви, якобы уклонившейся в латинство) или о дискредитации царской власти. Последнее совершается с помощью мистических пророчеств о близком конце света и приходе антихриста [см. 9]. Щапов тоже учитывает мистико-апокалипсическую составляющую раскола, но это – лишь одна из причин его. Причины раскола, по его мнению, главным образом, религиозно-демократические. Это оппозиция большей части низшего духовенства против патриарха Никона и его слишком строгой власти суда и управления. С 1666 года раскол перешел из сферы церковной в сферу гражданской народной жизни и сообразно с тогдашним состоянием народа, принял характер народно-демократической оппозиции против нового европейского устройства и направления внутренней жизни России. Характеризуя раскол на этой стадии, Щапов называет его воплем протеста против империи, правительства, подушных переписей и многих даней, против рекрутства, крепостного права, областного начальства. Это плод и выражение крайней недостаточности влияния духовенства на народ и отсутствия народного просвещения и воспитания [см. 7, с. I-III].

Добротворский тоже рассматривает раскол в развитии. Для него он – темная, бессознательно-стихийная, крайне вредная для государства сила. У Щапова же с его историческими и славянофильскими взглядами, представления о расколе более оптимистические, оправдывающие и даже идеализирующие раскол. Добротворский рассуждает о расколе как адепт православия, человек законопослушный, верноподданный гражданин России. Он не выступает против церкви, лоялен к правительству, и его произведения редко вызывают критику и полемику. Добротворского называют церковным историком [8, с. 490]. Исследования Щапова лежат в области светской науки, его заслугой считается обоснование социально-политических причин раскола, причем он выступает как единомышленник Герцена, Белинского, Писарева и других революционных демократов, чем и объясняется шквал критики в его адрес и драматические последствия его публичных выступлений (арест, тюрьма, ссылка).

С момента выхода его книги «Русский раскол старообрядства» в его адрес посыпались отзывы представителей самых разных слоев населения России. Прежде всего, против него выступило церковное руководство. Обер-прокурор Синода, граф Д.А. Толстой потребовал от московского митрополита Филарета книгу Щапова запретить, а цензора, пропустившего ее, наказать. По его мнению, хотя она написана с некоторым знанием дела и искусством, книга может принести много зла. Филарет с запретом помедлил, а книгу отправил на рецензию профессору Санкт-Петербургской духовной академии А.В. Горскому. Последний отнесся к книге благожелательно. Филарет его отзыв назвал слабым. Книгу запрещать не стал, но третье издание не допустил.

Церковные историографы сначала не сразу отреагировали на книгу, но по мере роста ее популярности стали обращаться к ней и оппонировать автору. Реакционеры Н.И. Надеждин и А.П. Муравьев высказали очень резкие замечания. Один сравнил его учение со злокачественным струпом, другой увидел в ней настоящий коммунизм и призывы к пугачевщине.

Естественно, представители передовой интеллигенции книгу встретили по-другому. Положительно отозвался о книге С.М. Соловьев. Он признал Щапова принадлежащим к новому направлению в историографии: Щапов искал причины раскола во внутреннем состоянии общества, в этом – достоинства работы. Кстати, сам С.М. Соловьев рассматривал раскол как церковное движение, реакционное по своему характеру.

Положительно оценивали труды Щапова К.Н. Бесстужев-Рюмин и другие. А вот отзыв редакции «Современника» оказался для Щапова неожиданным и обидным. Щапов считал автором отзыва Н.А. Добролюбова, а на самом деле это был М.А. Антонович. Задевало уже название рецензии: «Что иногда скрывается в либеральных фразах?». Концепция Щапова в рецензии была представлена как клерикально-консервативная, Предисловие же названо ее прикрытием. Между тем именно в Предисловии содержится квинтэссенция взглядов Щапова на раскол, выраженных с присущей ему определенностью, смелостью, художественной образностью. Щапов выступает здесь в защиту раскольников, приверженных своей религии, традициям, фольклору, быту. Неслучайно К.Н. Бесстужев-Рюмин выступил в защиту Щапова, объявив рецензию «Современника» не этичной и не научной.

Щапов переживал по поводу рецензии, но сделал из нее определенные выводы и учел некоторые замечания.

Споры о личности и произведениях Щапова продолжают и сегодня и по-прежнему возбуждают интерес специалистов и общественности, а целая школа его последователей в области расколоведения свидетельствует о непреходящей ценности его взглядов на раскол, вопрос о котором в православии по сей день окончательно не решен. Справедливо замечание Е.А. Вишленковой, что концепция раскола Щапова не должна рассматриваться законченной теорией. Она является необходимым элементом общего понимания проблемы, которое складывается из синтеза выдвинутых концепций [5, с. 181].

Мы, жители Казани, можем гордиться, что именно в нашем городе Щапов выработал свой своеобразный взгляд на русскую историю, написал все лучшее и зрелое в своей жизни и совершил гражданский подвиг, выступив в 1861 году на панихиде по убитым крестьянам села Бездна.

«Он и сегодня близок нам глубоким патриотизмом, любовью к народу, яркой идеей широкого просвещения народа, построения нового подлинно демократического общества», – заканчивает свой очерк о Щапове Ренат Бикбулатов в книге «Казань. Знаменитые люди. Книга первая» [10, с. 123].

Литература

1. Раскол. Энциклопедический словарь «Христианство». В 3 т. – М.: Большая российская энциклопедия, 1995. – Т. 2. – С. 434–452.
2. Протоиерей М. Зефиров. И.М. Добротворский, ординарный профессор Императорского Казанского университета по кафедре церковной истории. Некролог / Протоиерей М. Зефиров. – Казань: Типография императорского университета, 1884. – 55 с.
3. Аристов Н.Я. Афанасий Прокопьевич Щапов / Н.Я. Аристов. – СПб.: Тип. Балашева, 1883. – 192 с.
4. Вульфсон Г.Н. Глашатай свободы: страницы из жизни А.П. Щапова / Г.Н. Вульфсон. – Казань: Издательство Казанского университета, 1984. – 143 с.
5. Вишленкова Е.А. Проблема церковного раскола в трудах А.П. Щапова: дис. ист. наук / Е.А. Вишленкова. – Казань, КГУ, 1991. – 239 с.

6. Знаменский П.В. История Казанской Духовной академии за первый (поререформенный) период ее существования (1842–1870) / П.В. Знаменский. – Казань: Типография Императорского университета, 1892. – Вып. II. – С. 391–401.

7. Шапов А.П. Русский раскол старообрядства / А.П. Шапов. – Казань: Издание книгопродавца Ивана Дубровина, 1859. – 547 с.

8. Добротворский И.М. Православная энциклопедия / И.М. Добротворский. – М.: Церковно-научный центр, 2007. – Т. XV. – С. 490–491.

9. Добротворский И.М. «Русский раскол», «Православное обозрение». – М., 1862. – Т. VII. – С. 364–392.

10. Бикбулатов Р. Казань. Знаменитые люди. Книга первая / Р. Бикбулатов. – Казань: Заман, 2003. – 267 с.

**СМУТНЫЕ ОЧЕРТЕНИЯ ЯСНОГО ОБРАЗА
(Мария Магдалина)**

Смирнов Николай Алексеевич

Аспирант кафедры общей философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: nikolay.smirnov.-1992@mail.ru

В основании жизни, кроме метафизических смыслов и судеб, лежит то, что я назвал бы метафизическими сюжетами. Сюжет не идея, но скорее, история, случай, происшествие. Метафизический сюжет есть образ существования (образ не в смысле «манера, стиль», а изображение, лик). Изображение какой-то сути жизни (того, как выглядит эта суть). Ситуация, иллюстрирующая эту суть, но и не отличная от того, что иллюстрирует. Один из таких универсальных сюжетов – встреча с женщиной, уступившей напору обстоятельств и чувств и уступающей напору осуждения за это. В этом сюжете выражены, как мне кажется, некоторые важные черты существования. Данная статья – размышление об одном из таких сюжетов.

Ключевые слова: фарисейство, дар, душа, одаренность, напор, эротическое, нечаянность, вдохновение, отпечаток.

VAGUE OUTLINES OF A CLEAR IMAGE (MARY MAGDALENE)

Smirnov N.A.

Postgraduate student, Kazan Federal University, Kazan

Besides metaphysical meanings and destinies, life basis includes what I would call metaphysical plots. A plot is not an idea but rather a story, a case, an incident. A metaphysical plot is an image of existence (image not in the sense of manner or style, but in the representation of a face). This is the image of some essence of life (how this essence looks). This is the situation illustrating this essence, but it is not different from what it illustrates. One of such universal plots is the meeting with a woman who has conceded to the pressure of circumstances and feelings, and yielded to the force of condemnation for this. It seems to me that some important aspects of existence are expressed in this story. This article is a reflection on one of such plots.

Keywords: pharisaism, gift, soul, endowment, pressure, erotic, inadvertence, inspiration, print.

Напор

В Евангелии есть один эпизод – встреча Христа и Магдалины. Общий нравственный смысл этого эпизода прозрачен и недвусмысленен. У осуждения одним человеком другого нет оснований. Любой человеческий суд разрешится и обнулится прощением Христа.

Обвинители Магдалины – фарисеи. Их голос – голос прямолинейной правоты. Справедливости, не знающей и не признающей отклонений от нормы. Правды без жалости. Правды, существующей как напор. Уверенной, что смысл жизни в том, чтобы подчинить эту жизнь безукоризненности Закона. Чтобы настроить внутреннюю музыку жизни (легкую и необязательную) на демонстративно серьезный, монументальный лад этических (законодательных) формулировок.

«Учитель! Эта женщина взята в прелюбодеянии, а Моисей заповедал нам побивать таких камнями: Ты что скажешь?» [2, с. 171]. Допустим, что это в полной мере справедливо, и абстрактное выражение «прелюбодеяние» обозначает труд блудницы или измену мужу. И мы, конечно, всегда отмечаем резкость осуждения и испытываем жалость к Марии. Но это – то, что лежит в области этического – необоснованность осуждения.

Мне бы хотелось обратить внимание на явления онтологические.

Что-тостораживает в самой стилистике фарисеевых определений – в их безапелляционной точности. Почему при всей справедливости суждений такой грубой и ограниченной кажется верность закону и такой величественной и широкой безоружность неправильности и неправоты?

Дар

Эта безоружность Магдалины, отсутствие у нее аргументов против фарисеев, отсутствие оправданий, как мне кажется, в первую очередь, вызывают именно восхищение (восхищают, похищают в свой мир – на простор красоты жизни). Тут какой-то размах, большой и бескомпромиссный (однако неспециальный и несознательный) шаг – стоять под огнем фарисейства, выдерживать напирющую силу бездарности, уверенную в своей правоте. И ничем этой силе не отвечать, а точнее – *не иметь*, чем ответить. Неспециально и нецеленаправленно, просто следуя своей естественности и логике самой жизни, Мария оказывается на просторе, оставляя в себе и вокруг себя пространство, в котором можно встретить Христа. В традиции это называется «нищетою духовной» – с Богом встречается тот, кто нуждается в этом, а

не тот, кто заслуживает этого. Против этой незащищенности, против опрометчивой нечаянности неустроенной (нестройной) жизни, такой ограниченной, такой узкой кажется жизнь, ставшая подходом к жизни, не знающая ошибок и случайностей. Человек, голос которого (и внешний, и внутренний) есть голос фарисейства, – не плох. Но он невероятно ограничен и близорук. Он весь состоит только из собственного целеполагания. И в этом смысле, я сказал, что это *бездарность*. *Одарена* может быть Мария Магдалина, потому что ей нужно это, потому что в ней есть место для этого, потому что своих сил сделать то, что может быть дано как дар, у нее нет. Дар – всегда случайность, нечаянность чуда, необязательность. Это своего рода ошибка, нарушение целеполагания и логики, и тот, кто не совершает ошибок, тот, кто не способен на ошибки, – тот обречен на бездарность существования, сколько бы много ни было у него собственных сил. Точнее именно потому, что собственных сил у него достаточно, ему не нужен дар – он остается *бездарным*.

Душа фарисея ограничена геометрическими линиями, прочерченными его волей. Душа Магдалины – не имеет определенных границ. Душа фарисея – фронт работы его субъективных усилий. Душа Магдалины – бескрайнее поле творчества самой жизни. Слабость нечаянна и уязвима, но именно потому – просторна и легка. Уступчивость благоволит опыту (потоку переживаний – мыслей, восприятий, чувств). Напор разрушает его. Не важно, напор справедливости и честности или хитрости и коварства. Добро может быть агрессией, знание может быть агрессией. И то и другое, приносит разрушение, если в нем только усилие, но нет дара.

Нечаянность

Итак, широта существования неправильного, спотыкающегося, но потому способного вместить. Именно она, как мне кажется, названа в новозаветных заповедях «блаженством» – полнотой бытия, счастьем исполненности, действительности смысла. Там, где нет места ошибкам, незнанию, слабостям, там нет места и Богу, и жизни, и любви. Единственным утверждением Марии Магдалины, единственным ее аргументом, мотивом ее мысли и речи, становится ее любовь ко Христу, возможность, способность этой любви и способность к принятию его любви («способность» здесь я понимаю не как личное качество, а как место, в котором нечто может произойти).

В этом смысле не менее важен другой известный эпизод, связываемый чаще всего, с образом Марии Магдалины. «И вот, женщина

того города, которая была грешница, узнав, что Он возлежит в доме фарисея, принесла алавастровый сосуд с миром и, став позади у ног Его и плача, начала обливать ноги Его слезами и отирать волосами головы своей, и целовала ноги Его, и мазала миром. Видя это, фарисей, пригласивший Его, сказал сам в себе: если бы он был пророк, то знал бы кто и какая женщина прикасается к Нему, ибо она грешница» [1, с. 164].

Голос фарисейства здесь – недоумение хозяина дома и нас самих. Фарисея, не понимающего, как позволяет Христос грешнице прикасаться к себе, и нас, гадающих, какие чувства испытывала Мария, чтобы *так* их выражать. Ответ Христа отвечает на недоумение фарисея: «прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много, а кому мало прощается, тот мало любит». Об этом писал я выше: неправильная, спотыкающаяся Мария – широта, открытая любви, простор вмещения. Грех прощается за любовь не по принципу платы за вину («сделал плохо – сделай и хорошо»). Для того, чтобы в человеке было место любви, в нем вообще должно быть – место. И случается так, что это место занимает и грех. В том же, в ком нет места греху, в том вообще нет места, а значит – нет места и для любви.

В стихотворении Б.Л. Пастернака «Магдалина» (из цикла «Стихотворения Юрия Живаго») буквально – Христос занимает то место в жизни Марии, которое прежде занимали мужчины:

«О, где бы я теперь была,
Учитель мой и мой спаситель,
Когда б ночами у стола
Меня бы вечность не ждала,
Как новый, в сети ремесла
Мной завлеченный посетитель».

Теперь мой ответ на второе (то есть на наше) недоумение. Как относится к Христу Мария, обтирающая масло с его ног своими волосами? Какие это чувства? Я думаю, что этот поступок – не выражение каких-то чувств, но выражение чувства вообще. Так, мне кажется, выглядит какое-то самое общее чувство жизни до того, как мы маркируем его как жалость, страх, влюбленность и т. д., и определим его позволительность или непозволительность, нравственность или безнравственность и т. д. Вообще, до того, как мы о-пределим (то есть ограничим) его. Чувство, не подготовленное к тому, чтобы быть чем-то, чтобы предстать перед судом какого-либо закона. Мария так и не научилась иметь возражения и оправдания своей жизни, но только теперь, рядом с Христом, она знает, что это (отсутствие у нее аргу-

ментов и объяснений) и есть истина. Есть ли здесь, в этом чувстве, эротическое? Ведет ли себя здесь Мария именно как женщина, а не просто как человек? Конечно, в этом чувстве много женского, и потому есть в нем и эротическое. Но эротическое в совершенно особом смысле, не как вожделение и жажда какого-то конкретного опыта. Но скорее, свойственная вообще всякому человеческому опыту, – нечаянность, опрометчивость, легкая необязательность. Жизнь, в ее естественном течении, отношения между людьми и отношение человека к самому себе, отмечены этой неловкой, нерасторопной уступчивостью своим слабостям, напору обстоятельств и чувства, спонтанностью испытывания этого чувства и собственной реакции на него. Это только в сознании фарисеев (и у всех нас, недоумевающих на Марию) поступки находятся полностью в пределах воли и внимания. В жизни ненадломленной, невымороченной, поступок всегда есть также проступок. В любом поступке человек в какой-то степени оступается, спотыкается о самого себя и о свое переживание происходящего.

Не случайно в знаменитом стихотворении Б.Л. Пастернака рядом поставлены две онтологические черты, два свойства нашего существования – постижение сердца мироздания, сути вещей и нечаянность любви:

«Во всем мне хочется дойти
До самой сути.
В работе, в поисках пути,
В сердечной смуте.

До сущности протекших дней,
До их причины,
До оснований, до корней,
До сердцевины.

...

О, если бы я только мог
Хотя отчасти,
Я написал бы восемь строк
О свойствах страсти.

О беззаконьях, о грехах,
Бегах, погонях,
Нечаянностях впопыхах,
Локтях, ладонях»

Страсть как необязательность событий и переживаний находится где-то в сердцевине мироздания. Власть воли и волей выстроенного сознания промахивается мимо «самой сути», которая не знает закона, но солидарна, созвучна только «нечаянностям впопыхах».

А в другом месте – судьба как центральная ось жизни, скелет существования, определяется и выражает себя в узлах любовной связи:

«На озаренный потолок
Ложились тени,
Скрещенья рук, скрещенья ног,
Судьбы скрещенья».

Только в сознании фарисеев религиозное чувство отделено от эстетического, эротического и всех остальных – застывшее в камне, ставшее памятником самому себе. И само эротическое, обособленное от всякого возвышенного переживания, загнанное в «подполье», или на дионисийские мистерии, или просто (как сейчас) в повседневную жизнь, радикально отделенную от всего возвышенного и метафизического, становится такой же застывшей субстанцией, превращенной формой (когда не эротическое есть одна из сторон жизни человека, а человек становится функцией самостоятельно действующей эротики). Это чувство лишается тогда естественно присущей ему призрачности, сновидческой неясности, неуловимости. Перестает быть несхватываемой захваченностью видения. Эротическое, угадываемое в этом эпизоде из жизни Марии, это простительная Последним Прощением невольная порывистость. Счастливая нечаянность самого нашего существования. Ненарочность большой Любви – всегда неловкой, но самобытной в выражениях. И конечно, для фарисейского сознания гораздо более понятна абстрактная эротика-субстанция, четкая в границах и легко определяемая. Ее можно проклинать во имя «чистоты» (которая сама в таком случае превращается в культ, в грубый упрек всему живому), а можно, наоборот, саму сделать культом. К ней в закромах культуры (и религии или философии, или искусства как культуры) мы всегда можем найти подход, в то время как живое эротическое чувство никогда не спрашивает о своей уместности и готовности нас к его восприятию. Оно неотделимо от общего чувства жизни, заложено в нем как такая – неспрашивающая разрешения войти, – неуместность.

Вдохновение

Мне кажется, что нечаянность, уступчивость, уязвимость, заключенные в образе Марии Магдалины, это не только ее черты и ка-

чества. Это (она сама, ее образ и два рассмотренных сюжета) – черты самого существования, самой жизни, отраженные в событии ее жизни, выражением которых стала она и ее жизнь. Мир устроен как уступка, как беззащитность, податливость. Чему? Всему потоку происходящего, случающегося, переживаемого. Жизнь возникает и происходит как необязательность. Как нечто противоположное всякой необходимости. Жизнь – это вдохновение, не знающее прямолинейности бескомпромиссности Закона. История Марии Магдалины – отпечаток, печать этого вдохновения.

Литература

1. Пастернак Б.Л. Доктор Живаго: роман / Б.Л. Пастернак. – СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2006. – 768 с.
2. Новый Завет. – Киев: Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра, 2006. – 674 с.

УДК 1.14:330.8

КОНЦЕПТ «ЭКОНОМИЧЕСКИЙ ЧЕЛОВЕК» КАК ИНСТРУМЕНТ ПОЗНАНИЯ ЭКОНОМИЧЕСКОГО АСПЕКТА ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ИНДИВИДА

Смирнов Роман Камилевич

Доцент кафедры общей философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: roman-kazan2008@yandex.ru

В статье рассматривается экономический человек с точки зрения элемента оптики изучения деятельности сознания человека в сфере экономики. Выделяются два подхода к значению экономического человека: содержательный (классический) и формальный. Каждый из отмеченных подходов анализируется в отдельности, указываются их достоинства и недостатки. На основании сопоставления этих подходов делается заключение о возможности соотношения данных подходов на базе формального подхода. В конце работы представлен ряд выводов, резюмирующих исследование, – главные из них – тезис о том, что предложенный нами вариант сочетания обоих подходов позволяет устранить присущие им недостатки при одновременном сохранении их сильных сторон; определение экономического человека как инструмента познания и утверждение о том, что данная категория, шире концепт, имеет право на существование в рамках современного экономико-философского дискурса.

Ключевые слова: экономика, экономический человек, буржуа, буржуазное сознание, буржуазный менталитет, сознание, классический подход, формальный подход, институционализм, общество рынка.

“ECONOMIC MAN” AS A COGNITION INSTRUMENT OF THE ECONOMIC ASPECT OF INDIVIDUAL ACTIVITY

Smirnov R.K.

PhD, Associate Professor at Kazan Federal University, Kazan

The article considers economic man from the standpoint of an optical element in the study of human consciousness activity in the economic sphere. There are two approaches to the value of the economic man: informative (classic) and formal. These approaches are analyzed separately, indicating the advantages and disadvantages of each one. On the grounds of a comparison of these approaches, it is concluded that both can be correlated on the basis of a formal approach. At the end of the work, we

present a number of conclusions summarizing the study, the most important of them being the thesis that the variant combining both approaches proposed by us allows to eliminate inherent disadvantages while preserving their strengths; the definition of economic man as an instrument of knowledge and the allegation that this category is a broader concept have the right to exist in modern economic and philosophical discourse.

Keywords: economy, economic man, bourgeois, bourgeois consciousness, bourgeois mentality, consciousness, classical approach, formal approach, institutionalism, market society.

В работе мы рассмотрим вопрос о том, что характеризует собой понятие «экономический человек» в качестве одного из инструментов изучения деятельности сознания индивида в сфере экономики. Думается, что наше исследование позволит внести свою лепту в процесс уточнения смысла существования и использования данной категории, шире – концепта в экономико-философской литературе. Итак, цель нашей работы – определить значение и целесообразность использования категории экономический человек в современном научном обороте.

На сегодняшний день условно можно выделить два подхода, выступающих в роли ориентиров для исследователей в понимании значения понятия «экономический человек».

Первый подход, представленный в работах В. Зомбарта [см. 3], К. Лавалья [см. 5] и др., рассматривает экономического человека как способ артикуляции конкретного набора элементов (что не отрицает присущей им исторической изменчивости), характеризующих определенный тип личности, ее отношение к ведению экономической деятельности. Возникновение этого подхода было обусловлено необходимостью рефлексии ценностных основ нового типа человека – буржуа, поэтому данный подход можно обозначить как содержательный и еще как классический, где возникает понятие «экономического человека», неразрывно связанного с деятельностью буржуа.

К важным особенностям содержательной трактовки экономического человека можно отнести: доминирование ее в экономико-философской литературе, смысловую близость понятий экономический человек и буржуа, буржуазный дух, менталитет и т. д., акцент на выявлении систематизации ценностей, образующих содержание экономического человека, а также эмоциональное отношение к нему. Отдельно здесь стоит отметить, что в рамках классического подхода экономический человек выступает и как способ изучения идеального

буржуа и как реально существующий субъект, выражающий собой степень буржуазности в буржуа.

Сильными сторонами классического подхода являются:

– введение в научный оборот категории экономический человек как эталона оценки и анализа буржуа;

– акцент на выделении набора черт и качеств, определяющих характер деятельности буржуа;

– выявление в качестве основы экономического человека его родовой характеристики – стремление к увеличению системно извлекаемой прибыли.

Главный недостаток представленного подхода заключается в его локальной ориентированности на изучение западноевропейского типа буржуа, что делает неэффективным использование этого подхода при изучении других типов экономического поведения, возникших вследствие процесса глобализации общества рынка.

Второй подход преимущественно представлен в рамках американской институциональной мысли (Д. Норт [см.2], Дж. Коммонс [см. 4] и др.) и трактует экономического человека как инструмент, позволяющий системно представить набор правил, которыми руководствуются люди при осуществлении своей экономической деятельности в той или иной модели экономических отношений. В связи с чем эту позицию можно обозначить как формальный подход к экономическому человеку.

К числу особенностей данного подхода можно отнести:

– обезличенность экономического человека – это всего лишь инструмент описания человеческой ментальности, направленной на извлечение материальных благ;

– отсутствие его тесной связи с понятием буржуа, который становится одной из возможных моделей существования экономического человека;

– открытость широкому спектру способов изучения и описания экономического аспекта человеческой ментальности. Неразрывная связь с обслуживанием нужд общества рынка, одним из свидетельств чему может служить работа Л. Грехкема «Сможет ли Россия конкурировать?» [см. 1].

Сильной стороной формальной трактовки концепта экономического человека является то, что он заточен на работу с ментальными системами, определяющими логику экономического поведения людей в условиях размытости границ глобализирующегося мира. Недостат-

ком – наличие противоречия в формальном подходе между исследовательским потенциалом (позволяющем говорить об изучении многообразия моделей экономического человека) и ограничением его задачей обслуживания нужд капитализма (целью изучения различных моделей экономического человека – интеграция их в общество рынка).

Сопоставляя представленные подходы, мы можем прийти к следующим заключениям:

Во-первых, содержательный и формальный подходы содержат в себе как достоинства, так и существенные недостатки, что не позволяет установить приоритет одного над другим. Также вследствие недостатков, присущих этим подходам, ни один из них не может считаться оптимальным определением значения экономического человека в качестве элемента исследовательской оптики изучения человеческого мышления в сфере экономики.

Во-вторых, содержательный и формальный подходы различны между собой по смыслу, который вкладывают в концепт экономического человека. Так, экономический человек в содержательном подходе ориентирован на тесную связь с буржуа и выявление устойчивого набора характеристик, его определяющих, что позволяет говорить о нем как о реально существующем субъекте. Тогда как формальный подход трактует экономического человека как обезличенный универсальный инструмент анализа экономической ментальности людей в различных типах сообществ и цивилизаций, что лишает его реально существующей субъектности. В связи с чем данные подходы не сводимы друг к другу по своей смысловой направленности, и игнорирование этого ведет к путанице в понимании того, что же фиксирует экономический человек как инструмент познания.

В-третьих, мы считаем, что в основу определения значения понятия экономический человек должен лечь формальный подход, при условии устранения присущего ему недостатка, связанного с шкалированием принципов устройства экономических систем в соответствии с эталоном рыночного общества.

В-четвертых, наш выбор именно этого подхода к определению значения экономического человека определяется следующими обстоятельствами:

А) формальный подход оптимально соответствует природе современной нам глобализирующейся экономике;

Б) данный подход открыт и позволяет слаженно совместить в себе различные способы познания установок, определяющих деятельность сознания людей в ее экономическом аспекте;

В) представленный подход направлен не только на описание различных типов экономического поведения, но и предполагает возможность изучения каждого из этих типов в отдельности.

Все это в целом говорит о том, что формальный подход представляет собой удобную платформу для гармоничной интеграции в себя содержательного подхода к экономическому человеку.

Основываясь на данных заключениях, мы можем сделать ряд выводов:

1. Представленные в работе подходы к экономическому человеку уникальны и не должны отбрасываться при поиске определения этого понятия в силу присущих каждому из них достоинств.

2. Предложенный нами вариант интеграции обоих подходов на основании формального подхода к экономическому человеку позволяет устранить присущие им недостатки при сохранении их сильных сторон. Так, классический подход к экономическому человеку в рамках формального подхода превращается в универсальный способ изучения и систематизации конкретных положений, определяющих экономическую ментальность в тех или иных социальных группах, цивилизациях, эпохах и т. д. В свою очередь, формальный подход, фокусируя исследовательское внимание на конкретных проявлениях экономической ментальности, ставит под вопрос, превращает в проблему саму возможность выстраивания иерархии этих способов мышления в силу сложности определения ее критериев.

3. Интеграция содержательного подхода в формальный подход к экономическому человеку придает этому термину значимость и актуальность использования в современной литературе. Дело в том, что в отдельности формальный подход обезличивает экономического человека, делает его условной характеристикой описания логики действий изучаемых социальных групп в области экономических отношений. Тогда как включение в него содержательного подхода наделяет термин экономического человека субъектностью. Теперь экономический человек обретает конкретное лицо, он становится живым, реально существующим в своих социальных носителях способом выражения присущего им стиля мышления в области ведения хозяйства и получения прибыли. Таким образом, экономический человек становится как формальным, так и конкретным инструментом фиксации эконо-

мического поведения людей, что говорит о большом эвристическом потенциале использования данного концепта в качестве оптики исследования сознания человека.

4. На основании сказанного мы можем дать следующее определение концепта экономического человека: он представляет собой элемент оптики изучения содержания человеческого сознания применительно к сфере экономических отношений, который дает возможность как выявлять и систематизировать правила экономического поведения людей, так и изучать конкретный набор элементов, образующих содержание и специфику этих правил в исследуемых социально-исторических локациях.

Хотелось бы подчеркнуть, что категория «экономический человек» имеет полное право на существование в научном дискурсе и должна активно использоваться в сфере характеристики экономических отношений.

Литература

1. Грекхем Л. Сможет ли Россия конкурировать? История инноваций в царской, советской и современной России / Грэхэм Лорен. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2014. –URL: <http://fictionbook.ru/static/trials/06/56/72/06567297.a4.pdf> (дата обращения: 10.07.2016).

2. Дуглас Н. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики / Норт Дуглас; пер. с англ. А.Н. Нестеренко. – М.: Фонд экономической книги «Начала», 1997. – URL: <http://schumpeter.ru/wp-content/uploads/2015/11/Nort-institutes.pdf>(дата обращения: 16.07.2016).

3. Зомбарт В. Буржуа: Этюды по истории духовного развития современного экономического человека / З. Вернер; пер. с нем. изд. подгот. Ю.Н. Давыдова, В.В. Сапова. – М.: Наука, 1994. – 443 с.

4. Коммонс Дж. Институциональная экономика / Дж. Коммонс, пер. А.А. Курышевой // Экономический вестник Ростовского государственного университета 2007. –URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/505/883/1219/journal5.4-8.pdf> (дата обращения: 18.07.2016).

5. Лаваль К. Человек экономический. Эссе о происхождении неолиберализма / К. Лаваль; пер. с фр. С. Рындина. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 432 с.

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
КАК ПРОСТРАНСТВО ДЛЯ ДИАЛОГА
(опыт рецензирования художественного фильма
«Магнолия»)**

Солодов Константин Игоревич

Магистрант кафедры социальной философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: TuriGiuliano27@gmail.com

В статье рассматривается проблема конфликта интерпретаций как симптома проблемности развития диалога. Анализ проблемы проводится на материале эстетики. Сравнивая различные рецензии на художественный фильм «Магнолия», автор выводит основной тезис о множественности интерпретаций как способе формирования пространства intersubjectивного бытия.

Ключевые слова: интерпретация, диалог, субъект, рецензия, явление самообнаружения.

**INTERPRETATION AS A FIELD FOR DIALOGUE
(the reviewing experience of the fictional film “Magnolia”)**

Solodov K.I.

Undergraduate student, Kazan Federal University, Kazan

The article is devoted to the conflict of interpretations. This conflict is regarded as a symptom of the complexity of dialogue progress. The analysis of the problem is based on material from the field of aesthetics. Comparing various reviews of the feature film “Magnolia”, the author concludes that a plurality of interpretations is the way to form a space of intersubjective being.

Keywords: interpretation, dialogue, subject, review, phenomenon of self-indication.

Интерпретировать – значит искать смысл, толковать (от лат. interpretari – ‘толковать, объяснять; переводить’). В новой философской энциклопедии мы прочтем: «В гуманитарном знании, в науках о культуре понятие “интерпретация” употребляется в значении, близком к понятию понимания, в котором, начиная с Дильтея, стремятся

выразить специфику гуманитарного и культурологического познания, направленного на постижение (расшифровку, декодирование) смысла, воплощенного в различных текстах и вообще артефактах культуры» [1]. Интересно, что сегодня этот термин мы используем в связи с принципиальной множественностью значения, смысла символа, явления, на что и указывает частица *inter* – “между”. Мы говорим: «теория культуры в интерпретации психоанализа», или «современная интерпретация Шекспира», или «это всего лишь одна из интерпретаций». Таким образом, интерпретировать – значит искать смысл среди других смыслов, а интерпретация в сущности есть лишь один из возможных смыслов. Что очень важно, именно «возможный», а не единственно верный смысл, что сменяет субординационную вертикаль на горизонтальный плюрализм. Проблема интерпретаций, конфликт интерпретаций, по сути – выражение проблемы познания, следовательно, и понимания, что неминуемо приведет, в конечном счете, и в проблемное поле онтологии, аксиологии, социальной философии. К примеру, вопрос: «когда становится возможным плюрализм интерпретаций, а не единственное знание?» – укажет нам на особенности исторического развития общества, методологии науки, культурных ценностей.

Попробуем рассмотреть этот вопрос на материале эстетики, так как в пространстве художественного творчества проблема интерпретации, с одной стороны, всегда стояла остро, с другой, различие мнений признавалось, хоть и объяснялось часто лишь с позиции субъективности. В чем смысл конкретного творения искусства, что хотел сказать автор, что в итоге оно нам говорит, а может, ничего там и нет – споры на подобные темы не просто присутствуют в нашей жизни, но даже становятся модными, популярными, выходя за рамки профессиональной деятельности отдельных лиц. Чему собственно последуем и мы, и на примере анализа рецензий художественного фильма «Магнолия», включая нашу собственную, попытаемся раскрыть некоторые аспекты феномена интерпретации.

В 1999 году Пол Томас Андерсон снял свой третий художественный фильм «Магнолия», получивший главный приз на берлинском кинофестивале. Безусловно, тот факт, что о фильме говорят и спорят спустя почти два десятка лет, говорит как о его художественной ценности, так и об определенной значимости. Не занимая драгоценное пространство бумаги на пересказ сюжета, сошлемся на то, что в подобных случаях это занятие неблагодарное. О подобном кино

можно говорить, но рассказать его нельзя, как нельзя рассказать картину, симфонию, парфюм. Что-то столь тонкое, не схватываемое как целое подвергается дроблению, вычленению, анализу. Одни кинокритики обсуждают технические стороны картины: режиссуру, работу актеров, операторов, художников, монтажеров. Другие говорят о смысле картины, о сюжете, стилистических приемах повествования, метафорах и морали. К примеру, О.В. Аболина в своей рецензии указывает на важность стилистического приема параллелизма и симметрии в структуре действующих лиц: «двое умирающих прелюбодеев, двое шоуменов, двое предателей, два вундеркинда, два очень добрых человека etc» [2]. Это подчеркивает, по ее мнению, основную идею фильма – судьбу как неслучайность совпадений. Таким образом, «Магнолия» по своему смыслу становится картиной «о прощении и милосердии, о сложности человеческих взаимоотношений, о том, как люди с завидным упорством делают себя несчастными, о судьбе и даже о Боге». Алекс Экслер же считает наоборот, что в конце фильм не преподносит зрителю никакой морали и заканчивается на «полном ходе». «Это жизнь, а в жизни чего только не бывает. <...> Магнолия – фильм о жизни» [3]. Некоторые зрители высказывают мнение, что особая значимость фильма заключается в его стилистике, а именно в том, что фильм объединяет в себе различные жанры: немое кино, драма, комедия, детектив, мюзикл и прочие. Тем самым фильм превращается в оду славного пути, пройденного кинематографом. В пространстве Интернета даже встречаются целые аналитические статьи по психологии на основе картины. Е.В. Улыбина о фильме «Магнолия»: «Инцестуозная реальность детства в современной культуре» [4]. Как видно из перечисленных примеров, поле интерпретации картины крайне широко, и иногда высказываются противоположные, но обоснованные мнения. Мы же, в свою очередь, присоединимся к общей тенденции и предложим свою интерпретацию фильма, но наша точка зрения будет отличаться, так сказать, пространственно.

Мы будем рассматривать фильм «Магнолия» не просто как традиционное сюжетное кино, а как своеобразное явление самообнаружения, скрытое от непритязательного глаза. Мы можем предположить, что в целом фильм «Магнолия» знает о том, что он есть фильм. Об этом нам свидетельствуют различные стилистические приемы, диалоги, поведение героев, намеки и детали в кадре и даже закадровый голос, чью роль в середине фильма перенимает на себя один из героев. Вкратце перечислим детали фильма, которые привели нас к

подобной интерпретации: с первых кадров на экране в разных местах мелькают цифры «8 2», что, с одной стороны, относит к цитате из книги Исход, а с другой – предварят развязку картины; на шоу-программе «What do kids know?» среди аудитории есть человек с плакатом «Exodus 8:2»; исход картины предвещает и маленький мальчик, облачив его в форму рэп-песни; в первом кадре основной истории показывается гостиная с двумя пустыми креслами и телевизором по центру, в котором мы видим первого героя картины, далее план перемещается как бы «внутри» телеэкрана (аналогичный прием использует и Дэвид Линч в «Малхолланд Драйв»); герой-полицейский постоянно говорит в одиночестве так, как будто беседует с кем-то, а именно со зрителем; герой Филипа Сеймура Хоффмана говорит в диалоге, что «я как герой в кино, и сейчас именно та часть фильма, где вы мне помогаете»; по выражению лица его же героя в развязке можно догадаться, что герой окончательно понял: происходящее перед ним «невероятно»; после знакомства со всеми героями картины, ведущий телешоу обращается к его участникам: «А сейчас пару слов о наших героях. Сегодня их ждет тяжелое испытание», в это время камера показывает нам не участников шоу, а всех главных персонажей картины; необходимость повествования часто заставляет героев делать крайне нереалистичные вещи, как, например, петь одну и ту же песню в разных частях города одновременно; заканчивается картина улыбкой героини, с взглядом точно в камеру. Эти детали фильма позволяют предположить, что фильм использует такие приемы намеренно. Конечно, сами персонажи фильма не догадываются о том, что они в кино, иначе бы это нарушило целостность драмы и превратилось в позерство. Но можно предположить, что подобные мысли могли проблеснуть в глазах героя Филипа Сеймура Хоффмана в развязке картины, и похоже об этом догадалась героиня Мелоры Уолтерс, когда бросила последний взгляд точно в камеру. Но сам фильм построен именно в таком ключе: «Магнолия» знает, что она есть фильм, поэтому для достижения своей цели может прибегать к самым нереалистичным приемам и ситуациям, именно потому, что она это «может». И именно так фильм достигает своей главной цели – он проникает в душу зрителя. Обладая скрытым самоосознанием, «Магнолия» превращается в двойного агента, своеобразный фильм-бодхисаттву: пробудившись от иллюзии, оно продолжает позиционировать и выполнять роль фильма для того, чтобы достичь своего предназначения. Так «Магнолия» вводит в обычную, реалистичную жизнь героев нити

роковых совпадений, стечений обстоятельств, которые связывают судьбы героев в сложный узор, доводит до идеальных форм, составляет фабулу драмы из обычной повседневности. За эти тонкие, умные ходы фильм полюбился многим. Но на уровне понимания того, что фильм осознает себя, рождается что-то совершенно новое, отношения зрителя и фильма качественно изменяются. Зритель и кино начинают общаться как бы «на равных». Фильм не пытается обмануть зрителя, завлекая его внутрь своей картины, и не требует ассоциировать себя (зрителя) с персонажами ленты. Зритель и кино оба смотрят на содержание, на героев со стороны, и в этом они равны, солидарны. Поэтому зритель может отнестись к фильму даже более реально, чем если бы он ассоциировал себя с его персонажами. Потому что с этой позиции не зритель помещается в иную, художественную реальность, а фильм становится полноправным участником общей реальности, в которой живет и сам зритель. Поэтому содержание фильма воспринимается даже не как метафора, аллегория, а как разговор, в котором фильм делится своими переживаниями, историями со зрителем, а зритель переживает фильм, сопереживает его трагедии как чужой, но не личной. Выдавая своих персонажей как «не настоящих», как маски в маскараде, фильм тем самым снимает маску с себя, отказывается от своей художественной реальности. Хотя таким образом фильм становится ограниченным и не совсем живым, потому что, с одной стороны, он всегда говорит одно и то же, а с другой, – без художественной реальности его мир и персонажи не могут жить за пределами его хронометража, но именно поэтому фильм становится полноправным явлением реальности, со своей драмой, речью и лицом. Так фильм может общаться с культурой, с обществом, с людьми. Конечно, можно сказать, что это достаточно типичный постмодернистский прием, но практическая реализация принципа «то же самое не есть то же самое» позволяет нам делать некоторые предположения, несводимые к нашей единственной/неединственной интерпретации.

