

Ассоциация философских факультетов и отделений
классических университетов России

Московский государственный университет
Философский факультет

Казанский федеральный университет
Институт социально-философских наук
и массовых коммуникаций



Философские перекрестки
Московско-Казанский сборник

II Садыковские чтения

Выпуск II

Под редакцией М.Д. Щелкунова и Ф.Ф. Серебрякова



Казань
2014

УДК 1:008:17
ББК 87:71.5:87.7
Ф56

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

Под редакцией

доктора философских наук, профессора **М.Д. Щелкунова**;
кандидата философских наук, доцента **Ф.Ф. Серебрякова**

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор **Н.М. Солодухо**;
доктор философских наук, профессор **Т.М. Шатунова**

**Философские перекрестки: Московско-Казанский сборник.
Ф56 II Садыковские чтения.** – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2014. –
Вып. II. – 246 с.
ISBN 978-5-00019-287-0

Второй выпуск Московско-Казанского сборника содержит статьи известных специалистов и молодых ученых, посвященные актуальным проблемам современной социальной философии, философской антропологии, философии религии.

Для преподавателей, студентов, магистрантов и аспирантов гуманитарных специальностей, для всех, кто интересуется проблемами современной социальной философии и истории отечественной философской мысли.

Ключевые слова: социальная философия, культура, образование, история отечественной философской мысли.

ISBN 978-5-00019-287-0

УДК 1:008:17
ББК 87:71.5:87.7

© Коллектив авторов, 2014

© Издательство Казанского университета, 2014

Classical Universities of Russia
Association of Philosophical Faculties and Departments

Moscow State University
Faculty of Philosophy

Kazan Federal University
Academic Council of Institute
of Mass Communications and Social Sciences



The Philosophical Crossroads
Moscow-Kazan collection

II Sadykov Readings

Issue II

Edited by Mikhail Schelkunov & Fanil Serebryakov



Kazan
2014

УДК 1:008:17
ББК 87:71.5:87.7

*Published by the decision
Of Academic Council of Institute
of Socia-Philosophical Sciences and Mass Communications
Kazan Federal University*

Science editor:

doctor of philosophy, professor **M.D. Schelkunov**;
candidate of philosophical sciences, docent **F.F. Serebryakov**

Reviewers:

doctor of philosophy, professor **N.M. Solodukho**;
doctor of philosophy, professor **T.M. Shatunova**

Philosophical crossroads: Moscow-Kazan collection. II Sadykov Readings. – Kazan: Kazan University Press, 2014. – Issue II. – 246 p.
ISBN 978-5-00019-287-0

The second issue of the Moscow-Kazan collection of philosophical articles contains proceedings of known specialists and young researchers, dedicated to topical problems of social philosophy and of history of philosophy (the second half of XX – beginnings of XXI c.).

For teachers, students, post-graduate students of humanitarian specialties, for all those interested in problems of modern philosophy.

Keywords: social philosophy, culture, education, history of philosophy.

ISBN 978-5-00019-287-0

УДК 1:008:17
ББК 87:71.5:87.7

© **Composite authors, 2014**
© **Kazan University Press, 2014**

I. ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX – НАЧАЛА XXI ВЕКА В ЛИЦАХ И ФАКТАХ

ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ

Н.А. Федорова

*Уходя оставить свет –
это больше, чем остаться.*

П. Вегин

Марат Борисович Садыков. Что всплывает в сознании при упоминании этого имени? Уважение и благодарность. Пожалуй, эти два чувства заслоняют собою все остальные и заставляют задуматься о себе.

А личное наше общение началось с обиды. Мы, студенты-историки, познакомились с ним как с преподавателем, читающим лекции по философии, а точнее по диалектическому материализму на втором курсе. Лекции были интересные, мы старались их записывать как можно полнее, не отдавая себе отчет, почему и зачем мы это делаем. Более того, мы старались не пропускать его лекции, нам было интересно и все. В летнюю сессию – экзамен. Готовились мы к нему серьезно не только потому, что предмет был достаточно сложным для понимания нашими неокрепшими мозгами в 18–19 лет, но и потому, что хотелось не опозориться перед преподавателем, который нам нравился, независимо от читаемого курса. Беру билет. Два вопроса, которые не кажутся мне трудными, в которых я смогу рассказать что-то дополнительно прочитанное. Отвечаю. Марат Борисович спокойно слушает и останавливает ответ на первый вопрос после двух-трех предложений. Перехожу ко второму вопросу – опять досрочное «Достаточно», автограф в зачетке и «Вы свободны». В коридоре друзья спрашивают «Ну как?», говорю, что все отлично, открываю зачетку, а там... «Хор.»

Обида – за что? Ведь я могла бы рассказать больше, ведь сам меня остановил. Я пытаюсь вернуться в аудиторию и спросить, за что мне снизили оценку? Обида усиливается тем фактом, что до этой сессии я была отличницей, а перед сдачей «диамата» схватила первую «четверку» и хотела после сессии ее пересдать, но для этого все остальные оценки должны были быть отличными и тут вторая «четвер-

ка»... Наивно? Да, но наше поколение было таким. Староста держит меня за плечо и не пускает к преподавателю, пока он не принял экзамен у всей группы, чтобы я не испортила М.Б. настроение, чтобы спокойно сдали все оставшиеся. Я дождалась конца экзамена и все-таки зашла в аудиторию (мы тогда располагались на четвертом этаже химкорпуса) со своим вопросом: «За что?». Марат Борисович переспросил мою фамилию, какие вопросы я отвечала, и сказал фразу, которая меня «добила» – «Я доволен Вашим ответом, но переписывать экзаменационную ведомость из-за Вас я не буду». Шок! «Ну, что Вы расстраиваетесь? Вы зимой придете ко мне сдавать исторический материализм, тогда я и поставлю Вам «отлично», а эта оценка в диплом все равно не идет», – сказал далее Марат Борисович. Утешение слабое: не вспомнит преподаватель ни меня, ни свое обещание в январе следующего года, да и как еще я выучу этот таинственный исторический материализм. Дома я плакала, как маленькая девочка, от незаслуженной обиды.

Третий курс. Марат Борисович читает лекции и ведет семинары в нашей группе. Обиды стерлись. Нам всем по-прежнему интересны и предмет, и личность преподавателя. Мы по-прежнему стараемся не сказать глупость на семинаре, не задать глупый вопрос на лекции. Однако впросак попадаем довольно часто. Виной тому разница между учебной литературой и той научной правдой, которую преподает нам Садыков. В конце 1970-х в нашей стране «философами» часто были партийные функционеры, в статьях которых была идеологическая фразеология, за которой не содержалось ничего рационального. Опираясь на такие публикации, было невозможно хорошо ответить на семинаре у Марата Борисовича. Он, хитро прищурившись, задавал какой-нибудь самый простой вопрос, и вся шелуха прочитанного и аккуратно законспектированного спадала. В результате оказывалось, что ты не готов к ответу. Он заставлял нас вдумываться в суть изучаемого понятия или явления, не увлекаться пустыми фразами, пусть идеологически правильными и даже модными. Эти уроки запомнились надолго.

Итак – сессия. Я уже не круглая отличница и отношение к оценкам у меня изменилось, повзрослела. Предмет выучила в рамках учебной программы и, придя на экзамен, была спокойна. Признаюсь, что отвечала я не блестяще, но каково было мое удивление, когда я увидела, что Марат Борисович ставит мне «отлично». Мне стало и стыдно, и радостно, и больно, и приятно. По сути это был урок. Урок

мне как студентке, урок мне как будущему преподавателю. Я тоже не забываю своих обещаний, данных ученикам.

Марат Борисович учил нас искать истину, не оглядываясь на сопутствующие обстоятельства. Хочу рассказать еще об одном, на мой взгляд, весьма показательном эпизоде. В 1978 году были опубликованы воспоминания Л.И. Брежнева «Малая земля», «Возрождение», «Целина», и по всем предметам учебной программы они были включены в обязательное изучение. Какой смелостью надо было обладать в конце 1970-х годов, чтобы, придя на лекцию (поток, три группы историков по 25 человек и группа «научных коммунистов»), сказать тихим голосом (но так, что слышно было и «на камчатке» – так назывались последние ряды в аудитории), что никаких философских положений эти работы не содержат и научного значения для философии не имеют. Но есть распоряжение руководства, которое надо выполнять и... далее пошел разговор о том, что философскую идею можно вывести из обыденной ситуации, из бытового опыта. В качестве иллюстрации приводились положения, случаи, описанные в брежневских мемуарах. Сегодня историки могли бы назвать предмет той лекции методологией повседневности. Спустя время понимаю, что поступок нашего преподавателя был продиктован не только и не столько бравадой. Он был естественным для Профессионала. Он был обязателен для человека, уважающего себя и свой труд. Он был простым для нравственного человека.

Хочу сказать еще об одном свойстве, которое было присуще Марату Борисовичу. Он умел просто говорить о самых сложных вещах. Не упрощать, но приближать философские категории к человеку, делать их понятными и запоминаемыми. На всю жизнь запомнилось занятие, на котором мы постигали материю. Садыков подвел нас к тому, что «материя» – это всего лишь слово, которым договорились обозначать свойства реально существующих предметов. Откровением для нас был вывод о том, что дерево – это дерево, а вовсе не материя и парта – это парта. При этом он заставил нас поверить, что мы сами додумались до этих истин.

Философию мы «прошли» (выучили – не рискую написать). Нам было жаль расставаться с Маратом Борисовичем, а потому с великой радостью мы встретили его на пятом курсе на обзорных лекциях. Потом были лекции для аспирантов, сдача кандидатского минимума комиссии под его председательством, встречи в коридорах университетских зданий, в аудиториях, на улицах, на Чеховском рынке, рядом

с которым он жил... И ни одного эпизода, о котором бы было неприятно вспомнить. Закончить эти «штрихи к портрету» я хочу тем, с чего начала. Марат Борисович оставил свет в сердцах и душах своих коллег и учеников, во всех тех, кому посчастливилось с ним общаться. Я думаю, что наша задача сохранить и передать следующим поколениям это состояние, эту способность, чтобы быть достойными его памяти.

ГЕРМЕНЕВТИКА СО-БЫТИЯ

О.Д. Агапов

*Посвящается
Учителю по философскому ремеслу
профессору М. Б. Садыкову
с благодарностью*

Развитие герменевтики в начале XX века двигалось в направлении от мира науки к миру жизни. Работы В. Дильтея, дискуссии неокантианцев о методологии наук о духе создали весьма насыщенную интеллектуальную сферу, которая после Первой мировой войны стала «точкой роста» для философии экзистенциализма, феноменологии, психоанализа. Узкие проблемы герменевтики остались, следует признать, «за бортом», но установка на феномен понимания, его место и роль в жизни человека, а также восприятие человека как существа *создающего и живущего* смыслами стала доминирующей. Безусловно, это была уже другая герменевтика – *неклассическая*, где на первый план вышли философы жизни, истории, экзистенции, фактичности: М. Хайдеггер, М. Бахтин, Э. Левинас, О. Розеншток-Хюсси, П. Рикер, Х. Арендт. Иное название герменевтики XX века – герменевтика поступка / события.