Итак, были приведены разные интерпретации одной картины, в которой фильм менялся не только в этическом, ценностном плане, но даже онтологическом. Можно ли говорить, что одна из них более правильная, важная, ценная? Скорее нет, чем да. Интерпретации здесь формируют пространство социального общения, в котором каждая из них как мнение есть субъект, и конфликт интерпретаций, непримиримый и непреодолимый, предстает как затрудненность в общении, понимании, то есть как интенция продолжения интерпрета-

ции, диалога. Само современное понимание интерпретации подразумевает плюрализм мира, особых точек зрения, даже культур. Это подход «горизонтального» мира как общего пространства, в котором голос каждого существует наравне со всеми. Предполагая иной подход («вертикального» мира), мы сталкиваемся с проблемой выбора критериев, поиска «правильного» мнения, одной интерпретации. Именно поэтому мы решили рассмотреть суть различия интерпретаций именно в пространстве эстетики, где сам принцип свободы художественного творчества не позволяет настаивать на тех самых критериях «правильности», а интерпретации показывают свое существование двояко: как единственно субъективное (у каждого рецензента своя точка зрения, и она есть его осознанный опыт) и как интересубъективное пространство коммуникации. Понимание ситуации множества интерпретаций как их конфликта в первую очередь свидетельствует об отсутствии диалога, что обуславливается либо отсутствием общего поля связи, общности «языка», возможности понять, либо невозможностью услышать. Последнее намекает скорее на нежелание слышать, а именно на сопротивление, подавление, возможно, со стороны «вертикальной» иерархии, раз и навсегда уже все для себя решившей.

Литература

1. Швырев В.С. Интерпретация // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ. науч. фонд; Научно-ред. совет: пред. В.С. Степин, заместители предс.: А.А. Гусейнов, Г.Ю. Селипин, уч. секр. А.П. Огурцов. – М.: Мысль, 2001. – Т. 2 – С. 135.
2. Аболина О.В. Магнолия – рецензия на фильм / О.В. Аболина. – URL: http://samlib.ru/a/abolina_o_w/magnolia.shtml
3. Алекс Экслер. Драма «Магнолия» (Magnolia) / Алекс Экслер.– URL: <https://www.exler.ru/films/08-11-2000.htm>
4. Улыбина Е.В. О фильме П. Андерсона «Магнолия» / Е.В. Улыбина. – URL: <http://kinocenter.rsuh.ru/article.html?id=972025>

**СОВРЕМЕННАЯ КОНЦЕПЦИЯ
ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКОГО ПРАВОПОНИМАНИЯ
В ИДЕЯХ ГЛОБАЛЬНОЙ ПРИРОДЫ НАУКИ М.Б. САДЫКОВА**

Степаненко Герман Николаевич, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: stepanenko@yandex.ru

Степаненко Равия Фаритовна, доктор юридических наук, заведующая кафедрой теории и истории государства и права, Университет управления «ТИСБИ», г. Казань, e-mail: stepanenko@yandex.ru

В статье рассматриваются вопросы плюралистического, толерантного, общенаучного и междисциплинарного понимания феномена права, приобретающие в современном правоведении особую значимость в связи с процессами глобализации науки.

Ключевые слова: догма права, синергичная юриспруденция, правовая мера, метаправо, методология междисциплинарности.

THE CONTEMPORARY CONCEPT OF PLURALISTIC UNDERSTANDING OF LAW IN THE IDEAS ON THE GLOBAL NATURE OF MARAT SADYKOV'S SCIENCE

Stepanenko G.N., PhD, Associate Professor at Kazan Federal University, Kazan

Stepanenko R.F., Doctor of Science, Head of the Department of Theory and History of State and Laws, Professor at Kazan University of Management, Kazan

The article deals with the issues of a pluralistic, tolerant, scientific and interdisciplinary understanding of the phenomenon of law, which has acquired a special importance in modern jurisprudence in connection with the processes of globalization of science.

Keywords: dogma, law, synergetic law, legal measure, metalaw, methodology of interdisciplinarity.

В одной из своих последних работ профессор Марат Борисович Садыков писал: «В современных условиях развития науковедения и философии науки расхожей и общепринятой стала идея признания науки во всех ее значениях социальным институтом, органично включенным в многослойные глобализационные процессы... наука и как знание, и как особый вид деятельности, и как опредмеченный результат становится в несравнимо большей степени, по сравнению со всеми другими деятельностями человека, быстро и глубоко глобализирующимся феноменом социальной реальности» [1, с. 25].

С определенными извлечениями и оговорками данное высказывание М.Б. Садыкова можно применить и к эволюции правовой науки, в большей степени относящейся к фундаментальной юриспруденции или, по мнению известного немецкого юриста Г. Гуго, «элегантной или ученой юриспруденции» (философии и истории права), в отличие от «юридического ремесла, для которого достаточно эмпирического знания» [2, с. 11].

На самом деле проблема «замкнутости» юридической науки, дистанцированной от общенаучного пространства, представляет собой лишь результат деятельности тех ученых-законоведов, которые уже на этапах становления гуманитарного знания пытались элиминировать из общеправовой сферы юриспруденции все, что, по их мнению, не имеет отношения к развитию именно юридического знания. Достаточно вспомнить «Чистое учение о праве» австрийского правоведа, основателя нормативистской школы права Г. Кельзена, который настойчиво «освобождал» правоведение от каузального объяснения и общенаучного исследования правовых феноменов, а также от изучения их природы. Популяризируемый принцип вменения «если А, то должно быть Б» в данном учении соотносится только с законом без философских, психологических, экономических, политических и иных «увещеваний» и интерпретаций. В свою очередь в такое содержание нормы права входят статутные права и обязанности субъектов права, имеющие исключительно государственно-властный, а не какой-либо иной (например, общественный) характер. Таким образом, позитивизм отождествляет право только с законом и волеизъявлением государства.

Именно поэтому, как отмечал известный британский философ Ф. Бэкон, рассуждая о достоинствах и приумножении наук, в т.ч. их правовой сферы, «юристы не могут высказать независимого свободного мнения, а говорят так, как будто закованы в кандалы» [3, с. 484].

О «чувствительности к шаткости научной свободы юристов» писал позднее и Г. Дж. Берман [4, с. 158].

Между тем исторически русская, а затем и российская теоретико-правовая мысль, значительным образом преодолевая стереотипы догматического юридического мышления и выходя далеко за рамки монистического нормативистского, легистского, этатистского и других типов позитивистского правопонимания, одной из фундаментальных задач юридической науки всегда выдвигала проблему осмысления, понимания и объяснения феномена самого права, прежде всего, с позиций *правовой философии (общей теории права)* или *философии права (всеобщей теории права)*.

Как еще в XIX веке отмечал известный российский правовед С.А. Муромцев в работе «Определение и основное разделение права» (1879): «Первое, что должна сделать юридическая наука, это определить, что есть право; во-вторых, сформулировать правовую политику – в смысле теории искусств в установлении, что должно «быть и к чему следует стремиться» [5, с. 27].

Представляется, что обучение только догме права позитивистской, в т.ч. аналитической юриспруденцией советского периода исчерпало самое себя, прежде всего, по причине признания авторитета личности над приоритетом государства, закрепленном в Основном законе России. Преодоление стереотипного мышления юристов той эпохи при помощи изучения трудов классиков русской правовой мысли и реактуализации их взглядов и идей в современном правоведении принципиально меняет алгоритмы построения и изучения нормативных юридических и теоретико-правовых конструкций в общенаучном диалогизме или, точнее, синергии [6, с. 6].

Концепция плюралистического правопонимания выстраивается нами при содействии *синергийной юриспруденции, которая базируется на методологии междисциплинарности как системе общенаучных способов и подходов в кумулятивном осмыслении кинетических (статика и динамика) особенностей, закономерностей, вероятностных (стохастических) факторов, существенных связей, законов и принципов развития социально-государственных, в том числе правовых явлений, во взаимодействии (синергии) с познанием природы Человека как биопсихо-социокультурного феномена.*

В настоящее время в юридической науке значительно усиливается интерес к изучению не только субъект-объектного содержания правоотношений, но и ранее нивелируемых проблем «человека в пра-

ве» в целом, значительным образом преобразующих методологическую научно-исследовательскую процедурность правоведения, направляя мыслительную деятельность юристов на познание места и роли личности (индивидов) в таких предельно абстрактно формулируемых и интерпретируемых, в частности, юридическим позитивизмом конструкциях, как «право» и «государство». В связи с этим получают свое развитие такие дисциплины, как правовая антропология, правовая психология, правовая конфликтология, правовая маргиналистика и др.

В свою очередь, такая постановка проблем обуславливает целесообразность обращения к актуализированной сегодня интегративной (кумулятивной) функции общенаучной рациональности, в т.ч. в отдельных теоретических конструкциях общей теории права, требующих по мере необходимости объединения (конвергенции) и слияния (конгрегации) в своих исследованиях знаниевых практик не только гуманитарного, но и *естественно-гуманитарного* (социальная медицина, социальная психология, психология личности, аддиктология и проч.) подходов [7].

Траектории получения междисциплинарных знаний такого широкого формата выявляют необходимость обращения, прежде всего, к основному вопросу теоретического правоведения о правопонимании в целом, что в свою очередь не представляет возможности использовать в исследованиях только один из его видов (типов). Наиболее целесообразным оказывается применение целостности (системы) общенаучного плюралистического понимания и объяснения права в контексте логико-гносеологического, онтологического и аксиологического конституирования интегративного знания о нем во взаимосвязи однопорядковых субъектов права – государства, общества, гражданина (субъектно-субъектный подход). Ведь именно «Тип правопонимания при построении правовых концепций (неважно, с позиции философии или юриспруденции) ... определяет парадигму (смысловую модель, принцип и образец) юридического познания», – подчеркивалось В.С. Нерсисянцем [2, с. 241].

В частности, лежащая в основе выстраиваемой нами общеправовой теории маргинальности в целом и ее институциональных образований (элементов) социально-философская категория «*отчуждение*» (алиенация), ее экстраполяция в юридическую науку прежде всего в изучении правогенеза, уже подразумевает обращение в ходе исследований к полифункциональному осмыслению «права в Человеке» и,

наоборот, в их плюральном предопределении как (одновременно и в синтезе) идеального, естественного и реального (позитивного) феноменов. При этом ни реминисценция, ни идеализация высших смыслов права и Человека, ни естественно-каузальные (натуралистические, юснатуралистические, постнатуралистические и др.) обоснования, ни позитивистские трактовки данных феноменов в своем сочетании (при всем их сходстве и различии) не обнаруживают в субъект-субъектном подходе плюралистического правопонимания причин, поводов и предпосылок для рассогласования основных смыслов и идей общей теории права и государства.

Изучая правовую маргинальность в контексте правовой философии, мы используем одну из концепций В.А. Бачинина, которая интерпретирует «жизнь права» в трех своих основных ипостасях – *идеальное, естественное и позитивное право* и в которой на первом уровне метафизика объясняет смыслообразующие модели феномена права как сферы «чистого и неотчужденного» долженствования, т. е. «метапрана» (идеальное право). На последующих уровнях, по сути предопределенных первым, существуют и взаимодействуют естественное право – действительное, природное и живое право, а также позитивное право, т. е. закон как продукт сознательного нормотворчества, отвечающий интересам конкретного государства. Представляется, что в плюралистическом контексте под правом возможно понимать *разумную и гуманную меру (правило) равенства и справедливости, формулируемую, устанавливаемую и обеспечиваемую посредством ее формализации в законодательстве и последующей правовой реализации (исполнение, использование, соблюдение и применение правовой меры)*. В таком осмыслении дефиниция права предстает как общеправовой феномен, или, по мнению В.М. Баранова, «индикатор возможностей граждан для их реального использования права, либо плюралистическая форма правовой регламентации» [10, с. 26–27].

Интегративное (кумулятивное, синтезированное) понимание права, основанное в том числе на «Идеях интегральной юриспруденции, правового плюрализма, ценностной, психологической, когнитивной социокультурной и интересубъективной обусловленности права» (А.В. Поляков) [8, с. 9], на наш взгляд, взаимодополняет, объединяет и гармонизирует в целокупности научное и практическое предназначение каждой из отмеченных форм (идеальное, естественное и позитивное право).

Идеальное право, безусловно, имеющее много общего с естественным, носит, по нашему мнению, скорее всего не «неправовой», а «надправовой» содержательный характер. При этом естественное право, «...его нормы, ценности и смыслы не теряют своей связи с идеальными, метафизическими первообразами – абсолютами. Естественное право исходит из того, что мерилom справедливости законоположений, устанавливаемых государством, должны быть общие *нормативно-ценностные принципы*, господствующие в мироздании и подчиняющие себе все живое» [9, с. 10], – отмечают В.А. Бачинин и В.П. Сальников.

По нашему мнению, текущее российское законодательство, формулирующее цели и задачи отраслевых нормативных правовых актов, а также многие положения Основного закона, устанавливающие на основе международных принципов права и Всеобщей декларации прав человека (1948 г.) базовые естественные личные (гражданские), а также политические, экономические, социальные, культурные и иные права и свободы человека всех поколений, являются реальным воплощением положений и идеальных и естественно-правовых концепций в законодательной сфере. Хотя, разумеется, не всех из них. Кроме того, не во всех из них формулируется та *правовая мера*, с помощью которой можно даже умозрительно фиксировать баланс интересов общества, личности, государства. В этом смысле плюралистическое правопонимание способствует разграничению или, по крайней мере, *различению* собственно самого права от «*неправа*».

Изучение данного различия, т. е. соотношения идеального, естественного и позитивного права требует фундаментальных исследований в теоретическом правоведении, что предоставит возможность проследить их сходство, различие, взаимообусловленность и взаимосвязь. В современной общей теории права эта сфера познания остается недостаточно разработанной. Чрезвычайно многообразные и многократно доктринально обоснованные понятия естественного и позитивного (объективного) права в фундаментальных и прикладных работах различных школ права по изучению данной проблематики требуют отдельного внимания и к феномену идеального права. Прежде всего, это связано с изучением государственно-правовых механизмов соблюдения и защиты прав-притязаний и свобод личности (социально незащищенных групп), а также аналогичных прав и свобод субъектов, претерпевающих негативные (вредные и общественно-

опасные) последствия и от неправовых законов, и от поведения, в первую очередь, социально неблагополучных и социально опасных маргинальных групп (индивидов). Требуется, безусловно, и установление рестрикций (ограничений) в виде конституционных обязанностей с их неукоснительным исполнением всеми субъектами права, с точки зрения реализации *идеи соблюдения взаимных интересов личности, общества и государства*, обосновываемых отечественной и зарубежной наукой. Ведь не может быть национальной науки, как и национальной таблицы умножения, для чего необходимо изучать не только российское право, а по преимуществу право вообще, считает В.В. Лазарев [11, с. 14].

Достижимые в науке эпистемы, как известно, носят одновременно и личностный, и всеобщий характер. Они – результаты научной деятельности отдельных ученых, но в то же время рано или поздно входят в орбиту познавательных интересов целых отраслей наук, их сочетаний, приобретая при этом как бы статус тотального, общенаучного значения» [1], – справедливо отмечалось профессором М.Б. Садыковым.

Литература

1. Садыков М.Б. Наука и ее глобальная природа / М.Б. Садыков // Наука и религия в глобализирующемся мире: сб. ст. Казань: Изд-во Казан. гос. ун-та, 2007. – С. 23–25.
2. Нерсесянц В.С. Философия права: Краткий учеб. курс / В.С. Нерсесянц; Ин-т гос. и права Рос. акад. наук. Акад. правовой ун-т. – М.: НОРМА НОРМА – ИНФРА-М, 2000. – 241 с.
3. Бэкон Ф. Сочинения: в 2 т. / Фрэнсис Бэкон; общ. ред. и вступ. ст. А.Л. Субботина; АН СССР, Ин-т философии. 2-е изд., испр. и доп. – М.: Мысль, 1977–1978. – Т. 1, 1977. – 567 с.
4. Берман Г.Д. Западная традиция права: эпоха формирования / Гарольд Дж. Берман; пер. с англ. Н.Р. Никоновой, Н.Н. Деева. 2-е изд. – М.: Изд-во МГУ: ИНФРА-М – НОРМА, 1998. – 623 с.
5. Муромцев С.А. Определение и основное разделение права / С.А. Муромцев. – 2-е изд., доп. – СПб.: Изд. дом С.-Петербур. гос. ун-та, 2004. – 223 с.
6. Степаненко Р.Ф. Правовая наука о проблемах современного юридического образования / Р.Ф. Степаненко // Общество, государство, личность: модернизация системы взаимоотношений в совре-

менных условиях: XVI Всерос. науч.-практ. конф.: в 2 ч. Казань: ИЦ Ун-та управления ТИСБИ, 2016. Ч. II. – С. 3–8.

7. Степаненко Р.Ф. Теоретико-методологические проблемы общеправовой концепции маргинальности / Р.Ф. Степаненко // Ученые записки Казан. гос. ун-та. Т. 153, кн. 4, 2011. – С. 24–35; Степаненко Р.Ф. Методология междисциплинарности в общеправовой теории маргинальности / Р.Ф. Степаненко // Гармонизация подходов в исследованиях и обучении праву: Жидковские чтения: Материалы Всерос. науч. конф. (Москва, 27–28 марта 2015 г.). М.: Рос. ун-т дружбы народов, 2015. – С. 111–115; Степаненко Р.Ф. Проблемы правопонимания в исследовательских практиках общеправовой теории маргинальности: опыт методологии междисциплинарности / Р.Ф. Степаненко // Государство и право. – 2015. – № 6. – С. 25–33; Степаненко Г.Н. Социально-философские проблемы общеправовой теории маргинальности / Г.Н. Степаненко, Р.Ф. Степаненко // Казанская наука. – 2012. – № 4. – С. 197–199.

8. Поляков А.В. От научного редактора / А.В. Поляков // Гурвич Г.Д. Философия и социология права: избр. соч. / сост. и авт. вступ. ст. М.В. Антонов; науч. ред. и авт. предисл. А.В. Поляков. – СПб.: СПбГУ Изд-во юрид. фак. СПбГУ, 2004. – С. 9.

9. Бачинин В.А. Причинность как философско-правовая проблема: монография / В.А. Бачинин, В.П. Сальников; под общ. ред. В.П. Сальникова. Санкт-Петербург. ун-т МВД России: Академия права, экономики и безопасности жизнедеятельности. – СПб.: Университет, 2002. – 184 с.

10. См. Баранов В.М. Законодательная дефиниция как общеправовой феномен / В.М. Баранов // Законодательная дефиниция: логико-гносеологические, политико-юридические, морально-психологические и практические проблемы: материалы междунар. «круглого стола» (Черновцы, 21–23 сентября 2006 г.) / под ред. В.М. Баранова, П.С. Пацуркивского, Г.О. Матюшкина. – Н. Новгород: Юридическая техника, 2007. – С. 24–66.

11. Лазарев В.В. Проблема общей теории *jus* / В.В. Лазарев, С.В. Липень, А.Х. Саидов. – М.: Норма: Инфра-М, 2012. – 656 с.

ОБ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ИНТЕРПРЕТАТОРА

Терещенко Наталья Анатольевна

Доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: tereshenko_tata@mail.ru

Статья посвящена осмыслению форм зависимости идеологических конструкций от места интеллигенции в системе духовного производства.

Ключевые слова: интеллигенция, «органическая интеллигенция», духовное производство, интерпретация.

SOME WORDS ON THE INTERPRETATION OF THE INTERPRETER

Tereschenko N.A.

Doctor of Philosophical Sciences, Professor at the Department of Social Philosophy, Kazan Federal University, Kazan

The key point of the paper is the determination of the idea (theory) of the national status in the system of cultural production.

Keywords: intellectual, “organic intelligentsia”, cultural production, interpretation.

Вопрос об интерпретации неизбежно ставит вопрос об интерпретаторах. Кто он, человек, который рискует делиться с миром своим пониманием некоторой событийности жизни? Что движет его стремлением озвучить свои мысли и чаяния? На первый взгляд, ответ кажется очевидным. Мы привыкли говорить «о» и даже мыслить (что не всегда совпадает) человека, причастного к говорению о бытии, существом, наделенным особой способностью понимания, особой оптикой, позволяющей видеть мир в горизонте истинности, и особой, почти пророческой неспособностью молчать о страданиях мира и в мире. Но, согласитесь, это тоже всего лишь одна из интерпретаций роли представителя определенного сообщества, взявшего на себя смелость говорить от имени бытия и называемого по-разному: представитель интеллигенции, интеллектуал, творческая личность, ху-

дожник, теоретик, а мы скажем проще и жестче – агент духовного производства.

Написать эти заметки меня побудило знакомство с предложенными к обсуждению статьями, посвященными интерпретации феномена социальной революции, в частности революции Октябрьской, коею я смело и без оговорок могу назвать Великой.

Общий пафос очень разных и очень интересных статей попробую выразить несколько заведомо спрямленно, может, гротескно, хотя во многом эмоционально я согласна с авторами в оценках отношения интеллигенции к революции. Но позволю себе заметить, что, оценивая роль интеллигенции, мы часто забываем о социально-экономических основаниях, определяющих ее положение в обществе, отнюдь не однозначную ее природу и шлейф не только позитивных, но и негативных последствий ее деятельности. И именно неоднозначность роли агента духовного производства и будет предметом моего размышления. Итак, субъект говорения (а он всегда есть субъект интерпретации), «не отказываясь от себя / своего, дает и жизни развернуться в полноте своей. Более того, он дает жизни, ее событиям имя», – пишет О.Д. Агапов [1]. Добавим: способность дать жизни возможность развернуться в ее полноте как раз и осуществляется благодаря тому, что субъект «дает событиям жизни имя». Фактически можно сказать, что таким образом осуществляется классическое «приведение бытия к бытию». Интеллигент (интеллектуал) может осуществить это благодаря тому, что по особой своей природе (или вследствие стечения обстоятельств?) он обладает способностью встать «в просвет бытия» и свою субъектность социальную транспонировать в экзистенциальную субъектность [см. 2]. Именно эта способность дает возможность переживания событийности и осуществления себя в со-бытийности себя и мира.

«Мы убеждены, – пишет О.Д. Агапов, – что богатство интерпретаций исторического становления человеческого рода связано с тем, что трансцендентальные по основаниям *события* получают свое *именование* в зависимости от того, какой субъект / субъекты пробуждается, какие его социокультурные – явные и неявные – предпочтения, установки, ценности, значения и смыслы опредмечиваются» [1]. Конечно, согласна! Но раз речь идет об именовании, то эти субъекты есть субъекты духовного производства. И значит, надо понимать, что не просто субъекты бывают разные, грубо говоря, плохие и хорошие, талантливые и не очень. Их положение в системе духовного произ-

водства, которое определяет их ракурс усмотрения феномена и характер их иллюзий, меняясь, повлечет за собой и смену самих представлений.

«Вопрос вопросов, что делать с откровением, как с ним жить, как им жить. Б. Пастернак / Живаго выбрал жизнь-свидетельство. В широком смысле он выбрал *синергическую жизнь*, где человек не отказываясь от себя / своего, дает и жизни развернуться в полноте своей. Более того, он дает жизни, ее событиям имя» [1]. Прошу прощения за повтор цитаты, но он здесь неизбежен.

Это все очень красиво, а значит, очень хочется, чтобы было истинно. Но давайте проследим, как осуществляется эта процедура именования, наречения феномена именем. Понимая, что «не названное по имени – не существует», попробуем разобраться, что влияет на характер формирования образов. Хотя, конечно, это будет только версия. Причем «одна из». Речь пойдет не о культурном контексте, который задает смысловые коннотации, а о том, что в классической традиции называется местом субъекта в системе духовного производства. Сделаем еще одно замечание. Говоря об интеллигенции, я (мы) говорю о нас, о себе, ничуть не выводя себя из этого сообщества и предполагая необходимость разделения ответственности за сказанное.

Реализация той или иной исторической тенденции, действительно, возможна лишь при неременном выговаривании ее тем или иным историческим субъектом. Начиная с эпохи Нового времени эту функцию берет на себя интеллигенция. Действительно, в силу неустойчивости своего социального положения интеллигенция гораздо более чутко и даже болезненно чутко улавливает все противоречивые стороны исторической событийности. И, кристаллизуя феномен в своем восприятии (а именно такую способность кристаллизации по сути совершенно справедливо фиксирует О.Д. Агапов), эту болезненную чуткость также выводит в горизонт говорения. Значит, событие, кристаллизованное в слове, уже есть двойная субъективация или интерпретация (позволим себе так сказать, понимаю, что субъективация, конечно, не тождественна интерпретации).

Итак, зададим вопрос иначе, резче, грубее: является ли способность «встать в просвет бытия» (не будем забывать, что в этом просвете можно просто *оказаться*, причем, довольно случайно) достаточным основанием для говорения от имени бытия? Дает ли она возможность получить откровение бытия? И еще один вопрос справедливо (правда, в несколько иной тональности) задает О.Д. Агапов:

«как с этим откровением жить? Как ИМ жить?» [1], – тем самым полагая зазор между интеллигентом / интеллектуалом и самим бытием.

Позволим себе напомнить некоторые прописи из области социальной теории. В докапиталистическом обществе теоретик – это, как правило, представитель господствующего класса. Создавая теоретическую модель общества, он описывает это общество сквозь призму представлений этого самого класса или сословия. Идеальное государство Платона продолжало оставаться рабовладельческим полисом, град земной Августина был критикой несовершенства форм общения с точки зрения религиозного новообращенного, посвятившего себя Богу, который при этом имеет возможность теоретизировать, а не заботиться буквально о хлебе насущном. Это положение давало теоретику удивительную устойчивость и уверенность в том, что он говорит от имени Абсолюта, являясь его проводником, медиумом, носителем истины бытия, а не своего субъективного мнения. Фактически же в роли прообраза бытия был тот или иной социальный слой, к которому принадлежал теоретик. Наверное, именно это положение породило феномен, который Грамши называл «органической интеллигенцией» и к пониманию которого обращается З. Бауман, о чем скажем чуть позже.

В Новое время положение теоретика, ученого, художника (в общем, интеллектуала, а мы будем говорить грубо – агента духовного производства) резко меняется. Во-первых, он уже, как правило, не принадлежит господствующему классу и выражает его интересы не как свои собственные, а как наемный работник, создавая определенный продукт в форме идеи. Он уже не «органический интеллигент». Однако «память формы» продолжает работать. Он продолжает думать, что именно он способен заставить говорить бытие его собственным голосом (двойственность выражения «его собственным» уже начинает мерцать). Именно видение общества в оптике интеллектуала полагается адекватным его видением. «“Хорошее общество”, – пишет З. Бауман, – ... это проекция образа жизни интеллектуалов на общество в целом; или, говоря иначе, это модель, которая, как надеются интеллектуалы, обеспечит оптимальные условия для распространения такового [их собственного. – Н.Т.] образа жизни» [3]. В принципе, ничего нового. Мир пишется с себя. Еще Ксенофан говорил, что, если бы коровы и лошади придумывали себе богов, их боги были бы похожи на коров и лошадей. И эта универсальность природы идеи тоже важна для понимания проблемы.

Однако здесь есть еще один интересный момент: онтологическая укорененность вовне (в силе класса, который она представляет, не имея в этом обществе своего права, легитимированного собственностью) все еще давала ощущение права голоса как миссии в выражении Абсолюта. Это ощущение подкреплялось спецификой отношений интеллектуала и власти, которую интересно (хоть и несколько однозначно) описывает Бауман.

Он вполне справедливо указывает на одну историческую точку – Просвещение. Это время, когда амбиции интеллектуала (добавим – еще не пролетаризированного, но уже утратившего пуповинную связь с господствующим классом) совпадали с потребностями молодого буржуазного государства, когда молодая буржуазия, не имевшая еще опыта участия в управлении государством, нуждалась в интеллектуале. На этом растет самоощущение себя как учителя жизни, обладающего к тому же способностью выговаривать Абсолют. Однако окрепшая буржуазия начинает все больше ущемлять амбиции теоретика. Правда, Бауман пока рисует идиллическую картину: отлучив интеллектуала от политической власти, перестав рассматривать его в качестве учителя, государство оставило ему в распоряжение свободу обращения интеллектуального продукта, фактически дав право собственности на информацию (Бауман так не пишет, но это так получается). Однако это не совсем так. Во-первых, учитель жизни не так легко привыкает к своему обочинному положению. Во-вторых, манифестирование свободы слова само по себе означает, что ее нужно если не завоевывать, то отстаивать, следовательно, она не есть прозрачное общественное состояние. И так было всегда! Это уже видно по обиде простолюдина Сократа на если не родовитого, то состоятельного Аристофана, по судьбе «Писем темных людей» и т. д. Начиная же с конца XIX века пишущие о свободе всегда писали «слезами и кровью» и поэтому нуждались не в понимании, как говорил Ницше, а в том, чтобы их «заучивали наизусть». Манифестация без требования понимания, взывание к полному параноидальному принятию. В ситуации, когда ты уже не выражаешь органически чайный другого человека, это стремление усиливается. Недаром Блок пишет о разрыве народа и интеллигенции и о мнимом оптимизме теоретиков и литераторов, которые не замечают этого [см. 4, с. 274–276]. Да, действительно, так ли уж идиллически были отношения земского врача, учителя и русского мужика? Так ли уж народничество выражало чаяния самого народа? Но апелляция к разуму становится все менее

слышна. Нужна ирония Чехова, отрешенность Платонова, чтобы описать тщету этих претензий без сарказма, но и без слезливого и сопливого умиления.

Потеряв уверенность органического существования, интеллектual ищет опору в себе самом, гипертрофируя свою дистанцированность от общественных форм и делая опасную подмену: теперь не он есть проводник Абсолюта. Абсолют и есть он сам, его собственный голос есть голос самого бытия. И опять «память формы» срабатывает, но превращенно: ощущение того, что его голос и есть голос Абсолюта, растет. И он может и должен быть учителем жизни для мира!

Интеллектуал, что называется, любит «не искусство в себе, а себя в искусстве». Он, возможно, не претендует на авторство, но все еще претендует на власть. В том числе на власть над Абсолютом. Интеллектуал перепутал роли. Думает, что его версия мира и есть бытие, истина и т. д., и отстаивать свою версию мира он готов довольно настойчиво. Учитывая, что философия занимается легитимацией дискурсов (Лиотар) [см. 5, с. 79–91], что именно она «повинна» в проникновении той или иной «интеллектуальной заразы» в пласты общественного сознания, можно предположить, что само самосознание философии (и философа) должно быть достаточно развитым, что он должен так или иначе обосновывать (хотя бы для себя) свои претензии к миру и права на то, чтобы образ его мысли в этом мире материализовался (для тех, кого коробит это слово, предложим более одухотворенный вариант – воплощался).

Нужно признаться: мыслители, обратившие свой взор на общество, всегда различались большей или меньшей смелостью в поисках средств осуществления своей утопической мечты. Можно взывать к тирану Сиракуз (правда, потом можно быть проданным в рабство). Можно пытаться осуществить эллинский проект через своего ученика, а потом разочароваться. Можно уповать на государя, пусть и чужого. Хорошо бы женщину, северянку или россиянку. Кто-то взывает к сверхчеловеку, кто-то к сильной руке и тоталитарной власти. Во всех случаях – поиск средств в желании реализовать свой проект. Причем как тотальный. Однако характер этих попыток меняется. И в XIX веке принимает форму острой борьбы. Говоря об отношениях Сократа и софистов, например, не придет в голову говорить о «борьбе» мнений. Сам термин “идеологическая борьба”, который возник в XIX-XX веках и маркирует то время, когда осуществлялся и осуществлялся этот перевертыш. Причем, что понятно, «идеологической»

бывает борьба только идей. То есть интерпретаций. Конечно, борьба идей идет с момента обособления духовного производства, но только в это время происходит ее включение в арсенал политических и социально-экономических средств борьбы за власть. Борьба идей становится идеологической борьбой.

Кстати, здесь может быть скрыта причина интереса интеллигенции к революции, интереса самого пристального, искреннего и в то же время... корыстного. Слом старых социальных форм/ ячеек, структур делает бесприютным любого человека, «сбивает» в странные сообщества самых разных людей. В этой ситуации голос пророка-интеллектуала может стать слышнее и интереснее для многих, кто потерял свои корни, столкнулся со сложностью процесса идентификации и т. д. Интеллектуал востребован в этот период. Если он не нужен официальным структурам в своей радикальности, то он нужен оппозиции. И чем радикальнее будут его идеи, тем востребованнее будет сам актер. Поэтому так до боли искренне: «Всем сердцем слушайте революцию!».

Агапов цитирует статью «Религиозный смысл революции» Ф.А. Степуна, который отмечает, что в Октябрьской революции как свершившемся событии можно выявить три момента, придающие ей неоднородный характер. Первый момент – биологический, связанный с энергией молодежи, второй – криминальный и, наконец, третий – фантастический и оборотнический. По большому счету, можно сказать, что эта неоднородность есть благодатная почва для распространения (и деформации!) идей, возникающих в период революционных потрясений, а неопределенность положения агента духовного производства, ищущего опоры для обеспечения органичности своего существования, делает его самого заложником собственных концепций. Поставить под вопрос логику собственной мысли – задача непростая. На ее решение нацелен (и способен) далеко не каждый теоретик. Не случайно именно эту способность Ж. Деррида определил как одну из черт гениальности К. Маркса. Хотя справедливости ради надо сказать, что и Маркс до конца не мог проследить возможные варианты интерпретаций своих идей. Этого не может сделать никто! И, конечно, тоже был заложником культурно-исторических реалий.

Анализ места теоретика в системе духовного производства сегодня – одна из важнейших и трудных задач. Ее решение осложняется тем, что информация, которой владеет агент духовного производства, сегодня имеет тенденцию к превращению в форму собственности.

Интеллигенция проходит тот же путь, который прошла бюрократия, сделав своей собственностью государственную машину. А это значит, что классический вопрос: «Чьи интересы представлены в той или иной идеологической конструкции? Кому это выгодно?», – сегодня становится еще более интересным и сложным. Ироничное замечание У. Эко о том, что сегодня порядок слов перестал соответствовать порядку вещей, приобретает дополнительный политэкономический смысл. Что, конечно, не снимает экзистенциального и антропологического измерения проблемы и должно выразиться в понимании интеллигенцией ответственности за слово как дело.

Литература

1. Агапов О.Д. Философия со-бытия / О.Д. Агапов. – URL: <http://kpfu.ru/isfnmk/nachinaetsya-podgotovka-k-tradicionnym-245944.html> (дата обращения: 15.10.2016).
2. Фатенков А.Н. Социальная революция как эпифеномен экзистенциального бытия / А.Н. Фатенков. – URL: <http://kpfu.ru/isfnmk/nachinaetsya-podgotovka-k-tradicionnym-245944.html> (дата обращения: 15.10.2016).
3. Бауман З. Культура как идеология интеллектуалов / З. Бауман. – URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/4904>
4. Блок А. Стихия и культура / А. Блок // Собр. соч. в 6 т. – Т. 5. – С. 274–283.
5. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар; пер. с фр. Н.А. Шматко. – М.: Ин-т эксперимент. социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 159 с. (Gallicinium)

УДК 130.2

**НЕГАТИВНОСТЬ НА ПУТИ К АБСОЛЮТУ:
К. МАЛЕВИЧ И РЕВОЛЮЦИОННАЯ ЭСТЕТИКА
РУССКОГО АВАНГАРДА**

Фейгельман Артём Маркович

Кандидат философских наук, ассистент Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, г. Нижний Новгород, e-mail:artf1986@gmail.com

В статье прослеживается связь между онтологией искусства К. Малевича и его участием в российском (пост)революционном движении. Особое внимание уделяется анализу работы «Черный квадрат», который позволяет рассмотреть роль негативности (ничто, «нуля») в философско-эстетическом наследии художника. Категория «ничто» рассматривается в контексте богоискательских устремлений Малевича, сопряженных с его проектом переустройства мира и общества. Также ставится вопрос о связи эстетической негативности авангарда с более общими тенденциями развития как исторического человечества в целом, так и отдельного индивида.

Ключевые слова: негативность, онтология искусства, Малевич, авангард, Черный квадрат, супрематизм.

**NEGATIVITY TOWARDS THE ABSOLUTE:
K. MALEVICH AND THE RUSSIAN AVANT-GARDE
REVOLUTIONARY AESTHETICS**

Feigelman A.M.

PhD, Assistant Professor at Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod, Nizhni Novgorod

The article traces a connection between the ontology of K. Malevich's art and his participation in the Russian (post) revolutionary movement. Particular attention is paid to the analysis of the painting "Black Square", which allows us to consider the role of negativity (nothing, "zero") in the philosophical and aesthetic heritage of the artist. The category "nothing" is considered in the context of God-seeking aspirations of Malevich, coupled with his project of reconstruction of the world and society. Also, the article raises the question of the relationship between the aesthetic negativity of avant-garde and more general trends in the development of historical humankind as a whole and the individual as well.

Keywords: negativity, ontology of art, Malevich, avant-garde, Black Square, suprematism.

Связь искусства и политики, искусства и идеологии давно кажется чем-то само собой разумеющимся. Художник (в широком смысле) живет и работает в рамках определенной общественной системы, которую пронизывает борьба интересов различных социальных групп. И даже если автор сознательно дистанцируется от идеологической повестки дня, пристрастные критики и исследователи все равно нередко обнаруживают в его трудах политическую злободневность и идеологическую подкладку.

Однако были (и есть) в искусстве течения, которые открыто провозглашали свою связь с теми или иными политическими движениями, часто нацеленными на революционное преобразование действительности. В таком случае художник мог работать на подготовку и даже ускорение общественных перемен и, в случае победы революционного сценария, – на закрепление и дальнейшее развитие преобразований. И далеко не всегда это означало, что искусство редуцировалось до просто-напросто идеологического инструмента. Часто работа художника выходила за рамки актуальных идеологических вопросов, подчиняла политику эстетике, за что художник в конце концов расплачивался творческой и физической свободой, а иногда и жизнью.

Один из наиболее масштабных и репрезентативных примеров взаимодействия политики и эстетики – это художественные практики русского авангарда, чье влияние и сегодня ощущается едва ли не столь же сильно, что и сто лет назад. Русские авангардисты соединили мощный новаторский потенциал со стремлением к изменению социальной реальности, к преобразению общества – в том числе путем преобразования искусства. За социальным проектом авангардных художников часто стоял проект переустройства всего мира в его онтологических основаниях. Поэтому неудивительно, что авангардная повестка дня шла рука об руку не только с актуальными политическими, но и с важнейшими философскими, религиозными и в целом мировоззренческими поисками своего времени.

В этом смысле центральной фигурой остается Казимир Малевич, основатель супрематизма, чей “Черный квадрат” стал неофициальной эмблемой русского авангарда, а возможно, и вообще искусства XX столетия. Как и знаменитый «Квадрат», искусство Малевича

в целом открыто для самых разнообразных интерпретаций, и каждое новое поколение исследователей находит новый ключ к наследию русского художника. Понять замысел художника и его укорененность в социокультурной действительной первой трети XX столетия помогают и многочисленные теоретические работы Малевича, которые относительно недавно стали доступны практически в полном объеме широкой публике.

Яростно защищая принципы новых художественных течений, Малевич в своих книгах и статьях предстает и как яркий философ-эстетик, создающий глубоко фундированную онтологию искусства. Отсюда небезуспешные попытки исследователей связать идеи автора «Черного квадрата» с самыми различными философскими традициями: от философии жизни и космизма Н.Ф. Федорова до феноменологии Э. Гуссерля и фундаментальной онтологии М. Хайдеггера.

Укорененность Малевича в актуальном философском контексте доказывает и тот факт, какое место в его рассуждениях играет категория негативности, пусть и далеко не всегда в эксплицированном виде. Более того, Малевич обращается к идее негативности задолго до, например, французских неогегельянцев во главе с А. Кожевом, переосмысливших «негативные» тенденции философии Гегеля. Таким образом, Малевич в своей деятельности в какой-то степени опередил не только эстетическую, но и философскую повестку дня.

Эстетические размышления на страницах сочинений Малевича нередко соседствовали с политическими лозунгами – отсюда необходимость исследования наследия Малевича и с точки зрения революционных практик его времени – и здесь обращение к категории негативности тоже не будет лишним. Как не будет лишним и обращение к негативности в рамках религиозно-философских рассуждений Малевича, которые отчасти следуют, а отчасти выбиваются из тех духовных исканий, которые характерны для эпохи модерна.