Концепт поступка / события буквально «взрывает» основы новоевропейской герменевтической парадигмы. Прежде всего, текст перестает быть «вещью в себе»; он начинает восприниматься в оптике *разомкнутости*, творения, где автор и читатель встречаются в герменевтическом «поле» диалога, где предметом выступает смысл жизни. Вернее, его поиски, интуитивное схватывание и воплощение.

Текст на этом пути – форма конституирования смысла, обретения человеком необходимой для трансценденции энергии движения.

Он становится *про-из-ведением*, дающим начало новой формы личного бытия. Текст – это и свидетельство пути автора, это и его навигация, это и возможная линия социального развития для других. В известном смысле текст – это «точка сборки» объективного и субъективного, должного и сущего, абстрактного и исторического. Иными словами, неклассическая герменевтика, не отрицая значимости текста самого по себе, его авторского выражения, исторического контекста, идет дальше, а именно вопрошает о том, что за *форма мышления / форма жизни* утверждается вместе с текстом, с его пониманием. Ведь известно, что понимание больше меняет не мир, а *понимающего*, он переходит в ситуацию *участного мышления* (М. Бахтин), теряющего «алиби в бытии». Тем самым понимание чего-либо приглашает нас к отношению, создает пространство *со-бытия*, размыкающего мир повседневности, мир «стертых» смыслов и «банальных» значений. Таким образом, *онтический мир* индивидного существования, максимально отчужденный от многих явлений мира – истории, культуры, политики и другого, сталкивается с онтологическим горизонтом, требующим от человека взгляда на себя с позиции вечности, Бога, должного / абсолютного. С.С. Аванесов убежден, что сам термин «онтология» («онтологический») указывает на такое бытие, которое *имеет себя в виду*.

«Иметь себя в виду» не совпадает по смыслу с «осознавать себя» или «рефлектировать над собой». Сознание (осознание) есть способ схватывать, удерживать и иметь в распоряжении; иными словами, это способ полагания наличным. Осознанное бытие всегда уже *«здесь»*, всегда уже *«так»*, и, следовательно, оно есть тотальность, заключающая в себе свое собственное начало и свой собственный конец, которые открываются тому, кто пристально вглядывается в это *осознанное*. Рефлексия означает оборот на себя, при котором обнаруживается в наличии *предмет* этой рефлексии; но в предметности, опять-таки, оказываются схваченными все измерения бытия как наличные, а все остающееся за скобками рефлексии (в том числе и сам ее субъект) неявно отрицается как *ничто*. «Иметь в виду» означает трансцендировать, выступать из самотождества, *существовать*. Существуют же всегда «поверх» осознанного, *за него* и даже *вопреки* ему. «Онтологическое», таким образом, есть свидетельство *личного* бытия, которое лишь *отчасти* (да и то на этапе свое нисхождения) может выражаться через сознание или рефлексию» [1, с. 23].

Различие онтического и онтологического, открываемое в интерпретации текста, дает выход человеку в пространство экзистенции, где все для него приобретает аксиологическую насыщенность и динамическую полноту бытия, которая не может быть редуцирована до одного какого-либо состояния, аспекта.

Полнота бытия не просто метафора – это кардинальный и концептуальный момент неклассической герменевтики. Стремящийся к пониманию интерпретатор каждого текста трансцендирует к его смыслу, но сказать, что он его «имеет», что он становится носителем его единственного прочтения он, конечно же, не может.

Интерпретация смысла текста создает вокруг себя *со-общество* понимающих, образующее интересубъективное / интересубъектное и интерактивное пространство – герменевтическую «среду» толкования и выработки социально-антропологических форм жизни, духовных и антропологических практик, рождение которых, в принципе, не было бы возможным без экстатичности интерпретации, без *со-бытия* возрождения и удержания смысла.

На наш взгляд, уместнее связывать полноту бытия с феноменом синергии – содействия сил бытия и его уложения / устройства. Синергия как соотношение божественного и человеческого, трансцендентного и имманентного, исторического и логического, ставшего и становящегося. Самое главное – момент синергии принципиально не редуцируется до переживания, это *со-стоя-ние*, процесс онтологического размыкания. В буквальном смысле *стояние* как бодрствование – трезвение – аскеза – упражнение – усилие. Полнота бытия вбирает в себя, великодушно позволяет быть всему: и онтологическому, и онтическому, и виртуальному, рациональному и иррациональному.

Неклассическая герменевтика связана с дискурсом энергий, позволяет постигать социум как целое вне телеономии / предзаданности, как сингулярность, смысл которой не дан заранее, а устанавливается «каждый раз». Социальное показывает себя в данном аспекте как реальность, живущая по закону превращенных форм, т. е. трансцендентально-антропологическая сфера, не имеющая места вне существования человеческого рода.