«Первое произведение русского искусства, которое выразило христианские принципы, – это “Черный квадрат” Малевича: он выразил идею теологического единства мироздания», – утверждает Борис Гройс [1]. Действительно, русский авангард вел активный диалог с русской иконописной традицией. Недаром В. Кандинский писал: «Никакую живопись я не ценю так высоко, как наши иконы. Лучшее, чему я научился, научился я от наших икон, не только в плане художественном, но и религиозном» [2, с.45]. Для Малевича характерно более сложное отношение к религии, однако и для него важно доста-

точно активное обращение к православному дискурсу и эстетике – и в живописных работах, и в теоретических трактатах. Отсюда же помещение «Черного квадрата» в красный угол на знаменитой выставке футуристов «0,10» в 1915 году в Санкт-Петербурге – жест смыслово фундированный и в то же время нарочито эпатажный, от которого на реципиента веет и демонической трансгрессией, и апофатическим, мистическим стремлением к Богу.

Как отмечает все тот же Гройс, русский авангард действительно высвободил апофатический потенциал православного мировоззрения, и фигура Малевича здесь не является исключением. В этом смысле самая известная картина художника может трактоваться как ничто, которое шифрует Абсолют: «Черный квадрат» – своего рода «нет» видимому миру и преграда, вечно стоящая перед не поддающимся изображению Абсолютом» [3], – пишет Н. Смолянская. В то же время, уводя от видимого мира и преграждая путь к Абсолюту, «Черный квадрат» тем самым негативно, апофатически указывает на него.

Собственно черный квадрат на картине Малевича показан на белом фоне. Такая структура запускает диалектику бытия (белый) и ничто, «нуля», хаоса (черный). Поэтому черный квадрат на белом фоне служит не только указанием на конец (фигуративного) искусства или истории (или во всяком случае определенного исторического периода), но и на целокупность бесконечного мира, открытого для изменения и движения вперед. Онтологический горизонт здесь смыкается с горизонтом смысловым и эстетическим: «Формы, используемые в супрематизме (круг, квадрат, прямая), воплощают в условном виде онтологический космос, перемежаясь с концептом хаоса как потенциальной бесконечностью смысловых характеристик вещи» [4, с. 183]. Другими словами, простейшие геометрические фигуры отсылают к эйдосам, глубинным принципам, лежащим в основании мира. Подобная редукция как раз и уравнивается обращением к ничто, к хаотическому началу, которая предохраняет Абсолют от единственно верной интерпретации, придает его образу нетождественность, негативность.

Искусство в эстетической системе Малевича становится особым способом познания, в своем прорыве к первопринципам бытия оставляющим далеко позади рационально-дискурсивное мышление. Однако гносеологической функцией предназначение искусства не ограничивается. Познание мира должно сопровождаться его пересозданием – и на социальном, и на онтологическом уровне. «...Мы обнаружили тождество движения Революции политической и Революции в Искус-

ствах...» [5, с. 305], – такова позиция Малевича. Но искусство – это не просто инструмент политической борьбы: «Живое строительство – вот наша идея, ибо только формы нового смогут изменить сознание человека». Едва ли не теургическая мощь искусства творит нового человека и новое общество, избавленное от прежних противоречий и в конце концов ведет людей к бессмертию – таков, очевидно, навеянный Федоровым жизнестроительный пафос Малевича. Но, в отличие от философа-космиста, Малевич делает акцент на преобразующий потенциал искусства, а не науки и техники.

Проект Малевича в контексте постреволюционной России 20-х – 30-х годов потерпел поражение. Одного из самых влиятельных художников своего времени изгоняют со страниц печатных изданий, лишают его связи с любыми официальными институтами, арестовывают, затем, правда, отпускают. «Коммунизм есть сплошная вражда и нарушение покоя, ибо стремится подчинить себе всякую мысль и уничтожить ее. Еще ни одно рабство не знало того рабства, которое несет коммунизм, ибо жизнь каждого зависит от старейшины его» [6, с. 249], – пишет художник в 1930 году. Его апофатический, проникнутый модернистской мистикой поиск Абсолюта пришелся не ко двору советской власти, стремившейся к унификации художественной, да и социальной жизни в целом. Авангардные поиски сменяются соцреалистической установкой на идеализацию советской действительности.

Сам Малевич отчасти возвращается к фигуративному искусству. В таких его картинах 20-х годов, как, например, «Косарь», «Портрет крестьянки» возникает новая фигуративность – фигуративность после «Черного квадрата». Здесь художник прибегает к условно-геометрическим формам. Фигуры людей на этих полотнах фрагментированны, их лица лишены отпечатка индивидуальности. Видно, как мучительно происходит «воскрешение» фигуративности, словно бы собранной из осколков (кубов, кругов и треугольников) модернистской живописи.

Искусство, пройдя сквозь метафизический «нуль» «Черного квадрата», воскресло в новых формах. Но формы эти свидетельствуют не только и не столько о «прекрасном новом мире», о непрестанном движении к Абсолюту, сколько о тотальном отчуждении человека от мира, общества и самого себя. Глубинная онтология здесь сочетается, а может быть, и вытесняется у художника проникновением в суть надвигающейся коллективизации, где индивидуальные судьбы людей растворятся в массовом круговороте трагедий и несправедливостей.

Возникает вопрос: мог ли нигилистический пафос авангарда внести свою лепту в ту перестройку русской жизни на очевидно насильственных основаниях, которая произошла после Октябрьской революции? Может быть, строительство нового мира – лишь предлог для освобождения разрушительных энергий, соблазн Танатоса, который привел художников авангарда на путь (авто)деструкции?

Положительный ответ на этот вопрос – во многом приговор не только авангардным практикам, но и культуре, и человеку в целом. Ведь негативность, пронизывающая устремления авангарда, характерна для исторического движения человечества, где новое питается смертью старого, частично вбирая, а частично сметая его. Более того, возможно, негативность живет в самом сердце человеческого существования: «...Человек – не только то, что он есть, но и то, чем он может быть, подвергая отрицанию то, что он есть» [7, с. 74]. В этом смысле художественные практики и исторические судьбы русского авангарда снова и снова актуализируют вместе с эстетической проблематикой и вопросы, непосредственно связанные с глубинными основами существования как отдельного индивида, так и человечества в целом.

Литература

1. Гройс Б. «Последовательный атеизм делает жалобу невозможной» // Colta. 2016. 27 июля. – URL: <http://www.colta.ru/articles/raz-poglasija/11644> (дата обращения: 10.10.2016).
2. Сарабьянов Д.В. Кандинский и русская икона // Многогранный мир Кандинского: [Сб. ст.] / под ред. Н.Б. Автономовой и др. – М.: Наука, 1998. – С.43–49.
3. Смолянская Н. Малевич: радикальный романтизм // Полит.ру. 2005. 22 июля. – URL: <http://polit.ru/article/2005/07/22/-smoljanskaja/> (дата обращения: 09.10.2016)
4. Рендл М.В. Неклассическая методология К. Малевича: начало постмодернистской парадигмы мышления / М.В. Рендл // Теория и практика общественного развития. – 2015. – № 16. – С. 183–186.
5. Малевич К.С. Произведения разных лет: Статьи. Трактаты. Манифесты и декларации. Проекты. Лекции. Записи и заметки. Поэзия / под ред. А.С. Шатских. – М.: Гилея, 2004. – 619 с.
6. Букша К. С. Малевич. – М.: Молодая гвардия, 2013. – 336 с.
7. Кожев А. Введение в чтение Гегеля / А. Кожев; пер с нем. и послесл. А.Г. Погоняйло. – М.: Наука, 2003. – 792 с.

УДК 141.32

ФИЛОСОФСКОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ О РЕВОЛЮЦИИ

Фернандес Сифонтес Флор де Мария

Доктор философских наук, профессор Камагуэйского университета им. Игнацио Аграмонте Лойнас, Камагуэй, Куба

Статья посвящена сегодняшним угрозам, связанным с определением революции. Об актуальности говорит само определение теорий революции в конкретно-исторических условиях Латинской Америки.

Ключевые слова: революция, контрреволюция, «левый поворот», региональная революция, революционная волна

PHILOSOPHICAL DISCOURSE ON REVOLUTION

Fernández Sifontes F.M.

Doctor of Philosophical Sciences, Professor at Camagüey University, Cuba

The article is devoted to present threats associated with the definition of revolution. The definition of the theory of revolution in Latin America's concrete historical conditions is an evidence of the urgency of this question.

Keywords: revolution, counter-revolution, «the left turn», regional revolution, revolutionary wave.

Садыковские чтения, как мимо пройти? М.Б. Садыков был моим преподавателем по философии. Еще звучит его сильная, четкая речь. Он учил нас не только тому, как заниматься философией, но и как жить с этим знанием.

Когда мы готовились к семинару по революции, у нас возникали вопросы, которые и сегодня, безусловно, актуальны, что подтверждает теоретический семинар, в котором я сегодня участвовала: «Можно ли с философской точки зрения абстрактно рассуждать о революции?».

Если это невозможно, тогда:

– О какой революции мы говорим?

– Говорим об определении понятия революции или об определении понятия для объяснения какого-то конкретного исторического явления, о событии конкретной революции?

– Какие причины в этом так называемом, меняющемся мире позволяют говорить о понятии революции? Почему сегодня о революции говорят как о каком-то абстрактном понятии или как об, извините, странном или, что еще хуже, страшном явлении?

– Какие парадигмы знания и объяснения мира предлагаются для замены принципа диалектики эволюционного и революционного развития, который мне представляется методологически верным, и почему они находят поддержку в научном и философском сообществе?

Размышляя об этом, представляю мои ответы:

Во-первых, казалась бы, что все, что пишется в этой статье, уже осмыслялось, что это известно. Может быть, кто-то еще скажет, что это азбучные истины.

Но, к сожалению, сегодня по определенным причинам о революции говорится на каком-то новом, странном языке, как будто история многократно не отвечала на вопросы о революции, не подтверждала эти истины.

Понятие революции, как много других понятий, создавалось человечеством для обозначения какого-то конкретно-исторического социального феномена. Может быть, само определение и не существовало тысячу лет назад, но оно уже формировалось в конкретных исторических контекстах. Со временем понимание революции сложилось в обществе, и связано оно было с теми явлениями, которые в сущности радикально меняют содержание и форму своего существования, реализуя смену не только собственного качества, но всего существующего до этого момента. Революция ставит общество на порог отношения с новым по качеству явлением.

Так, люди говорили о революции в философском мышлении, о научной революции (или, на мой взгляд, лучше говорить о технологических революциях – по Ribeiro, D.) [1], о разных типах социальных революций. Сейчас также говорят о революции информации и знания, связанной с кибернетической и коммуникационной революциями. Даже представление о революции развивается, что видно в областях науки и техники, связанных с нанотехнологиями. Это только некоторые примеры. В разных сферах человеческого мышления, общества и даже в природе можно обнаружить другие формы происходящих революций.

С философской точки зрения, не может быть рассуждения о какой-то абстрактной революции. Революция как понятие всегда должна связаться с конкретно-историческим явлением, имеющим революцион-

ный характер и содержание. Мой педагогический опыт подсказывает, что лучше, если объяснение связано с конкретными примерами.

Еще есть очень интересная сторона в размышлении о революции. Вокруг разьяснения любого революционного феномена складывается определенная теория, точнее – ряд определенных теорий. Они соответствуют возможностям объяснения, познания мира в это время или мировоззрению того, кто пытается их объяснить. Иными словами, надо иметь в виду относительный характер любой теории. Но это не значит, что, если изменятся условия, в которых создавались эти теории, следует их отрицать, впадая в нигилизм. Например, возьмем теорию эволюции Дарвина. Сколько еще появилось теорий эволюции, но теория Дарвина не только продолжает иметь право на существование, но считается одной из актуальных научных теорий происхождения человека на Земле.

Сегодня нас волнует вопрос об актуальности теорий социальных революций. Можно ли говорить об эвристической значимости этих теорий? Можно ли использовать их в современных условиях? Работают ли они в целостности, или актуальны только некоторые идеи, включенные в теорию революции? Сегодня есть точка зрения, что в социальных науках не надо вести речь о революции, что теории революции устарели и не нужны. На наш взгляд, такие выводы есть порождение мировоззренческой, а точнее – идеологической позиции. Хотя они могут разделяться не только философом, исследователем, но и революционером, т. е. любым историческим или гносеологическим субъектом.

Но в любом случае, актуальным остается вопрос: кому выгодно, что о революции сегодня социальные теории предпочитают не говорить? Думается, что представителям имперской идеологии. Понимаю, что кто-то, может быть, сейчас, удивленно скажет: «Вы еще разделяете такой дискурс?». Отвечаю: да, разделяю! Потому что цели международного империализма не изменились, они в сущности те же, что почти двести лет тому назад. Можно сказать, что они приобретают самые разнообразные формы, включая те, которые помогают создавать эти убеждения, что не нужно задумываться о проблеме социальных революций. Такие политические убеждения, формы поведения очень полезны для закрепления империализма в этом мире неолиберальной глобализации.

Сегодня мы живем в обществе сетей и коммуникаций, это факт. Но чем мы увлекаемся? А точнее, этот вопрос надо сформулировать

так: чем нас провоцируют увлекаться? Среди многих преимуществ общества, в котором мы живем, есть одно очень важное: Интернет дает возможность быть хорошо информированным, быть в курсе последних социальных событий. Но много ли людей, кому это интересно? Группы, контролирующие информационные потоки, делают все, чтобы большинство пользователей сети не были заинтересованы реальными проблемами, которые требуют революционных изменений. Логика этих вопросов старательно маскируется или деформируется в сети. В результате глубокий революционный процесс, который идет в Латинской Америке, с недавнего времени¹ стал малоизвестным, чуждым для многих. Мы говорим здесь о конкретных исторических явлениях, в том числе:

- о боливарианской революции в Венесуэле, которую возглавил Уго Рафаэль Чавес Фриас, а после его смерти продолжает Николас Мадуро Моро;
- об «индейской» революции (более правильно было бы сказать, революция аборигенов) в Многонациональном Правительстве Боливии, которая была совершена «Движением за социализм» под руководством левого индейского политика Эво Моралес Айма в 2005 г.;
- о «гражданской революции» в Эквадоре, лидером которой с 2006 г. является Рафаэль Висенте Корреа Дельгадо с политической партией «Альянс Паис». Он был переизбран на пост президента в 2009, а затем в 2013 году. «Специфика нашей гражданской революции в силе идеи... Народ дает нам мандат на политическую, социальную, даже эстетическую революцию ... потому, что верит, что такая революция есть убедительная альтернатива хаосу, бесправию, несправедливости и всевластию олигархии», – говорил Корреа [2].

Латиноамериканская действительность показывает, что каждый народ, согласно особенностям своего развития, идет особым путем, как и предсказывал В.И. Ленин: «Но, проделывая везде однородную, по сути дела, подготовительную школу к победе над буржуазией, рабочее движение каждой страны совершает это развитие по-своему»[3, с. 76]. В разнообразии этого революционного движения тоже складываются основы для единства в борьбе против капитализма на континенте.

¹С 1999 года с приходом к власти Уго Рафаэля Чавеса Фриаса после победы «Движения V Республика» на выборах в Венесуэле.

Здесь мы привели примеры только тех движений, которые определены как революции, но эти движения принесли с собой целый ряд революционных изменений в ряде других стран континента¹, что в работах О.А. Жирнова, И.К. Шереметьева, Л.С. Окуновой, А.В. Белоглазова, А.В. Масленникова названо «левым поворотом» [4, 5, 6].

В Латинской Америке, на наш взгляд, проявляется очередной цикл *революционной волны*, на гребне которой сформировались условия для *региональной революции*.

Сущность региональной революции состоит в образовании единого латиноамериканского блока в борьбе против гегемонии США. Впервые за двести лет удалось реализовать мечту Боливара, Марти и их последователей Фиделя Кастро, Уго Чавеса и многих других о латиноамериканской интеграции. Никогда прежде латиноамериканские страны не были так близки к осуществлению этой идеи, которую многие называли утопией. В процесс латиноамериканской интеграции включились многие страны, несмотря на то, что не все совпадали в своих взглядах, многие различались по идеологическим позициям. Однако стремление к единству перед лицом североамериканского

¹ Имеется в виду ряд прогрессивных, демократических политических сил, пришедших к власти, которые сформировали независимые и революционные по своему характеру правительства: в Бразилии правительство Луис Инасиу Лула до Силва (с 2003 по 2010 г.) и Дилма Русеф, представителей Партии трудящихся (с 1 января 2011 г. до 31 августа 2016 г.); в Аргентине правительство Нестор Киршнер (в 2003 г.) и Кристины Фернандес де Киршнер (с декабря 2007 г. по декабрь 2011 г.). В Панаме правительство Мануэля Торрихоса Революционно демократической партией (в 2004 г.); в Уругвае правительство Таваре Васкес с силами Прогрессивная встреча – Широкий фронт (с 1 марта 2005 г. по 1 марта 2010 г.), Хосе Мухика (с 1 марта 2010 по 1 марта 2015 г.), с 1 марта 2015 г. снова Т. Васкес. В Чили в 2006 г. пришло к власти правительство Мичеля Башелета с Социалистической партией, которое вновь было избрано в 2014 г. Коста-Рику с 2006 г. по 2010 г. возглавлял Оскар Ариас Санчес с Партией национального освобождения. В Парагвае в 2008 г. победил Фернандо Луго с Патриотической коалицией за перемены. В Гондурасе с января 2006 г. до июня 2009 г. государство возглавлял Хосе Мануэль Селайя Росалес, его правление было прервано путчем. В Гватемале с января 2008 г. до января 2012 г. правительство возглавлял Альбаро Колом Кабальерос. Маурисио Фунес из Фронта Фарабундо Марти пришел к власти в Сальвадоре в 2009 г., а в 2014 г. правительство возглавил Сальвадор Санчес Церен, представитель этого же фронта. Даниель Ортегас Сандинистским фронтом национального освобождения пришел к власти в Никарагуа в 2010 г. С 2011 г. до июля 2016 г. Правительство Перу возглавлял Ольянта Умалас Перуанской национальной партией.

империализма позволило преодолеть многие разногласия, вместе строить модель единой Латинской Америки. Выработались новые экономические, политические, культурные отношения между правительствами, народами. Создались те структуры, которые смогли поддерживать интеграционный процесс: Меркосур, Союз южноамериканских наций (UNASUR), АЛБА (Боливарианский альянс для народов нашей Америки) против АЛКА, Сообщество стран Латинской Америки и Карибского бассейна (CELAC). Осуществилась революционная программа преодоления безграмотности «я смогу» (yo sí puedo); организовался телеканал Телесур (telesur), доступный во всех странах континента. На этом телеканале, работающем под девизом «наш север – это юг» (nuestro norte, es el sur), реализовывалась новая философия коммуникации. Было сформировано много социальных программ в областях жилья, питания, здравоохранения, образования (от устранения безграмотности до доступа к университетскому образованию), спортивной, культурной жизни, сферы досуга и много других. Все эти и другие программы были осуществлены во многих странах, в них участвовали все, кто имел возможность внести свой вклад, оказать помощь, проявить международную солидарность.

Безусловно, укреплению этого блока способствовал опыт кубинской революции и деятельность Форума Сан-Паулу [7].

Но в логике развития социальных революций есть явление, которое всегда, где бы они ни происходили, их сопровождает – это контрреволюция. В странах Латинской Америки в основном действует и внутренняя контрреволюция, и внешняя. На наш взгляд, при нынешних обстоятельствах, сложившихся на континенте, внутренней контрреволюции самой по себе было бы трудно структурироваться, если бы она не имела поддержки со стороны США.

Правительство Соединенных Штатов не может остаться равнодушным к процессу консолидации левых сил не только в национальных рамках, но и на региональном уровне. В связи с этим Фернандо Луго сказал: «Интеграция и строительство “Большой Родины” были восприняты как неподчинение империи США и, думаю, это влечет за собой соответствующие последствия» [8].

Вот только некоторые примеры организованных контрреволюционных действий: путч против правительств Мануэля Селайя в Гондурасе (2009 г.); в Парагвае – против Фернандо Луго в 2012 г.; против Дилмы Русеф в Бразилии (2016 г.). В двух последних случаях был инспирирован политический судебный процесс, закончившийся им-

пичментом. Это экономическая война, ведущаяся всеми средствами против боливарианской революции в Венесуэле; различные акции, направленные на дискредитацию лидеров и способности этих правительств возглавить какие-либо организации регионального или международного масштаба. Можно даже говорить о подозрениях, связанных с внезапной, одновременной болезнью многих из этих лидеров, у которых был обнаружен рак.

С философской точки зрения, революция и контрреволюция являются категориальной парой, хотя каждая из них является специфичным (по сущности и содержанию) явлением. Их анализ должен проводиться параллельно, что поможет определить тенденцию развития и характер движущих сил этих процессов.

Исходя из теорий революции, можно выявить еще одну интересную проблему, которая может быть определена как время и пространство революции. Так, говоря о теории перманентной революции, мы говорим, в сущности, о содержании и движущих силах революции, а не о временной протяженности самой революции [9, 10, 11, 12]. К сожалению, очень часто это забывается, или искажается смысл понятия «перманентная революция».

На наш взгляд, говоря о продолженности революционных событий во времени, точнее было бы использовать понятия непрерывность-прерывность или продолжительность-непродолжительность (то есть *continuo / discontinuo*). Такое рассуждение поможет выделить более устойчивые черты, характеризующие данную революцию, и те, которые меняются во времени или возникают при сменяющихся условиях, а также позволит определить их взаимосвязи и динамику явления.

В конце еще одно замечание. Большинство латиноамериканцев выросли с духом революции, у каждого из нас в жизни есть или был революционер. У нас в основном, как говорится, революция в крови, можно сказать, на антропологическом уровне. У нас в Латинской Америке говорят, что эти идеи проникли до мозга костей. И возникновение революционной ситуации приводит к активизации революционных убеждений, активизации социальных движений, революционной борьбы ради справедливого устройства общественной жизни народов.

Для латиноамериканца невозможно слушать речи о том, что революция устарела, изжила себя, а в теории понятие революции никому не нужно.

В этом смысле особое значение имеет понятие революции, данное Фиделем Кастро 1 мая 2000 г.:

«Революция – это смысл исторического момента; это изменение всего того, что должно быть изменено; это полнота равенства и свободы; это отношение других к тебе и твое отношение к другим как к человеческим существам; это эмансипация самих себя и через наши собственные усилия; это вызов могущественным доминирующим силам внутри и вне социальной и национальной сферы; это отстаивание ценностей того, во что веришь, ценою любых жертв; это скромность, бескорыстие, альтруизм, солидарность и героизм; это смелость, ум и реализм в борьбе; это [требование – от переводчика – Ф.Ф.] никогда не врать, не нарушать этические принципы; это глубокое убеждение, что нет силы в мире, способной сокрушить силу истины и идеи. Революция – это единство, это независимость; это борьба за наши мечты о справедливости для Кубы и для мира, которые являются основой нашего патриотизма, нашего социализма, нашего интернационализма» [13].

У Фиделя Кастро найдется много определений революции, но именно это определение показывает зрелость понимания того, что такое революция. Это понятие, на наш взгляд, завершает этап осмысления революционного движения, исходя из опыта кубинской революции.

Но этого мало. Фидель говорил, обращаясь к кубинскому народу. Он знал, что кубинцы обладают достаточным уровнем политической культуры, полученным в революционной борьбе, и поймут его именно так, как он сказал.

По нашему мнению, это и есть философское размышление о том, что значит социальная революция, в которой совершится переход от капиталистического общества к социализму. В нем говорится об осознании времени, которым живет революция; о ясности того, что должно быть изменено; того, какие социальные отношения складываются в революционном процессе; о вопросах, какими силами можно ее сделать; как достигается эмансипация; каков этический компонент, который ее сопровождает; какие ценности в ней возрождаются в ходе революционной борьбы.

Кубинский народ, который скорбит о смерти лидера, дал присягу быть верным сущности революции, идеям Фиделя и социализма, имея в виду именно это понятие.

Литература

1. Ribeiro D. O processo Civilizatório: Etapas da Evolução Sócio-Cultural. 10º ed., Petrópolis: Vozes, 1987. – URL: <http://www.sensusnovus.ru/analytics/2011/05/18/7660.html>
2. Костюк Р.В. Эквадоре «гражданская революция» сделала новый шаг / Р.В. Костюк. – URL: <http://www.sensusnovus.ru/analytics/2011/05/18/7660.html>(дата обращения: 10.12.2016).
3. Ленин В.И. Детская болезнь левизны в коммунизме / В.И. Ленин // Ленин В.И. Полн. собр. соч. –Т. 41. – С. 1–104.
4. «Левый поворот» в Латинской Америке: аналитический обзор / О.А. Жирнов, И.К. Шереметьев; Ин-т науч. информ. по общественным наукам РАН. – М.: ИНИОН РАН, 2008. – 129 с.
5. Окунева Л. «Левый поворот» и демократия в Латинской Америке / Л. Окунева // Международные процессы. – 2009. – Т. 7. – № 1 (10), янв.-апр. – С. 43–53.
6. Белоглазов А.В. Феномен «левого поворота» в странах Латинской Америки в 1998–2012 годах / А.В. Белоглазов, А.В. Масленников // Вестник Чувашского университета. – 2013. – №1.
7. ForodeSaoPaulo. – URL: <https://prometej.info/blog/pylayushij-kontinent/forum-san-paulu-vyzovy-i-uspehi-levyh-dvizhenij-v-latinskoj-amerike/>, (дата обращения: 10.12.2016).
8. Эксклюзивное интервью. Фернандо Луго. RT на Руском. Publicado 25 abril 2016. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Ov8aGiJEaTk>(дата обращения: 10.12.2016).
9. Трапезников С.П. На крутых поворотах истории. (Из уроков борьбы за научный социализм против ревизионистских течений.) / С.П. Трапезников. – М.: Мысль, 1972.
10. Троцкий Л. Перманентная революция. Сборник / Л. Троцкий. – М.: Аст, 2005.
11. Красин Ю.А. Ленинская теория социалистической революции и современность / Ю.А. Красин. – М., 1972, гл. 6.
12. Darcy Ribeiro El proceso civilizatorio. Etapas de la evolución sociocultural Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992
13. Кастро Ф. Речь 1 мая 2000 года на площади Революции в Гаване. Granma, de mayo 2000. Перевод Флор де Мария Фернандес Сифонтес.

СОЦИАЛЬНЫЙ КОСМОС ТАТАРСКОГО ЭТНОСА: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Хазиев Аклим Хатыпович

Кандидат философских наук, доцент Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: aklim.haziev@yandex.ru

Клюшина Елена Владимировна

Кандидат социологических наук, доцент Казанского государственного энергетического университета, г. Казань, e-mail: elv12006@rambler.ru

Работа посвящена исследованию социального космоса татарского этноса. В эпицентре анализа находятся вопросы теоретико-методологического характера, от решения которых зависит адекватное отражение проблемы. Авторы обращают внимание на неоднозначность трактовок ключевых понятий для данного исследования – «татары», «татаро-монголы»; демонстрируют сложность в соотнесении истории татар с общетюркской историей и с историей болгар. Их вывод – природа татар полиэтнична, и социальный космос этого этноса не может быть объяснен с позиции моноэтничности. В работе рассматривается роль религиозного фактора в становлении и функционировании социального космоса татар. Конфессиональное самоопределение татар, по мнению авторов, своеобразно. С одной стороны, этнографические исследования говорят о фактах религиозного синкретизма с элементами политеизма. Данное обстоятельство «работало» на формирование взаимоуважительных отношений между татарами и другими этносами региона. С другой стороны, нельзя игнорировать доминирующее значение ислама в жизни татар. В переломные моменты истории народа ислам выступал (в том числе и за счет способности к самореформированию) духовным фактором прогрессивных изменений в обществе, делая его открытым для остального мира.

Ключевые слова: этнос, этноним, татары, татаро-монголы, тюрки, национальные образы мира, социальный космос татарского этноса, язычество, ислам, джадидизм, религиозный синкретизм, толерантность.

SOCIAL SPACE OF THE TATAR ETHNOS: THEORETICAL AND METHODOLOGICAL ASPECTS

Khaziev A.K.

PhD, Associate Professor at Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan

Klyushina E.V.

PhD, Associate Professor at Kazan State Power University, Kazan

This paper is devoted to the study of the social space of the Tatar ethnic group. At the epicenter of the analysis, there are theoretical and methodological questions, whose solution could allow to grasp an adequate understanding of the problem. The authors note the ambiguous interpretations of key concepts for this study: “Tatars”, “Mongolian and Turkish”; they demonstrate complicated correlations between the history of the Tatars, the Turkic history and the history of the Bulgars. Their conclusion is that the nature of the Tatars is multiethnic. The social space of this ethnos cannot be explained in terms of mono-ethnicity. The paper examines the role of the religious factor in the process of formation and functioning of the social space of the Tatars. The confessional self-determination of the Tatars, according to the authors, is distinctive. On the one hand, ethnographic studies show facts of religious syncretism with an element of polytheism. This fact has “worked” on the formation of mutually respectful relations between the Tatars and other ethnic groups in the region. On the other hand, it is impossible to ignore the dominance of Islam in Tatars’ life. In critical times, Islam was a spiritual factor of progressive changes in society (including the ability to reform itself), making it open to the rest of the world.

Keywords: ethnos, ethnonym, Tatars, Mongolian and Turkish, national images of the world, social space of the Tatar ethnos, infidelity, Islam, Jadidism, religious syncretism, tolerance.

Татары оказались в одном ряду с теми народами, чья история (прежде всего, их прошлое) откровенно оболгана в угоду политико-идеологическим предпочтениям тех, кто имел монополию на ее изложение. И это – признанный учеными, в том числе и отечественными, факт [1, 2]. Как результат, эта ложь распространена и известна в большей степени, нежели правда, и настолько, что татары на уровне массового сознания долгое время оставались олицетворением варварства. Актуальность темы исследования продиктована не только необходимостью способствовать расчистке исторических «завалов» и тем самым преодолению искажений в ее освещении. Как ни странно, сегодня, когда в котле глобализации стираются национально-культурные различия и по существу исчезают целые государства, растет интерес к национальным образам мира. Одна из причин этого феномена, возможно, связана с одновременным ростом этнического самосознания, инстинктом самосохранения народов.

Путь к истине требует способа, соответствующего цели исследования, и потому на переднем плане оказываются проблемы теоретико-методологического характера. Авторы не приемлют теории бо-

гоизбранности какого бы то ни было этноса, предопределенности судеб народов и культур и строят свое исследование исходя, прежде всего, из принципов диалектического анализа проблемы. Среди проблем теоретико-методологического свойства – проблема прояснения этнонима «татары». Мы считаем, что четкое определение содержания и объема данного понятия, образно говоря, половина успеха начатого нами предприятия. Между тем история данного этнонима демонстрирует явную неоднозначность его трактовки [3, 4]. В этой связи авторы считают необходимым заявить о своей солидарности с противниками сторонников теории «булгаризма». И дело здесь не в сомнительности их призыва переименовать татар в болгар. Суть дела в научной несостоятельности попытки свести всю историю татар к истории одного этноса. Факты говорят о том, что к предкам татарского народа относятся не только болгары, но даже и гунны, кипчаки, ногайцы [5]. Отсюда вывод: игнорирование полиэтничности корней в нашем случае приведет к искажению и непониманию социального космоса татар как в прошлом, так и в настоящем.

Понятие «татаро-монголы» также требует уточнения, имеющего теоретико-методологическое значение для достижения цели нашего исследования. Вопрос заключается в том, насколько обосновано соединение двух этнонимов «татары» и «монголы» в один? С одной стороны, история двух народов настолько тесно переплелась, что социальный космос монгол и татар времен Чингис-хана и его ближайших наследников по сути трудно различить. Даже в культуре современных татар, как отмечается в специальных исследованиях, присутствует – пусть и в минимальной степени – монгольский элемент. С другой стороны, за этими этнонимами два разных народа и, следовательно, хотя бы в чем-то разные социальные космосы. Более того, по мнению этнографов, современные татары не могут быть отождествлены даже со средневековыми центральноазиатскими татарами.

Еще одна группа теоретико-методологических проблем, от решения которых напрямую зависит понимание социального космоса татарского этноса, связана с некоторыми терминологическими сложностями при изучении общетюркской истории. Здесь имеются в виду как вопрос о применимости этнонима «татары» для трактовки истории Тюркского каганата, Монгольской империи, Золотой Орды с этнической точки зрения как татарской, так и вопрос нахождения адекватного соотношения общетюркской и татарской историй. В последнем случае, как считают историки, было бы целесообразнее исполь-

зовать два понятия: «тюркско-татарская история» для освещения Средневековья и «татарская история» применительно к последующим временам [6].

Важную роль в формировании и функционировании социального космоса татарского этноса играл и продолжает играть конфессиональный фактор. Он вплетен во все сферы общественной жизни, проявляет себя в различных формах. Применительно к нашему исследованию конфессиональный фактор интересен а) как фактор межконфессиональной (а также, по существу, и межэтнической) толерантности и стабильности и б) как духовная сила, движущая общественными преобразованиями. В первом случае не может не обратить на себя тот факт, что ареал проживания татар никогда не отличался острыми религиозными конфликтами, особенно на уровне народных масс. Конечно, за более чем тысячелетнюю историю в регионе проживания татар бывали межконфессиональные и межэтнические противостояния, но доминирующими стали отношения взаимной терпимости и уважения. Свидетельством тому различные источники. Так, известный этнограф Г. Миллер в конце XVIII века писал: «...некоторые из черемис держат магометанский закон и по рождении вскоре обрезаются: и сие, может быть, от того произошло, что как черемисы, так и прочие языческие народы равно с магометанами празднуют пятницу яко великий день в неделе, в которой они никакой работы и не отправляют. В сей день не служат у них никакой службы, и не знают причины, для чего они в пятницу паче прочих дней в неделе празднуют; и сие кажется мне таки мирское обыкновение, которое вошло к ним от их соседей татар» [7]. В специальных исследованиях отмечаются и факты религиозного синкретизма среди татар: «В Свияжском уезде жители татарской деревни Утяк празднуют день Тихвинской Божией Матери. В селе Индырчах мусульмане празднуют Петровки. Деревень 20–30 Тетюшского уезда празднуют Покров. В Елабужском уезде в деревне Биктау в рождественские праздники мусульмане ходят друг к другу в гости, пользуясь взаимным угощением» [Цит. по: 8, с. 82].

Приведенные выше факты необходимо интерпретировать именно как свидетельства веротерпимости, но не как безразличие к конфессиональным особенностям. При всем религиозном синкретизме своя религиозная обрядность тем не менее в повседневной жизни доминировала. Об этом, к примеру, говорило следующее: даже в случае перехода в другую веру фактически соблюдалась старая обрядность. Кстати, это характерно и для современного Татарстана [8, с. 83].

Принятие ислама в 922 году, способствуя революционным изменениям в социальном космосе татарского этноса, стало поворотным пунктом в его истории. Благодаря этому факту татары стали частью огромной и одной из самых передовых для своего времени цивилизаций. В переломные моменты истории татарского народа ислам играл консолидирующую роль и, противостоя ассимиляции татар, был формой выживания их культуры. Важнейшая особенность «татарского» ислама в его способности изменяться, адаптируясь к требованиям времени, и тем самым выступать фактором прогресса. В подобном качестве он заявил о себе на рубеже XIX–XX веков в лице реформаторского религиозно-богословского течения под названием «джадидизм». Он ратовал за реформирование внутриконфессиональной жизни путем, например, разделения шариата и мазхаба, усиления самостоятельности факиха, отказа от схоластического мудрствования по элементарным вопросам общественно-правовой практики мусульман. Другое отношение было бы, с их точки зрения, преступлением против народа [9]. Как это актуально и в современной истории татар, когда «татарский» ислам пытаются подменить ваххабитским и т. п. вариантами фундаментализма!

Литература

1. Соловьев С.М. Сочинения / С.М. Соловьев.– Кн. 1.– М., 1988. – С. 54.
2. Худяков М. Очерки по истории Казанского ханства (Из опыта образования и распада империй X–XVI вв.) / М. Худяков // На стыке континентов и цивилизаций. – М., 1996. – С.536.
3. Каримуллин А. Татары: этнос и этноним / А. Каримуллин. – Казань, 1988.
4. Исхаков Д.М. Проблемы становления и трансформации татарской нации / Д.М. Исхаков. – Казань, 1997.
5. История татар с древнейших времен в семи томах. Т.1. Народы степной Евразии в древности. – Казань: Изд-во «Рухият», 2002.
6. Хакимов Р. История татар: взгляд из XXI века / Р. Хакимов // История татар с древнейших времен в семи томах. Т.1. Народы степной Евразии в древности. – Казань: Изд-во «Рухият», 2002. – С.8–9.
7. Миллер Г. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков / Г. Миллер. – СПб., 1791 – С. 53.

8. Столярова Г.Р. Межэтническая и этноконфессиональная ситуация в Татарстане: опыт изучения / Г.Р. Столярова // Межконфессиональное взаимодействие в пространстве исторической памяти: Международная научная конференция: сборник материалов (Казань, 29–30 мая 2015 г.). – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2016.

9. Бигиев М.Д. Избранные труды / М.Д. Бигиев. – Казань, 2014. – С. 21, 24.

СОЦИАЛЬНАЯ СТРАТИФИКАЦИЯ И ИЕРАРХИЯ СТРУКТУР ОБЩЕСТВА. ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ И ТЕОРЕТИЗАЦИИ

Хакимов Эдвард Муратович

Доктор философских наук, профессор, научный сотрудник АН РТ, г. Казань, e-mail: miki38@mail.ru

Кузина Эльвира Николаевна

Аспирант Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: ehvira-kuzina@rambler.ru

В статье рассматривается общенаучная природа страты. Затрагиваются вопросы теоретического обоснования и моделирования взаимоотношений страт как иерархических систем. На основании изложенного материала предлагается методология анализа знания о стратификации, связывающая происхождение страт с эволюцией самого общества.

Ключевые слова: социальная стратификация, страты, методология, теория, иерархия, моделирование, социология, развитие.

SOCIAL STRATIFICATION AND HIERARCHY STRUCTURES OF SOCIETY. ISSUES OF METHODOLOGY AND THEORETICAL KNOWLEDGE ON STRATIFICATION

Khakimov E.M.

Doctor of Science, Professor, Researcher, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan

Kuzina E.N.

Postgraduate student, Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan

The article discusses the scientific nature of strata, and addresses the issue of theoretical study and modeling of relations between strata as hierarchical systems. On the basis of this material, we propose a methodology for the analysis of knowledge on stratification linking the origin of the strata with the evolution of society itself.

Keywords: social stratification, strata, methodology, theory, hierarchy, modeling, sociology, development.

В многочисленных определениях понятия «социальная стратификация» не раскрывается их генетическая связь с процессами разви-

тия самого общества, которое и породило разделение на иерархически расчлененные уровни – страты. В качестве наиболее важного свойства этих уровней рассматривается социальное неравенство, представляющее как противоречие. Гениальная идея П. Сорокина о вертикальной и горизонтальной мобильности индивидов раскрывает один из механизмов разрешения противоречия, обусловленного неравенством. В стратификации обнаруживают себя и другие свойства страт, обусловленные по большей части целями исследования, выбором критериев стратификации и уровнем методов исследования. Анализ критериев выделения страт говорит об отсутствии методологического основания, объединяющего последние на основе единых общенаучных принципов.

Возникает вопрос, нужны ли эти единые методологические основания? Если признать, что наука о стратификации является также областью общенаучного системного знания, то необходимо рассмотреть возможность использования общенаучной методологии при исследовании стратификации, что обусловлено сложностью объектов последней и разнообразием их свойств. Кроме того, эти объекты характеризуются противоречивой двойственной природой. Их отношения характеризуются свойством иерархии. Так, индивиды всех страт характеризуются общими сходными свойствами, одновременно индивиды каждой отдельной страты обладают свойствами, присущими только представителям данной страты. Из этого следует, что каждая страта характеризуется двойственной природой, являясь определенной целостностью своей собственной структурной организации и в то же время выступая частью целостной системы, представленной совокупностью страт, образующих структурную организацию общества. Признание двойственной природы страт предъявляет новые требования к методологии построения теории страт и моделей последней. Исходя из системного анализа теоретического знания на основании работ В. Степина, В. Смирнова, И. Кузнецова и др. [1, 2, 3], можно ставить вопрос о соотношении строгих логико-математических методов анализа и адекватной реальности научного знания в самой стратификации. Анализ публикаций позволяет говорить о существовании определенного числа теорий и теоретических разработок, претендующих на статус общей теории стратификации и социологии [4, с. 172–173]. Однако эти теории привязаны к отдельным областям эмпирической области стратификации и социологии, используют методы анализа собственных объектов и не интегрируют качественно раз-

личное знание в единую целостную систему. Методологическое основание этих теорий не учитывает двойственную противоречивую природу страт. Возникшая проблема обусловлена взаимоотношением разных областей научного знания, отличающихся разной степенью общности. Из изложенного следует, что методология эмпирического знания не решает проблему построения теории стратификации. Также и логико-математические средства, оторванные от реальных объектов стратификации, не в состоянии построить ее. Признание общенаучной природы знания о стратификации и двойственной природы ее объекта – страты, требуют разработки новых представлений, используемых при построении развернутой картины генезиса теоретического знания. В качестве важного свойства последнего выступает его иерархическое строение, связывающее в единое целое различные по степени общности законы, принципы, постулаты, предложения и методы формализации. Особенностью этой методологии становятся взаимоотношения не формализуемых, частично и достаточно формализуемых утверждений – аксиом, следствий и предложений, служащих основанием для построения идеальной, абстрактной системы – модели иерархии [5, с. 162–186]. Пространственная структура модели служит основанием для разработки формального языка описания не только структуры, но и динамики последней. А это, по мнению Дж. Снида, позволяет выявить и изучить различные структуры, полученные на основании преобразований структуры исходной модели [6].

В связи с этим возникает вопрос о природе модели теории стратификации. Если теория является общенаучной, то модели объектов эмпирической области стратификации не могут служить методологической основой ее построения. В то же время абстрактная модель общенаучной теории, оторванная от эмпирии объектов стратификации, также не сможет служить методологической основой создания общей теории стратификации. Решение этой проблемы связано с построением системы моделей, имеющих как общие, так и различные свойства, которые могут представлять собой унифицирующую модель научной теории, разработанную М. Бургиным и В. Кузнецовым. По мнению авторов, эта модель в качестве частного случая включает в себя гипотетико-дедуктивную часть научной теории, полученную в результате использования формально-логических методов, и структуралистскую модель [7]. Рассматривая с этих позиций вопросы теоретизации знания о стратификации, мы должны в первую очередь провести ревизию накопленных знаний в этой области с позиций мето-

дологии общенаучного знания и сделать соответствующие выводы. Последнее означает признание двойственной природы страты, выступающей в качестве определенной целостности и одновременно части, включенной в совокупность страт, образующих многоуровневую структурную организацию общества. Следует признать противоречивость понятия страта, возникающую в силу многообразия критериев выделения страт и стремления найти единые принципы, позволяющие интегрировать указанное многообразие фактов в нечто целое.

Изложенное выше объясняет существование многообразия моделей, обязанных своим появлением обилию методов, принципов и критериев выделения страт [5, с. 174–176]. При этом каждая модель принадлежит отдельной «эмпирической» группе или страте, характеризуется свойствами «конкретной» группы или страты. Многообразие этих моделей не может служить основой построения теории стратификации как общенаучной области знания. Для теоретизации знания о стратификации и построения ее теории необходима методология общенаучного знания, позволяющая обобщить качественно различные свойства «конкретных» моделей и преобразовать их в свойство абстрактной модели. Возможность подобного подхода реализована в теории иерархии [5] и рассматривается в ряде публикаций [8, 9]. В стратификации и в целом в социологии этот путь возможен при привязке критериев выделения страт к единому процессу дискретно-непрерывного развития общества. Следующий шаг заключается в аксиоматизации и построении на ее основе структур, выступающих в качестве модельных аналогов страт. Пространственное положение геометрических структур моделей позволяет при их описании использовать язык математики – теорию чисел, теорию групп, графы и другие математические средства. При этом важной задачей теоретизации знания о стратификации становится проблема взаимоотношений понятий разной степени общности, выступающая как противоречие. Разрешение этого противоречия заключается в выявлении взаимоотношений противоположностей – свойств идеальной модели и свойств конкретных объектов стратификации. Процесс разрешения противоречия осуществляется при помощи промежуточных моделей, получаемых при математическом преобразовании идеальной модели. Свойства промежуточных моделей более конкретны по сравнению со свойством идеальной модели и приближены к эмпирическим свойствам объектов стратификации. Подобное разрешение противоречия на основании частично и достаточно формализуемых операций кон-

кретизирует свойство идеальной модели, дифференцирует его на более конкретные свойства вспомогательных моделей, а реальные свойства объектов стратификации обобщаются и интегрируются. Мы рассматриваем подобное взаимно-обратное преобразование свойств противоположностей, при их взаимодействии, в качестве одного из элементов теоретизации научной области стратификации и социологии.

Предложенная авторами методология позволяет решить ряд методологических задач в стратификации:

- использовать в социальной стратификации методологию общенаучного знания, разработанную в теории иерархии;
- обосновать двойственную природу объектов стратификации;
- расширить представление о социальной мобильности, связав ее с числом и взаимоотношением страт.

Предлагаемая авторами методология может служить основанием для построения социологической теории в целом и теории стратификации в особенности. Однако этот процесс требует расширения содержания понятий социологии, классификации этих понятий на основе единого принципа, который еще не разработан в указанной области знания.

Литература

1. Степин В.С. Теоретическое знание: структура и историческая эволюция / В.С. Степин. – М.: Прогресс: Традиция, 2000. – 743 с.
2. Смирнов В.А. Логический анализ научных теорий и отношений между ними / В.А. Смирнов // Логика научного познания: актуальные проблемы / АН СССР. Ин-т философии; отв. ред. Д.П. Горский. – М.: Наука, 1987. – 271 с.
3. Кузнецов И.В. Структура физической теории / И.В. Кузнецов // Избранные труды по методологии физики. – М.: Наука. 1975. – 296 с.
4. Хакимов Э.М. Некоторые аспекты моделирования социальной стратификации: теоретические, методологические и практические вопросы / Э.М. Хакимов, Э.Н. Кузина // Ученые записки Казанского университета. – Т. 157. Сер. Гум. науки. – Кн. 1. – С. 170–181.
5. Хакимов Э.М. Диалектика иерархии и неиерархии в философии и научном знании / Э.М. Хакимов. – Казань: Изд-во «Фэн» АН РТ, 2007. – 288 с.

6. Sneed J.D. The logical structure of mathematical physical / J.D. Sneed / Dordrecht: Reidel, 1971.

7. Бургин М.С. О системных особенностях физической теории / М.С. Бургин, В.И. Кузнецов // Естествознание: системность и динамика. Методологические очерки / АН СССР. Ин-т философии; Е.А. Мамчур [и др.]. – М.: Наука, 1990. – 305 с.

8. Кузина Э.Н. Системно-философские вопросы социальной стратификации / Э.Н. Кузина // Современные проблемы географии геологии: Материалы III Междунар. науч.-практ. конф. с элементами школы-семинара для студентов, аспирантов и молодых ученых. – Томск: Томск. гос. ун-т, 2014. – С. 219–224.

9. Хакимов Э.М. Методологические и теоретические проблемы социальной стратификации / Э.М. Хакимов, Р.Д. Валиуллин, Ю.И. Хабибуллина // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманит. науки. – 2009. – Т. 151, кн. 1. – С. 91–96.

АНТЕХНИСТ VS ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЙ ЕВАНГЕЛИСТ (К вопросу о консервативной революции)¹

Шалагина Гульнара Эдуардовна

Кандидат философских наук, доцент Казанского национального исследовательского технологического университета, г. Казань, e-mail: galanova@rambler.ru

В статье рассматриваются две мировоззренческие позиции по отношению к инновациям: антехниста и технологического евангелиста. Первая позиция близка археоавангарду, вторая – представляет идеологию инновационизма. Динамизация базиса в инновационной экономике вызывает динамизацию морально-нравственной сферы, приводит к формированию моральной транзиторности. Неантропомерная скорость технологических изменений ставит под вопрос счастливую жизнь, среди параметров которой – стабильность значимых социальных показателей. Практики культурного сопротивления инновационизму – один из векторов консервативной революции.

Ключевые слова: антехнист, инновационизм, моральная транзиторность, счастье, культурное сопротивление.

ANTECHNIST VS TECHNOLOGY EVANGELIST (on the Question of the Conservative Revolution)

Shalagina G.E.

PhD, Associate Professor at Kazan National Research Technological University, Kazan, e-mail: galanova@rambler.ru

Two ideological positions to innovations are considered: antechnist and technology evangelist. The first position is close to archeo-avant-garde, while the second represents the ideology of innovationism. The dynamization of the basis of innovative economy leads to dynamization of the moral sphere. It results in moral transitivity. The speed of technological change is not human-dimensional; this fact brings into

¹ Автор благодарит организаторов проведенных в 2016 г. в г. Казани эксперт-классов «Расширяй горизонты – 5» («Made in Kazan») и проектов «Hi, future» за уникальную возможность познакомиться с экономическими планами и замыслами в области инновационного развития города Казани и Республики Татарстан. Указанные проекты повлияли на становление теоретической позиции автора по вопросам, освещенным в данной работе.

question happy life, which its stability of relevant social indicators. Cultural resistance to innovationism is one of the vectors of the conservative revolution.

Keywords: antechnist, innovationism, moral transitivity, happiness, cultural resistance.

В информационной экономике особая роль принадлежит инновациям, которые быстро внедряются в общественную практику как на уровне производства, так и в повседневности. Усиление роли информационных наук, повышение престижа профессий, связанных с созданием информационных продуктов, – важная черта современной общественной ситуации в России. Однако приведенные характеристики экономического базиса вызывают эффекты на уровне культуры и морально-нравственного сознания как у создателей информационных продуктов, так и у рядовых пользователей гаджетов и программного обеспечения. В философии уже нашел свою рефлексию техницизм, мышление о человеке при использовании «информационной аналогии». Техницизм – это довольно влиятельная тенденция в постмодерной культуре, в условиях информационной революции и формирования инфосферы. Например, исследования психофизиолога А.Я. Каплана демонстрируют перенос выводов представителя информатики о компьютере на сознание человека, что уже имеет выход в конкретных методиках и технологиях – создании интерфейсов мозг – компьютер [1]. Корпорация Microsoft и вовсе запатентовала человеческое тело как элемент беспроводной связи [2]. Человек идет за техникой, а кто против – тот атехнист [3, с. 83], или, скажем радикальнее, *антехнист*. Позиции *антехниста* противостоит деятельность «*евангелиста высоких технологий*», *прогрессора*, чья задача – продвигать уже сегодня то, что должно наступить в области техники завтра.

Наряду с техницизмом формируется инновационизм. Под этим термином мы понимаем идеологию готовности к переменам. В логике капитализма неолиберальной версии главной целью инноваций является увеличение объема оборота денежных средств. Поэтому сменяемость поколений технических устройств, как правило, продиктована внешней экономической задачей, а не витальными или экзистенциальными потребностями человека. Отрасли, занятые созданием технологий, зачастую создают устройства, для которых еще только предстоит создать рынок сбыта. Поэтому «львиную долю» креатива в разработках составляет реклама с ее гуманитарными маркетинговыми технологиями. Сказанное актуально для таких новых отраслей информацион-

ного производства, как виртуальная и дополненная реальность. Польза от этих технологий несомненна: создание виртуальных тренажеров важно для обучения врачей, пилотов. Однако на сегодняшний день главная задача этих технологий – удивлять, развлекать, развлекаая, пропагандировать товары и услуги. Создаются рекламные буклеты в форме картонных очков с возможностью просмотра ролика в формате виртуальной реальности, которые раздаются на промоакциях различных товаров, игры с элементами дополненной реальности и т. д.

Быстрая смена технологий призвана обескуражить рабочую силу, выбить почву из-под ног участников общественного производства в нашем нестабильном, транзитном мире, вселить чувство неопределенности. Деятельность *прогрессоров* (специалистов по продвижению технологий будущего в настоящем), *«евангелистов высоких технологий»* способствует формированию идеи: «будущее даже не на пороге, оно уже наступило». Определяя инновационные товары, работы, услуги как «товары, работы, услуги, новые или подвергавшиеся в течение последних трех лет разной степени технологическим изменениям», Росстат косвенно устанавливает общий для всех видов техники срок новизны инновационной продукции – не более 3 лет [4]. Чтобы подтвердить статус своего предприятия в качестве «инновационного», со всеми положенными в этом случае привилегиями, производитель должен не реже чем раз в три года изменять технические параметры продукции, фактически вынуждая потребителей покупать именно новые товары. Рабочие айфоны, не пригодные для использования в связи с невозможностью скачать «устаревшее» программное обеспечение, зарядное устройство, выходящее из строя не по физическим причинам, а из-за несовместимости с новым ПО – это примеры последствий инновационизма. В результате смены технологических параметров рабочего оборудования люди вынуждены постоянно перестраивать свои трудовые навыки под новое оборудование и новые информационные технологии. Сказанное актуально и в отношении бухгалтеров, отвлекающих свою энергию на освоение новой версии программного обеспечения для налоговых органов, и для профессорско-преподавательского состава вузов, отвлекающих свои силы и время от мышления на усвоение все новых и новых информационно-технических средств для оформления курсов и обеспечения формализации своего профессионального мастерства.

Навязчивость дискурса «изменений себя и других» для того, чтобы соответствовать «инновационному духу времени», идеи о пе-

ревоспитании, переубеждении, «быстрой перенастройки человека» под трансформирующийся технологический уклад, идеи о постоянной социализации и ресоциализации взрослых фактически служат созданию человека, соответствующего темпам технического прогресса, воспринимающего необходимость изменений не критически, как норму. Формируется моральная транзиторность – одна из причин морально-нравственного релятивизма, который традиционно осмысливается как черта культуры постмодерна. А вызван этот релятивизм в том числе «гонкой инноваций» в условиях неолиберального капитализма.

Результаты технического творчества сегодня быстро внедряются в повседневность через различные технические и программные устройства «Интернета вещей», «Интернета всего», других смарт-технологий. Техническое оснащение прочно вошло в жизнь и определяет повседневные дорефлективные практики. Однако под вопросом, насколько быстрый темп изменений социально значимых показателей технического оснащения жизни антропомерен, соответствует темпу осмысленной и счастливой человеческой жизни. Счастливая жизнь предполагает стабильность и неизменность значимых социальных показателей, к которым относятся как базисные, вещные факторы, так и моральные установки. Когда счастлив, время летит незаметно, жизнь пробегает, как миг, именно потому, что замечаемая единица социального времени – это промежуток между новыми жизненно значимыми событиями. Только вчера будто поженились, а уже 65 лет совместной жизни (думают счастливые юбиляры свадьбы) только вчера на работу поступил, а уже пора на пенсию (счастливая карьера, что сказать!). Напротив, жизнь в условиях социального транзита полна запруд, препятствий, связанных в том числе с необходимостью адаптации к новым социальным реалиям. Она длинная, насыщенная, но не вполне счастливая¹. Изменения в жизни антропомерны тогда, когда они органично следуют из биографических перспектив жизни человека, а не навязаны внешней по отношению к нему борьбой инвесторов за потребительский рынок инновационной продукции. *При измерении человеческой жизни сроками инноваций, когда скорость трансформации базиса, вещной составляющей высока в угоду эконо-*

¹Автор этих строк понимает дискуссионность подобных утверждений и дискуссионность самой ценности счастья как такового, ведь счастье может рассматриваться как вид анестезии в условиях объективной социальной дисгармонии.

мическим реалиям, происходит искусственная динамизация морально-нравственной сферы, что приводит к возникновению транзиторной этики, а именно норм нравственного поведения человека и социальной группы, предполагающих в качестве моральной ценности инновационизм (идеологию готовности к переменам).

В России причин моральной транзиторности множество. Помимо рассматриваемой в настоящей статье динамизации базиса, это исторические факторы XIX–XX веков. Частая смена политических режимов «виновна» в релятивизации смысложизненных установок, несмотря на то, что эта релятивизация традиционно приписывается влиянию культуры западного постмодернизма. Идеология инновационизма, которая сопровождает «гонку инноваций» в неолиберальной капиталистической экономике, является одной из причин релятивизации морали.

«Внешний» по отношению к человеку, социально-экономический инновационизм сегодня должен уравниваться «внутренним» ментальным, этическим консерватизмом. Мирозренческий посыл философа археоавангарда В. Кутырёва состоит в том, что «В эпоху Вырождения, т. е. трансмодернизма, когда посредством человека начинает развиваться техника, основные рефлексивные способности людей должны быть направлены на то, чтобы грести против течения» [3, с. 123]. Практики культурного сопротивления инновационизму не предполагают ухода от новой реальности, они предлагают формулировку новых смыслов существования в условиях инновационизма и техницизма. Это один из возможных векторов консервативной революции.

Литература

1. Каплан А.Я. Управление «силой мысли»: новый уровень человеческих возможностей/А.Я.Каплан // Школьные технологии. – 2010. – № 3. – С. 22–25.

2. Пат. 6754472 В1 США МПК⁷: H04Q 7/20. Method and apparatus for transmitting power and data using the human body/ Williams; Lyndsay (Cambridge, GB); Vablais; William (Woodinville, WA, US); Bathiche; Steven N. (Bellevue, WA, US); заявитель и патентообладатель Microsoft Corporation (Redmond, WA, US); № 559746; заявл. 27.04.2000; опубл. 22.06.2004. – URL: http://www.google.com/patents/download/Method_and_apparatus_for_transmitting_po.pdf?id=

=30YSAAAAEBAJ&ie=ISO-8859-1&output=pdf (дата обращения: 10.10.2016).

3. Кутырёв В.А. Время Mortido / В.А. Кутырёв. – СПб.: Алетейя, 2012. – 336 с.

4. Объем инновационных товаров, работ, услуг / Федеральная служба государственной статистики. 1999–2016. – URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/business/nauka/minnov-3.htm (дата обращения: 10.10.2016).

УДК 101.9

ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ В ЗАКРЫТО-ОТКРЫТОМ ВОИНСКОМ СУВОРОВСКОМ КОЛЛЕКТИВЕ

Шарифуллин Булат Зинатуллович

Аспирант Казанского (Приволжского) федерального университета, г.Казань, e-mail: bulat_sharifullin@mail.ru

Боев Алексей Геннадьевич

Воспитатель ФГКОУ «Казанское суворовское военное училище», г. Казань, e-mail: a.boev@ksvu.ru

Образование в закрытом коллективе Суворовского военного училища подразумевает колоссальную индивидуальную работу с учащимися с тем, чтобы «нечаянно» не получить «закрытое сознание». От руководителей различных уровней требуется понимание, что при внешней закрытости коллектива необходима открытость каждого индивида в общении с товарищами, преподавателями, наставниками. Это позволит успешно развить все необходимые качества для становления высокообразованного человека, достойного гражданина своей страны.

Ключевые слова: открытые системы, закрытые системы, социальная реальность, суворовский коллектив, адаптация.

FEATURES OF IDENTITY FORMATION IN THE CLOSED-OPEN SUVOROV MILITARY SCHOOL

Sharifullin B.Z.

Postgraduate student, Kazan (Volga) Federal University

Boev A.G.

Lecturer at Kazan Suvorov Military School

Education in a closed environment as that of Suvorov Military School creates a need for constant individual work on the problem of “closed consciousness”. Every leader should know how important is that each member of a closed be an open individual. This condition allows to develop successfully all the required qualities for the formation of a highly educated man and a worthy citizen of his country.

Keywords: open systems, closed systems, social reality, team in Suvorov Military School, adaptation.

История российских кадетских корпусов берет свое начало с Первого кадетского корпуса, прообраза современной системы кадетских корпусов, который был создан Указом императрицы Анны Иоанновны в 1732 году в Санкт-Петербурге. Получить образование в закрытой школе-пансионе в Великобритании, поступить в кадетский корпус в дореволюционной России или в суворовское училище в современной стране – почетное и достаточно сложное дело. Очевидно, такой вид образования достигал и достигает своих целей. Но все по порядку. Целью воспитания кадета в Российской империи было не образование как таковое (то есть передача ученику определенных знаний и навыков), а формирование высоконравственной личности, в то время – православного христианина. Имея большой багаж знаний (по иностранным языкам, естественным наукам, живописи, музыке и т. д.), выпускники кадетских корпусов вовсе не походили на представителей «золотой молодежи». Идеалами их юношеских представлений были не дорогие поместья, лакеи и кареты с выездом, а воспитание особого человеческого достоинства, добровольное подвижничество и жертвенность собой ради других.

Воспитание в кадетском корпусе строилось на основе модели закрытого монастырского типа: «все воспитание велось в узком кругу кастовой изолированности», жизнь определялась уставом. Он представляет собой систему, которая подчиняет день ритуалу и членит его в соответствии с определенным распорядком (часы подъема, отхода ко сну, трапезы, работы), предписывает определенное поведение телу (одежда, походка, молчание), определяет использование монастырских территорий в зависимости от часа дня... и обязывает к употреблению конвенциональных формул приветствия...подчеркивая отношения субординации» [1, с. 55]. Организация воспитания (понимаемая нами как совокупность процессов и действий, ведущих к созданию условий для развития личности) в подобных школах основана на трех основных принципах: закрытости школьной системы, иммунитета к любым внешним воздействиям выходящего за рамки школы мира; элитарности окружения; направленности на раннее формирование характера воспитанника и привычки к самоконтролю.

Важной отличительной чертой является возрастная категория обучающихся в Суворовском училище. Как было сказано выше, в процессе обучения принимают участие дети от 11 до 17, порой и 18 лет. Таким образом, одновременно в закрытом учреждении находятся однополые (чаще всего) подростки, для которых присущи свои воз-

растные особенности. Подростковый период жизни как возрастной считается самым критическим, отличается своей длительностью и остротой. Этот период жизни является переходным этапом «между детством (с его полной зависимостью от старших и невозможностью просуществовать без них) и зрелостью (самостоятельной жизнью, воспроизведению и воспитанию потомства)» [2, с.168]. На всем протяжении развития человечества, начиная с античности, люди понимали специфику подросткового периода возраста. Так, Платон считал, что дети 12–16 лет должны посещать школу физического развития, в 16–18 изучать арифметику; в эпоху Возрождения Я.А. Коменский считал возраст 12–18 лет основным этапом развития мышления; Ж.-Ж. Руссо называл этот же возраст «периодом бурь и страстей», когда происходит нравственное становление личности. Основное новое чувство, которое формируется в этот период жизни человека, Л.С. Выготский называл чувством взрослости. Под ним он понимал стремление ребенка быть и действовать «как взрослый». Особенностью подросткового чувства взрослости является отвержение себя как ребенка, но пока еще отсутствие полноценных взрослых принципов [3].

Нельзя не согласиться с описанием нескольких видов взрослости исследователем Т.В. Драгуновой [4]. Первый вид взрослости – чувство взрослости легче всего проявить, демонстрируя внешние признаки, такие как курение, употребление алкоголя, наркотиков. Он очень распространен среди подростков и отличается стойкостью, что важно, процесс обучения отходит на второй план. Логично предположить, что такой вид взрослости может приводить и приводит к конфликтам с родителями, учителями, воспитателями. Вторым видом – это равнение на идеал своего пола, желание обладать теми или иными качествами «настоящего мужчины». Поэтому не случайно, «решительными» были и действия кадетов-одесситов. Во время эвакуации корпуса 7 февраля 1920 г., когда директор не предпринял никаких действий заблаговременно, инициативу проявили старшие кадеты. Часть из них эвакуировалась на пароходе в Сербию, а остальные с боями пробивались в Румынию, откуда после долгих мытарств также попали на сербскую территорию. Не случайно и то, что воспитание строилось на знании подвигов русских воинов, на культе «Известного солдата». Подражание героям, жертвенность ради идеалов – основная цель воспитания учащихся прошлых и настоящих кадетских (суворовских) корпусов (училищ).

Важным фактором успешной учебы в закрытом коллективе является адаптация. Для психологической адаптации в новой социальной среде важно умение быстро находить свое место в совместной деятельности, свою роль в новом коллективе, умение находить в рамках существующих условий возможности для проявления способностей и интересов.

Факторы, влияющие на успешность протекания психологических адаптационных процессов, можно разделить на две группы: объективные (средовые) и субъективные. В качестве объективных, т. е. независимых от конкретной личности, выступают: учебная программа по подготовке к выполнению служебных и специальных обязанностей, жилищные, бытовые условия, условия отдыха и досуга; в качестве субъективных факторов, т. е. зависящих от каждого конкретного суворовца – его коммуникативные и общие адаптивные способности, ценностные ориентации.

Информативными показателями адекватной адаптированности личности в коллективе являются активный социальный и удовлетворяющий личный статус, позиция, характер взаимоотношений с референтными лицами. К показателям психологической *неадаптированности* относятся особенности поведения, возникающие в условиях стресса или конфликта.

Особое место в структуре факторов психологической адаптации занимает мотивация. Преобладание мотивации достижения успеха над мотивацией избегания неудачи является очень существенным фактором.

Первый курс обучения является наиболее сложным для суворовцев. Это связано с процессом активного включения в новую среду, т. е. с психологическими особенностями адаптации к обучению. Подростки еще не вполне осознали сущность требований, не овладели приемами их выполнения. Происходит изменение прежних моделей поведения, формирование новых привычек. Этот процесс может сопровождаться возникновением отрицательных психических реакций.

При поступлении молодые люди входят в новый коллектив, в котором им важно занять соответствующее их представлениям место. Внутри группы начинают складываться неформальные отношения, возникает чувство привязанности, дружбы, но могут возникнуть и негативные моменты, особенно если в группе имеется «лидер» с отрицательной направленностью. Для такого «лидера» характерны жесткость, эгоизм, стремление подчинить себе людей, получить неза-

служенные привилегии. В умении противостоять такому лидеру большое значение имеют волевые качества личности.

Суворовцам необходимо уметь поддерживать и восстанавливать свои положительные психические состояния в экстремальных ситуациях, преодолевать эмоциональные последствия неудач и ошибок. Для этого важно формировать у обучаемых способность переводить непровольные эмоциональные реакции в сложных ситуациях в сознательные и регулируемые. Важно помочь учащимся овладеть приемами самоуправления и аутогенной тренировки.

Сильное воздействие оказывает уставная организация службы, соблюдение ритуалов. Ежедневные построения, поднятие флага, ношение формы вызывают у суворовцев положительные эмоциональные переживания, формирование чувства принадлежности к коллективу.

Коллектив оказывает большое влияние на развитие направленности личности суворовца. В совместной организованной деятельности у учащихся развиваются близкие по содержанию стремления, интересы, мотивы поведения. Если суворовец не проявляет настойчивости в достижении поставленной цели, не добивается высоких результатов в своей деятельности, то коллектив, как правило, силой общественного мнения побуждает его ставить высокие цели и добиваться их осуществления. От сплоченности коллектива может зависеть уровень достижений его представителей.

Таким образом, образование и особенно формирование личности в закрытом учреждении имеет свою практическую значимость и успешно добивается высоких результатов. Здесь важно, конечно, учитывать факторы, которые и негативно могут отразиться на индивидуе, особенно на стадии адаптации подростков. Для успешного решения практических задач адаптации при обучении суворовцев необходимым условием является развитие у них волевых качеств, включенность их в потребностно-мотивационную сферу личности. Нельзя забывать и о важнейшей роли руководителя. Особая направленность образовательной программы – вот, что отличает образование в суворовском училище от обычных образовательных учреждений. Такой вид образования, как в официально закрытом суворовском коллективе, подразумевает колоссальную индивидуальную работу с тем, чтобы «нечаянно» не получить «закрытое сознание» [5; 6]. От руководителей различных степеней требуется понимание того, что при внешней закрытости необходима открытость каждого индивида [7]. Это позволит успешно развить все необходимые качества для становле-

ния высокообразованного человека, достойного гражданина своей страны.

Литература

1. Попова О.В. Хабитусы насилия и микроструктуры власти / О.В. Попова // Философские науки. – 2008. – №6. – С. 52–57.
2. Ванюхина Н.В. Возрастная психология. В 2 кн. / Н.В. Ванюхина. – Казань: Познание, 2008. – 168 с.
3. Выготский Л.С. Собрание сочинений. В 6 / под ред. Д.Б. Эльконина. – М.: Педагогика, 2004. – Т. 4. Детская психология – 378 с.
4. Драгунова Т.В. О некоторых психологических особенностях подростка / Т.В. Драгунова // Вопросы психологии личности школьника. – М.: Изд-во АПН РСФСР, 1961. – С. 120–170.
5. Menchikov G.P. and Sharifullin B.Z. Global Evolutionism and Heterarchical Thinking. TheSocialSciences 10 (6): 1250-1254, 2015. ISSN: 1818-5800. © MedwellJournals, 2015.
6. Афанасьева О.В. Открытое общество и его риски. Перечитывая Карла Поппера / О.В. Афанасьева // Вопросы философии. – 2012. – № 11. – С. 43–53.
7. Яковенко И.Г. Медиация как социокультурная категория. Часть 6. (Круглый стол) / И.Г. Яковенко // Философские науки. – 2014. – № 4. – С. 110–123.

ФАКТ И СОБЫТИЕ В СТРУКТУРЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ВРЕМЕНИ

Шаталов-Давыдов Дмитрий Юрьевич

Кандидат философских наук, ННГУ им. Н.И. Лобачевского,
г. Нижний Новгород, e-mail: korvet_nn@list.ru

В статье рассматривается природа исторического факта и исторического события, их взаимосвязь и роль в формировании более крупных исторических единств. Автор рассматривает различные подходы к пониманию факта и события, устанавливается их соотношение, необходимое для исторического описания.

Ключевые слова: факт, событие, историческое единство, непрерывность, складка.

FACT AND EVENT IN THE STRUCTURE OF HISTORICAL TIME

Shatalov-Davydov D.Y.

PhD, Senior Researcher at Lobachevsky State University of Nizhni
Novgorod, Nizhny Novgorod, e-mail: korvet_nn@list.ru

The article highlights the nature of historical fact and historic event, their correspondence and importance in the construction of bigger historic unities. The author looks through different approaches towards understanding fact and event, and formulates their correspondence, which is important for any historical description.

Keywords: fact, event, historical totality, continuity, pleat.

Понятия факта и события широко используются в историософии, однако их осмысление до сих пор является предметом многочисленных споров. Предлагаемый в настоящей работе подход – рассмотреть факт и событие в структуре исторического времени, которое в свою очередь представляет собой особый тип времени, применяемый в историческом исследовании.

Факт являет собой нечто наиболее простейшее – нечто зафиксированное в источнике в качестве происшедшего. «Общеизвестно, что основанием для всех исторических построений являются исторические факты, а о фактах этих исследователь узнает не непосредствен-

но, а через исторический источник»[1, 42]. Постольку поскольку факт зафиксирован, то есть записан, проверен или установлен в ходе исторического исследования, то он обладает сам в себе некоторым смыслом, однако значением наделяется только в помещении себя в группу из нескольких фактов.

Подобный подход к пониманию факта проистекает из принятия как данного его тотальности. Р. Арон, иллюстрируя подход историка к факту, приводит пример битвы при Ватерлоо и взгляды историка и солдата, участвующего в сражении. Солдат имеет свой собственный опыт битвы, включающий состояния его сознания, знания о материальном единстве (единства места и времени), в котором он во время битвы находился, знанием о приказах непосредственного начальства и своем передвижении по полю. Этот его опыт реален и пережит, но солдат тем не менее не знает битву как целое, он знает ее фрагмент. В тоже время историк конструирует некоторое историческое единство, а не переживает его [2, 41], целое здесь будет выступать понятным по отношению к замыслу человека или группы людей. Таким образом, битва будет рассматриваться историком как атом, как единый исторический факт, причины которого он будет искать в зависимости от своей цели: состояния армии и внешней политики, экономическое положение после снятия континентальной блокады и т. д. и т. п. – самый факт битвы при Ватерлоо начнет обретать свое значение только при расширении: при добавлении новых фактов и знаний к самому себе, т. е. путем включения в более крупные исторические единства.

С нашей точки зрения, факт уместно рассматривать как простейшую единицу исторической реальности, и в этом смысле наше описание сближается с описанием реальности Витгенштейна («Мир состоит из фактов»). Для того, чтобы понять факт, его необходимо поместить в более крупное историческое единство. Так, факты падения Бастилии, смерти Марата, казни Робеспьера и назначения генерала Бонапарта верховным консулом входят в историческое единство, называемое Великой французской революцией, где каждый из перечисленных выше фактов обретает соответствующее ему значение. Существует ли на самом деле историческое единство «Великая французская революция»? В изложенном выше понимании такое единство является лишь произволом историка, ограниченного линейностью исторического времени (факты помещаются друг за другом в строгой последовательности, факт «будущего» не может предшествовать фак-

ту «прошлого», но факт прошлого в описании образовавшегося единства способствует прояснению смысла факта будущего, так борьба против террора якобинцев должна была закончиться государственным переворотом и казнью их лидера Робеспьера – один факт делает необходимым другой), историк собирает разрозненные факты вместе в соответствии со своим замыслом (целью). Однако является ли вышеизложенное основанием для утверждения в духе «Великая французская революция никогда не случалась?». Вовсе нет, поскольку факты, собранные в названное историческое единство, произошли – произвол исследователя в порядке организации данных фактов, установлении причинно-следственных связей и наименовании данного единства.

Что заставляет нас считать, что факт – это то, что было. Его фиксация в письме, памятнике архитектуры, культурном слое и пр.? Но тогда факт есть в историческом источнике как то, что было. Так Наполеон Бонапарт становится верховным консулом в тексте воспоминаний Талейрана. Однако сам исторический факт несет в себе смысл того, что было, он представляет собой оформленное высказывание о фрагменте того, что было. Сам по себе он не есть бытие – он указывает на событие, которое есть, то, что происходит (*wieesgegangenist?*). То есть факт указывает на некоторый процесс, который факт своим указанием искусственно делит, разрывает. Это застывший момент, остановка процесса во времени, разрыв процесса на до и после. Совокупность фактов, вместе образующих описание события от начала до конца – это дискретное описание процесса, происходящего в неделимом времени. Так мы приходим к рассмотрению события как того, что наделяет факт реальностью, исследованию, как факт оказывается связан с событием, и эта связь необходима.

Попытка критического рассмотрения процесса присвоения значения факту и его связи с событием принадлежит Коллингвуду. Отдавая дань работе Пуанкаре и Уайтхеда, определившего событие в естествознании (природное событие) как «пространственно-временное происшествие» [3, с. 35], Коллингвуд указывает на 2 стороны события – внутреннюю и внешнюю. «Под внешней стороной события я подразумеваю все, относящееся к нему, что может быть описано в терминах, относящихся к телам и их движениям: переход Цезаря в сопровождении определенных людей через реку, именуемую Рубикон, в определенное время или же капли его крови на полу здания сената в другое время», и это полностью соотнобразуется с «про-

странственно-временным происшествием» – это то, что было и было зафиксировано. Но являются ли эти факты представляющими интерес и исчерпывающими применительно к событию объявления Цезарем войны Сенату или убийства Цезаря Брутом? Ответ Коллингвуда в том, что требуется и рассмотрение внутренней стороны: «Под внутренней стороной события я понимаю то в нем, что может быть описано только с помощью категорий мысли: вызов, брошенный Цезарем законам Республики, или же столкновение его конституционной политики с политикой его убийц» [4]. Единство между внутренней и внешней сторонами события Коллингвуд находит через действие – представляющего собой единство внутренней и внешней стороны, мысли участника процесса (стремление к возвращению конституционного строя) и результатов применения этой мысли (капли крови Цезаря на полу): отсюда задачей историка становится осмысление действий, совершенных участниками: историк «должен помнить, что событие было действием и что его главная задача – мысленное проникновение в это действие, проникновение, ставящее своей целью познание мысли того, кто его предпринял» [5]. Оставляя в стороне требование Коллингвуда об интерпретации события историком, обозначим, что действия в истории, образовавшие событие и намерения участников этих действий, воспроизводятся в работе историка, когда он объединяет разрозненные факты в осмысленное им историческое единство.

Однако событие как прошедшее и зафиксированное фактами действие исторических персонажей, некоторое бытие в себе, существующее (записанное) в структурах памятования, оказывается еще далеко не полно, неоформленно. Требуется прояснения тот момент, что далеко не всякое действие исторической личности становится событием, более того, позитивистская история, состоящая в наиболее подробном записывании всех действий когда-либо совершенных, оказалась бы безусловно полной, но заполненной таким количеством излишних подробностей-фактов, что какое-либо осмысленное повествование (то есть возможности включения фактов в исторические единства, в которых факты обретают свое значение) стало бы проблематичным. Такая история была бы полна распорядками дня исторических личностей, очередностью приемов гостей и прочими событиями, представляющими собой без всякого сомнения действия, но лишённые какого-либо интереса для историка (если только он не является историком быта). Итак, событие это не любое действие, следо-

вательно, и факт становится описанием далеко не каждого случившегося. Тогда какие действия становятся событиями?

Здесь нам понадобится обратиться к смыслу термина Ereignis, длительное время разрабатываемому Хайдеггером в качестве механизма перехода Времени в Бытие. Бытие, являясь полем действия человека, становится «своим» (eigen) в форме присутствия к бытию (da-sein), которое открывает это «своение», и одновременно человек является «своим» к бытию. В тоже время бытие – будучи бытием – должно обладать собственным «своением», то есть оно eigen по отношению к себе самому. Присутствие посредством открытия приобретает в собственность то или иное «свое», таким образом происходит обособление вот-бытия как «самости» (Selbst), оно сбывается (sichereignen) [5, с. 143]. Отсюда возникает видимость того, что вещи существуют самостоятельно, а при том само бытие в своей тотальности становится недоступно. Развивая данную мысль Хайдеггера, Делёз рассматривает событие как помещенное вне времени и пространства, поскольку время репрезентировано в событии как представление присутствия, которое обуславливает временное пространство [6, с. 195–200]. Событие открывает возможность бытия всему, что могло бы произойти, само же является ускользанием по отношению к бытию – его явление это его исчезновение, прекращение. Отсюда рассмотрение Делёзом события как складки в непрерывности времени.

А. Бадье акцентуирует внимание на этом разрыве: с его точки зрения событие выступает в качестве разрыва с повседневностью. Событие проистекает из условий, которых бытие не содержит в себе, из-за этого оно происходит столь внезапно и приводит к столь радикальной трансформации всех затрагиваемых структур. Бадье расходится в понимании бытия с Хайдеггером: если Хайдеггер рассматривал бытие и событие как одно, то для Бадье «бытие – это почва, из которого произрастает событие, ибо бытие есть то, с чем событие радикально порывает». «Событие – это то, что заставляет проявиться возможности... создание в мире возможности процедуры истины» [7, с. 17]. Таким образом, событие являет собой момент разрыва гомогенности, формирует новый тип отношений политических акторов (или принципиально-нового политического актора) и делит историческое время на до события и после события. Однако событие представляет собой возможность, которая может как реализоваться, так и не реализоваться – реализация события в бытии означает следование субъектом действия за логикой события. Так становится значимым

проследить, как соотносятся мысленная репрезентация конкретных событий и как мысленное обозначение события определяет его реализацию [8]. Для этого он обращается к родовым формам наименования (события математики, поэмы, любви и политики) и определяет задачу для исследования в установлении их конфигурации.

Поскольку событие обнажает собой разрыв в бытии и постольку само по себе оно есть только возможность нечто существовать, то оно остается некоторым образом в мышлении. Мышление стремится к детализации, абстрагированию, переживанию родовых процедур наименования как личного, их освоение – и так происходит захват бытия в событие. Бадье показывает это геометрически: из точки-целостности проистекает множество линий. Это схема мышления, которое происходит как согласование родовой позиции (точки) и бесконечных личностных переживаний и осмыслений родовых процедур. Мышление осуществляется в рамках 4 родовых форм наименования: математики – присвоения имени, номинала воспринимаемой реальности, поэмы – контекстуальное наименование через использование распространенных образов, что сводит номинал к родовому, политика – идеологическое наименование, используемое властью, любовь – наименование использующее базовый половой инстинкт. Таким образом, мышление рассматривает факты и явления как события.

Событие, рассматриваемое в качестве момента разрыва гомогенности – невозможности осуществления естественного движения истории после события – образует из разнородных фактов некоторую тотальность, различая ее от привычного или обыденного, выделяя ее как уникальное, «свое», вся история в этой точке оказывается поделена на до и после.

Следуя за моментом разрыва, мгновенности мы приходим к третьему значимому элементу в структуре рефлексии об историческом времени – понятию следа, означающему, отсылающему к другому означающему, или артефакта без какого-либо собственного значения, который не образует факт (так как не наделен собственным смыслом) и, соответственно, не может быть включен в событие. Имеет место лишь то, что он есть, его бытие в дано.