Каждая социальная форма есть способ бытия, сцепления – соединения всех сил сущего, их преобразования и преображения человеком / человеческим родом. Плотность социального неравномерна; в ней можно выделить сферы, поля, области *высокой* / *низкой* насыщенности присутствия человеческого духа / смысла. Разноуровне-

вость социальности может быть раскрыта как *неожждественность* тенденций, интенций и импульсов. Тенденции принадлежат институализированной социальной реальности, где каждая политическая, экономическая, социокультурная «область» несет в себе энергию бывших онтологических состояний, являет собой разрешение в конкретном историческом *со-бытии* (политической революции, интеллектуальном открытии, технологическом решении) тех сил, которыми обладают природа, человеческий род, Бог. Интенции манифестируют субъектный пласт, обнимая собой широкий спектр онтических (бессознательных), виртуальных и онтологических устремлений (идей, мыслей, интуиций, идеалов, ценностей). Импульсы относятся к Внеположному истоку / внеположным истокам для социально-антропологической реальности. Ансамбль тенденций, интенций и импульсов создает «рамку» исторической ситуации для *совместного со-бытия со-общества* людей

Гетерономия социальной реальности выступает «визитной карточкой» неклассической герменевтики (шире – социальной теории XX в.). Например, Б.В. Марков в работе «Знаки бытия» занимается герменевтикой исторического опыта, субъекта, традиции, меры, желания, потребности, надежды, страдания и т.д. [см.: 2]. Главная задача герменевтики – это разыскать суть дела (события), которое человек современности застаёт, переживает, творит. Разыскать не с целью деконструкции, а для преодоления непонимания, для преодоления узости онтического существования, для включения в круг бытия. Событие открывает перспективу для человека: «эта перспективность означает переход... от себя (пусть даже переходящего) к иному-себе как своему» [1, с. 42].

Со-бытие оказывается моментом трансценденции *к чему-то* (интенции, импульсы), моментом «как», своим бытием преображающим собой все. Герменевтика события «закругляет» интенции и конфигурации на *смысл*, выстраивая или открывая такое измерение бытия, которое С.С. Аванесов называет «как именно бытие» или аксиологическим измерением человеческого бытия, где только и возможны такие экзистенциальные явления, как личность, свобода и даже смерть.

Каждый оборот смысла *со-бытия*, его интерпретация расширяет круг понимающих в некой степени, практикующих некое значение от смысла, преумножая тем самым социальную реальность; вызывая к жизни различные и множественные практики личностных форм бытия. История человеческого рода в XX века стала историей *со-*

бытий. Даже попытки свернуть герменевтическое поле в авторитарных и тоталитарных обществах подтверждают общую тенденцию. Пришедшие к власти автократы или тоталитарные сообщества были вынуждены апеллировать к со-бытиям (в советском обществе это были Октябрьская революция, коллективизация, индустриализация). Другой вопрос, что обращение к *со-бытию* в случае авторитарного общества могло быть осуществимо только «избранными / достойными» в соответствии с «генеральной» линией партии. Случаи «моя революция» могли встречаться до известного предела, в общей схеме. Более того, чем больше существовало советское общество, тем больше интерпретаций революции «нарабатывалось», что создавало опасную для политической идеологии режима ситуацию потери контроля за процессом формирования идентичности. Провозглашаемые исходными со-бытия самим своим существованием были больше, чем любая схема-интерпретация. Например, Октябрь 1917 года стал «точкой роста» множества социально-антропологических практик, рождением новых форм личности, отменить которую не смогла ни одна цензура, ни одна «лаборатория» фальсификаций. Лица, фигуры, личности, хронология – все это и многое другое, порождаемое самим событием, не давало забыть, вытеснить себя полностью, несмотря на репрессии, уничтожение исторических документов, архитектурных памятников и т.д.

Ситуации открытия, переживания, осмысления и творения события А.В. Ахутин называет «поворотными временами», где все предстает как черновые наброски и наметки. При всех издержках эпохи «пост» он призывает, видит в ней не только «карнавал» и «хаос», но и истину о том, что «все устойчиво длящееся и продолжающееся живо в своем продолжении продолжением начинания, рождения из начала. Все продолжающееся продолжается (а не тянется), потому что состоит из «атомов» заново начинания. Постоянство отличается от косности тем, что есть постоянно удающееся творение из ничто» [3, с. 7].

В поворотные времена человек, по А.В. Ахутину, словно отбрасывается к началу, и «открытый *смысл* мира отслаивается от скрытого *бытия* мира, на свет выходят глубоко залегающие смысловые пласты бытия». Он начинает понимать историчность *смысла* как троякое: «(1) история есть история *смысловых событий*, событий откровений смысла; (2) смысловое событие есть событие историческое, поскольку неповторимое: новоначинание бытия; (3) историческое событие как

смысловое предполагает и требует участия человека в *творении бытия* как изначально осмысляющего – *мыслящего* – существа» [3, с. 9].

Безусловно, здесь есть свои риски. Герменевтика *со-бытия* чрезвычайно парадоксальна, ибо она, конечно же, исторична: она всегда «здесь – и – сейчас», и она трансцендентальная, экстатичная – она устремлена к Иному, к запредельному.

Самый большой риск герменевтики *со-бытия* – это *амехания* или фаза в развитии живого, когда полнота потенциалов не может сама с собой справиться и впадает в полное, как кажется, замешательство. Вместе с тем, в этом событии происходит «провал» ненужного, не зрелого. Все, что может расти далее, проходит через амеханию – это «горнило живого» [4, с. 421].

В связи с эффектом амехании, понимание, эта добродетель, выстрадавшая философской герменевтикой XX века, лишается своей прагматичности, желая применить смыслы сразу в дело, в устроение современности. Понимание становится экзистенциалом, дающим дистанцию человеку от всех сцеплений существования для «новоначитания бытия». Ведь «цель живого», согласимся с В.В. Бибихиным, «не сохранение жизни, а энергия, в смысле полного успеха. Цель живого вид... Каждая амехания для живого автомата / вида – это каждый раз шанс перспективы. Спасено только то, что прошло через невозможность, амеханию» [4, с. 366].