Факт как данное историку требует для своей реальности событие, на которое он указывает. Событие в свою очередь дробит историческое время на ситуации до события и после события, само же оно в момент своего свершения выступает в качестве возможности (взятие Бастилии как возможность свержения монархии). Осмысляемое в

мышлении событие берет и рассматривает факты в рамках принятых родовых структур (рационализация), в ходе чего событие оказывается вписано в историческое время как свершившееся, как некоторый набор дискретных фактов, составляющих данное событие.

След являет собой некоторый результат, некоторое после, отсылающее к действию, в результате которого возникло данное наличествующее ставшее, т. е. к событию, которое позволяет этому данному обрести смысл. След, как и факт, указывает на событие, только событие дано факту, и факт представлен в событии в качестве его фрагментности, в то время как след выступает как сокрытое, наличествующее в бытии, но не имеющее свое рождение в качестве события. След представляет собой факт наличествования, содержание которого не записано, в результате чего его существование знаменует собой разрыв в гомогенности исторического времени, но не как возможность (что было в случае события), а как случившееся, но в неизвестный дискретный момент (то есть неизвестный факт).

Литература

1. Шмидт С.О. Путь историка: Избр. тр. по источниковед. и историогр. / С.О. Шмидт. – М., 1997. – 612 с.
2. Арон Р. Измерения исторического сознания / пер. с франц. И.А. Гобозова, Р. Арон. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2014. – 196 с.
3. Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии / пер. с англ. – М.: Прогресс, 1990. – 720 с.
4. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. – URL: <http://www.bellabs.ru/Books/History/History-5-102.html> (дата обращения: 30.09.2016).
5. Поздняков М.В. «О событии» («Vom Ereignis») М. Хайдеггера / М.В. Поздняков // Вопросы философии. – 1999. – №7. – С. 140–157.
6. Делёз Ж. Логика смысла / пер. с фр. Я.И. Свирского, Ж. Делёз – М.: Академический Проект, 2011. – 472 с.
7. Бадью А. Философия и событие / пер. с франц. Дмитрий Краечкин, А. Бадье. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2013. – 192 с.
8. Пилюгина Е.В. Ален Бадью: исчисление события и противостояние Жилью Делёзу // Studia Humanitatis. – № 3–2014. – URL: <http://st-hum.ru/content/pilyugina-ev-alen-badyu-ischislenie-sobytiya-i-protivostoyanie-zhilyu-delezu> (дата обращения: 30.09.2016).

СТРУКТУРИРУЯ ПРОЦЕСС ИНТЕРПРЕТАЦИИ...

Яковлева Елена Людвиговна

Доктор философских наук, профессор, Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова, г. Казань, e-mail: mifoigra@mail.ru

В статье осуществляется попытка выявления структуры интерпретационного процесса, в котором обнаруживается помимо внешнего контура, сложная внутренняя организация. Описание внешнего уровня, связанного с началом и концом процесса прочтения и интерпретации текста, сопровождаемого виртуальным и / или реальным диалогом Интерпретатора и Автора, Интерпретатора с самим собой, позволяет говорить о нем как о Мосте интерпретаций (термин В.Н. Поруса). Внутренняя структура интерпретационного процесса оказывается довольно сложной, включающей в себя герменевтический круг, символизм и энергичность текста, личный горизонт Автора и реципиента, социокультурный ландшафт, временной пласт, ситуационную событийность и др. Перечисленная совокупность компонентов позволяет говорить о структуре интерпретации как ризоматичной сети-спирали. Данная конструкция направлена в бесконечность, способствуя в процессе интерпретации саморазвитию Я, обращая его в Я-Другого.

Ключевые слова: художественный текст, интерпретация, Автор, Интерпретатор, Другой, внешний контур, Мост интерпретаций, внутренняя структура, лабиринт, сеть, спираль, ризоматичная сеть-спираль.

STRUCTURING THE PROCESS OF INTERPRETATION...

Iakovleva E.L.

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, V.G. Timiryasov Kazan Innovative University, Kazan

The article is an attempt to identify the structure of the interpretive process, where a complex internal organization can be found in addition to an external circuit. The description of the external level, which is associated with the beginning and the end of the process of reading and interpreting a text, and is followed by a virtual and/or real dialogue between the Interpreter and the Author, or the Interpreter with himself, allows to talk about it as a Bridge of interpretations (a term due to V.N. Porus). The internal structure of the interpretive process is quite complex, and includes a hermeneutic circle, symbolism and text energy, Author's and recipient's personal horizon, social and cultural landscape, a temporary layer, situational event-

based, and so on. The listed set of components allows to speak of the structure of the interpretation of a rhizomatic helix network. This design aims to infinity, helping in the process of self-development interpretation of I, turning it into the I-Other.

Keywords: literary text, interpretation, Author, Interpreter, Another, external circuit, Bridge of interpretations, internal structure, maze, network, spiral, rhizomatic helix network.

Художественный текст представляет собой *способ коммуникации*, где Автор демонстрирует существующее положение дел либо предвосхищает основы социального бытия, вплетая в повествование элементы личного и фантазийного. Обращение к социальному, проходящему пунктирной линией на фоне личного, способствует проявлению модуса вместе/в-месте, что подчеркивает не только событийность/со-бытийность происходящего, но и единый топос Я и Других. В Я-позиции как экспозиции/экс-позиции Автор демонстрирует не только собственное-бытие-брошенное-в-мир, но бытие-со-вместно-как-со-бытие, потому что совместность/со-в-местность выступает реальной позицией (со)существования. Данное обстоятельство подчеркивает классическое положение социальной философии: «бытие без другого (или без друговости) не имеет смысла», который рождается не только в отношениях с самим собой, но и как дополнение к иному [1, с. 152].

Наличие Другости помогает осуществить диалог, в контексте которого познается и понимается иное и собственное Я. Заметим, коммуникация в виде интерпретации художественного текста возможна как реальная, так и потенциальная, имеющая место в бытии виртуально/мысленно и/или до определенного времени (или никогда) не осуществленная. Подобное связано с тем, что созданное творение существует как открытое к коммуникации произведение/про-изведение, ждущее своего / чуж(д)ого реципиента. Ведь «коммуникация писателя с тем, кто не может являться его читателем, будучи лишен информации и образования, тоже существует, хотя в ней не передается сообщения» [1, с. 133]. Безусловно, осуществленная коммуникация как диалог «обретает свое подлинное существование» [1, с. 133], рождая интеллектуально-игровое взаимодействие между Автором, его текстом и смыслом, а также интерпретациями реципиентов, (возможно) каждый раз (при очередном прочтении) новые. Вспомним справедливое замечание А. Пятигорского, «текст создается в определенной единственной ситуации связи – субъективной ситуации, а

воспринимается в зависимости от времени и места, в бесчисленном множестве объективных ситуаций» [2, с. 18]. С одной стороны, Автор, исходя из собственного жизненного опыта и способностей, творит Нечто, вкладывая в него определенный смысл, обрабатывая и художественно презентуя его в единственном варианте. С другой стороны, пускаемое в тираж произведение, может пережить Автора/издаваться на разных языках, что дает возможность/воз-*можность* огромному количеству людей приобщаться/*при-общаться* к нему, трактуя с иных позиций. Как заметил Ю.М. Лотман, только «в идеальном случае информационное содержание не меняется ни качественно, ни в объеме: получатель декодирует текст и получает исходное сообщение» [3, с. 13]. Но такая ситуация возможна только гипотетически, в реальности имеет место трансформация смысла и содержания Авторской позиции, помещенной в жизненное пространство Интерпретатора.

Осуществляемый диалог позволяет очертить *внешний контур* процесса интерпретации, по отношению к которому В.Н. Порус ввел понятие «*Моста интерпретаций*», подразумевая под ним «веер философских концепций познания и спектр контекстуальных описаний и объяснений познавательных ситуаций» [4, с. 22]. Заметим, у Моста выделяются две значимые точки – А и В (Автор и Интерпретатор, Текст и Жизнь, начало и конец прочтения и интерпретации текста).

Но осуществляя дескрипцию процесса интерпретации, включающую в себя сложное взаимодействие множества факторов (культурно-историческая среда, реальные события, обстоятельства и отношения, чувства и представления Автора, зависимость от смысла и контекста, многозначность слов, внутренние связи и переклички в содержании, личные особенности Автора и Интерпретатора, интеллектуальный «горизонт» Интерпретатора и др.), понимание Моста интерпретаций оказывается только внешней конструкцией, за которой скрывается *внутренняя структура*. Она оказывается довольно сложной для описания, потому что погружение в процесс интерпретации связано с одновременным взаимодействием и наложением множества траекторий, постоянно меняющих направление.

Так, интерпретация связана с герменевтическим кругом, носящим игровой характер: целое понимается исходя из частей и входящих в них символов, а часть – исходя из целого. Постоянное возвращение от целого к части и от частей к целому способствует изменению и углублению понимания смысла части, а само целое подвергается по-

стоянному развитию. Любое произведение содержит в себе определенный смысл, закодированный в символах: он начинает трансформироваться в процессе чтения и интерпретации. Необходимо помнить и о существовании временной дистанции между текстом и интерпретатором. В процессе интерпретации происходит тесное единение временных измерений (прошлого, настоящего и будущего), что задает новые смыслы сообщениям Автора и позволяет пересмотреть убеждения Интерпретатора.

Вся совокупность компонентов и их динамично-игровое взаимодействие между собой дают возможность существованию множества интерпретаций. У. Эко когда-то справедливо заметил, что любой текст – это «машина-генератор интерпретаций», порождающая собственные смыслы, поэтому любого автора радуют «новые прочтения, о которых он не думал и которые возникают у читателя» [5, с. 10–11]. Благодаря этому высвечивается многогранность текста и создается калейдоскопичная панорама интерпретационного, что приводит нас к феномену *лабиринта*. У. Эко называет три разновидности интерпретационных лабиринтов: *уникурсальный*, представляющий собой нить Ариадны; *замковый лабиринт*, «все пути которого ведут в тупик, кроме одного»; *сеть*, рождающая бесконечность, не имеющую «ни внешней, ни внутренней части» [6, с. 53–55].

Как мы считаем, наиболее универсальной схемой, соответствующей динамичному процессу интерпретации, является *сеть*. Характеризуя ее, У. Эко написал: «каждая точка этой сети может быть связана с любой другой точкой, а процесс связи представляет собой непрерывный процесс коррекции связей, структура этой сети всегда будет отличаться от той, которая была минуту назад, и этот лабиринт каждый раз можно будет пройти по разным линиям» [6, с. 55]. Выдержка из У. Эко принципиальна: она подчеркивает мобильность и вариативность интерпретационной практики.

Процесс интерпретации ввиду его сложности и неоднозначности невозможно представить в плоскостном формате. Данная практика Я, способствующая в конечном итоге рождению Я-Другого, многомерна и объемна. Модель интерпретационной практики закручивается вокруг одной точки – читаемого произведения. Закручивающаяся сеть интерпретации захватывает увлеченного текстом реципиента в *вихрь* воспоминаний, знаний и ассоциаций, затрагивающих бессознательные и сознательные, рациональные и эмоциональные, интуитивные и сознательные компоненты, вскрывая личные и чужие пласты, тем са-

мым рождая *спираль* (пространственная модель, где плоские кривые, «обходят вокруг одной (или нескольких точек), приближаясь или удаляясь от нее» [7]). Подчеркнем, приближение и удаление к начальной точке создает предпосылки для оценки качества процесса интерпретации как диалектической коммуникации, которая может быть близкой/далекой, адекватной/несоответствующей позиции Автора. Благодаря энергичности текста и рефлексивности над ним, обогащающим и изменяющим внутренний опыт Я, в результате интерпретации осуществляется замыкание очередного круга саморазвития, переводя личность на новый виток. Спираль как процесс интерпретации может иметь множество конфигураций, зависящих от оборотов и вращений Я, черпающего из текста различные импульсы для осмысления и интерпретирования, тем самым приводя к бесконечности. Неслучайно виток спирали связан с кругом, олицетворяющим бесконечность.

Сеть, закручивающаяся при интерпретировании в спираль, обладает свойствами *ризомы*, что позволяет внести коррективы в классификацию лабиринтов, называя последнюю его разновидность *ризоматичной сетью-спиралью*. Только «считается, что у ризомы нет точек или позиций, а только линии, но эта характеристика сомнительна, поскольку любое пересечение линий создает возможность определения точки» [6, с. 55].

Если обратиться к трудам Ж. Делёза и Ф. Гваттари, то посредством ризомы они описывают *структуру*, обладающую разнообразно-неиерархичными интерпретациями представления знания, способствующими углублению в проблему и извлечению смысла. Другое дело, что у этих авторов в ризоме не существует начала, центра и конца. По отношению к процессу интерпретации данное положение принимается нами частично: при трактовке произведения всегда существует начальная точка, рождающая «сад расходящихся тропок» (Х.Л. Борхес), не имеющих единого кода и ведущих в бесконечность.

Привлекательной составляющей ризомы является ее свобода, связанная с заложенным в ней имманентно-креативным потенциалом самоорганизации, способствующей продолжающемуся формированию структуры, что обуславливает движение в любом направлении с непредсказуемыми поворотами и остановками. В результате бесконечной самоорганизации рождается ризоматичная сеть-спираль как *открытая карта*: «она объединяет все свои измерения, она подвижна, переворачиваема, восприимчива к изменениям», что позволяет «разорвать ее, перевернуть, собрать любым образом» [8, с. 657]. При

работе с картой не существует никаких правил, ограничивающих действия Интерпретатора, порождающим смысл и (нередко) тут же забывающим о нем.

Личность, интерпретируя текст, приходит к *плато* – зоне временной пульсирующей устойчивости, раскрывающей один из витков смысла. Заметим, при последующей интерпретации плато может рассыпаться, дав возможность появлению новой зоны с неожиданным, нередко – противоположным, смысловым значением. Множественность интерпретаций единого приводит к парадоксальной ситуации: создается иллюзия того, что у произведения исчезает Автор (вспомним, провозглашенную Р. Бартом «смерть Автора») и предмет описания.

В целом интерпретационные практики представляют сложную структуру, внешний контур которых очерчивается в виде Моста интерпретаций. Но данная конструкция оказывается подчиненной внутренней структуре в виде ризоматичной сети-спираль, постоянно разрастающейся в непредсказуемом направлении, что во многом зависит от Интерпретатора и его жизненного пространства. Данное положение позволяет сделать следующие выводы. Во-первых, ризоматичная сеть-спираль вариабельно-подвижна, допускает личные изменения смысла текста. Во-вторых, ризоматичная сеть-спираль субъективна: интерпретация осуществляется с определенной позиции Я как «некоей внутренней точки», не дающей при прочтении текста полного совпадения с Авторским смыслом.

Интерпретация как духовная практика Я представляет собой *непредсказуемое путешествие*, в котором есть только отправная точка – художественное произведение, но при этом неизвестно (даже если это не первое прочтение), куда/к каким выводам оно может привести, способствуя появлению Я-Другого.

Литература

1. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество / Ж.-Л. Нанси. – М.: Водолей, 2011. – 208 с.
2. Пятигорский А.М. Избранные труды / А.М. Пятигорский. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 594 с.
3. Лотман Ю.М. О поэтах и поэзии: Анализ поэтического текста / Ю.М.Лотман. – СПб.: Искусство-СПб., 1996. – 846 с.
4. Порус В.Н. Выбор интерпретации как проблема социальной эпистемологии / В.Н. Порус // Эпистемология и философия науки. – 2012. – Т. XXXI. – № 1. – С. 18–35.

5. Эко У. Заметки на полях «Имени розы» / У. Эко. – М.: Астрель, 2011. – 160 с.
6. Эко У. От дерева к лабиринту. Исторические исследования знака и интерпретации / У. Эко. – М.: Академический проект, 2016. – 559 с.
7. Спираль. – URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Спираль>
8. Можейко М.А. Ризома / М.А. Можейко // Постмодернизм. Энциклопедия / сост. и науч. ред. А.А. Грицанов, М.А. Можейко. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – С. 657.

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ И СЕМИОТИЧЕСКИЙ ПОДХОДЫ К РАССМОТРЕНИЮ ФЕНОМЕНА МИФА

Багаутдинов Никита Викторович

Студент 3-го курса отделения философии и религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань

Научный руководитель – д. филос. н., проф. Т.М. Шатунова

Являясь по своей социальной природе субъектами общественных отношений, мы с самого начала своего осознанного существования неизбежно включены во все проявления социальной реальности. Осознанно или бессознательно, мы инкорпорируем в себя всю иррациональность и сложность социального бытия, а это значит, что каждый индивид в сложившемся контексте принимает на себя функцию «зеркала» действительной социальной реальности.

Одним из компонентов, вписанных в сложную структуру социального бытия, является миф. Вернее будет сказать, что социальное бытие, учитывая сложную специфику своих манифестаций, обладает бесчисленным рядом действующих частных мифов, раскрывающих себя в самых разных отраслях духовной жизни человека (культурной, социальной, религиозной и т. п.). Существует несколько подходов к изучению феномена мифа, однако в горизонт наших интересов попадут только два из них. С одной стороны, это будет диалектический подход А.Ф. Лосева, где миф интерпретируется как подлинная реальность и первая форма отношения человека к миру, а с другой – семиотический подход Р. Барта, миф которого, по словам философа, создается людьми и опирается на их языковую систему.

А.Ф. Лосев высказывает предположение, что мифологическое сознание, несмотря на кажущуюся архаичность, не только не исчерпало себя по сей день, но и приобрело новые формы своего проявления. Он утверждает, что само бытие, вся действительная для личности реальность, представляет собой этот миф. Философ объясняет миф как особую форму выражения чувств, полагая, что миф не иначе как «...наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей мере напряженная реальность» [1]. Центральный тезис А.Ф. Лосева гласит: «Миф есть в словах данная чудесная лич-

ностная история». Свое умозаключение он делает, подытожив процедуру проведенного им длительного анализа диалектики таких категорий, как личность, история, слово и чудо. С помощью своего диалектического метода, подробно описанного в «Диалектике мифа», А.Ф. Лосев онтологически раскрывает смысловую сущность мифа.

Другой подход к изучению феномена мифа принадлежит французскому философу-постструктуралисту Р. Барту, который в работе «Миф сегодня» определяет миф как особую форму «означивания» и рассматривает его в виде коммуникативной системы. Ролан Барт подходит к изучению этого явления исключительно семиотически и заключает, что этот феномен представляет собой базирующуюся на первичной языковой системе вторичную семиологическую систему. В самом кратком виде его теория гласит, что миф (как особая коммуникативная система) есть совокупность коннотативных означаемых, образующих скрытый идеологический смысл. Знак первичной семиологической системы, включающий в себя означающее (форму) и означаемое (смысл), во вторичной семиологической системе сам приобретает статус означающего по отношению к означаемому более высокого уровня. Из этого следует, что единство означающего и означаемого вторичной семиологической системы формирует миф, подлинные смыслы которого не всегда очевидны на первый взгляд (отсюда идеологический характер мифа).

Поскольку, как мы отметили ранее, интерпретация феномена у этих двух философов является неодинаковой, то и векторы исследований направлены в разные области и носят уникальный характер. Таким образом, используя в качестве инструментов познания различные подходы (с одной стороны, диалектический анализ, с другой – семиотический) А.Ф. Лосев и Р. Барт каждый по-своему выражают идею одной и той же проблемы, а именно воплощения в частном смысле более общего. Если А.Ф. Лосев подразумевал воплощение в вещи более общего смысла, способного изменить непосредственно сами свойства вещи, то Р. Барт занимался рассмотрением вещи как означаемого и ее означающего в форме знака, впоследствии становящегося означаемым для нового мифологического смысла. Можно сказать, что в то время как в область интересов А.Ф. Лосева входит исследование онтологической проблематики мифа, Р. Барт большее внимание уделяет гносеологическим элементам.

Таков краткий обзор двух подходов, деятельная потенция которых направлена на рассмотрение и изучение феномена мифа. Необ-

ходимо подчеркнуть, что современный миф нацелен на формирование реальности особого типа, способной при самом благоприятном исходе соответствовать всем требованиям и желаниям каждого члена общества. Социальное бытие постепенно становится рассматриваемым через «мифологизирующие очки» объектом, в то время как познающий субъект, воспринимающий реальность в ее искаженном виде, находится в ситуации бессознательного подчинения мифологическим процессам. Миф суггестивен, архетипичен, символичен и содержит в себе идею единства человека, социума, природы и вселенной. Все это делает его устойчивым и организующим началом человеческого существования.

В этой связи рассмотренную проблему с уверенностью можно назвать в должной степени актуальной, особенно если учесть тот факт, что с течением времени она приобретает все новые формы своей реализации.

Литература

1. Барт Р. Миф сегодня / Р. Барт // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
2. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / А.Ф. Лосев // Миф. Число. Сущность. – М.: Мысль, 1994. – 919 с.

ЧЕЛОВЕК В СОВРЕМЕННОЙ ОРГАНИЗАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

Гаевский Александр Геннадьевич

Магистрант 1-го курса Института философии и права Новосибирского государственного университета, г. Новосибирск

Научный руководитель – к. филос. н., доц. В.В. Петров

В современной организационной культуре выделяют традиции коллективизма и индивидуализма. Эти два направления часто противопоставляются друг другу, что ярко представлено в работах К.Р. Поппера, Ф.А. Хайека, Д.Э. Дюркгейма. Но существует другая точка зрения, что подобное деление не может быть устойчивым, а коллективизм и индивидуализм – это сменяющие друг друга переменные, и преобладание одного над другим зависит от определенной

ситуации. Таким образом, понятия коллективизма и индивидуализма становятся относительными. И в особой степени это касается современной организационной культуры, в рамках которой менеджмент разрабатывает новые подходы для эффективного управления, учитывающие потенциал коллектива и личностные особенности каждого сотрудника. На основании этого актуальна проблема: совместимы ли требования повышения эффективности персонала с реализацией гуманистических идеалов социальной солидарности?

Сегодня коммерческие организации реализуют программы по формированию профессиональной команды, чтобы повысить эффективность предприятия за счет преодоления безразличия работника к своему труду и улучшения взаимодействия между работниками. Это означает реализацию философского требования гуманизации производственных отношений и преодоления отчуждения труда.

Трудовая деятельность занимает большую часть нашей жизни. В процессе производства не реализуются потребности рабочего не только из-за отчуждения человека от труда, но и от других людей. Мы предлагаем рассмотреть коллективизм как возможную форму преодоления отчуждения. Таким образом, современные коммерческие организации совмещают рост эффективности и реализацию гуманистических идеалов. Но сплоченность коллектива и его эффективность во многом определяются способом и системой организации. Подобная производственная культура может быть выстроена в рамках народных предприятий, характерной особенностью которых является сочетание целей предприятия с интересами каждого трудящегося в ней. Компания ориентирована на своих работников, и этот аспект не препятствует росту ее эффективности, что в частном случае подтверждается статистическими данными. Существующие народные предприятия являются уникальным примером такой организации, которой удастся совместить в себе заботу о человеке и продуктивное развитие. На основании вышесказанного мы пришли к выводу, что современные коммерческие организации потенциально способны в определенной мере совмещать рост эффективности и реализацию гуманистического идеала.

СОВРЕМЕННЫЙ КОНФОРМИЗМ КАК ФАНТАЗМ, КОНСТРУИРУЮЩИЙ СОЦИАЛЬНУЮ РЕАЛЬНОСТЬ

Гончарова Ксения Олеговна

Студентка 3-го курса отделения философии и религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: goncharova.xenia@gmail.com

Научный руководитель – д. филос.н., проф. А. Б. Лебедев

Социальная реальность, как пишет Ханна Арендт, возникает вследствие тождества дела, которое требует от каждого из создающих эту реальность людей естественного конформизма [1, с. 75–76]. Будучи признаком всякого социума, он – не всегда определяющий, но всегда сопровождающий общественное устройство – имеет в своей основе, как очевидно, единство человеческого рода. В чем же причина того, что сейчас аргумент от конформизма становится универсальным ответом обществоведа на любой проблемный вопрос? Действительно ли конформизм из пассивного имманентного человеку свойства превратился в определяющий действительность элемент или же он остался на своих прежних позициях с той лишь разницей, что его теоретический конструкт стал объектом речевых спекуляций?

Сначала нам необходимо понять, хотя бы в общих чертах, что имеют в виду философы, называя окружающих их людей конформистами. Центральным концептом размышлений Ж. Бодрийера является так называемая импловзивная масса, проявляющая свой конформизм в том, что она абсолютно следует законам социального, чем доводит его до смерти [2, с. 57]. Философ-неомарксист Э. Фромм также много внимания уделяет включенному в социальную структуру человеку-конформисту, утверждая, что вследствие данного работающего на уровне бессознательного свойства «...индивид превращается в работа, теряет себя, но при этом убежден, что он свободен...» [3, с. 143]. К такому поведению человека вынуждают – как подметили еще франкфуртские теоретики (и не только они) – «конкретные условия труда в обществе» [4, с. 54], но подобная тотальная опосредованность человека отнюдь не мешает конформисту верить, что государство – это он, и стремиться, по мнению Х. Ортеги-и-Гассета, «пустить государственную машину в ход» ради собственных потребностей [5, с. 112–113].

Отталкиваясь от вышеизложенного, конформиста, в конечном счете, можно определить как включенного в социальную структуру индивида, вынужденного условиями своего существования всегда бессознательно действовать в логике социального, но остающегося при этом уверенным в своей свободе. Несомненно, и сегодня мы наблюдаем подобное социальное явление. Но, как мне представляется, моменты бессознательного действия и амбициозной уверенности тут преувеличены, не зря же тема человека-винтика уже давно не является резонансной: человек понимает свою опосредованность, видит свою ограниченность и ничего и не пытается изменить. Почему? И этот момент кажется наиболее удивительным.

Более наглядно механизм конформизации нам поможет рассмотреть, как мне кажется, заимствованный у С. Жижека пример постмодернистского принуждения. Старомодный отец принуждает ребенка пойти к бабушке силой, и ребенок, недовольный, идет туда и ведет себя сообразно своему недовольству. Но что делает в такой же ситуации отец постмодернистский? Он *говорит* о том, что бабушка очень любит внука, но, несмотря на это, навещать ее он должен только тогда, когда ему хочется, и ребенок также идет к бабушке, но вынужден он уже не внешним, а внутренним императивом, и более того, от посещения бабушки он должен еще и получить наслаждение.

В этом примере нас интересует скорее отец, чем сам ребенок, но начнем по порядку. Итак, ребенок – лицемер? Определенно. Испытывает ли он чувство вины? Нет, очевидно потому, что он не самостоятелен в своем решении, а лишь подчиняется, так как *он не имеет права не подчиняться*. Этот момент открывает нам одну важную деталь: принуждение работает, только если ребенок уже знает, что все дети должны слушаться своих родителей. Неразумным видится возложение ответственности за детское лицемерие в изложенном выше примере на ребенка, когда в основе механизма подчинения лежат, во-первых, императив послушания, который представляет собой организующий некую желаемую норму элемент («Дети должны слушаться родителей»), а во-вторых, сама манипулятивная фраза принуждающего («Бабушка тебя очень любит, но, несмотря на это, навещать ее ты должен только тогда, когда тебе хочется»). И самое интересное, что оба эти элемента находят свое единство в фигуре отца, конструирующего своей формулировкой нужные условия порочного проявления своего чада, которое при постоянном повторении будет возведено в ранг закона и станет постоянной характеристикой уже взрослого человека.

Примерно таким же мне видится и механизм конформизации. Аннулирование у современного конформиста убежденности в своей свободе ставит его лицом к лицу с пороком добровольного подчинения, и механизмом защиты в этом случае становится банальное самооправдание: «Я такой потому, что меня таким сделало окружение. Нет смысла что-либо предпринимать, ведь все вокруг такие же, как и я». Изначально оно не имеет под собой никаких онтологических оснований и является своего рода фантазмом, который, действуя по принципу «как если», конструирует социальную реальность, позволяя массам людей действительно стать конформными. Возложение ответственности за это проявление – я бы сказала, осмысленного конформизма – на имманентную индифферентность массы или безличный капитализм грозит, как мне кажется, появлением универсальной причины, панацеи от всех социальных парадоксов, что и происходит в гуманитарном дискурсе, когда любое негативно интерпретируемое социальное явление упирается в конечном счете в аргумент от конформизма. В случае с ребенком мы уже заметили, что условия проявления негативных качеств создает сам отец, но кто же этот отец в ситуации повсеместного оправдания конформизмом других, не сам ли обществовед, гуманный, любой рассуждающий об обществе «диванный аналитик», активно переводящий сейчас стрелки с себя на воспитанного собою же ребенка-массу, называя ее в сущности конформной?

Литература

1. Арендт Х. *Vitaactivia*, или о деятельной жизни / Х. Арендт. – СПб.: Алетейя, 2000. – 437 с.
2. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000. – 72 с.
3. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Э. Фромм. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – 571 с.
4. Адорно Т. Диалектика просвещения / Т. Адорно, М. Хоркхаймер. – М.-СПб.: Медиум, Ювента, 1997. – 310 с.
5. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 509 с.

ПОПЫТКА ОСМЫСЛЕНИЯ Ж.-П. САРТРОМ ФЕНОМЕНА ОТЧУЖДЕНИЯ

Евдокимова Кристина Николаевна

Магистрант 2-го курса Института философии и права Новосибирского национального исследовательского государственного университета (НГУ), г. Новосибирск

Научный руководитель – д. филос. н., проф. В.П. Горан

Отчуждение личности от общества является сквозной темой в экзистенциализме [3]. Его представители трактуют отчуждение многосторонне: и как превращение деятельности личности в самостоятельную, преобладающую над ней враждебную силу; и как противостояние человеку государства, труда в обществе, различных общественных институтов, других членов общества и т. д. Особенно подробно в экзистенциализме анализируются субъективные переживания личностью своего отчуждения от внешнего мира: чувство апатии, страха, одиночества, равнодушия, восприятия явлений действительности как противостоящих и враждебных ей [3]. Ж.-П. Сартр пытается придать отчуждению статус онтологической, соответственно, фундаментальной проблемы [2, 3]. Вклад Ж.-П. Сартра в решение этой проблемы может быть признан существенным. Проблема отчуждения начинает привлекать Ж.-П. Сартра еще в самой первой и известной работе, которая не только закрепила за ним статус литератора, но и послужила началом всей его философской деятельности – в романе «Тошнота» (1938). И это далеко не совсем простой сюжет об историке Антуане Рокантене, а цепочка экзистенциально-атеистических и абсурдных ситуаций и мыслей. В данном романе зарождаются первые версии таких терминов, как «бытие-в-себе» (*être-en-soi*), «бытие-для-себя» (*être-pour-soi*) и, конечно же, «бытие-для-других» (*être-pour-autrui*). Ж.-П. Сартр развивает эти темы в известном философском труде «Бытие и ничто» (1943) и продолжает делать это в работах «Проблема метода» (1957) и «Критика диалектического разума» (1960, 1985) [1, 2]. Значимость понятия отчуждения определяется для Ж.-П. Сартра тем, что он трактует его не только как поверхностное растолкование трех видов бытия, но и как углубляющие подходы к экзистенциальной и этической составляющей его философии.

Литература

1. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – 638 с.
2. Сартр Ж.-П. Проблемы метода / пер. с фр. В.П. Гайдамакова. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1993. – 240 с.
3. Кузнецов В.Н. Жан-Поль Сартр и экзистенциализм / В.Н. Кузнецов. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1969. – 285 с.

КОММУНИКАЦИЯ КАК ОСНОВАНИЕ ПРИНЯТИЯ РЕШЕНИЙ

Ерышева Анастасия Андреевна

Магистрант 1-го курса факультета социальных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», г. Москва

Научный руководитель – к. филос. н., доц. В.В. Петров

Современный мир сложно представить без развитой системы управления, а эффективный менеджмент является одним из наиболее влиятельных факторов в развитии жизни общества. Управление есть рациональная деятельность, направленная на достижение результата, оно неразрывно связано с функцией принятия решений.

Субъекту управления необходимо рационально и благоразумно подходить к принятию решения, он должен сравнивать различные варианты действий и выбирать тот, который наиболее полно соответствует поставленным задачам [1]. В современном обществе происходит увеличение объема и скорости передачи информации, что приводит к проблеме «информационного шума». С изменением специфики общества должны измениться формы, виды и способы коммуникации, а так как она передает информацию от субъекта к субъекту в организации, следовательно, качество принимаемых решений может измениться. Изобилие источников информации может понизить скорость и качество принимаемого решения. Для того, чтобы не допустить этого, необходимо выявить некий критерий количества необходимых коммуникационных связей для принятия эффективного реше-

ния. Такой «фильтр» позволит повысить эффективность административных предприятий.

В качестве «фильтра» предлагается введение критерия эффективности коммуникации при принятии обдуманного решения, который позволит субъекту быстро и качественно отобрать информацию об объекте. Если соблюсти баланс между доступностью и степенью вовлеченности субъекта в коммуникационный процесс, то мы будем иметь меньший риск получения информации, не относящейся к делу, или отвлечения субъекта управления от решаемой на данном этапе проблемы. На данном этапе исследования мы понимаем, что управление в организации, принятие решения и коммуникация носят субъектный характер: субъект запускает процесс коммуникации и выстраивает управленческий процесс, принимает решения. В силу того, что сейчас сложно исключить субъекта из процесса коммуникации и управления, мы предлагаем контроль в целях соблюдения коммуникационного баланса, например, человека, который сможет грамотно модерировать этот процесс в ручном режиме.

Литература

1. Диев В.С. Управление. Философия. Общество / В.С. Диев // Вопросы философии. – URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=197 (дата обращения: 01.02.2016).

ЧЕЛОВЕК В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ: БИОЛОГИЗАТОРСКАЯ И СОЦИОЛОГИЗАТОРСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Зепсен Александр Андреевич,

Студент 3-го курса отделения философии и религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань

Научный руководитель – д. филос. н., проф. Н.А. Терещенко

Изучать современность – задача будто бы еще более тяжкая, чем исследование историческое. Популярные в научном или философском сообществе тенденции могут дать исследователю искушение объявить себя данностью, свершившимся, новой эпохой.

Объектом критики здесь выбрана работа Элвина Тоффлера «Шок будущего». Элвин Тоффлер – американский философ и футуролог, один из создателей концепции постиндустриального общества.

Тоффлер исходит из социологизаторского подхода в психологии и социальных науках – человек есть *tabularasa*, его создает окружение. Прогресс, по Тоффлеру, – нечто для человека внешнее.

Тоффлер задается вопросом: как научно-технический прогресс меняет человека? Отвечает: человек в современном обществе имеет кочевой образ жизни, у него отсутствуют привязанности к вещам и людям, он тянется к одноразовым знакомствам и товарам. «Модульность» его бытия состоит в том, что человек использует часть предмета, игнорируя целое, люди и вещи для него есть не более, чем функции для удовлетворения потребностей. Непостоянство, смена профессий и мест жительства, быстрое изменение ценностей внутри социальных групп, смешивание и исчезновение последних, обилие технических новшеств, в общем, ускорение темпов жизни порождает в людях явление, условно названное Тоффлером культурным шоком. Оно определяется Тоффлером как резко ненормальное, болезненное состояние, с которым нужно бороться едва ли не на государственном уровне. «Неудовлетворенность, массовый невроз, разгул насилия» – только его предвестники. Человек не успеет адаптироваться, угнаться за переменами и будет выброшен на свалку [2].

Первое, что выдает Тоффлера в качестве продукта той самой эпохи, о которой он говорит, – его понятие нормы. Почему то, что есть сейчас, ненормально? Где лежит понятие «нормы»? Для Тоффлера «норма» – все то, что было раньше. Все, что есть сейчас, – «не норма». Такой взгляд характерен для постмодернистского философствования, современного Тоффлеру тренда – лиотаровской легитимации через паралогию [1]. Норма ускользает, остается в субъект-объектном классическом прошлом. Современность же утверждает себя через вечное раскачивание и размывание нормы, наука легитимируется через поиск в себе и мире темных, необъяснимых мест.

Наряду с социологизаторской концепцией, обладая примерно таким же статусом (в смысле своей научной подтвержденности), существует подход биологизаторский. Человек, полагают ее адепты, рождается с определенным набором качеств, черт характера, способностей, зашифрованных в его ДНК, если говорить об отдельном человеке, и заложенных в природе человека как вида, если говорить об обществе. Максимум, что отводят социуму, – предоставить возмож-

ности для раскрытия этих способностей, но он не может ни изменить их суть, ни повесить их возможный потолок.

Как можно оценить роль прогресса с этой позиции?

Стоит ли воспринимать прогресс как некую внешнюю силу, изменяющую природу человека? Не вызван ли сам прогресс человеческими потребностями, то есть тем, что заложено в человеке изначально? Современный мир дает людям возможность удовлетворять эти потребности, но становится ли человек другим из одного только факта, что его желания сбываются несколько чаще?

Тоффлер часто использует в своей работе опасный инструмент – аналогию. Современный человек, считает он, переносит «модульность» своего отношения к вещам на свое окружение, на человеческие отношения.

Если принять за истину утверждение «прогресс вызван заложенными в человеке потребностями и помогает реализовать их», то выходит, что человек мог «модульно» относиться к другому человеку во все времена, раз уж есть у него такое желание.

Человеческое мировосприятие есть константа, заполняемая в зависимости от установленных у него потребностей произвольным наполнением. К примеру, вещизм (как яркая потребность в обладании предметами) мог удовлетворяться приобретением рабов и скота, которые мыслились как предметы; а полнота ощущений человека прошлого и человека настоящего была тождественна. Может быть, путешествие в соседний город в эпоху Средневековья имело для человека столь же серьезное значение, что и полет в Австралию для человека сегодня. Космические же путешествия сегодня сродни представлениям дремучих крестьян, например о Китае (если они имелись).

Человек всегда находил способ удовлетворить свои потребности. Сегодня выше та реальная планка, за которой потребность считается удовлетворенной, но что изменилось для человека по существу? Прогресс служит повышению этой реальной планки, равномерно поднимает пол и потолок, оставляя мироощущение человека в том же положении, что и тысячи лет назад.

Либо же прогресс есть огромное благо, ибо он предоставляет человеку больше возможностей для самораскрытия, реализации собственного потенциала.

Такой подход стоит ближе к классической науке и англо-американской антихолистской традиции. Норма здесь – сам человек и

его потребности, общество и прогресс не есть что-то качественно большее, чем сумма своих частей.

Истина же лежит, вероятно, где-то посередине. Так и психология разродилась концепцией двух факторов – человек имеет биосоциальную природу, и одно от другого неотторжимо.

Литература

1. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер. – М.: АСТ, 2002. – 557 с.
2. Лиотар Ж. Состояние постмодерна / Ж. Лиотар. – М.: Институт экспериментальной социологии. – СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.

РАЗМЫШЛЕНИЕ О СЛОВЕ: РУССКАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ И РУССКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

Зуева Анна Андреевна

Студентка 4-го курса отделения философии и религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань

Научный руководитель – д. филос. н., проф. Г.В. Мелихов

Автор статьи рассматривает историческое событие как со-бытие (*dasEreignis*) истории в качестве феномена, артикулируемого человеком. На примере эсхатологических представлений мыслителей и поэтов Серебряного века, особенно текстов Андрея Белого, показано раскрытие бытия сущего через его запечатление в слове. Этап называния сущего человеком, словообразования, определяется как момент становления в познании этого сущего; через явление слова-образа мифологического сознания определяется путь рождения философского понятия.

Ключевые слова: эсхатология, слово, со-бытие истории, бытие, революция, познание.

REFLECTING ON A WORD: RUSSIAN ESCHATOLOGY AND RUSSIAN REVOLUTION

Zueva A.A.

4 course student

Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications, Kazan Federal University, Kazan

Research supervisor: Prof. G.V. Melikhov

The author of the paper considers a historical event as an “event (das Ereignis) of history” that happens as a phenomenon articulated by a human being. The author illustrates the disclosure of the being of things from its record in words with the eschatological conceptions of thinkers and poets of the “Silver Age”, especially Andrew Bely’s texts. The stage of naming things, i.e. word formation, is defined as a moment at the beginning of understanding the thing; the path of birth of a philosophical term is defined through the phenomenon of word-image of mythological consciousness.

Keywords: eschatology, word, event of history, being, revolution, knowledge.