Амехания в природе позволяет кардинально менять вектор развития, намечая новые кластеры роста. В жизни человека понимание может стать событием *смены аспекта*, освобождающего от «груза» всего *не-человеко-со-раз-мерного*.

Литература

1. *Аванесов С.С.* Вольная смерть / С.С. Аванесов. – Томск: Томский государственный университет, 2003. – 396 с.
2. *Марков Б.В.* Знаки бытия / Б.В. Марков. – СПб.: Наука, 2001. – 567 с.
3. *Ахутин А.В.* Поворотные времена / А.В. Ахутин. – СПб.: Наука, 2005. – 743 с.
4. *Бибихин В.В.* Лес / В.В. Бибихин. – СПб.: Наука, 2011. – 435 с.

ФИЛОСОФСТВОВАНИЕ КАК ДОСУГ И ВИД ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Т.И. Адуло

В свое время М. Вебер рассуждал о призвании к профессии в области политики и науки. Столь же правомерно поставить вопрос о призвании к профессии в области философии.

Согласно утвердившемуся взгляду, профессия, во-первых, есть не что иное, как определенный род трудовой деятельности, обеспечивающий физическое существование конкретного агента, т. е. являющийся источником его бытия. Само собой разумеется, что для приобретения любой профессии требуется соответствующая подготовка. Это второй важнейший критерий, характеризующий профессию. Несомненно, человек в состоянии жить, и жить в целом комфортно, не овладев никакой профессией и даже не занимаясь трудовой деятельностью – умственной или физической. Но в таком случае мы имеем дело с человеком, живущим за счет труда и средств других людей. Что в этом плане представляет собой философия? Является ли она профессией, с учетом обозначенных двух главных критериев, определяющих профессию как таковую?

С точки зрения второго критерия, философия, безусловно, является профессией, поскольку без соответствующей подготовки философом стать непросто. Такой точки зрения придерживается большинство философов. С точки зрения первого критерия, отнести к профессии философию можно лишь с большой натяжкой, так как даже среди выдающихся философов нелегко отыскать лиц, зарабатывавших на свой хлеб насущный философией. Начиная с зарождения философии, подавляющее большинство жителей Греции, да и сами философы, рассматривали философию не как профессию, не как ремесло, а лишь как досуг. Это характерно и для Римской империи. Правда, и в ту далекую эпоху не обходилось без исключения: были отдельные философы, работавшие за деньги, т. е. лица, жившие за счет философии. К ним следует причислить софистов. К ним можно отнести еще киника Диогена Синопского. Платон как организатор и руководитель философской школы (академии), его ученик Аристотель, на протяжении ряда лет обучавший и воспитывавший будущего великого полководца Александра Македонского, тоже, возможно, получали за свой труд вознаграждение, однако историки об этом умалчивают. Наоборот, известны другие случаи, когда собственное состояние древние

греки тратили не на обустройство своего материального быта, а на обустройство собственной души, т. е. на приобретение знаний, в том числе в области философии. Именно так поступил Демокрит. Собственно, начиная с софистов, философию можно рассматривать как профессию, т. е. как специфическое профессиональное занятие человека, обеспечивавшее ему жизнь. В эпоху Средневековья философия была органично связана с религией как формой общественного сознания, функционировала в лоне различных институтов церкви. По этой причине, очевидно, проблематично утверждать о наличии в обществе профессии под названием «философия». Есть полное основание говорить о профессии теолога – служителя церкви.

Философия как профессия – в полном смысле этого слова – формируется лишь в историческую эпоху разложения основ феодального общества. Созданные университеты имели философские факультеты. Следовательно, именно тогда-то и потребовались философы-профессионалы. В период формирования, и особенно утверждения капиталистических отношений, философия, органично связанная с естествознанием, активно наращивает свой потенциал. Несмотря на постоянное отделение от нее все новых и новых дисциплин, несмотря на недружелюбное к ней отношение только что вышедшего из ее лона естествознания, философия по-прежнему сохраняла свой высокий статус. Именно в ту историческую эпоху родились и творили титаны философской мысли – И. Кант, Г. Гегель и другие великие философы, хотя Г. Гегель, как известно, постоянно жаловался на невнимание к философии различных государственных институтов.

И все-таки, нигде и никогда в мире не уделялось философии столько внимания, как в СССР. Это объяснимо. Философия являлась ядром идеологии, а идеология выступала в качестве программы общественного развития. По этой причине философия уже не была уделом мыслителей-одиночек. Она стала институционализированной дисциплиной, стала распространенной профессией. Философы работали в основном по своей специальности – читали лекции в вузах, занимались теоретическими разработками в научно-исследовательских учреждениях и своим трудом обеспечивали свое в целом достаточно комфортное физическое существование. Институционализация философии, органичная связь философии и философов с властью, наличной политической системой накладывали отпечаток на характер и результаты философствования. Философствование не было свободным. Оно было жестко регламентированным. Это

объяснимо. Государство формировало мощный слой философов-профессионалов, обеспечивало их работой, достаточно высокой заработной платой, элитным жилищем отнюдь не для разрушения существующих государственных институтов, существующей системы власти, а, наоборот, для их защиты.