Революция всегда представлялась русскому сознанию по-особенному, поскольку это событие глубоко касалось не столько политической жизни людей, которая понималась как внешняя, сколько жизни духовной. Поэтому многие мыслители понимали революцию как завершающий этап истории своего народа, в котором раскрывается суть его бытия. Особенно четко эта идея впервые проявилась у великого русского писателя Ф.М. Достоевского, который повлиял на всю дальнейшую духовную жизнь России. Примерно с этого момента идея о политической революции стала встраиваться в религиозную эсхатологию через теории социализма, которые со временем приобрели различные конфигурации. Чтобы понять важность этой темы для русского человека и ее подлинное основание, попробуем рассмотреть смысл идеи русской революции и событий фактических русских революций начала XX века через понятие «со-бытия». Для этого обратимся к общему наброску тогдашней духовной ситуации, а потом рассмотрим творчество конкретного представителя интересующего нас времени.

Со-бытие есть также то эсхатон как граница между бытием человека как сущего и бытием сущего мира во времени. Для прояснения понимания роли эсхатологии, обратимся к изначальному значению

тоεσχατον. В «Метафизике» Аристотеля читаем: «пределом называется граница каждой вещи, <...> цель каждой вещи (таково то, на что направлены движение и действие, но не то, из чего они исходят, хотя иногда это и то, на что они направлены, а именно конечная причина); сущность каждой вещи и суть ее бытия...» [1, с. 169–170]. Напомним, что предчувствие о приближении к этому граничному состоянию и явленность его в революции можно обнаружить уже в XIX веке. Ф. Достоевский писал: «Вся Россия стоит на какой-то окончательной точке, колеблясь над бездною» [2, с. 123]. Интуиции об этой точке отобразились в сознании русского мыслящего человека как память о самом далеком прошлом, которое сильно размыто и расплывчато, как память о самых первых проблесках сознания в раннем детском возрасте. Памятование о будущей границе истории, слабо отраженное еще у Достоевского, но «выношенное» и «рожденное» им в *слове* писателя, было уже яркой красной точкой, горящей в тумане как ориентир для тех, кто оказался на перекрестке XIX и XX веков. События истории, с которой начался XX век, отразились в сознании народа как апокалиптические: стали появляться все новые и новые религиозные и политические движения духа, вещавшие о выступлении за конечную черту старого бытийствования.

XX век – точка конца двухтысячелетней истории христианства, к которой принадлежит русский народ, точка завершенности прежнего и точка начала будущей жизни. Мережковский, Эрн, общество супрематистов, некоторые из символистов ждали откровения «Третьего Завета», который раскроет себя в истории, в духе, в новом летоисчислении после октября 1917 года через торжество религиозного социализма или же анархизма, который – воцарение власти божественной, власти Истины, а не человека. Философ Василий Розанов, поэты Александр Блок и Андрей Белый, по выражению последнего, оказались в жертвенной гекатомбе, и поэтому их рассказ об «апокалипсисе» наиболее достоверно описывает картину мира изнутри. Свои чаяния В. Розанов выразил в работе «Апокалипсис нашего времени», которая стала ключевой для понимания видения мыслителем ситуации в России. Розанов стал тем философом, о котором взывал Андрей Белый: «отныне поэзия и философия нераздельны. Поэт отныне должен стать не только певцом, но и руководителем жизни» [3, с. 478]. Только руководителем не жизни, а предсмертного бытия стал философ, ведь его слово было одним из самых звонких на просторах пророческой мысли в России.

«Мыслящий дает слово бытию. Поэт именуется святое» [4, с. 41], – в русской эсхатологии мысль стала опозитивированной, сила ее возросла вдвойне. В Европе таким философом-поэтом стал Ницше, который, по мнению русских символистов, ухватил и запечатлел мировую судорогу, искажившую лик «всеобщего человека». Эта судорога застыла маской безумия на лице Европы; маска должна была сорваться от вихря и пламени мировой революции: «хаос изнутри является нам как безумие, – извне, как раздробленность жизни на бесчисленное количество отдельных русл» [3, с. 476]. Философ и поэт, именуя хаос, преобразует его в начало, имеющее в себе закон порядка, строя, лада. Но именование заключает в себе и момент установления существования той или иной вещи; в каком-то смысле бытие сущего, артикулируемое человеком, определяет себя в своей судьбе и позволяет быть познанным, занять власть над ним. Мыслящий, открывший в слове феномен *со-бытия*, имеет *из-вещение* о нем, о подлинном его смысле. Момент исторической истины, в том числе и истины о событии революции, творится и открывается для сознания не через историографические фактические данные (т.к. факт по своему определению схватывает только определенное положение вещей в пространстве и времени, их акцидентальное свойство, не касаясь истинной сути феномена, вневременной онтологической достоверности, которая интересует вопрошающего о со-бытии), а через способ причастности к просвету бытия через его схватывание в поименованном.

Рассмотрим подробнее пример Андрея Белого, который был одним из тех, кто пережил и раскрыл историческое со-бытие в собственном бытии-в-мире через свое творчество как способ бытия, определил человека своего времени как *чело-века*. Поэт, как и многие другие представители символизма, попал под сильнейшее влияние ницшеанского понимания истории, которая вершится и *свершится* в воплощении сверхчеловека, но человек (*чело-века*), которого «выносил» Андрей Белый, который был «рожден» в нем в «записках чудака», был уже свершившимся (в гекатомбе, воплотившимся жертвенным «младенцем» революции), в отличие от ницшеанского. Белому казалось, что он преодолел Ницшеанское безумие: «...россыпь шрифтов свела с ума Ницше»; «Я – с ума не сойду» [5, с. 205]. Жертвенного младенца в себе Белый ощутил рано, а ощущение это, «осознание и есть «путь самопознающей души» [5, с. 205].

Теория символа Андрея Белого наделяла слово особым онтологическим статусом. Пойманное в слове бытие определяется не только

в его (слова) звуке, но и в видении пространства, поэтому поэт активно использует понимание гетевской физики в своем творчестве для отображения со-бытия. Гетевские теории прямо обратны ньютоновской физике: свет по Гете не попадает в глаз человека, а исходит из него, поэтому характеристики такого света зависят от человеческого существа и его приобщенности к истине. «По гетевской градации “красный свет” – это свет Элогимов, т. е. свет Ветхого Завета» [5, с. 201]. А в символике Белого – свет старого устройства истории, к которому возвращается человек, чтобы преодолеть его в новом свете и времени. В «Записках чудака» Белый говорит об этом так: «И вспыскивает кровавая красная краска из купола: там в бурных высях из ураганов огней – Элогимы творят: свет и звук» [5, с. 200]. Для читателя очевидна символика красного как цвета революции, как ее метафора, но для автора она есть живая действительность, которая больше него, которая творит произведение по своим законам; поименованное бытие сущего, артикулируемое Андреем Белым, корнями уходящее в глубины истока истории, религиозной апокалиптики, творит само со-бытие. Слово раскрывается как синтез света (как пространственной категории) и звука (пространственно-длящегося феномена, устанавливающего темпоральность как условие своего существования). Звук слова соединяет пространство со временем. Процесс наименования пространственного хаоса, пугающего существо человека, есть процесс «заклинания» предметов, момент власти над миром. Именованье – властвование над сущим во времени; именованье есть также защита от враждебного сущего, поскольку это сущее непонятно и чуждо, постольку и враждебно, а если познание начинается со слова, то сущее поименованное – уже во власти человека, потому что способно стать познанным.

Когда слово мыслящего действительно схватывает бытие в его просвете, этот акт способен конституировать основание явления куда глубже, чем аналитический процесс: «мышлением я различаю явления; словом я подчиняю явление, я покоряю его <...> слово зажигает светом победы окружающий меня мрак» [6, с. 322]. Поэтому познание истины исторического события как со-бытия может открываться через слово. Но вернемся к физике и сути слова; Белый обращается к значению самой древней формы отображения в сознании человека действительности – иероглифическому письму, которое имело тройной смысл, отображенный в звучании слова (явление темпоральности), в пространственном образе и в священном числе, символизиру-

ющем тот или иной иероглиф. Слияние света и звука в слове рождает *определяемое* пространство хаотического мира, и там, где этот хаос освящен светом слова, возможно познание этой действительности, схватывание ее, властвование над ней. Первичный этап познания мира оставался на уровне мифа, когда чуждый хаос освещался словом-образом, которое намного позже преобразуется в философское понятие, фиксируемое сознанием как неотъемлемая часть на пути получения аподиктически достоверного знания. Не удивительно, что в диалогах Платона мы видим, как философское понятие, сам процесс философского опрашивания сущего и именованного сущего, греческий *παθος* (также – удивление, которое позволяет вести себя через терпение к истоку; *αρχή* философии) рождается из образа мифа, метафоры, которая в ее живом исполнении поражает и просветляет бытие сущего для участников диалога, живой речи (*λογος*(а)).

«Все мифическое мышление сложилось под влиянием творчества языка; образ в мифе становится причиной существующей видимости; отсюда творчество языка переносится в область философии; философия в этом смысле – рост и дальнейшее расчленение мифа» [6, с. 322]. Становление философии (как возникновения вопроса *τι οὐν* («что есть сущее?»)) происходит как переход от эпитета к метафоре, от творчества к познанию и объяснению. Творчество – часть мифа именно в поэтическом современном понимании, но такой мыслитель античности, как Аристотель, все же не имеет понятия о творчестве человека как о способе философского *познания*. Явление сущего есть самораскрытие, зависимое от нашего стремления (*ορεξις*) к его постижению и созерцанию как того, что присуще каждому человеку от природы. То есть эта сопричастность бытию сущего и дает нам возможность постигать его. Эта сопричастность схватывается с помощью *νοῦς*(а) – ума. Только Перводвигатель непрерывно созерцает и творит (в смысле *ποίησις*), удерживает в движении (*ἐνεργεῖα*) сущности вещей. Это деятельное созерцание есть непрерывное удержание тех *ἔιδος*, которые уже стали таковыми, поскольку это есть их цель (*τέλος*) как благо, а значит и их *οὐσία*. Таким образом, творчество как привилегия (субъективная), основа которой заключена строго в человеческом начале, есть аполлонический обман. Поэтому слово поэтов и философов, в нашем случае конкретно Андрея Белого, не есть просто творческое миропонимание истории, а более серьезное и глубокое положение основания истины бытия.

Тесная взаимосвязь слова и мышления, как поэтического, так и философского, откликнулась не только в мировой, но и в русской истории XX века. Критика большинством мыслителей и поэтов реформы орфографии 1917–1918 годов имеет крепкие онтологические корни в связи русской духовности и сознания. Отсюда становится понятен тот трагизм и пафос, с которым расставалась русская мысль с прежним строем языка.

Таким образом, была осуществлена попытка определить историческое событие как со-бытие истории, свершающееся не в объективном мировом пространстве, а как феномен, артикулируемый человеком в качестве специфического сущего, вопрошающего об истине своего исторического бытия в мире.

Литература

1. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1 / Аристотель, под ред. В.Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.
2. Мережковский Д. Собрание сочинений. Грядущий хам / Д. Мережковский, сост. и коммент. А.Н. Николюкина. – М.: Республика, 2004. – 478 с.
3. Белый Андрей. Собрание сочинений. Арабески. Книга статей. Луг зеленый. Книга статей / Андрей Белый, под ред. Л.А. Сугай. – М.: Дмитрий Сечин, 2012. – 590 с.
4. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер, пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
5. Кацис Л. Русская эсхатология и русская литература / Л. Кацис. – М.: Объединенное гуманитарное издательство, 2000. – 656 с.
6. Белый Андрей. Символизм. Книга статей / Андрей Белый, под общ. ред. В.М. Пискунова. – М.: Культурная революция; Республика, 2010. – 512 с.

РАЗВИТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ИДЕЙ КАК ПРОЦЕСС НЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ

Каюкова Ангелина Рашидовна

Магистрант 1-го курса кафедры религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань

Научный руководитель – докт. филос. н. Л.С. Астахова

Каждая эпоха в истории человечества изнутри поглощена своими собственными идеями. Они возникают, развиваются и исчезают, открывая людям новые горизонты сознания, новые знания и всегда новую жизнь. Наряду с позитивной стороной развития самосознания общества, проблемы некоей отдельной эпохи присущи ей не в силу еще не найденных новых идей, решения тех или иных сложностей, то есть не в силу очевидных практических минусов – неразвитостей политических или социальных. Здесь действуют более глубокие причины неличностного характера – интеллектуальный рост эпохи и осознание эпохой самой себя.

Если обратить внимание на то, как медленно формируются, накапливаются знания определенной эпохи и как неожиданно в некие моменты идеи, словно сыплются на общество, то можно понять, что это спокойствие или революционная агрессия формируются не людьми, а Кем-то свыше. Ведь живым людям свойственно бояться себя – своей личной смерти «и не спешить к другим, от нас сокрытым <невздам>» [1, с. 71]. Человечество чуждо развитию, оно максимально консервативно, оно антипрогрессивно во всех своих начинаниях. Но через единичное, посредством малых групп и личностей социум иногда взрывает сам себя и открывает дотолем мало кому известные формы бытия, иные ценности и цели.

Но то, что происходит нового и передового в мире идей, всегда предполагает некую «технику» обращения к ним. То есть механизм создания людьми новых идей происходит, когда в обществе как будто включается механизм рождения этих самых новых идей. И именно способ подхода к решению разных проблем, а не то, в чем конкретно они заключаются, закрепляет их за некоей эпохой. Содержание проблем может быть случайным и зависит от завоеваний, открытий, поветрий или форм правления в государствах. Но начало их понимания, их оживление и актуализация для современного состояния эпохи ос-

нованы на более прочном фундаменте – запущенном механизме создания новых идей. И все последующие изменения формирования и реализации схематизма сознания людей «осуществляются как бы за спиной непосредственных агентов духовной деятельности, помимо их воли» [2, с. 34].

Нами не может быть предложено и не существует объективной возможности аргументировать существования некоего демиурга – некой машины по производству идей, находящейся в каких-то тайных глобальных корпорациях на тайных закрытых островах Земли. То, что Нечто стоит за рождением новых идей, – есть ясное, объективное и живое понимание. На наш взгляд, в этом Нечто отсутствует рука человека. Формирование и развитие идей – есть процесс не человеческий, а путь Божественного промысла.

Литература

1. Шекспир У. Гамлет, принц Датский / У. Шекспир // Полное собрание сочинений в восьми томах. Т. 6. – М.: Искусство, 1960. – С. 5–157.

2. Мамардашвили М.К. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии / М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьев, В.С. Швырев // Философия в современном мире. Философия и науки. – М.: Наука, 1972. – С. 28–94.

АБСУРД КАК ИСТОЧНИК СМЫСЛОВ

Ковинько Полина Алексеевна

Студентка 3-го курса отделения философии и религиоведении Института социально-философских наук и массовых коммуникации Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань

Научный руководитель – канд. филос. н., доц. Е.С. Маслов

Не будет преувеличением утверждать, что английский классический абсурд XIX века открыл для интеллектуалов последующих веков новые проблемные поля. Ведь литература такого рода отображала кризисы в областях социальной и духовной жизни общества Викторианской эпохи, а также вопросы психологии и государственного устройства. Одним из основателей этого литературного течения был

Чарльз Лютвидж Доджсон, получивший мировое признание под псевдонимом Льюис Кэрролл. Будучи математиком по образованию, он проявлял чрезвычайный интерес ко всем проявлениям иррационального, мастерски балансируя на грани бессмыслицы и смысла.

Непосредственным предметом нашего рассмотрения является понятие нонсенса. В широком смысле он рассматривается как обозначение целого литературного жанра и как созданный Кэроллом творческий метод в узком смысле. В трактовке Кэролла, нонсенс – это литературный прием введения в текст высказывания, заключающего в себе логическую ошибку, несоответствие слова и действия. Однако такой прием вводится не только для достижения определенного эстетического эффекта, но и для того, чтобы показать недопонимание, парадоксальность в отношениях между человеком и миром, обществом (проблема единого и общего), а также недопонимание человеком самого себя (проблема внутреннего и внешнего). Движимый желанием понять мир, каждый из нас выстраивает свою собственную реальность по своим внутренним законам. Часто эти субъективные законы конфликтуют с законами объективными, но это вовсе не уничтожает первоначальные смыслы, а «придает новый смысл, давая им неожиданное, но не всегда логическое обоснование» [1, с. 25]. Писатель, применяя прием нонсенса, что-то уничтожает, но что-то обязательно создает.

Рассмотрим, какими средствами Кэроллу удастся осуществить свой творческий метод на примере книги «Алиса в Стране чудес». Во-первых, используется принцип перверсии, когда местами меняются верх и низ, субъект и объект действия, причина и следствие. Во-вторых, соединение несоединимого. Это хорошо показано в описании характеров и внешности персонажей. В-третьих, совмещение вымысла и действительности, отсюда и множественные аллюзии на злободневные для Кэролла произведения, гротескные образы видных деятелей культуры и науки, гипертрофия общественных явлений Викторианской эпохи и перенос их на Страну чудес.

Вполне ожидаемо, что такая свежая мысль получит свое распространение. Например, мы находим ее у русских писателей, назвавшихся ОБЭРИУтами, у экзистенциалистов и, наконец, у постструктуралистов. Здесь ясно видно продолжение мысли о том, что благодаря нонсенсу текст до конца истолковать невозможно, ведь при каждом

новом прочтении появляются новые смыслы, каждые из которых по-своему истинны и закончены. Ведь смысл порой настолько самоочевиден, что может «пропасть, если мы попытаемся его понять» [2, с. 80].

Литература

1. Кэрролл Л. Алиса в Стране чудес и Зазеркалье. Пища для ума / Л. Кэрролл, пер. с англ.; вступ. ст. Н. Демуровой. – М.: Эксмо, 2012. – 608 с.
2. Демурова Н.М. Льюис Кэрролл: Очерк жизни и творчества / Н.М. Демурова. – М.: Наука, 1979. – 200 с.

ПОЛЕМИКА СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА (ГОВОРОВА) И СВЯТИТЕЛЯ ИГНАТИЯ (БРЯНЧАНИНОВА) ПО ВОПРОСУ О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДУХА

Кузнецов Максим Владимирович

Магистрант 2-го курса отделения философии и религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: tvra@mail.ru

Научный руководитель – канд. филос. н., доц. З.З. Ибрагимова

Содержание полемики святителей состоит в определении материальности или нематериальности природы человеческой души. Основными трудами, в которых святители изложили свое решение данного вопроса, являются: «Приложение к слову о смерти» Игнатия Брянчанинова и как реакция на него «Душа и Ангел – не тело, а дух» – Феофана Говорова. Феофан Говоров со своей стороны доказывал нематериальность природы души, а Игнатий Брянчанинов настаивал на ее материальности.

Святитель Феофан под природой души понимает некую бесформенную противоположность материи, сущность мысленную и самовластную. Природа ее известна только одному Создателю [2, с. 12].

Святитель Игнатий называет природу души «эфиром» – материей, совершенно отличной от газов, несравненно тончайшую, но неопределенную, вовсе не известную науке [1, с. 328].

Причина их противоречия заключалась в противоположном истолковании практически одних и тех же текстов Св. Писания и Св. Предания, произошел конфликт интерпретаций.

Основной тезис святителя Игнатия заключается в том, что по природе невеществен только неограниченный пространством – Бог, все сопоставляемое с Ним оказывается вещественным и ограниченным в пространстве. Значит, душа необходимо состоит из тончайшего вещества, имеющего ограниченность формой [1, с. 328].

Святитель Феофан отвечает на это антитезисом, суть которого заключается в следующих доводах:

1. Невещественность души в ее относительном сравнении с невещественностью Божескою покажется материалистичной в условном значении [2, с. 77].

2. Описание пределами пространственно-временными свойственно телам, но описание пределами естества, ограниченностью свойств и сил равно применимо к вещественной и к невещественной природе [2, с. 7].

3. Душа не наполняет пространства, но определяется там, где действует. Бог не описывается и не определяется местом, но есть всегда везде весь – непостижимым для нас образом [2, с. 10].

По нашему мнению, доводы, приводимые святителем Феофаном Говоровым в защиту своей позиции, представляются более убедительными, чем у святителя Игнатия Брянчанинова.

Литература

1. Святитель Игнатий Брянчанинов. Слово о смерти. – Минск: Изд-во Лучи Софии, 1999. – 333 с.

2. Феофан (Говоров) еп. Душа и Ангел – не тело, а дух: против брошюр «Слово о смерти» и «Прибавление к Слову о смерти». – Тамбов: Тип. А.А. Студенецкого, 1867. – 182 с.

СВЯТИТЕЛЬ ФЕОФАН ГОВОРОВ ПРОТИВ УЧЕНИЯ «ЕВАНГЕЛИЗМА»*

Кузнецов Максим Владимирович

Магистрант 2-го курса отделения философии и религиоведения
Института социально-философских наук и массовых коммуникаций

Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, e-mail: tvra@mail.ru

Научный руководитель – канд. филос. н., доц. З.З. Ибрагимова

Первоначальным поводом к полемике с евангелизмом послужило письмо от некоего лица из Санкт-Петербурга о распространении в столице лжеучения, которое собирало существенную часть православных христиан [1].

Святитель Феофан Говоров классифицирует евангелизм как производное от «папской веры», в которой есть дух реформаторства. От римо-католичества произошло протестантство, а из него появился евангелизм, усвоивший себе практически все протестантские заблуждения [2, с. 6].

Вероучение православной церкви, по утверждению святителя, остается неизменным и является тождественным вероучению самих Апостолов [2, с. 6].

Основную причину заблуждений новых вероучений святитель Феофан видит в ошибочном подходе к истолкованию Св. Писания. Их представители берут из Св. Писания лишь отдельные цитаты и выдают их за выражение всего смысла христианства, в нем изложенного. Отсюда происходит их крайне субъективное истолкование текста. В результате такого произвольного подхода в евангелизме искажены все основные положения христианства [2, с. 11–12, 97].

В противоположность такому подходу святитель Феофан указывает правильный способ истолкования Св. Писания как источника вероучения. По его мысли, условием постижения смысла какой-либо истины Св. Писания является углубленное и беспристрастное изучение всех высказываний о ней в библейском тексте. Поскольку в Св. Писании отсутствует систематическое изложение христианских истин, то, чтобы составить целостное представление о какой-нибудь истине, нужно собрать отдельные свидетельства, находящиеся в разных частях Св. Писания, воедино. Далее, не выделяя как-то особо и не пропуская ни одного элемента, приступать к истолкованию текстов [2, с. 11–12].

Иными словами, в евангелизме нарушается один из фундаментальных принципов герменевтики – *«отдельное может быть понято только из целого»* (Шлейермахер Ф. Академические речи 1829 г.).

* **Примечание:** Самого термина «евангелизм» свт. Феофан не использует, а применяет к этому движению в качестве синонимов следующие слова: инославие, лжеучение, пашковщина, редстоковщина. (Каширина В. В. Святитель Феофан в полемике с пашковцами: [Электронный ресурс] Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2011–2012. URL: http://theophanica.ru/220115/24_-kashirina.php)

Литература

1. Феофан (Говоров) еп. Собрание писем. Вып. 2.– № 220. – М.: Типо-Литогр. И. Ефимова, 1898 (репр. переизд.: М.: Правило веры, 2000). – 240 с.

2. Письма к одному лицу в С.-Петербурге по поводу появления там нового учителя веры / еп. Феофан Затворник. – СПб.: Синод. тип., 1881. – 148 с.

Х. ЙОАС О СПЕЦИФИКЕ КРЕАТИВНОГО ДЕЙСТВИЯ

Лобанова Екатерина Сергеевна

Магистрант кафедры теоретической и социальной философии Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского, г. Саратов

Для более полного понимания взаимодействия между индивидами в социальной реальности необходимо знать, как и в связи с чем они действуют. Действующий субъект оказывается определяющим звеном в формировании современного общества.

Сегодня человек все чаще слышит о креативном подходе в реализации тех или иных видов деятельности. Так или иначе каждый индивид сталкивается с необходимостью применять новые, интересные, нестандартные, специфические решения для достижения поставленных целей. В информационную эпоху, эпоху глобализации, креативность довлеет над современным человеком все с большей силой, оказывая влияние на все сферы общественной жизни.

В контексте социальной философии существенный вклад в рассмотрение креативности действия внес немецкий философ и социолог

Х. Йоас. В своем творчестве он опирался на идеи М. Вебера и Ю. Хабермаса, а также рассматривал работы представителей американского классического прагматизма, к которым он относит Д. Дьюи, Г. Мида, У. Джеймса, Т. Парсонса.

В работе «Креативность действия» Х. Йоас приходит к выводу, что заданные его предшественниками понятия рационального и нормативно-ориентированного действия сегодня являются недостаточными для объяснения специфики способов ориентирования индивидов в социальной реальности. Индивид оказывается в широком спектре быстро сменяющихся условий, в которых он должен действовать, проявлять себя, стремиться к гармонии с окружающим социальным миром, не нарушая при этом порядок и принятые в соответствии с ним правила своего жизненного пространства, становящегося для него домом, малой родиной, родным краем. В связи с этим важным оказывается определение философской категории креативного. Необходимо выяснить, чем оно является, кому принадлежит, как и на кого воздействует, как изменяется само действие, если оно креативно, что означает креативность применительно к индивидуальному и коллективному действию.

Для Йоаса креативное действие является не просто еще одним типом действия, а, скорее, синтезом рационального и нормативно-ориентированного действия, являющегося необходимым для измерения человеческого действия вообще.

Связывая действие с ситуативностью, немецкий философ акцентирует внимание на необходимости оценки ситуации самим действующим субъектом. Как правило, суждение об уместности определенного образа действия уже содержится в восприятии индивида. «Этим объясняется то, что ситуации – это не только нейтральное поле для приложения внеситуативно составленных интенций, но они, по видимому, уже в нашем восприятии вызывают, провоцируют определенные действия» [1, с. 112]. Иначе говоря, то, какое действие будет выполнено, зависит от отношения к пережитому в ситуации вызова, от рефлексии, формирующейся в условиях предзаданности наших способностей к действию. Так действие оказывается постоянно воспроизводимой возможностью существования людей в мире.

Характерной чертой креативного действия является его связь с повседневностью, т. е. креативность становится потенциальной возможностью каждого индивида в обычной жизни.

Х. Йоас делает акцент на креативности действия как гарантии его эффективности в заданных извне условиях. «Креативность связана с решением проблем, с которыми мы сталкиваемся, но которые создали не мы» [2, с. 114]. Именно эффективность применяемых решений в сложных ситуациях оказывается одним из ведущих критериев креативного действия.

Являясь сущностью, формирующей способ действия, креативность этого действия не просто предстает сегодня в качестве практической конкретизации ценностей и норм, которыми руководствуются субъекты, но и сама конструируется посредством креативности этих ценностей. В этой связи для участников социального действия важным оказывается вопрос понимания природы его креативности.

Литература

1. Йоас Х. Креативность действия / Х. Йоас, пер. с нем. – СПб.: Алетейя, 2005. – 320 с.
2. Йоас Х. Действие – это состояние, в котором существуют люди в мире / Х. Йоас // Социологические исследования. – 2010. – № 8. – С. 112–122.

«МЫ БОЛЬНЫ ИСТОРИЕЙ»

Мельникова Екатерина Васильевна

Студентка 4-го курса отделения философии и религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань

Научный руководитель – д. филос. н., проф. Г.В. Мелихов

В статье произведена попытка критики идеи истории как внутреннего феномена, связанного с классическим понятием субъекта. В своих рассуждениях автор отталкивается от лекций М. Хайдеггера о Гераклите, в которых немецкий мыслитель показывает способ исполнения мысли, альтернативный субъективной позиции.

Ключевые слова: история, субъект, мышление, основание, рефлексия, революция, возвращение, логос, φύσις, ψυχή.

“WE ARE ALL SUFFERING FROM A HISTORICAL FEVER”

Melnikova E.V.

4 course student, Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications, Kazan Federal University, Kazan

Research supervisor: Prof. G.V. Melikhov

The author attempts to criticize the idea of history as an internal phenomenon related to the classical understanding of the term *subject*. The author refers to Heidegger's lectures on Heraclitus, in which the German philosopher presents a new way of thinking, an alternative to the subjective position.

Keyword: ἱστορία, subject, thinking, basis, reflection, revolution, recurrence, logos, φυσικς, ψυχη.

«Мы больны историей!» – заявил Ницше в своих размышлениях «О пользе и вреде истории для жизни». В данном случае речь пойдет не об истории, я не смогу указать на место и роль, отведенную современному человеку в истории, в обществе, культуре, но можно усмотреть «историю» в человеке, как это показательно сделал Ницше. Раз уж мы определили сущность современного человека как его «историчность», то попробуем прояснить диагноз, на который указывает нам мыслитель.

Итак, ἱστορία – особый способ исследования, состоящий в собирании сведений. Геродот – «отец истории», не просто излагал события, но составил целый свод знаний, куда попало все, что было ему известно о своей эпохе: сведения по этнографии, географии, литературе и проч. С тех пор история претерпела значительную трансформацию. XIX век стал веком Мировой истории. События 1789 года во Франции потрясли весь мир. Европа была взбудоражена, начавшееся брожение больше не имело локального характера. Каждый человек мог осознавать себя теперь частичкой некоего единого мирового процесса. Мысль вернулась в историю, а философия превратилась в философию истории. Истина была вырвана из своего метафизического пространства и стала мыслиться исторически, процессуально. Ницше в этой связи замечает: «история понимается как чистая наука и, ставшая самодержавной, представляет собой для человечества род окончательного расчета с жизнью» [1, с. 168].

Ницше отрицал финальный телос истории, согласно которому история линейно движется к своему завершению. Эта идея, по его мнению, глубоко засела в умах европейцев и отображает себя в феномене «старости» Европы, ждущей своего свершения. Идея прогресса выступает как нигилистическая идея поступательного движения в пустоту. Сами формы мысли, культуры закоснели настолько, что разрушаются изнутри благодаря своей искусственности и излишнему сопротивлению. Знание, множась, приобретает статус ценности само по себе, в отрыве от реального опыта мысли. Тем не менее субъект, обладающий таким «скорым» знанием, может быстро самоопределиваться и занять свою нишу в производстве. Прогресс становится самостоятельной силой, требующей служения и соответствующих жертв.

«Историчность» человека взята здесь как внутренняя характеристика, указывающая на способ бытия (и мысли) этого человека – «ходячей энциклопедии». «Внутренняя характеристика», в первую очередь потому, что такой человек обладает внутренним миром, конституированным различными формами знания. «Знание, поглощаемое в избытке не ради утоления голода и даже сверх потребности, перестает действовать в качестве мотива, преобразующего и побуждающего проявиться вовне, и остается скрытым в недрах некоего хаотического внутреннего мира, который современный человек со странной гордостью считает свойственной ему лично “духовностью”. В таких случаях говорят: содержание у нас есть, нам не хватает только формы; но для всего живого это совершенно недопустимое противоречие» [1, с. 181]. Знания, не обладающие единством в себе, превращаются в хаос. Хаос, который носит в себе человек. Такое его содержание есть бремя, не находящее разрешения. Древний человек, видимо, был более гармоничен: обладать внутренним миром для него означало скрывать мотивы своего действия, что-то утаивать – это поведение не «политичного» человека, человека не способного встать в «открытое» полиса, обнаружить себя в речи. Древний человек *виден*. Современный же человек, напротив, представляет собой нечто обособленное, он «притаился» в своем внутреннем содержании, не способный ни к какому выходу.

Субъект, в своем исконном смысле лишь подлежащее в суждении, приобретает современное значение только в Новое время. *Cogito ergo sum*: в этой формуле Декарт осуществил революцию в области мысли. Новое основание философии было найдено – субъективность сознания, внутренняя самодостоверность «Я», вернее мысли «Я», что

и стало теперь истинным под-лежащим. Точка философствования была установлена. «Я» в первую очередь ощущает себя как мыслящее, следовательно, сущность субъекта – непрерывное самосознание.

Vivoergo Cogito попытается завершить этот уже почти трехсот-летний путь Ницше, поставив на первое место «жизнь» и вытекающее из нее не «cogital», но «animal», что значит избавить несчастное животное от наплыва «драконьих» понятий, от тяжелого бремени рациональности, противоречия. Но он не завершил, не нашел другого основания, но скорее подытожил Декарта, сохраняя точечность субъекта, саму форму мысли Декарта. Cogital или animal, будь они сколь угодно противоположны, обладают единым корнем: за ними скрывается субъект. М. Хайдеггер называл Ницше последним метафизиком, никаких новых оснований философии, никаких революций мысли Ницше не свершает, но дает предельное завершение метафизики из ее собственных оснований. Sumergocogito – продолжит Хайдеггер, утвердив только то, что мысль каким-то образом уже схватила существование.

Революция – событие мирового масштаба, мировой истории. Как указывает Х. Арндт, термин революция пришел к нам из астрономии: «De revolutionibus orbium coelestium» («О вращении небесных сфер») – название главного труда Н. Коперника. Здесь революция – естественный ход вещей, не подвластный какой-либо воле, цикл и возвращение в себя. Термин «революция» также часто использовали для обозначения человеческой жизни как вечного повторения; жизни в циклической, сменяющейся природе. Поэтому, когда понятие революции стали использовать в политике, оно (понятие революции) обозначало возвращение к старому порядку, очищение от новых порочных форм, накладывающих ограничения; возвращение на круги своя. Французская революция 1789 года была первым прецедентом революции, когда данный термин обрел свое сегодняшнее значение. Бастилия пала, и стало понятно, что в истории вершится нечто небывалое, нечто, что уже невозможно предотвратить. Людовик XIV полагал это бунтом, но это не был бунт, это была «революция» как неотвратимость. «Король, как известно, воскликнул: C'est une revolte! Но Лианкур его поправил: Non, Sir, c'est une revolution!» [2, с. 59]. Назвав революцию бунтом, король хотел утвердить свою волю к подавлению бунта, но Лианкур употребляет «революцию» как закон, который уже не подвластен воле короля. Непреодолимое возвращение в себя – вот истинный смысл революции. Революция, будь она 1789 или 1917 го-

да, показала наличие действенной силы, неподвластной ничье воле, вскрыла некоторый непреодолимый ход событий. Порыв революции есть стряхивание оков, возвращение к чему-то, неподвластный импульс, «и если бы в этой драме оставалась только роль злодея, они более чем охотно вызвались ее исполнить, только бы не остаться за кулисами» [2, с. 74], – пишет Х. Арендт про «детей революции».

М. Хайдеггер, рассуждая о сущности субъекта, указывает на определенные смыслы, связанные с ним: рефлексия – «мышление впустую вращается вокруг себя самого, отрываясь от всех вещей» [3, с. 249] «тогда логика как мышление об одном только мышлении – это не только рефлексия как таковая, но и рефлексия о рефлексии, которая, будучи беспредметной и никак не связанной с вещами, в своем пустом кружении ввергает себя в самую пустоту» [3, с. 258] «все человечество земного шара может замкнуться на самом себе – и это будет рефлексией» [3, с. 259]. Рефлексия есть обращение вокруг некоторого центра «Я», мимо которого она всегда промахивается, бесцельное кружение. «Я» как индивид, сообщество, земной шар, неважно, замыкается на себе становится *sub-jectum*, то есть под-лежащим для любого объекта, явления. Становясь основой для объекта, субъект познает себя в нем, через свою застывшую, сбывшуюся структуру, но никогда не центр. Рефлексия «обманывается», заставляя вращаться предметы вокруг «Я», самости – мнимого центра. Субъективная рефлексия есть *ver-kehrung* – из-вращение. Кружение, не достигающее своего искусственного центра, иллюзия обращения предметов вокруг самости, хотя и осознанная.

«Познай самого себя» – знаменитая заповедь Дельфийского оракула. В связи с ней Хайдеггер обращается к Гераклиту: «*ἐδίζησα μὲν ἐμῶν*» (101 DK) – «я исследовал самого себя» (Снелл). Это означает: путем самонаблюдения я пытался разузнать мои собственные душевные состояния и процессы и таким образом сделал себя предметом изыскания» [3, с. 381]. Хайдеггер указывает на перевод Гераклита, понятый в новоевропейском субъективном ключе. Так выраженная мысль говорит об определенной ситуации: мы видим, как субъект в своей жалкой попытке найти центр себя – «Я», делает «Я» объектом, т. е. «тематически прорабатывает», ищет «область применения». Мыслитель утверждает, что в европейской метафизике укоренилась мысль о том, что существо человека как субъекта – его самосознание, которое позволяет ему обустроить мир, делая субъект основой и используя для этих целей другие «человеческие субъекты»,

превращённые в объекты – внешнее. Бытие присутствует в мышлении, но мы не всегда осознано находимся в реальности той или иной мысли, поэтому Хайдеггер призывает продумывать основания нашей мысли, чтобы «уберечь» Бытие.

В связи с таким пониманием Гераклита, путь, на который встает мыслитель в 101 речении, остается так и не прояснённым, поэтому Хайдеггер обращается к 45 речению: «На твоём хождении тебе, наверное, не отыскать крайних исходов души ψυχή, по какому бы пути ты ни пошел: столь далеко отсылающее собрание, (средоточение) λοῦσοςна имеет» [3, с. 346]. Загадка древнего грека заключена не просто в отсутствии у него «внутреннего мира». Ψυχή, «псюхэ» – то, что мы обозначаем душа, Хайдеггер переводит как «разверзающееся вбирание», как образ дыхания. Περὶ ψυχῆς («О душе») Аристотеля нельзя назвать «психологией», трактат – мета-физика живого, где *все* живое занимает свое, согласное с мерой *своего* место. Все действует по законам φύσις: динамического «разворачивание-сворачивание», ψυχή не исключение, она разверзается вместе с φύσις – всем живым, заступает в открытое и при раскрытии вбирает в себя живое. Ψυχή есть сама φύσις, поскольку нет ничего внешнего, душа не стоит на вершине иерархии, но она объемлет собой все живое, только ширь и простор (мера) разверзания настолько необъятны, что, пожалуй, «не отыскать крайних исходов души по какому пути ты ни пошел» [3, с. 346]. На пути своего разверзания она захватывает «глубочайшее», каждый раз вновь возвращая его себе.

«Но тот, кто глубочайше помыслил, – тот любит преисполненное жизни» [3, с. 262]. Хайдеггер призывает продумать до конца эту цитату из Гельдерлина также в связи с Гераклитом. Что такое жизнь, мышление, глубочайшее(dertiefeste)?

Мышление и жизнь есть одно, сущность мышления как мышления – возвращение. Исходная рефлексия, воз-врат к себе самому и есть свойство Мышления – «ruck-kehr», то есть воз-вращение. «Настоящее мышление есть истинная любовь и освоение, совершающее в сущностной основе всех отношений: воз-врат» [3, с. 274]. Dertiefeste – характеристика меры как простора, глубокое, означающее даль. Найти логос – средоточие смысла – вернуть из беспредельной дали к себе, чтобы, удержав ненадолго, вновь «развернуться». Логос – беспредельная мера своего, великодушие, которое средоточит на смысле, само являет смысл, в отличие от субъекта – атома, замыкающегося в себе, образующего свой имманентный мир.

Но в заключение вернемся к Ницше: «В продолжение столетий грекам грозила та же опасность, которой подвергаемся мы, именно, опасность погибнуть от затопления чужим и прошлым – «историей». Они никогда не жили в гордой изолированности; их «образование», напротив, в течение долгого времени представляло собой хаотическое нагромождение чужеземных, семитических, вавилонских, лидийских, египетских форм и понятий. <...> И все-таки эллинская культура не превратилась в простой агрегат... в согласии с дельфийским учением снова вернулись к самим себе...» [1, с. 229]. Что имел в виду под своей историей Геродот или Ницше, который пишет про наводнение «историей» греков, «неисторичный» первый народ? *Ἱστορία* – способ постижения мира как накопление и классификация знаний, исследование, расспрашивание не есть путь *ἐδιζήσαμην ἐμεῶντων* (Гераклит, 101 DK см. выше). Мысль *Διζήσις* (*didzesis*) *Ἱστορία* по своему значению более близка к *πολυμάθεια* – многознанию, против чего предостерегали нас многие греческие мыслители.

Литература

1. Ницше Ф. Сочинения в двух томах / Ф. Ницше, пер. с нем. Я. Бермана, Г.А. Рачинского, К.А. Свасьяна, С.Л. Франка; под ред. К.А. Свасьяна. – М.: Мысль, 1996. – Т. 1. – 831 с.
2. Арндт Х. О Революции / Х. Арндт, пер. с англ. И. Косич; под ред. А. Павлова. – М.: Европа, 2011. – 464 с.
3. Хайдеггер М. Гераклит / М. Хайдеггер, пер. с нем. А.П. Шурбелева. – СПб.: Владимир Даль, 2011. – 515 с.

СМЕНА ВЛАСТВУЮЩЕЙ ЭЛИТЫ В СЕТЕВОМ ОБЩЕСТВЕ: ИСТИННАЯ ДЕМОКРАТИЯ ИЛИ ЦВЕТНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ?