В 1990-е годы многие советские философы пытались убедить и самих себя, и других в том, что их исследования были якобы не совсем марксистскими, не совсем идеологизированными. Открещиваясь от практики и пороков советской власти, переписывая свои «исследования» в духе «требований» новых политических установок – уже в свете не так давно критикуемых ими герменевтических идей Х.-Г. Гадамера, феноменологии Э. Гуссерля, экзистенциализма, постмодернизма, – они старались как можно скорее «рассчитаться» с прошлым. Своим поведением они не повысили статус философии и философа. На самом деле, все советские философы, которые работали в вузах и научно-исследовательских учреждениях, не говоря уже о философах, занимавших соответствующие посты во властных структурах государства, независимо от своей специализации, были разработчиками, защитниками, пропагандистами советской, и только советской, диалектико-материалистической философии. В том числе и представители логики, этики, эстетики, истории философии. Все они формировались советской школой и в дальнейшем неукоснительно работали в русле марксистско-ленинской философии. Безусловно, надо признать, что и в ту эпоху существовала неофициальная философия. В зависимости от уровня интеллекта люди «на кухне» обсуждали вопросы политики, экономики, культуры, порою достигая «философских» обобщений. Это был очень узкий круг лиц. Их роль в общественной, политической, духовной жизни страны значительно преувеличена в публикациях 1990-х годов.

Какие процессы наблюдались в западной философии? Примерно те же. На Западе в то время тоже была официальная, такая же идеологизированная философия, своим острием направленная на критику марксистской и, в первую очередь, советской философии. Например, К. Поппер в послесловии к русскому изданию своей работы «Открытое общество и его враги» прямо заявляет о том, что эта его работа создавалась для защиты устоев капитализма, изрядно пошатнувшихся после Октябрьской революции 1917 года [1, с. 475–478]. Была философия, оправдывающая фашизм и колониальную политику ведущих капиталистических государств. На Западе была и другого рода фило-

софия, тоже идеологизированная. Это марксистская философия, которую развивали и пропагандировали М. Корнфорт, А. Грамши и др. Но ни одним западноевропейским государством эта философия не поддерживалась. На Западе были сторонники советской философии. Они тоже не пользовались кредитом доверия у власти.

Что ждет философию в обозримом будущем? Полагаем, что на Западе не произойдет радикальных изменений в философии. Как и сейчас философия будет существовать и в виде профессиональной (официальной) философии, защищающей устои западного мира, и в виде непрофессиональной (неофициальной). Иная судьба уготована философии на постсоветском пространстве. Скорее всего, в обозримом будущем в странах СНГ и Прибалтике философия уже не будет занимать столь престижного места в политической и духовной жизни общества, как это было ранее. Во-первых, в политическом плане отпала надобность в разработке какой-то новой философии, выступающей в качестве идеологической основы общества, основанного на частной собственности на средства производства, или, как его сейчас называют, общества с «рыночной экономикой». В разработке философско-теоретических оснований такого общества давно преуспел Запад. Постсоветские государства имеют возможность заимствовать и транслировать эти философские идеи. Поэтому философские кадры значительно сократятся, не станет самостоятельных институтов философии в системе академии наук (этот процесс уже активно идет), в технических вузах философские дисциплины перестанут быть обязательными, кандидатский экзамен по философии как дисциплине (даже с нынешним его названием), скорее всего, будет отменен. Философия, очевидно, не будет больше выполнять идеологической функции, т. е. освободится от каких-либо идеологических установок «сверху». Эту миссию возьмут на себя политические науки.

Хорошо или плохо это для философии? Ответ не однозначен. Не требуется доказывать того, что падение престижа философии и философской культуры негативно скажется на духовной культуре наций и их интеллектуальном потенциале в целом. По этой причине падение престижа философии никак нельзя расценить положительно. С другой стороны, нельзя не видеть и некоторых позитивных моментов. В сложившейся ситуации философия избавится от случайных людей, от тех, кто пришел в нее не по зову сердца. Как и в древности, философы без какого-либо внешнего давления смогут сами избирать направления своей мыслительной деятельности, свободно создавать и

творить. А это главное. Философия станет свободной, а следовательно, многообразной. Но только в том случае, если мы откажемся от практики «ученичества». Нельзя не согласиться с российским философом А.В. Черняевым, который называет 90-е годы XX века «продолжением ученичества у Запада после столетнего перерыва». «Подобно тому, – отмечает он, – как тогда у нас появились русский позитивизм, русский персонализм, русское неокантианство, русская феноменология, русский марксизм, так теперь – русский постмодернизм, герменевтика, психоанализ, экзистенциализм, философская антропология, гендерные исследования и т. д.» [2, с. 54].

В целом, уже от самих философов будет зависеть то реальное место, которое философия займет в духовной культуре, в умах и сердцах сограждан. И все-таки печально, что предоставленный советским философам уникальный шанс, когда они непосредственно управляли государством, когда, казалось бы, сбылась мечта Платона, использован ими лишь отчасти, к тому же не лучшим образом.

Литература

1. *Поппер К.* Открытое общество и его враги / К. Поппер. – Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы / пер. с англ., под ред. В.Н. Садовского. – М.: Феникс, Межд. фонд «Культурная инициатива», 1992. – 528 с.

2. Русская философия в духовно-культурном пространстве Беларуси: история и современность: материалы международного круглого стола (Минск, 20 сент. 2013 г.). – Минск: Медисонт, 2013. – 200 с.

Б.М. ГАЛЕЕВ И ЕГО ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ИСКУССТВА

В.А. Каюков

*Жребий твой от всех отличен,
Горевать причины нет:
Ты был горд и необычен
В дни падений и побед
(И.В. Гете. Фауст.
Часть II. Акт III. Хор).*

Впервые с доктором философских наук, профессором Булатом Махмудовичем Галеевым (1940–2009) мне довелось встретиться на лекции, которую он читал по курсу «Музыка в системе искусств»

в Казанской государственной консерватории им. Н.Г. Жиганова. Хотя слово «читал» к лекциям Булата Галеева не может быть объективно применено, так как он показывал, двигал, включал немислимые звуко-светотехнические аппараты, которые кричали, лаяли, звучали всеми тембрами симфонического оркестра, всеми голосами академического хора, освещали нас, студентов, всевозможными лучами цветного света, с невероятной силой направляя зрителей всего этого многообразия красок и звуков из обыденного состояния в иные чудесные миры.

Вспоминаются вырывающиеся эмоции после заглядывания в обычную бордовую детскую коляску, стоявшую в студенческом конструкторском бюро «Прометей» (впоследствии его статус изменился, и он стал Научно-исследовательским институтом экспериментальной эстетики). Булат Махмудович приглашал посмотреть внутрь коляски (точно такой же, с которыми многие мамы ездят по городу), приподнимал вуалевую ткань, и, о чудо, раздавался громкий, пронизывающий детский крик грудного ребенка. Не верилось, каким образом этот ребенок оказался здесь, в конструкторском бюро, и до этого момента не подавал ни звука? И только при повторном взгляде в коляску сознание начинало воспринимать происходящее объективно. Оказывается, в люльке горизонтально лежал телевизор, на экране которого шла аудиовидеозапись пеленания грудного младенца. Он извивался, махал руками, ногами и все время нестерпимо кричал. Вот такой был один из замечательных аппаратов Б.М. Галеева.

Другим чудесным изобретением его философско-инженерной мысли был аппарат светомузыки. Он включал кнопку, и вся комната под звуки финала скрябиновской «Поэмы экстаза» наполнялась цветным светом. Свет шел отовсюду: сверху, снизу, с боков комнаты – причем он имел разную природу – это были и прожекторы с ярким столпом света и всевозможные рассеиватели. Свет, в зависимости от музыки А.Н. Скрябина, то насыщался каким-либо ярким светом, то белел и тускнел в тихих местах звучащего произведения, то мерцающе тлел... и вновь громкое tutti оркестра, и снова все помещение наполнялось ярким насыщенным светом.

Основной эстетической идеей Б.М. Галеева была мысль о том, что в XXI веке все виды искусства (поэзия, литература, живопись, музыка, жесткопластическая пантомима и др.) объединятся в неразрывное целое, и про любое новое творческое сочинение нельзя будет говорить, что «это музыкальное сочинение» или «это художественное

произведение» – все новое станет истинно «произведениями вселенского искусства». Булат Галеев считал, что на протяжении всей мировой истории, с древних времен по настоящее время, в искусствах присутствует стремление к объединению. Он объяснял, что синтез искусств – это возврат к извечной, первоначальной природе – нахождение сути бытия искусства, которое возникло и существовало в синкретическом единстве, и лишь затем оно стало делиться на составные элементы (музыка, живопись, поэзия и т. д.). Это помогло отдельным видам искусства в процессе мировой истории достигнуть высоких результатов в своей сфере деятельности, но при этом все искусство потеряло некую первоначальную целостность и глубину. Однако в настоящее время, по его мнению, искусство вновь собирается, и в XXI веке оно вернет себе вселенскую целостность.

Стоит сказать, что вопрос синтеза искусств не нов. В XVIII веке Г.-Э. Лессинг в работе «Лаокоон» [4] на основе изучения поэзии и живописи определил процесс взаимопроникновения искусств как высший этап их развития. Книга Ф. Шеллинга «Философия искусства» [5] пронизана предчувствием будущего единения всех видов искусства. Р. Вагнер поднимал данную тему, например, в труде, посвященном Л. Фейербаху, «Произведение искусства будущего» [1]. Он писал: «Великое универсальное произведение искусства, которое должно включить в себя все виды искусств, используя каждый вид лишь как средство и уничтожая его во имя достижения общей цели – непосредственного и безусловного изображения совершенной человеческой природы, – это великое универсальное произведение искусства не является для него произвольным созданием одного человека, а необходимым общим делом людей будущего» [1, с. 159]. А.Н. Скрябин уже точно представлял схему развития мирового искусства, по которой вначале искусство было в синкретическом, неразрывном состоянии, затем произошло дифференцирование искусств, но в будущем вновь наступит всемирный синтез искусств [2].

Б.М. Галеев определил, что двигателем к объединению искусств станет двоякий процесс: во-первых, постепенное развитие и усложнение материальных предметов искусства и, во-вторых, возникновение эстетической потребности общества к новым синтетическим видам искусств. Причем этот процесс развития и взаимодействия на каком-то этапе даст принципиально новые виды искусств (о которых в настоящее время можно только догадываться и фантазировать, они скрыты в будущем времени). Такая концепция дала возможность Бу-

лату Махмудовичу вывести «периодическую систему» искусств, которая у него представлена 24 видами искусств, из которых 14 известны в настоящее время, а 10 видов искусств – это «белые пятна», то есть искусства, которые пока не известны людям [3, с. 14].

Таким образом, синтез искусств предстает неким объединением всех видов искусств (существующих в настоящем и возникнувших в будущем) в некую новую, единую целостность. Причем новое произведение, возникшее в синтезе искусств, будет обладать не только суммой качества разных видов искусств, но оно сможет достигнуть принципиально новых свойств, таких как: идейно-мировоззренческое, образное и формо-композиционное единство, целостность художественного бытия в пространстве и времени. Это позволит оказывать многостороннее, эмоциональное воздействие на восприятие людей – в это верил Булат Галеев, и в это верят многие.