Одинцов Андрей Валерьевич

Аспирант кафедры теоретической и социальной философии философского факультета Саратовского национального исследовательского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, г. Саратов

Научный руководитель – к. филос. н., доц. Д.А. Аникин

В большинстве современных государств главным ресурсом стала информация, заменившая собой многие иные, материальные, ресурсы. Среди исследователей нет единого мнения о том, результатом чего стало столь значимое повышение роли информации: развития информационно-коммуникационных технологий, «третьей волны», вызванной технической революцией или окончательным завершением построения информационного общества и его дальнейшей трансформацией [1–3]. В результате, по мнению М. Кастельса, сформировалось «информациональное» общество, в котором знания и информация стали основным источником производительности, а сети стали базовыми ячейками современной общественной структуры. На основании данных выводов М. Кастельс характеризует современное общество как сетевое [4]. А. Дугин, размышляя о сетевом обществе, писал, что как сеть представляет собой систему, «в которой нет верха и низа, нет центра и периферии, нет главного и второстепенного, нет магистрального маршрута и маргинального маршрута» [5, с. 165], так и общество, построенное по сетевому принципу, имеет социальную морфологию, в которой элементы общества взаимодействуют между собой согласно причудливой и непривычной логике, по вертикали и по горизонтали, «в обход» одних элементов и с возникновением новых. Соответственно меняется не только роль каждого общественного элемента, но и процесс его создания, сосуществования с другими элементами, его рекрутирования. И элемент, осуществляющий управление обществом, иными словами «власть» – не исключение. Смена власти является критическим моментом для любого общества независимо от существующего политического режима, ценностных ориентиров, экономической и демографической ситуации. Основные признаки смены властвующей элиты в сетевом обществе и ее отличительные особенности являются содержанием представленных тезисов.

Властвующая элита должна «идти в ногу» с обществом, не отрываться и не отставать от него. Именно игнорирование партийной номенклатурой новых общественных настроений и актуальной социальной морфологии стало, по мнению М.Кастельса, причиной краха Советского Союза [6, с. 7–8], а роль информационно-коммуникационных технологий в рекрутировании властвующей элиты (и значимости указанных технологий для общества) мы можем наблюдать сегодня на результатах выборов Президента США.

Таким образом, благодаря распространению сети информационно-коммуникационных технологий общество может вести диалог с

представителями власти на равных, каждый человек может быть «услышан» властью, воздействуя на медиапространство индивид или социальная группа могут формировать установки, образы идеальной власти, социальные мифы, влиять на имидж отдельных представителей властвующей элиты и всего аппарата государственного управления, каждый шаг и каждое слово представителя власти записывается и сохраняется на просторах всемирной сети Интернет. Тотальный общественный надзор и контроль с наличием механизмов воздействия на власть – это ли не воплощение истинной демократии как народо-властия в ее идеальном виде?

Между тем указанные процессы имеют обратную сторону. Многие индивиды активно участвуют в информационно-коммуникационных процессах в сети Интернет, но отказываются от активных политических действий (например, участие в выборах), активно озвучивают свое негативное отношение к избранной власти в социальных сетях, блогах, форумах. Тем самым они снижают легитимность власти, формируют общественное мнение, направленное на неприятие результатов действий властвующей элиты.

Также при проведении массовых народных акций протеста против действующей власти активно используются сетевые технологии. В качестве примера можно вспомнить народные волнения, участники которых координировали свои действия с помощью интернет-ресурсов («мессенджеров»), или распространение запрещенных информационных материалов посредством электронной почты. Обеспечиваемые Интернетом свобода слова, доступность информации, оперативность оповещения создают условия для проведения массовых уличных акций протеста, в том числе направленных на ненасильственную борьбу и смену действующей власти, так называемых цветных революций. Властвующая элита, являясь частью сетевого общества, обязана учитывать данный факт.

Итак, процесс смены властвующей элиты, который для общества любого периода был испытанием на прочность, в сетевом обществе становится переломным моментом и носит спорные характерные черты: с одной стороны – проявление власти общества над элитой, с другой стороны – создание реальных возможностей для постоянного «раскачивания лодки» и дестабилизации политического режима.

На наш взгляд, развитие прав и свобод граждан благодаря информационно-коммуникационным технологиям является несомненно положительным моментом, но без повышения политической культу-

ры граждан и, в первую очередь, политической грамотности демократия сетевого общества в отношении властвующей элиты может перенять черты охлократии. Властвующая элита должна осознавать, что, являясь частью сетевого общества, должна принимать «правила игры» и взаимодействовать с остальными элементами социальной структуры не только по традиционной вертикали, но и по горизонтали, а также искать новые пути взаимодействия, тем более что сетевая структура может такие пути предложить.

Литература

1. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М.: АСТ, 2010. – 784 с.
2. Саенко Л.А. Сетевое общество в контексте современных социальных трансформаций / Л.А. Саенко, М.В. Егоров // Политематический журнал научных публикаций «Дискуссия». – 2014. – № 7 (48). – С. 88–92.
3. Давыдов О.Б. Сетевое общество и его бытие / О.Б. Давыдов // Современные исследования социальных проблем. – 2013. – № 11 (31). – С. 47–55.
4. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс. – М.: ГУ-ВШЭ, 2001.–351 с.
5. Дугин А.Г. Русская война / А.Г. Дугин. – М.: Алгоритм, 2015. – 272 с.
6. Castells M. The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. III. End of Millennium /M. Castells // Malden MA; Oxford, UK: Blackwell Publishers, 2000. – 325 p.

ПРОБЛЕМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ КОНЦЕПТА И ФЕНОМЕНА «СОВРЕМЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК»

Оладошкина Дарья Анатольевна

Студентка 3-го курса отделения философии и религиоведении
Института социально-философских наук и массовых коммуникаций
Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань

Научный руководитель – д. филос. н., проф. Т.М. Шатунова

При каком отношении человека к современности он получает статус «современного», т. е. какими качествами нужно обладать человеку, чтобы его можно было назвать современным – возможные ответы на данный вопрос являются содержанием представленных тезисов.

Время в современном мире, или, иными словами, в мире глобализации, как заметил немецкий философ Г. Люббе [1, с. 10], все больше и больше «сжимается». Иначе говоря, жить в современности человеку приходится в буквальном смысле очень мало – настолько быстро уходит в прошлое все то, к чему, казалось бы, только недавно он привык и в чем освоился. Современность требует от человека гибкости, она навязывает быстрый темп жизни, постоянные изменения, изменения «без передышек». И у человека в этом мире есть два основных пути: современность свою принять или же от нее отказаться, осознанно или неосознанно «выйти» из нее. Именно в этот момент, пожалуй, и возникает конфликт: а назовем ли мы «отказавшегося» человеком современным?

Одной из первых и самой очевидной позицией является рассмотрение современного человека как человека, принадлежащего к определенной эпохе, и отличающегося от других определенным набором характеристик, указывающих на нее. И здесь, конечно же, ответ на то, кого назвать современным, будет очевиден. Однако мы сталкиваемся с рядом вопросов: «Человек, который не пользуется современностью – современен ли? Проживает ли он свою современность или «выпадает» из нее?». Иными словами, верным ли будет решение отнести к «героям времени» тех, кто от времени своего отказывается, не принимает или не понимает его?

Типическим в наше время будет человек, у которого более или менее получается жить во всех изменениях современности, он успевает за ней, за ее изменчивостью. Но комфортно ли ему? Нет. Несмотря на внешние успехи и гибкость, он испытывает сильнейший стресс из-за отсутствия времени на остановки, на выстраивание линейности своей жизни. Он не успевает справиться с ее разрушающими силами, не успевает «перестроить», гармонизировать свой внутренний мир и свое мироощущение. Он находится в постоянном стрессе, потому что бегать за современностью хоть и получается, но при этом затрачивается огромное количество личных ресурсов. И как результат мы видим неосознанный «отказ» от жизни и превращение ее в беспокойный сон (то есть действия доведены до автоматизма, не

проживаются, при этом не отпускает фоновое чувство беспокойства). Сможем ли мы назвать этого «спящего» человека современным?

В качестве ответа на данный вопрос я предлагаю точку зрения Мишеля Фуко [2]: современный человек, выражаясь терминологией Канта, обязательно совершеннолетен. Он имеет мужество свою современность знать. Более того, он не просто поспевает за своим временем, но и «чувствует» его, осмысливает и добровольно выбирает. В своей современности такой человек свободен. Он не может ее контролировать, однако обязательно будет с ней работать, преобразовывать и, что немаловажно, изменяться вместе с ней, иными словами, он будет сам делать себя современным.

Литература

1. Люббе Г. В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем / Г. Люббе. – М.: Издательский дом ВШЭ, 2016. – 456 с.

2. Фуко М. Что такое просвещение / М. Фуко. – URL: <http://lib.ru/CULTURE/FUKO/nachala.txt> (дата обращения: 20.10.2016).

СТУДЕНЧЕСКОЕ СООБЩЕСТВО КАК ИНДИКАТОР РАЗВИТИЯ УНИВЕРСИТЕТА

Поцелуева Анна Игоревна

Магистрант 1-го курса Института философии и права Новосибирского государственного университета, г. Новосибирск

Научный руководитель – к. филос.н., доц. В.В.Петров

Основная цель университета – это не только распространение и развитие знания, но и формирование гражданина. Проблема, которая возникла и все ярче проявляет себя, заключается в растущей асимметрии между запросами среды и способностью университета адекватно отвечать на них. Если ранее основной функцией системы университетского образования выступала социализация человека через трансляцию исторически хорошо апробированных социальных знаний, умений и навыков, то в обществе, основанном на знании, на систему образования возлагается более важная функция – формирование у индивида системы адаптации к социальной жизни в условиях

огромных потоков информации и ее организации на основе быстро изменяющегося знания.

Университет – это не только профессорско-преподавательский состав, научные исследования, технологии производства фундаментального знания, но и студенчество, которое представляет основной человеческий потенциал университета. В Средние века университетом обозначали организованный союз людей. Первоначально в Европе возникло два типа университетов: болонский и парижский. Первый был образован студентами, которые стремились оградить себя от всевозможных посягательств на их права со стороны городских властей, обеспечить допустимые условия жизни и заключать контракты с преподавателями, которые могли дать наилучшие и качественные знания. В Париже университет возник вокруг теологических школ, в которых преподаватели объединились для защиты своих собственных интересов.

В начале XIX века В. Гумбольдт провел объединение Берлинского университета, в результате чего был создан университет, где обучение тесно связано с исследованием. Основные принципы появления такого университета: свобода преподавания и свобода учения.

Но в современных социокультурных условиях социализация человека и воспитание его как гражданина в университетском образовании отходят на второй план, уступая место стремлению индивида получить как можно больший объем узконаправленного практического знания с целью его дальнейшей коммерциализации.

ИДЕОЛОГИЧЕСКИ АНГАЖИРОВАННАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Степанов Роман Григорьевич

Магистрант 1-го курса отделения философии и религиоведения
Института социально-философских наук и массовых коммуникаций
Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань

Научный руководитель – д. филос. н., проф. Т.М. Шатунова

Маркс определяет идеологию как систему мировосприятия, служащую интересам эксплуатирующего класса, отчуждающую человека от своей подлинности и обуславливающую легитимность ка-

питалистических процессов подавления, подчинения, закрепощения эксплуатируемого, а также созданию прибавочной денежной стоимости на творчество эксплуатируемого человека-пролетария как непосредственного актора производства материальных благ. Отталкиваясь от мысли П. Бурдые, мы введем понятие символической прибавочной стоимости. По П. Бурдые символическая стоимость есть динамическая потенция актуального политического разграничения объединенности и инаковой разобщенности, которая противопоставлена и оппозиционна по отношению к определенному целеполагательному союзу, субъектом которого и является символический господин. Весьма созвучной нам представляется мысль Фридриха Ницше о воле к власти, волящей самую себя, где в таком случае идеология выступает в качестве обуславливающей функции ее само-воления. Таким образом, идеология для нас, следуя терминологии Алена Бадью, представляет собой определенную истину свершающегося события, которое есть фактическое неконсистентное множество синхронического и диахронического потока фактичности, который, если довериться марксистской мысли, в своей социальной собранности представлен как классовая борьба эксплуататоров и эксплуатируемых, господ, преодолевших рабскую ситуацию, и признающих властное господство рабов. Борьба, полемически структурирующая социальное пространство, мифологической фабулой которой является идеология, актуально отвечающая властным потребностям побеждающих.

Так или иначе функция идеологии – представить простой холистический нарратив, соответствующий политической позиции группы, к которой, в силу конкретной ситуативной заброшенности, принадлежит идеологизированный субъект.

С точки зрения экзистенциальной аналитики присутствия, идеология, как отчуждающая структура, представляет собой неаутентичный модус экзистирования вот-бытия. *Gerede* – болтовня, двусмысленность, поиск нового – экзистенциальнеаутентичности. Идеологизированный субъект – это и есть *Das Man* Мартина Хайдеггера, экзистенциал неаутентичного экзистирования *da-sein*. «Человек», которого нет и который несет фиктивную ответственность за «так говорят», «так делают». Вернее, вовсе не несет ответственности и виновности. Он забалтывает виновность. Цикличность идеологии определяет для него метафизику повторяющегося времени, всячески пытаюсь заговорить и разрешить нерешаемый вопрос о смерти, вопрос, на который нет открытого адекватного ответа. Для идеологизированного субъек-

та смерти в рамках той идеологической парадигмы, в которую он заброшен, вовсе нет места смерти. Вопрос о смерти решается метафизической эсхатологией «коммунизма», «планетарного рая» и т. д.

Отличительная черта любой идеологии – это наличие ответов на все вопросы. Тот или иной факт интерпретируется через инкорпорацию в метанарратив актуальной идеологической дискурсивной практики. Фактичность в поле идеологии не имеет права на самоидентичность и феноменологическую самоизолированность, но так или иначе вынужденно регистрируется в пространстве дискурсивного архива. Идеология не терпит уязвимости и безответности. Вопросы без ответа являются причиной тревоги идеологизированного субъекта и для него жизненно важно в скорейшее время отыскать критерий, меру, закон, правило, идеологическую норму, определяющую и измеряющую представленную в реальном событии столкновения вопрошающую и беспокойную фактичность. Ибо для идеологизированного субъекта невыносима подлинность незащищенного одиночества бытия к смерти и только лишь посредством единогласного конвенционального забалтывания он обретает успокоение, стабильный страх, стабильную любовь, стабильного Бога, стабильного Господина, стабильное рабство, стабильную жизнь и стабильный милый мещанский уют.

ОБЪЕДИНЕННО-РАЗДЕЛЕННАЯ ЕВРОПА: УНИВЕРСАЛИЗМ И ПЛЮРАЛИЗМ ОТ ЙИРЖИ ИЗ ПОДЕБРАД ДО ЕВРОПЕЙСКОГО СОЮЗА

Суворов Игорь Антонович

Студент философского факультета Университета Западной Богемии, г. Пльзень, Чехия

Европа представляет собой уникальный географический субъект, в котором находится порядка 50 стран. 28 из них числятся государствами-членами Европейского союза, остальные – государствами-членами Союза Независимых Государств либо вовсе являются продуктом войн, этнических конфликтов, разделения территорий как следствия коллапса более крупных государств. Державы сейчас живут в порядке, который был постепенно установлен и постепенно изменялся в Европе на протяжении долгих лет начиная с Вестфальского

мира 1648 года и заканчивая распадом Советского Союза и основанием ЕС. В данной работе будет проведен краткий анализ факторов, которые, с одной стороны, сделали возможным воплощение идеи универсализма в Европе, а с другой стороны, мешали ее реализации.

Одним из первых инициаторов и защитников объединения Европы под одним государем был Йиржи из Подебрад. Йиржи был правителем чешских земель в XV веке. В то время Европа сотрясалась волной экспансионистских набегов со стороны Османской империи, которая в то время находилась на пике своего могущества.

Средневековая христианская Европа должна была противостоять османской экспансии в попытках защитить свою веру и саму себя перед надвигающейся исламской угрозой. В то время это был вопрос, который было нельзя игнорировать. В видении Йиржи было необходимо объединение всех существующих Европейских государств под центральной властью.

В Европе XV века был только один государь, способный сплотить ее под своим началом. С точки зрения Йиржи, этим государем должен был стать французский король. Он бы, в свою очередь, был компетентным и релевантным актором в международной системе для объединения народов и государств в Европе. Сплотившись, государства могли бы создать прототип системы коллективной обороны, который мы можем наблюдать сейчас на модели Североатлантического Альянса (НАТО), но с некоторыми характерными чертами системы коллективной безопасности на примере современной ООН. Это означает, что государства осознанно готовы противостоять общему врагу ради взаимной безопасности и процветания. План получил поддержку по всей Европе, однако, был отвергнут французским государем и не был воплощен в реальность (Euroskop.cz, без даты публикации).

Йиржи в своем видении европейского порядка намного опередил человечество. Он был Вудро Вилсоном своего времени – гением, понятым не до конца. Дальнейшие попытки объединения Европы были тщетны – продолжались бесконечные опустошающие войны, смена правителей, революции и, в конечном счете, две мировые войны, которые полностью перекроили модель Европы. После окончания Второй мировой войны Европа, оказавшаяся полем боя, осталась обескровленной. Страх перед своей же историей – историей войн и конфликтов – и перед недавним прошлым стал условным двигателем, который запустил процесс интеграции.

Роберт Шуман и Жан Монет вместе стояли у основ будущей европейской интеграции. Принятый так называемый «План Шумана» заключался в создании организации, которая бы занималась распределением немецкого и французского угля и созданием общего рынка. Идея была одобрена и другими европейскими государствами, которые позднее вошли в историю европейской интеграции под названием «Европейская шестерка»: Бельгия, Нидерланды, Люксембург, Италия, Франция и Федеративная Республика Германия (Direkcija za evropske integracije, 1.07.2010).

Следующими двумя шагами стали две организации, которые были образованы в 1957 году Римскими соглашениями, а именно Европейское Экономическое Сообщество и ЕВРОАТОМ. ЕЭС должно было стать инструментом создания общего европейского рынка, а ЕВРОАТОМ – катализировать процесс развития ядерной промышленности. Все эти три организации имели свои органы и существовали отдельно друг от друга до 1965 года, когда интеграция была углублена их соединением в одно общее тело – Европейское сообщество. Кульминацией долговременного процесса интеграции можно назвать 1992 год и создание Европейского союза в нидерландском городе Маастрихт (Юрман, 9.04.2001).

В каком-то смысле эксперимент с созданием ЕС был кульминацией всех попыток соединения европейских государств под общей крышей. Все государства объединяла культурная и территориальная близость, общая история и традиции. В европейские структуры успешно интегрировались также и государства бывшего социалистического блока, став равноправными членами ЕС.

Однако, несмотря на свою взаимную близость, Европа вновь становится разделенной. Финансовый кризис сильно сказался на экономике не только отдельных государств, но и на самом союзе в силу того, что государства сейчас все больше и больше связаны между собой. Принцип взаимной зависимости в данном случае применим как никогда.

Миграционный кризис, ставший следствием военных действий в Сирии и на Ближнем Востоке, окончательно разделяет Европу. Отношение отдельных государств к принятию беженцев остается неоднозначным – в то время как Германия принимает все больше и больше беженцев, Польша, Венгрия, например, категорически отказываются в силу различных причин, например религиозных, а именно влияние церкви или исторически сложившаяся к ней близость. Тер-

рористические атаки во Франции и Бельгии обеспечивают нужной поддержкой партии, находящиеся правее центра в политическом спектре, что происходит за счет страха и фрустрации людей. «BREXIT», случившийся в июне 2016 года, дал огромный толчок для еще большего усиления партий правого крыла. Тенденции выхода из ЕС особенно сильны в государствах, где он родился. История циклична, и Европа все больше отдаляется от построенного универсализма в сторону своей исторической модели, известной с 1648 года, к национальному государству. К совокупности различных национальных государств.

Литература

1. Direkcijazaevropskeintegracije (1.07.2010). *Šumanov Plan* (<http://www.dei.gov.ba/dokumenti/default.aspx?id=4880&langTag=bs-BA>, 19.10.2016).
2. Euroskop.cz *Projekty Sjedinené Evropy* (<https://www.euroskop.cz/8974/sekce/projekty-sjednocene-evropy/>, 19.10.2016).
3. Юрман М. (9.04.2001). *Evropská Společenství a Evropská Unie. Epravo.cz* (<http://www.epravo.cz/top/clanky/evropska-spolecenstvi-a-evropska-unie-4488.html>, 19.10.2016).

ТЕЛЕСНЫЕ ПРАКТИКИ В ПРОСТРАНСТВЕ ВЛАСТНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Татьянин Олег Олегович

Аспирант философского факультета Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, г. Саратов, e-mail: souljaboy17@mail.ru

Научный руководитель – к. филос. н., доц. Д.А. Аникин

Помыслить телесность – значит пытаться определить границы термина неклассической постструктуралистской философии. И, наверное, самым подходящим способом выяснения условий возникновения этой парадигмы будет способ вписывания его в опривыченные рамки этой самой парадигмы. Исходя из этого, под телесностью здесь понимается не физическая плоть с ее набором генетических и физиологических особенностей и не семиотически-кон-

нотативный сверхсмысловой контекст, придаваемый телесности в процессе культивирования и означивания тела, а именно отношение, скорее даже система отношений между плотью и искусственными средствами семиотизации с целью конструирования определенного образа тела.

Телесность выступает как поле предметного, практического взаимоотношения между властью, предоставляющей по отношению к телу ряд репрессивных и дисциплинарных взысканий, ограничивающих свободу передвижения, способы удовлетворения и реализации сексуального влечения и т. д., по отношению к индивидам, и телом, посредством которого индивиды через так называемые практики производят процесс преодоления этих взысканий. Причем под «предоставлением» имеется в виду не дружеское равноправное предложение, предполагающее принятие последнего через обоюдное согласие двух сторон, участвующих во взаимоотношении, а процесс жесткого насильственного навязывания условий, проявления крайней диктатуризации, которая требует безоговорочного подчинения. Преодолением этих самых предоставлений выступает здесь не столько окончательное решение последнего, сколько действие, направленное на снятие напряжения, возникшего от предоставления. Оно подобно действию обсессивно-компульсивного синдрома, когда при возникновении обсессии (навязчивого состояния, предполагающего рост уровня напряжения) для нормального дальнейшего функционирования возникает потребность в компульсии (снятия напряжения посредством двигательного проявления вовне с целью минимизации риска нарушения функционирования). основополагающее значение здесь придается деятельности, именно самому процессу действия, той самой «практики», которая олицетворяет собой протест. Практика и деятельность здесь становятся основным способом социальной сублимации индивидов. Сквозь призму такого взгляда данная концепция приближается к деятельностной модели общества в модификации марксизма в сочетании с натуралистическим видением социума с присущими ему влечениями, желаниями и борьбой за базовые биологические потребности.

Подобно искусству, пытающемуся трансформировать условия окружающей реальности из неблагоприятных в более благоприятные, телесные практики также возникают как результат неудовлетворенности реальностью [1].

Насилие – самая подходящая по структуре формулировка отношений власти к телам индивидов, потому что отношение власти к индивидам мыслится здесь по аналогии с отношением мужчины к женщине. Гендерная предрасположенность и исторически обусловленные взаимоотношения указывают на доминирование одного над другим и заведомо воспринимаются как отношения сильного пола к слабому. Подобно тому, как мужчина, осуществляя определенные деятельностные стратегии по завладению телом женщины, убежден в наличии изначального природного права на такую деятельность, стратегии власти направлены на вовлечение тела индивида в сферу своего интереса. Причем власть так же считает, что правом на тела индивидов она владеет от природы. Тело, его поверхность, здесь раскрывается как поле потенциально заложенных в нем эротизированных фантазий, овладение которыми предполагает потенциальную реализацию удовлетворения либидинального характера.

Аналогия тела с сексуализированным и эротизированным объектом здесь весьма уместна. Отношение власти к сексу всегда окрашивается в негативные тона: «По отношению к сексу и к удовольствиям власть не “может” ничего, кроме как говорить им “нет”» [2, с. 182].

Если говорить о том, как сексуализированность стала одним из модусов телесности, то необходимо отметить, что на это повлиял ряд обстоятельств, связанных, прежде всего, с осознанием невозможности полного отделения автономного субъекта от актов «чувственного», стихийного характера, т. е. состояний, в которых уже неуместно говорить о волевых качествах субъекта. Затем появляется интерес к чувственности патологического характера (видимо, на этом фоне появляется интерес всех постструктуралистов к «аффективной» литературе де Сада, Лотреамона, Арто и т. д.). Наконец, появляется сексуальность как выражение крайнего вида чувственности.

Сексуальность своим появлением обязана отнюдь не природным факторам и естественным причинам. Сексуальность представляет собой продукт воздействия на массовое сознание взаимообусловленных социальных и дискурсивных практик, которые, в свою очередь, сформировались в результате тотальной биополитики и надзора за индивидами.

Основной задачей власти на определенном этапе ее развития стала задача создать послушные тела: «послушное тело можно подчинить, использовать, преобразовать и усовершенствовать» [3,

с. 166]. Если для философов и медиков тело выступало объектом анализируемым, то для властных стратегий на первый план выходила категория тела как объекта манипулируемого. «Послушность», вырабатываемая при реализации анатомополитических практик, при дислоцировании механизмов влияния на территориальную поверхность тела, становится ключевым понятием, раскрывающим конечный желаемый результат, следуемый из потребности включить тело в категорию манипулируемых объектов. «Человеческое тело вступает в механизмы власти, которые тщательно обрабатывают его, разрушают его порядок и собирают заново» [3, с. 168]. Причем «сборка заново» происходит вовсе не в угоду, а скорее, наоборот, в ущерб самому индивиду, лишая его возможностей репродукции своих телесных практик, делая эти практики уже полностью функционирующими в пространстве «анатомополитики» власти. Власть не имеет субстанциальной составляющей, выступающей в качестве конкретного материального место сосредоточения в пространстве, а скорее выражается как некая центрированная иерархичная структура, обволакивающая как ткань всю поверхность социально-пространственного дискурса.

Вообще позиция со стороны суверена, занимаемая по отношению к индивидам в политическом пространстве современного общества как к телам, как к биологическому материалу, обусловлена стремлением и порывом властных структур исключить из жизненного мира человека сферу его символической и рефлексивной деятельности, оставляя лишь возможность реализации биологических потребностей. Такая теориоморфизация [4, с. 10] телесного бытия человека мыслится как способ более легитимного и беспроблемного осуществления насильственного лишения жизни человеческого тела. Порыв суверена к намеренному умерщвлению человеческого тела предстает по аналогии с теми же целями и желанием превосходства, с которыми человек стремится к умерщвлению животного тела. В этом выражается открытое исключение телесности индивида из сферы человечности с присущими ей рефлексивностью и плюральностью как способов человеческой самореализации. Телесность мыслится как «негативный» и неполноценный биологический материал.

В современном обществе телесность выступает как поле политического и сексуального насилия над телом. Сама плоть тела рассматривается как область, коннотативно наделяемая функцией использования ее в целях разгрузки эротизированных влечений и реализации биополитических стратегий. Плоть тела используется как био-

логический материал, не способный претендовать на право жизни, на право гуманного, ценностно-ориентированного и этического отношения к себе [5].

Тело – товар, который, как и любая невостребованная вещь, идет на списание или переработку для использования его в более продуктивных целях, в которые не включается развитие внутреннего смыслопорождающего мира человека.

Рассмотренные теории телесности Фуко и Агамбена демонстрируют непреходящую актуальность исследования феномена человеческой телесности в контексте властных отношений.

Литература

1. Фрейд З. Недовольство культурой / З. Фрейд. – СПб.: Алетейя, 1998.
2. Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности / М. Фуко. – М.: Касталь Магистериум, 1996. – 182 с.
3. Фуко М. Надзирать наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко. – М.: Ad Marginem Пресс, 2015. – 480 с.
4. Агамбен Дж. Открытое: Человек и животное / Дж. Агамбен; пер. с итал., нем. Б. Скуратова / под ред. М. Маяцкого и Дм. Новикова. – М.: РГГУ, 2012. – 112 с.
5. Агамбен Дж. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Дж. Агамбен. – М.: Европа, 2011.

СОВРЕМЕННЫЙ СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ЭМПИРИЗМ: ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО

Тюнин Аркадий Михайлович

Студент 4-го курса отделения философии и религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань

Научный руководитель – к.с.н., доц. Г.Я. Гузельбаева

Благодаря рецепции классиков и попытке описать ситуацию середины XX века, понятие «общество» исчезает из актуального словаря социологии. Сомнение в эмпирической устойчивости концепта возникает при попытке дать устойчивую дефиницию «обществу». По

мнению Н. Лумана, «со словом “общество” не связаны никакие однозначные представления», а «то, что обычно называют “социальным”, вовсе не обозначает какой-то один объект» [1, с. 196]. Безусловно, сомнение появилось вследствие множества факторов, однако неспособность дать определение одному из ключевых понятий социологии прямо констатировала кризис существовавших подходов. В значительной степени подобное заключение позволило сложиться новой отрасли знания – социологии повседневности, косвенно провозгласившей смерть больших нарративов, системного и объективного подхода.

В данной работе под современным социологическим эмпиризмом понимается этнометодология Г. Гарфинкеля. Для этнометодологов, изучающих воспроизводство порядка, вопрос об онтологическом статусе общества является снятым, а сам словарь аналитической социологии признается неактуальным. Своеобразный стиль описания также снимает напряжение с вопроса о соотношении человека и общества, мыслимого всегда как отношение части к целому. Общество редуцируется к актам повседневной коммуникации, к фоновым ожиданиям и практикам. Идея фоновых практик, как отмечает В.В. Волков, берет начало в философии Д. Юма, который выделил привычку и обычай [2, с. 10] в качестве двух типов действия, поддерживающих порядок. Действие по привычке и по обычаю освобождает от рефлексии над философскими, логическими и моральными обоснованиями деятельности.

Концепт «фоновых практик» является фундаментальным для этнометодологов, потому как повседневная интеракция всегда происходит на фоне потоковых событий. В основе этого концепта лежит старый тезис гештальт-психологов о фигуре и фоне как детерминантах восприятия. Таким образом, фоновые практики в дюркгеймовском смысле всегда предшествуют коммуникации и имеют не отслеживаемое начало, «фоновые практики – условие знания о предмете» [3, с. 44]. Далее «Гарфинкель показал, что “хаос наблюдаемых действий” – это лишь фигура восприятия, фоном которой являются упорядоченные повседневные практики» [4, с. 24].

Таким образом, закончить можно тезисом Бурдьё, определившим предмет теории практик: «Именно потому, что субъекты, строго говоря, не знают, что они делают, то, что они делают, имеет больше смысла, чем они это осознают» [5, с. 135].

Литература

1. Луман Н. Теория общества/ Н. Луман. – М.: Канон-пресс-Ц, 1999. – 256 с.
2. Волков В.В. О концепции практик(и) в социальных науках / В.В. Волков // Социологические исследования. – № 6. – 1997. – С. 9–23.
3. Волков В.В. Теория практик / В.В. Волков, О.В. Хархордин. – СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. – 298 с.
4. Корбут А. Гоббсова проблема и два пути ее решения: нормативный порядок и ситуативное действие / А. Корбут // Социология власти. – 2013. – № 1–2. – С. 9–26.
5. Бурдьё П. Практический смысл / П. Бурдьё. – СПб.: Алетейя, 2001. – 562 с.

ЭГОИЗМ И АЛЬТРУИЗМ: РАЗУМНЫЕ ПРЕДЕЛЫ

Фахртдинова Алесса Робертовна

Магистрант 1-го курса отделения философии и религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань

Научный руководитель – д. филос. н., проф. Г.В. Мелихов

Традиционно в социальных науках понятия «эгоизм» и «альтруизм» как формы универсального начала человеческой активности существуют дуалистично. Эгоизм подразумевает пренебрежение к интересам других и повышенный интерес к своим потребностям, в то время как альтруизм (вводимый О. Контом изначально как термин антонимичный) представляется как бескорыстная направленность на других, зачастую жертвование своими интересами [1, 2]. Оба этих понятия возникли в эпоху Просвещения, когда благодаря научной революции XVII века и, как следствие, снижению роли религии в сознании людей, человек начал осознавать себя как отдельную единицу, способную творить и служить обществу.

Веками до этого человек не был предоставлен себе, а принадлежал Богу, и поэтому мысль о том, что стремление к собственному благополучию не является добродетелью, прочно обосновалась в

умах людей. Один из влиятельных мыслителей того времени, И. Кант, различал два понятия: эгоизм как себялюбие благоволения и себялюбие удовольствия. Согласно Канту, желать благополучия другим является добродетелью, но «любовь к себе, стремление к собственному счастью не могут быть добродетелью. Нравственный принцип стремления к собственному счастью более всего неприемлем не потому, что он ложен, а потому, что он подводит под нравственность мотивы, которые, скорее, подрывают ее и уничтожают весь ее возвышенный характер...» [5, с. 285]. И даже себялюбие благоволения должно ограничиваться нравственными принципами, удовольствие от себя должно быть подавлено, и человек должен видеть счастье в исполнении своего долга.

В то же время ввиду распространения рационализма зародилась концепция «разумного эгоизма». Подразумевалось, что человек может жить своими интересами в согласии с интересами других. Упоминания о разумном эгоизме встречаются впервые в трудах Спинозы и Гельвеция, однако в полном виде идея проникла в общество через роман «Что делать?» Н. Чернышевского [7]. Основой морали предстали правильно понятые собственные интересы – разумное себялюбие. С этого ракурса «разумное себялюбие» предстает неким оптимумом соотношения альтруизма и «неразумного» эгоизма в человеке. Неразумный «злой» эгоизм в этом случае является реализацией иррационального импульсивного желания без учета последствий и с причинением вреда окружающим. Однако, имея здравый смысл, по мнению теоретиков концепции, можно научиться управлять своими душевными свойствами, анализируя мысли и чувства. Таким образом, теория разумного эгоизма формирует новый взгляд на мораль – классическая проблема «добра и зла» медленно начинает «расщепляться» в этический релятивизм [7].

Альтруизм принято ассоциировать с «просоциальным поведением» – поведением, приносящим пользу и другим людям, и обществу в целом. Однако можно заметить в этом и эгоистические мотивы: мы не нарушаем границы другого и идем ему навстречу не только ради общей цели, а в том числе ради собственных социальных благ и определенного статуса. Псевдоальтруист, не осознающий собственные эгоистические мотивы, способен заставить другого испытывать чувство вины или обязанности, так как он делает одолжение, а не руководствуется нравственными принципами. В этом случае любой эгоизм лучше двойной морали [4].

Несмотря на то, что изначально идея альтруизма основана на бескорыстии, всегда ли мы можем узреть свои истинные мотивы? Сложно представить абсолютного альтруиста, постоянно помогающего другим и при этом абсолютно равнодушного к собственным нуждам. Если даже представить гипотетического абсолютного альтруиста, то сразу становится ясно, что он быстро «сгорит» от перенапряжения, поскольку любая потребность для восстановления сил может быть расценена как эгоистическая. Получается, что альтруизм должен находиться в связке с эгоизмом, хотя бы в целях самосохранения, что является инстинктивной стратегией [3]. Так что можно сделать вывод, что если и существуют аутентичные альтруисты, то живут они несчастливо и недолго. А много ли может дать обществу такой человек? Такая стратегия поведения кажется неразумной. В противовес этому разумный эгоист поступает ситуативно и дальновидно, уважая себя и окружающих. Осознавая свою ценность, такой человек склонен действовать эффективнее, чем в ситуации отчуждения от собственного «я», поскольку более осознает свое «я» и обладает хайдеггеровским способом «открытости в мир». Разумный эгоист живет по принципу справедливого обмена [6]. И так же, как и альтруист, он хочет, чтобы его уважали и ценили за его добродетели. Ценить – значит любить. Человек, не ценящий и не любящий самого себя, не умеет ценить и любить ничего и никого другого.

Литература

1. Альтруизм // Этика: Энциклопедический словарь / под общ. ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. – С. 21–22.
2. Эгоизм // Этика: Энциклопедический словарь / под общ. ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. – С. 557–561.
3. Докинз Ричард К. Эгоистичный ген. М.: Мир, 1993 – 318 с.
4. Левит Л.З. Эгоизм и альтруизм: мотивация, действия, последствия // Материалы конференции «Психология 3-го тысячелетия» Дубна, 2016. – С. 117–122.
5. Кант И. Основы метафизики нравственности // Собр. соч.: в 6 т. М., 1965. – Т. 4. – 544 с.
6. Рэнд А. Добродетель эгоизма. – М.: Альпина, 2011. – 192 с.
7. История философии: Запад-Россия-Восток (книга вторая. Философия XV–XIX вв.). – URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000005/index.shtml>

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ МОЛОДЕЖНОГО ЭКСТРЕМИЗМА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Филатова Валентина Михайловна

Бакалавр 4-го курса Института философии и права Новосибирского государственного университета, г. Новосибирск

Научный руководитель – канд. филос. н., доц. В.В. Петров

С таким понятием, как экстремизм, мы достаточно часто сталкиваемся, читая новости и используя различные источники информации. Как общество, так и государство заинтересованы в том, чтобы поддерживать мир в собственном социуме. Экстремизм – та составляющая, которая может этот мир нарушить, так как в большинстве случаев это деятельность деструктивная.

Термин «экстремизм» происходит от латинского «*extremus*» – крайний. Как таковой экстремизм не представляет собой единой системы взглядов, все зависит от ситуации. В настоящее время экстремизм можно встретить во многих сферах общества, а молодежный экстремизм – это явление, занимающее огромное место в жизни социума и заслуживающее внимания со стороны социальной философии и социологии.

Существование экстремизма как такового невозможно без двух основных составляющих – денежного финансирования и идеологии. Однако именно в молодежных экстремистских движениях главенствующее место занимает не материальная поддержка, а идеология, которая, в свою очередь, не только выступает в качестве фундамента экстремизма в молодежной среде, но и становится движущей силой, поддерживающей энтузиазм участников деструктивного движения на протяжении всего времени.

В настоящее время распространение экстремистской идеологии среди молодежи упрощается в связи с формированием масштабного информационного пространства, которое в полной мере обладает возможностью мощного эмоционального воздействия на человека.

В этих условиях одним из важнейших аксиологических оснований современных экстремистских молодежных движений становится психоэмоциональное воздействие посредством догматичной идеологии с использованием сети Интернет на недостаточно образованных молодых людей, среди которых чаще всего встречаются те, кто имеет

несформировавшуюся жизненную позицию и не обладает устойчивыми нравственными установками и критическим мышлением.

Литература

1. Диль В.А. Современный экстремизм и формы его преодоления: социокультурный аспект / В.А. Даль. – Томск, 2013. – 126 с.
2. Adorno T.W. The Authoritarian Personality / T.W. Adorno. – N.Y., 1950. – 493 с.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ Э. ЮНГЕРА: ПРЕОДОЛЕНИЕ ЛИБЕРАЛЬНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЧЕЛОВЕКА

Хорт Михаил Геннадьевич

Студент 4-го курса отделения философии и религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань

Научный руководитель – д. филос. н., проф. А.Б. Лебедев

Творчество немецкого писателя и мыслителя Э. Юнгера – удивительный факт в истории философии. Прожив более ста лет (1895–1998), Юнгер стал свидетелем и участником большинства значительных событий XX века, что вкупе с его талантом внимательного наблюдателя не могло не повлиять на становление его в качестве социального мыслителя.

Философская антропология Юнгера рождается в опыте осмысления и переживания Первой мировой войны, которая, по его мнению, стала кульминацией эпохи модерна. Взятое из военной науки понятие «тотальная мобилизация» становится у Юнгера концептом, позволяющим описать тот новый способ социальной организации, который возник в ситуации деструкции привычного бюргерского образа жизни. В опыте Первой мировой войны атомизированное общество, основанное на принципах естественного права и общественного договора, столкнулось с реальностью войны, которая указала на возможность иного типа социального общения. Война ставит человека в такие условия, что его индивидуальная воля оказывается подчиненной воле коллективной. Принятие решения возможно только как про-

явление чувствования (основанного на прошлом опыте) и в соответствии с устремлениями (то есть индивидуальной волей) других людей. Рациональная индивидуальная воля, характерная для буржуазного эгоизма, более не инкорпорирована в действие, она, напротив, предшествует действию. Таким образом, тотальная мобилизация – это «...акт, посредством которого широко разветвленная и сплетенная из многочисленных артерий сеть современной жизни одним движением рубильника подключается к обильному потоку воинственной энергии» [1, с. 450].

Новый тип социального общения, возможность которого обнаружил опыт войны, заставляет нас иначе взглянуть на Человека, для чего Юнгер вводит понятие «гештальт рабочего». Гештальт – это целостность, которая обнаруживает себя за всякой единичностью. Рабочий же – это не экономическое понятие, не актер труда, но метафизическая сущность всякого человека, который вступает в борьбу с окружающим его неоформленным материальным пространством; рабочий – это преобразователь всего материального. Обнаружение гештальта рабочего возможно только через отрицание массового общества и соответствующей ему либерально-капиталистической политической системы, через борьбу с ними. Массовое общество «скрывает» от человека наличествующие в обществе отношения воли, «маскируя» их отношениями экономического интереса и выгоды.

По сути, цель творчества Юнгера и заключается в том, чтобы показать, что гештальт рабочего – это универсальное определение Человека, единственно через которое возможно оправдание мировой истории и культуры. Поэтому «видение гештальтов есть революционный акт, постольку поскольку оно узнает бытие в совокупной и единой полноте его жизни» [1, с. 96].

Литература

1. Юнгер Э. Рабочий. Господство и Гештальт. Тотальная мобилизация. О боли / Э. Юнгер, пер. с нем. А.В. Михайловского; под ред. Д.В. Складнева. – СПб.: Наука, 2000. – 539 с.

О СПЕЦИФИКЕ РАБОТЫ СОВЕСТИ

Хузиахметов Владислав Анварович

Студент 1-го курса отделения философии и религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань

Научный руководитель – д. филос. н., проф. Т.М. Шатунова

Каждый человек ежедневно принимает десятки решений, требований, соблюдает множество условностей в отношениях между собой и другими, и почти все они проходят через «сито» нравственного вопроса: «А верно ли то, что я делаю?» Без этого «когтистого зверя, скребущего сердце», без этого главного вопроса совести невозможна не только какая-либо связь между людьми, но и невозможен сам человек. Работа совести всегда осуществляется во взаимодействии двух ее неотъемлемых элементов: добра и зла.

Пожалуй, начну с того, что никогда не понимал, как добро, оказываемое ближнему, способствует моему с ним единению. На деле же люди не объединяются, а расходятся, и все потому, что не человека полюбили, а «божественное» в нем. И потому все делают добро, зажимая нос и закрывая глаза, чтобы только содержать свою совесть в покое и уединении: живите как хотите, а меня не трогайте.

На самом же деле наша совесть познается только в страдании, и, по-моему, нельзя мучиться муками совести лишь за себя одного: такой страдалец неизбежно мучается за всех, поскольку ощущает себя перед всеми виноватым, хотя бы и из боязни общественного осуждения. Поэтому совершивший злой поступок человек уже встает на путь христианина хотя бы потому, что он сам своим страданием отсекает себя от мира людей с непременным условием вернуться в общество. Так зло (то, что человек принимает за дурное перед собой) превращается в грех (то, что он принимает за дурное перед всеми). Зло всегда лично и единично, а греха единичного быть не может: он всеобщий. Человек порока уходит в самоубийственное уединение и свое зло отвергает, потому что ощущает в своем существе силу это зло в себе победить: он пока не понимает, что хочет в себе победить все злое и порочное, которое существовало и до него. Человек, признавший свой грех, уже на пути к становлению богочеловеком, ибо нет ничего радостнее, как быть перед всеми виноватым, быть жертвою за все грехи человеческие, которые были и еще будут. Такой, по

моему мнению, «великой грешницей» является Лиза Хохлакова (Ф.М. Достоевский «Братья Карамазовы»): «Знаете, Алеша, я иногда думаю наделать ужасно много зла и всего скверного, и долго буду тихонько делать, и вдруг все узнают». Она говорит это из страсти к самомучительству, из страсти предстать жертвой перед всеми людьми и за все их грехи пострадать, тем самым из одной этой страсти великодушного страдания перед всеми можно на себя искусственный грех натащить. И нет более великой радости и счастья, чем это!

Таким образом, человек, оказывая благодеяния другим, не к единству между людьми стремится, а лишь к комфорту своей совести. А сотворивший зло и за свое зло мучающийся, кроме сознания силы, еще ищет «спасения», чтобы вновь вернуть себя назад к людям.

ПРИЛОЖЕНИЕ

«Задай вопрос философу»

Экспресс-ответы на вопросы студенческой аудитории (откорректированные автором);

Юринов В.Ю., доц. кафедры социальной философии КФУ.

Молодежный форум «Казань философская». Резиденция креативных индустрий «Штаб», 17 ноября 2016 г. (День Философии).

– **Какие варианты смысла жизни могут быть? И в чем для Вас смысл жизни?**

– Философская типология смыслов такова. А) жить для других («смысл в другом»): самое легкое и поощряемое до сих пор в обществе; В) жить для себя («смысл в себе»): чрезвычайно трудное, поскольку обязательно включает необходимым образом других и другое; С) жизнь не имеет никакого смысла, хотя бы потому, что неизбежным пределом своей жизни и других является смерть; поэтому и в А), и в В) бессмысленность жизни оказывается абсолютно отрицательной трактовкой, крушением надежд, идеалов и проч. Но прожив и пережив А) и В), можно открыть удивительный и по-настоящему философский смысл в «бессмысленности», и это есть истинное, действительное С): *жизнь больше всякого смысла*. Добавлю, что смысл жизни нужно отличать от целей, которые ставит перед собой человек. Цель – сбываема и достижима. Смысл – жизненный ориентир на полноту и цельность человеческой жизни, и духовно-душевное выражение (подтверждение) определенной полноты и цельности. *Потеря смысла означает, что полнота и цельность жизни утрачены* и требуется принципиально новый шаг. [*Обычный человек именно в этой кризисной ситуации начинает впервые философствовать.*] Смыслы меняются в зависимости от жизненных периодов конкретного человека. Поэтому нет какого-то одного единого смысла на всех и на всю жизнь, тем более у Вселенной. Последняя «бессмысленна» в вышеуказанном третьем варианте: она больше (не равна) всякого смысла. Что касается меня, на сегодняшний день, пожалуй, определяющий личностный смысл – понимать и быть понятым.

– **Ваша точка зрения: в чем секрет секретов?**

– Секрет секретов в том, что любой секрет будет обязательно открыт. Тот, кто его раскрывает, достоин того, кто его спрятал. Таким

образом, секрет парадоксальным образом связывает людей, завязывает социальные отношения, деля окружающих на своих и чужих. «Секретность» – любимое занятие ребенка и подростка. Психологически понятное желание – привлечь к себе внимание. Интрига и уловка. (Как говорят буддисты, «упая».) Но **секрет нужно всегда отличать от тайны**. Тайна в принципе не должна и не может быть открыта. Я не могу о ней поведать не потому, что ее скрываю, если она настоящая тайна, даже если она «моя». В тайне заложено глубинное родство человека с миром, взаимодоверие их и дружество. Ее не нужно пытаться, хотя можно попробовать, и люди это постоянно делают.

– **Как вы опровергните солипсизм?**

– Известно, что последовательный солипсизм не возможен не то, что в жизни, но и в теории, логически. Жизненное «я» имеет пол, возраст, национальность и прочая, т. е. получается, что «я» – много и разных. Во-вторых, солипсизм, доказывая свою позицию, уже объективно признает и утверждает того, кому доказывает «я-позицию», мое отдельное существование, т. е. другого (ты, они, мы). В-третьих, последовательный солипсизм, как известно, ведет субъективного идеалиста **к стихийному (но необходимому) переходу на позиции объективного идеализма**: нет, – вынужден аргументировать солипсист, – существует не мое «я», а некое Единое Я (Бог? Атман? Пуруша? Трансцендентный субъект?). И еще. Воспользовавшись заданным вопросом, скажу. Существует один философский секрет. Всякая доктрина, теория, концепция, всякое заблуждение, даже ложь имеет не только свои объективные основания, **но в особой (узкой!) жизненной ситуации может оказаться единственно спасительной «позицией»**. Касательно солипсизма, субъект, отказывая миру в объективности и реальности, спасает себя (в рамках этой определенной для него ситуации) от самоуничтожения, самоуничтожения, суицида. Более того, может оказаться (и оказывается), что так называемая действительность действительно ложна, обречена на умирание и не есть настоящее, подлинное.

– **Что делать, если вы софист?**

– О, как!.. Софистичность – необходимая, но недостаточная сторона природы философского мышления. Способность спорить на отвлеченные темы, соединять далекое и разрывать близкое – мощное орудие диалектического мышления. Но жизнь не ограничивается спором, тем более абстрактным. Обычная, повседневная жизнь быстро приводит софиста в чувство: брак, семья, работа... Хотя, думаю,

настоящий софист легче переживает житейские невзгоды (отвлекаясь и увлекаясь софизмом), чем человек прагматичный, «конкретный» и деловой. Думаю, что даже материалист и идеалист тут ему уступают в *силе «легкомыслия»*.

– **Ваша нелюбимая книга?**

– Касательно нелюбимых книг... Я такую книгу обычно оставляю недочитанной. Но иногда мне становится интересно, как автор умудрился так паршиво написать, испортить такой сюжет, загубить (не справиться) с материалом, убить проблему. Это тоже опыт, для философа (специалиста «по» социальной философии особенно), необходимый и продуктивный: почему и как так у него получилось, точнее, не-получилось. У меня тут несколько иначе. Есть широко известные мыслители и философские течения, которые мне не близки или вызывают досаду. Допустим, касательно последнего, это – фрейд-марксизм.

– **Что для Вас ценнее: бумажная книга или электронная книга?**

– Конечно, в общем и целом, для меня бумажная книга ценнее. Она – Настоящая Вещь, со своим запахом, переплетом, страницами, историей. В Средние века на христианском западе, мусульманском востоке, в Китае, в иудейской общине к книге было трепетное отношение, чтение ее – особый ритуал (вымытые руки, чистое белье, особое настроение, поза при чтении, специально отведенное место). Находились такие люди, которые ради сохранения книги жертвовали собственной жизнью или, чтобы прочитать конкретную книгу, пересекали огромные географические пространства... Мой хороший приятель, коллега, всеми известный вами и любимый преподаватель (да простит он меня за сию откровенность), как-то подошел к своим книжным полкам, раскинул руки, припал к книгам и выдохнул: «Люблю книги больше, чем женщину... или почти так же!». Сегодня же мне не очень приятно заходить в обычный (рядовой) книжный магазин: пестрота обложек, пошное оформление, страницы (!?) – о них и говорить не хочется – макулатура. Продавцы, толком не знающие, что продают... Я уже не буду распространяться о «содержании» и «жанровых» направленностях этого неадекватного книжного изобилия. Есть великолепные издания, особые специализированные магазины книги (в Москве и СПб.), но их мизер... Конечно, электронная книга компактна, в нее можно закачать много текстов, и в поездку, и на занятия я часто беру ее. Более того, работа с текстами: конспектирование, создание ридеров, заметки, собственные тексты и прочая –

необходимая сторона преподавательской и научно-исследовательской деятельности. Как же ныне без электронных носителей!? Касательно же «электронной книги», я и здесь «консерватор». Она у меня весомая (я не очень люблю сверхлегкие вещи в быту: одноразовую посуду, шариковые авторучки, пластиковые кресла и проч.), чернильная, слегка «задумчива», большого формата, в кожаном переплете. Она меня не только устраивает, я получаю удовольствие при чтении с нее текстов. Там еще есть, помните, такой смешной «карандаш». Но текст – не книга (и я об этом помню), хотя и есть формат PDF...

– **Что ждет нас после постмодернизма? Пост-постмодернизм!?**

– Постмодернизм обладает, на мой взгляд, одним внутренне неразрешимым противоречием. Объявив о «конце» всего и вся, он все не может закончить говорить об этом, плодя и плодя тексты... Только Реальное Начало – волевое, без оглядки и одновременно простое, обычное («профанное», «детское») может сменить, убрать и сделать постмодернизм прошлым, пустым и неинтересным, спокойно оставленным и пережитым. Хотя, мы должны отличать постмодернизм от конкретного, отдельного постмодернизирующего философа (художника, писателя, ученого и др.). Это как с футуризмом и Маяковским, кубизмом и Пикассо и т. д. Последние больше, чем их теоретическая манифестация. С философским постмодернизмом сложнее, поскольку тут форма и есть содержание. И тем не менее философские работы на определенные, «конкретные» философские (и не философские) темы Деррида, Лакана, Делеза и др. оказываются для меня чрезвычайно плодотворными. И еще. Даже идея «мира как гипертекста» есть стыдливое и непоследовательное утверждение философской природы человеческого мышления, неумелая попытка спасти «мета-физику» от «физики», и в этом смысле они – бастарды философской традиции, застенчивые продолжатели философской классики, «чистой философии»... Может оказаться и так, что новые начала принципиально иной философии лежат не в современной философии, а за ее пределами, может быть даже в далеко нефилософских областях.

– **Что есть «ничто» и «нечто», и чем они отличаются?**

– Одна из самых сложных и действительно серьезных метафизических проблем. Перед нами одна из логически первых пар философских категорий. Но логически первое, как известно, не есть исторически первое. Достаточно сказать, что, например, индийская классическая философия насчитывала до семи видов небытия. Но она не

знала трансцендентного средиземноморских философских культур (иудейской, христианской и мусульманской традиций), даже буддизм. «Чистое ничто» западной теологии есть философская апология, последовательно проведенная рационализация, доказывающая абсолютный монизм Бога. (Творение из «ничего»; ex nihilo.) Точнее, – не из чего, поскольку: рядом с Богом, до него и после него ничего не может быть; даже «материи» Платона, которая обладала единственным «свойством» – бесформенностью, чтобы куда-то «впечатывать» Идеи. Но тогда получается, что мы утверждаем «дуализм», у нас два начала... Далее, Гегель, гениальность которого заключалась, между прочим, и в том, что он начал построение своей грандиозной (и невозможной!) системы с этих двух «тощих абстракций»: нечто и ничто. Их минимальное диалектическое различие дало ему – элементарный сдвиг (механика), туда – сюда, дрожание, мерцание начала. Нечто – это все проявляющееся, имеющее существование (позитивность), и я его могу если не представить, то как-то помыслить. «Чистое ничто» даже помыслить нельзя. Нельзя помыслить мысль как таковую (чистую), только мысль о чем-то.

– **Я Вас люблю**

– ...Кто бы это ни написал, большое спасибо. Каждому человеку, что бы он ни говорил, не хватает любви. И мне, конечно. И посмотрите, в самом слове «философия» коренится любовь; философ – любовник, друг, неутомимый старатель мудрости.

– **Что значит «стать философом»?**

– Философия – это такой вид духовной практики, который способствует выработке, по крайней мере, трех основных навыков: а) спокойно находиться в ситуации незнания; б) не бояться выглядеть глупым и наивным (лао-цзы – «старое дитя», «древний младенец»). [*Для россиянина до сих пор одно из самых постыдных состояний – «выглядеть дураком», «оказаться в дураках»...*]; в) уметь жить с мыслью, не какой-то, а любой, выносить ее и уметь (в итоге) ее «переварить».

– **Как разобраться в современной философии и не сойти с ума?**

– Действительно, современная философия не есть что-то единое, однородное и общепонятное. Мозаичность, эклектика, плюрализм и т. п. – известные характеристики постклассической философской мысли, кочующие из учебника в учебник. Не стоит из-за этого переживать. Экзамен вы все равно, так или иначе, но сдадите... Двигаться

надо от близкого, понятного и интересного. Для чего пытаться заглотать сразу все, оно же не переварится, и действительно приведет к «душевной рвоте», если не к нарушению психики. *[Иначе, как с печалью периодически констатировал Твардовский: «У него черепок не выдержал».]* Опять же тут надежным оберегом может стать и оказывается философская традиция, классическая философия. Ее нужно хорошо и твердо знать. Хотя тут есть одна обычно не артикулируемая «загвоздка». Под современной философией понимается, как правило, западноевропейская (и американская) философия. А российский человек все же остается человеком иной культуры (культур) и ментальности (ментальностей). ***Философия же есть самосознание культуры, соответственно, и философии могут оказаться разные.*** То, что интересует западных философов и о чем они пишут, иногда не входит в круг интересов современного россиянина или имеет иную культурную семантику, стало быть, и иную мировоззренческую позицию. Хотя среди молодого поколения и уже внутри российского философского сообщества есть авторы, которые легко входят в суть современных западных философских смысло-образований. Весь вопрос, для чего это вам лично нужно, и нужно ли пока. Могу вас успокоить, и среди западных философов нет ни одного философа, который мог бы переварить весь «сыр-бор» философской современности. Это и есть атрибуция современной философии – множественность, разноликость. Такая же ситуация в современной музыке, живописи, литературе и «даже» в науке и религии. Допустим, современный математик не владеет же всей математикой, он специалист-профессионал в определенной (часто, достаточно узкой) математической области.

– **Какие существенные изменения в общественном сознании нынешних постиндустриальных обществ можно ожидать в ближайшие 20 лет?**

– Ну, и вопросы вы задаете на «экспресс-ответе»!.. Хотя, приятно, через двадцать лет, возможно, вспомните: вот! Юринов в «Штабе» еще в 2016 году говорил!.. Ну, что ж, слушайте. Думаю, генеральной линией проблем ближайшего двадцатилетия и далее будет проблема человеческой телесности. Уже сейчас полусознательно, а иногда в карикатурной и ломовой форме эта грозная тема вырывается на поверхность экрана, литературы, медицины, технологии, футурологических построений. Современный рационализм (а рационализм никогда нельзя отождествлять с Разумом и «даже» философским

мышлением) вступил в единоборство с теплотой, органичностью, физио- и психологичностью традиционного (классического) субстрата человеческой телесности. Дело в том, что мы, нынешние люди, устали, бодем, у нас постоянный насморк, аллергия, нам нужен отпуск, некоторым длительный (по беременности и уходу за ребенком). Это все «возмущает» непрерывное расширенное воспроизводство бесконечного технологического, информационного, виртуального процесса современной социальности. **«Все бы хорошо, если бы не люди...»**, как поется в одной старой немецкой песенке. Традиционная телесность индивида – плохой инструмент, ненадежный проводник, плюс он еще берет и умирает, часто внезапно, а иногда и сознательно. Все это нужно «убрать», «заменить» на более простое, надежное и долговечное. Как здорово: устал – отвинтил голову, выбросил, достал из кармана новую и ввинтил снова. Вот это я понимаю! Это карикатура, и она несостоятельна потому, что это все пока еще механика и обычная физика (в лучшем случае химия). А вот микро- и мега-мир – это да! Мы – единственные живые существа на Земле, которые заключили «дерзкий» договор с не-живым и научились (пока топорно) сотрудничать с ним. **Чем привлекательно неживое? Тем, что оно – вечно, ибо никогда не умирало.** Смерть – это спутник жизни. *[Отсюда, метафизикам и физикам на заметку: существует не две, а три мировых ипостаси: живое, мертвое и не-живое. Последние две имеют принципиальные отличия.]* Поэтому, «силикон», «платиновая челюсть», «искусственный белок», «полиэтилен» и «плазменный телевизор» – это только начало. Объект, средство, орудие рано или поздно начинают высказывать свои претензии «субъекту», а в итоге – «объективное желание» встать на его место. **Замена человеческого телесного субстрата с живого, косного, мертвого на неживой – заманчивая перспектива ближайшего будущего постиндустриальной, постинформационной цивилизации.**

(Дополнение: При устном ответе я не обратил внимание на существенное выражение в вопросе «...можно ожидать...?». – Понимаете, здесь существует одна тонкость. Ожидания, выжидания – имеют имплицитно характер пассивности, чтобы кто-то другой: объяснил, решил, сделал... Даже даосская позиция «недеяния» (у вэй); ахимаса (невреждение) индусов – не есть абсолютная пассивность, это вынуждение проявить активность другому; признание свободы за собой и за другими (и другим). Ожидание – не должно быть трактуемо как собственное личное устранение из социального пространства

и времени. Если вы хотите стать «аскетом» – другое дело. Но и этот путь потребует от вас чрезмерных и длительных собственных усилий, а не ожиданий. Не говоря уже о том, что монашество, аскетизм есть лиминальная (предельная, крайняя) форма общественности. [*«Только в обществе человек может обособиться» (Маркс).*].

– **Почему Бог не может аутентично экзистировать?**

– Обалдеть!...) То есть вы хотите, чтобы Бог создал еще одного Бога, равного ему, или некую «абсолютно (вторичную!?) копию». Как я обычно отшучиваюсь: у нас (людей) с Богом «пейджинговая связь», он каждому может непосредственно (здесь и сейчас) «позвонить», мы – нет. Поэтому я не могу его спросить об этом. И все же попробуем сами. Бог (иудеев, христиан и мусульман) принципиально трансцендентен, т. е. не находится в одном определенном месте: весь созданный им мир и есть экзистирование именно Его, с центральным и высшим его «образом и подобием» – Человеком. Причем опять же, вспомните синодальный перевод, «по образу и подобию *Нашему*», т. е. Бог бесконечен и неисчерпаем в своем экзистировании. [*Поэтому, Человек не ограничивается «мною», «вами», «древними греками», «россиянином», «общиной верующих» или «человеком будущего». Соответственно, человек по определению избыточен. В этом наши горести, драматизм и одновременная мощь.*] Или... «*пути Господни неисповедимы*»... Их множество, и они самые разные. Для чего? Чтобы любой человеческий индивид мог прийти к Богу. Даже самый «отпетый негодяй» не лишен этой возможности. Все равны перед Богом (но не между собой!). И последнее: в земной человеческой жизни имеется одно единственное историческое «аутентичное экзистирование» Бога – Иисус Христос (не только Бог, не только человек, а Бого-Человек), но это «экзистировано» только в «аутентичном» христианстве. Иудеи и мусульмане, как известно, не признают этого. Итог: ***Единство Бога абсолютно трансцендентно, т. е. реализуется за пределами тварного мира. Здесь, в земной жизни это единство экзистировано во множестве (бесконечном) путей, событий, ситуаций и явлений.*** Какого-то одного места-времени в нашем мире, где может быть осуществлено (присутствовать, реализоваться) абсолютное единство Бога – *нет*. Вот что может сказать по этому поводу нерелигиозный философ В.Ю. Юринов.

– **Является ли Бог философом? Почему?**

– Из моего предыдущего ответа следует разделить смысл данного вопроса, по крайней мере, на два. «Есть ли сам Бог философ?» –

Нет. Почему? Потому что это все та же антропоморфизация Бога, на которую наложен запрет в авраамических религиях. [*В исламе Бога даже Отцом нельзя именовать!*] Вспомните первую книгу Библии. «И увидел Бог, что это хорошо» (!?). Так что же, он не думал, прежде чем создавал каждый день, у него не было никакого плана? – Нет, не было. Бог не «думает», не «знает», это все человеческий дискурс. Сначала..., а потом... Субъект – объект; аргумент – функция; существительное – глагол; добро – зло; дух – материя; тело – душа, мужчина – женщина... Бог абсолютно монистичен. Отсюда так сложна для понимания (а уж для «написания»!) первая глава Библии «Бытие». Второй смысл вопроса: «Может ли божественное являться в виде философии, говорить через философа?» – Думаю, да. По крайней мере, этот вопрос нашел свое классическое выражение в средневековом (и не только) споре о «знании (разуме) и вере». Еврейский философ Саадия Гаон прямо писал: «Ну не к коровам же обращался Бог с горы Синая, а к человеку, к людям». Стало быть, **разум не только не противоречит Божественному творению, но развитие разума (во всех его формах! не только мыслительных!) есть обязанность каждого человека.** В то же самое время этот же упомянутый еврейский философ высказывал сомнения в возможности совмещения «софоса» и «пророка» в одном лице. Пророк – это иная, непосредственная связь с Богом, пророк не рефлексировал. Им (и за него) говорит сам Бог. Вот вам еще одна самая распространенная для авраамических религий «аутентичность» божьего присутствия на земле – **Пророк.** Хотя, должен вас расстроить, наша современная эпоха не есть эпоха Пророков. И даже не эпоха Философов, а эпоха менеджеров, технологов, смартфонов и сникерсов. Но и это не исключает божественного присутствия в нынешнем пост-индустриальном, пост-информационном, пост-модернистском сообществе.

– **А рыбы спят?**

–...Казалось бы, такой просто «прикольный» вопросик. [*Характерно, что в дальневосточных легендах и сказках, рыба, например, омуль, самый глупый персонаж. В русских и европейских сказках иначе: «щука», «золотая рыбка»...*] Перед нами вроде бы такая простая «хохмачка». Но «хохма» для профана – есть смех и умора. «Хохма» – на древнееврейском есть Божественная Мудрость, имманентно присутствующая в Творении и разлитая в нашем тварном мире. **«Рыба» – раннехристианский символ-образ Иисуса Христа.** Он приходит в наш океан скорби, муки, грязи и греха в виде «простой рыбки», кото-

рую должен захватить Левиафан (см., средневековые гравюры). Чтобы через это жертвенное ужение, выдернуть Зло из нашего мира, освободив его *полностью и окончательно от первородного греха...* С теологической и метафизической стороной вопроса закончили, теперь сциентистская сторона ответа. Рыбы почти всегда «спят», это нормальный образ жизни большого круга биологического и зоологического мира. Напомню, что человеческий плод в утробе матери ведет такое «дремотное» существование, и новорожденный первые месяцы находится в промежуточном состоянии сна и полудремы. Вот у нас появилась (всплыла!) и иная корневая основа для продолжения ответа на вопрос – «dream» – *грезы, мечты – предвестники раздумья*. В психологии имеется такой специальный термин «сон кафра» – это когда древний человек, человек традиционного общества погружается в сон, «чтобы подумать». [*Вспомните поэму «Руслан и Людмила» Пушкина; богатыри, погруженные в дрему, дремлющие восточные цари и султаны.*] Сон ему заменял мышление, специально и самостоятельно думать древний не умел, в яви, повседневности он занят и увлечен (практически полностью погружен и захвачен) окружающей действительностью. Сон – первая форма отвлечения, имплицитной рефлексии, пред-пред-философии. Некий зародыш медитации, хотя для медитирующего медитация – не сон, и это принципиально. В современном мире стресса и динамизма сон занимает совершенно иное место в человеческой жизни. Но иногда, только через сон к человеку может пробиться совесть, решение проблемы, даже научное открытие. А вы говорите, «хохмачка»:

*Рыба, рыба, рыба-кит,
Рыба правду говорит,
Если рыба будет врать,
Надо рыбу наказать...*

– **Существует ли жизнь после смерти?**

– Жизнь, да. Человеческая жизнь, да. Этого конкретного человека – не знаю, у меня тут большие сомнения. Я еще пока там не был :), и мне о ней никто не рассказывал. Хотя, индусы преспокойно просуществовали свыше трех с половиной тысяч лет с твердым убеждением *сансары (колдовращение смерти-рождений)* и продолжают жить спокойно ныне. Для меня в этом вопросе имеется иной (фундаментальный!) смысл, который, к сожалению, редко замечается тем, кто этот вопрос задает. Если человек (отдельный индивид) умирает, то смерть должна быть укоренена в саму жизнь. В конечном результате

не может быть того, чего абсолютно не было в процессе. **Человек смертен, пока жив**, когда он умирает – он «бессмертен». Вспомним веселое изречение Эпикура: «Не надо бояться смерти, когда она придет нас уже не будет». Смерть нас хронически не застает... Но бессмертие располагается также и до рождения. Иными словами, **рождение делает человека смертным**, до этого «он» тоже «бессмертен». [*Эта восточная мысль в свое время сильно потрясла Льва Николаевича Толстого. «Чтобы не умереть, нужно не родиться!».* Принципиально и навсегда покинуть сансару индусов. В чем, собственно, заключается сотериологическая стратегема всех индийских духовных практик, всех традиционных философских школ Индии.]

Итак, конкретность, отдельность человеческого индивида делает его смертным. **Смерть стоит не в конце жизни, а имманентно присутствует в любой жизненный миг человека.** [Вспомните «дурацкую» для обывательской логики Берлиоза формулировку Воланда («Мастер и Маргарита» Булгакова): «Ладно, что человек смертен, беда в том, что он внезапно смертен».] Ходячие выражения: «Я стал другим»; «А ты изменился», несмотря на свою невинность, несут в себе смертельную компоненту. **Жизнь отдельного человека содержит в себе множество «микро-смертей».** Человек, вырастая, перестает быть ребенком и становится взрослым, т. е. «не я умер в детстве, а детство умерло во мне»... и стало вечной памятью о «детстве». Почему в кавычках? Потому что взрослый человек **помнит детство не то и не так**, как оно конкретно-чувственно протекало и существовало. Куда-то подевались ваши «друзья юности» и подростковые увлечения. И так далее, и подобное. Любое серьезное изменение есть «смерте-рождение». Иначе бы человек напоминал бы капусту или лук, о котором остроумно рассуждал герой одноименного мультфильма «Шрек». Да что там, обычное дыхание смертельно: вдох-выдох неразрывны, плюс это не механика или физика, а сложный органический процесс. **Человек обречен на непрерывное изменение, чтобы оставаться самим собой.** Смерть настигает его именно потому, что он не способен далее изменяться, или, по-другому, изменения настолько потрясающие, что он умирает, не перенеся их. Проблемы же душевного бессмертия я намеренно не буду касаться. А категории «духа» тем более. Остановимся пока на одном фундаментальном положении философии: **смерть коренится в жизни, без жизни смерти не существует.**

– Почему Вы говорите «тетеньки» и «братьки», а не женщины и братки?

– Это, конечно, выражение манерности. Мои личные «родимые пятна» казанской молодости, расхожий сленг того времени. Но если развернуть этот вопрос-замечание в философском направлении, то нужно сказать следующее. Философия занимается предельными вопросами, на которые человек никогда не имеет готового, лежащего под рукой, ответа. Философское пространство все насквозь драматично, если не трагично. Как вынести его серьезную невыносимость. [*«Проклятые вопросы», как определял их Достоевский.*] Тут философ и применяет хитрость – **иронию, фамилльярность, ребячество** – иначе мы не сможем долго находиться в этом предельном состоянии, а уж тем более двигаться; выстроить элементарный философский диалог или длительно философски рассуждать. Не сдюжим. Обратимся к другой краевой области и профессии: медицина. [*Вспомним изречение Сократа: «Медицина лечит тело, а философия душу», – и параллель здесь не случайная.*] Почему именно от медика (хирурга, гинеколога) мы можем услышать очень циничное высказывание, пошлый анекдот. А иначе как? Как выдержать систематическую встречу с человеческой болью, ранами, смертью, ощущением своей бесполезности в конкретных критических случаях!?. Но у «иронии и ребячества» имеется и другая методическая задача – **интеллектуальная провокация**. Видите, Вы же отреагировали, и задали мне вопрос. А философу это-то и надо. Втянуть человека в разговор. Только всегда нужно держать в памяти «судьбу Сократа». Не следует «шляться» по улице и приставать к согражданам с «дурацкими» вопросами, это передержка, и небезопасная. (Хотя Сократ это делал сознательно, здесь – его личный и героический выбор.) Интересно, как Маймонид, классик еврейской философии, отвечал на вопрос: «Что делать должен философ при встрече с толпой?» – «Бежать»... Но интересно и другое. Просмотрев содержание письменных моих ответов, Вы не найдете ни «тетенок», ни «братьков»! (Сторонний человек даже не поймет сразу, откуда взялся Ваш вопрос.) Куда они делись? А я их убрал (как и некоторое другое, а кое-что добавил), не использовал этот сленг. Почему? А потому, что **формат иной**, или, как говорил, Бахтин «жанр». Это уже письменная публикация. Она обращена к иной аудитории, и должна иметь другой стиль и форму. (Хотя проблемность, диалогизм и интеллектуальная напряженность, надеюсь, сохранились.) Так, как я работал с вами, работают с теми, кто к тебе

пришел добровольно и согласен совместно (терпимо и даже с удовольствием!) переносить непереносимость философских вопросов. В современном западном и отечественном философском образовании здесь – серьезная и крайне противоречивая ситуация. О ней мы, может быть, поговорим в другом месте и в другой раз.

Сведения об авторах

Shane Ryan, PhD, Professor of Nazarbayev University, Astana, Kazakhstan (*Шейн Райан*, профессор университета Назарбаева, Астана, Казахстан)

Авдошин Георгий Валерьевич, кандидат философских наук, доцент, Казанский государственный энергетический университет, г. Казань, e-mail: avdoshinn@rambler.ru

Аганов Олег Дмитриевич, доктор философских наук, профессор, Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова (ИЭУП), г. Казань, e-mail: ag.oleg2015@yandex.ru

Аганова Элеонора Игоревна, кандидат философских наук, доцент, Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова (ИЭУП), Казань, e-mail: agarova.ele@yandex.ru

Александров Лев Николаевич, аспирант кафедры социальной философии ИСПН, Уральский федеральный университет, г. Екатеринбург, e-mail: levnik2010@mail.ru

Беляров Валерий Владимирович, кандидат философских наук, ассистент кафедры философии, Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, г. Нижний Новгород, e-mail: belyarov-valerii@mail.ru

Богатова Лариса Михайловна, доктор философских наук, профессор кафедры общей философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: bolami@inbox.ru

Боев Алексей Геннадьевич, воспитатель, Казанское суворовское военное училище, г. Казань, e-mail: a.boev@ksvu.ru

Вавилов Павел Сергеевич, аспирант кафедры культурологии, философии и педагогики, Казанский государственный институт культуры, г. Казань, e-mail: ravlinblin@mail.ru

Вавилова Жанна Евгеньевна, старший преподаватель кафедры философии, Казанский государственный энергетический университет, г. Казань, e-mail: zhannavavilova@mail.ru

Галиева Альфия Макаримовна, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт прикладной семиотики Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, e-mail: amgalieva@gmail.com

Гизатова Гюльназ Казбековна, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии Института социально-

философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: gulnaz_gizatova@mail.ru

Гузельбаева Ирина Александровна, аспирант кафедры истории и философии, Казанский государственный архитектурно-строительный университет, г. Казань, e-mail: cherri-91@mail.ru

Иванова Ольга Геннадьевна, кандидат философских наук, доцент Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: olga.ivanova.ksu@mail.ru

Каюков Валерий Анатольевич, кандидат философских наук, ассистент кафедры общей философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: kauk2@rambler.ru

Керимов Тандыг Хафизович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии, Уральский федеральный университет, г. Екатеринбург, e-mail: kerimovt@mail.ru

Клюшина Елена Владимировна, кандидат социологических наук, доцент, Казанский государственный энергетический университет, г. Казань, e-mail: elvl2006@rambler.ru

Козырьков Владимир Павлович, доктор социологических наук, профессор, заведующий кафедрой социологии культуры и духовной жизни, Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, г. Н. Новгород, kozir3@yandex.ru

Корецкая Марина Александровна, кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии, Самарская гуманитарная академия, г. Самара, listarh@list.ru

Котляр Полина Сергеевна, аспирант кафедры общей философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: polikotsob@mail.ru

Кузина Эльвира Николаевна, аспирант Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: ehlvira-kuzina@rambler.ru

Либерман Самсон Александрович, аспирант Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: samsonliberman@gmail.com

Марковцева Ольга Юрьевна, доктор философских наук, профессор, Ульяновский институт гражданской авиации, г. Ульяновск, e-mail: oyum111@yandex.ru

Маслов Евгений Сергеевич, кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: eumas@rambler.ru

Меньчиков Геннадий Павлович, доктор философских наук, профессор кафедры общей философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: menchikovgr@mail.ru

Одинцов Андрей Валерьевич, аспирант кафедры теоретической и социальной философии, Саратовский национальный исследовательский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского, г. Саратов, e-mail: andrey_odin1@mail.ru

Сафина Айнур Маратовна, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории и философии, Казанский государственный архитектурно-строительный университет, г. Казань, e-mail: ainur.safina@mail.ru

Ситницкая Евгения Александровна, кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: irinubkaz@yandex.ru

Смирнов Николай Алексеевич, аспирант кафедры общей философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: nikolay.smirnov.1992@mail.ru

Смирнов Роман Камилевич, доцент кафедры общей философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: roman-kazan2008@yandex.ru

Солодов Константин Игоревич, магистрант Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: TuriGiuliano27@gmail.com

Степаненко Герман Николаевич, кандидат философских наук, доцент Института социально-философских наук и массовых комму-

никаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: stepanenko@yandex.ru

Степаненко Равия Фаритовна, доктор юридических наук, заведующая кафедрой теории и истории государства и права, Университет управления «ТИСБИ», г. Казань, e-mail: stepanenko@yandex.ru

Тань Линь, студентка 4-го курса факультета русского языка, Хунаньский Педагогический университет, г. Чанша, КНР, e-mail: tanlin9195@163.com

Татьянин Олег Олегович, аспирант кафедры теоретической и социальной философии, Саратовский национальный исследовательский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского, г. Саратов, e-mail: souljaboy17@mail.ru

Терещенко Наталья Анатольевна, доктор философских наук, профессор Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: tereshenko_tata@mail.ru

Фатенков Алексей Николаевич, доктор философских наук, и. о. заведующего кафедрой философии, Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, г. Н. Новгород, e-mail: kfa@fsn.unn.ru

Фейгельман Артем Маркович, кандидат философских наук, ассистент кафедры философии, Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, г. Нижний Новгород, e-mail: artf1986@gmail.com

Фернандес Сифонтес Флор де Мария, доктор философских наук, профессор, Камагуэйский университет им. Игнацио Аграмонте Лойнас, Камагуэй, Куба, e-mail: florfedz@gmail.com

Хазиев Аклим Хатыпович, кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: aklim.haziev@yandex.ru

Хакимов Эдвард Муратович, доктор философских наук, профессор, научный сотрудник Академии наук РТ, г. Казань, e-mail: miki38@mail.ru

Шалагина Гульнара Эдуардовна, кандидат философских наук, доцент, Казанский национальный исследовательский технологический университет, г. Казань, e-mail: galanova@rambler.ru

Шарифуллин Булат Зинатуллович, аспирант кафедры общей философии Института социально-философских наук и массовых

коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: bulat_sharifullin@mail.ru

Шаталов-Давыдов Дмитрий Юрьевич, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии, Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, г. Нижний Новгород, e-mail: korvet_nn@list.ru

Юринов Владимир Юрьевич, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: vol-yurinov2@yandex.ru

Яковлева Елена Людвиговна, доктор философских наук, профессор, Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова, г. Казань, e-mail: mifoigra@mail.ru

Список студентов-участников IV Садыковских чтений

Багаутдинов Никита Викторович, студент 3-го курса отделения философии и религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань

Гаевский Александр Геннадьевич, магистрант 1-го курса Института философии и права Новосибирского государственного университета, г. Новосибирск

Гончарова Ксения Олеговна, студентка 3-го курса отделения философии и религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань

Евдокимова Кристина Николаевна, магистрант 2-го курса Института философии и права Новосибирского национального исследовательского государственного университета, г. Новосибирск

Ерышева Анастасия Андреевна, магистрант 1-го курса факультета социальных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», г. Москва

Зепсен Александр Андреевич, студент 3-го курса отделения философии и религиоведения Института социально-философских наук

массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань

Зуева Анна Андреевна, студентка 4-го курса отделения философии и религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань

Каюкова Ангелина Рашидовна, магистрант 1-го курса кафедры религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань

Ковинько Полина Алексеевна, студентка 3-го курса отделения философии и религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань

Кузнецов Максим Владимирович, магистрант 2-го курса Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань

Лобанова Екатерина Сергеевна, магистрант кафедры теоретической и социальной философии Саратовского национального исследовательского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, г. Саратов

Мельникова Екатерина Васильевна, студентка 4-го курса отделения философии и религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань

Оладошкина Дарья Анатольевна, студентка 3-го курса отделения философии и религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань

Поцелуева Анна Игоревна, магистрант 1-го курса Института философии и права Новосибирского государственного университета, г. Новосибирск

Степанов Роман Григорьевич, магистрант 1-го курса отделения философии и религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань

Суворов Игорь Анатольевич, студент философского факультета Университета Западной Богемии, г. Пльзень, Чехия.

Тань Линь, студентка 4-го курса факультета русского языка Хунаньского Педагогического университета, Китай, г. Чанша

Тюнин Аркадий Михайлович, студент 4-го курса отделения социологии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань

Фахртдинова Алесса Робертовна, магистрант 1-го курса отделения социальной философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань

Филатова Валентина Михайловна, студентка 4-го курса Института философии и права Новосибирского государственного университета, г. Новосибирск

Хорт Михаил Геннадьевич, студент 4-го курса отделения философии и религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань

Хузиахметов Владислав Анварович, студент 1-го курса отделения философии и религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань

Научное издание

**ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, ИСТОРИЯ, ПОЗНАНИЕ
КОНФЛИКТ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ**

IV Садыковские чтения
Материалы Международной научно-образовательной
конференции

г. Казань, 17–19 ноября 2016 г.