Post Scriptum. «Кажется вам, что звуки светятся цветами?.. Какие планы у меня, какие планы! Вы знаете, что у меня в «Прометее» будет... свет? Я хочу, чтобы были симфонии огней... Это поэма огня. Вся зала будет в переменных светах. Вот тут они разгораются, эти огненные языки; видите, как тут и в музыке огни... Свет должен наполнить весь воздух, пронизать его до атомов. Вся музыка и все вообще должно быть погружено в этот свет, в световые волны, купаться в них...» [см: 3, с. 3]. Этот отрывок слов А.Н. Скрябина Б.М. Галеев поставил эпиграфом к своей работе «Светомузыка в системе искусств» (написанной «вам, которым жить и работать в третьем тысячелетии» [3, с. 82]). Мне же он помнится в прочтении Булатом Галеевым наизусть нам, студентам, пришедшим на курс его лекций. Он боготворил эти слова и видел в них ключ к открытию новых, будущих видов искусств.

Литература

1. Вагнер Р. Произведение искусства будущего / Р. Вагнер // Вагнер Р. Избранные работы. – М.: Искусство, 1978. – С. 142–261.
2. Галеев Б.М. Концепция синтеза искусств А.Н. Скрябина / Б.М. Галеев, И.Л. Ванечкина. – URL: http://prometheus.kai.ru/konzer_r.htm (дата обращения: 30.08.2014).
3. Галеев Б.М. Светомузыка в системе искусств / Б.М. Галеев. – Казань: Казанская государственная консерватория; Казанский авиационный институт, 1991. – 88 с.
4. Лессинг Г.-Э. Лаокоон, или О границах живописи и поэзии / Г.-Э. Лессинг // Лессинг Г.-Э. Избранное. – М.: Худ. лит-ра, 1980. – С. 377–498.

5. Шеллинг Ф.В. *Философия искусства* / Ф.В. Шеллинг. – М.: Мысль, 1966. – 496 с.

ТРАНСФОРМАЦИЯ СООБЩЕСТВА ИСТОРИКОВ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ.

1990–2010-е годы¹

А.П. Козырев

Наличие философского сообщества предполагает наличие в нем профессиональных цехов, своеобразных ячеек, в многообразном единстве которых совершается философская работа. В свою очередь, эти профессиональные сообщества не являются закрытыми, философия выходит в публичное пространство, где она встречается со своей целевой аудиторией. Философия представляет собой не замкнутый в самой себе герметичный институт, но обращенную в публичное пространство форму самосознания общества. Поэтому каждый «философский цех», каждое профессиональное сообщество представляет собой еще и открытую систему, которая держит связь с другими научными дисциплинами и, соответственно, сообществами, а также с представителями общества, как институционализированными, объединенными в общественные группы и организации, так и представляющими собой отдельных индивидов. Заметим, что и само сообщество совсем не обязательно носит одномерно институциональный характер: в него входят и начинают играть активную роль те, кто не является профессиональным философом, но «мигрирует» в философию из других областей научного и гуманитарного знания, завоевывает свое место в сообществе благодаря своим заслугам в исследовании той или иной фигуры или направления в русской философии. Учитывая тот фактор, что в Европе русская философская традиция является, как правило, предметом исследования славистов, специалистов по филологии, истории и языкознанию, отнюдь не удивителен тот факт, что среди историков русской философии в России также немало представителей этих смежных гуманитарных специальностей. В свое время мы уже обращались к позиционированию истории русской фи-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Трансформация российского философского сообщества во второй половине XX – начале XXI века»), проект №12-03-00562а.

лософии в системе современного гуманитарного знания [1]. Это была публикация в журнале «Неприкосновенный запас, где моя статья была напечатана вместе с другими дискуссионными материалами на тему «Русская религиозная философия» – статьей Николая Плотникова «Философия для внутреннего употребления» и Александра Кырлежева «Русская философия: около церковных стен».

История русской философии – сравнительно давно существующая область философского знания. Первая книга, имеющая заглавие «История русской философии», появилась в 1841 году в Казани. Ее автором был архимандрит Гавриил Воскресенский. Отдел, посвященный истории русской философии, входил в шестой том изданного русского перевода учебника по истории философии Ибервега-Гейнце. Однако первая кафедра истории русской философии была создана 15 мая 1943 года на только что воссозданном в структуре МГУ философском факультете¹. Создание кафедры носило без сомнения идеологический характер. Шла война, и главным противником была страна Гегеля и Шеллинга. Советская власть должна была показать, что у нас тоже есть философия, которая ничуть не ниже, чем философия противника. Был сложен канон советской философии, в основе которого была философия революционных демократов. Своего рода философское Политбюро, членами которого были Белинский, Герцен, Огарев, Добролюбов, Чернышевский и Писарев. Рангом поменьше стояли народники – Лавров, Ткачев, Михайловский, Бакунин. Все что шло после них заведомо заносилось в реестр буржуазной философии, идеализма, ренегатов и проч. Никакой другой философии рядом с марксистской быть не могло. Важным элементом формирования канона было издание пятитомной «Истории философии в СССР» в конце 60-х годов [3]. Практически в то же время, несколькими годами спустя, в 1970 году, выходят последние тома «Философской энциклопедии», где благодаря усилиям молодого, только что пришедшего редактора Ю.Н. Попова удалось протащить и опубликовать несколько статей, написанных людьми, не принадлежащими к официозу марксистской науки. Так, статья о Соловьёве была написана С.С. Хоружим, Е.Б. Рашковским, Р.А. Гальцевой и И.Б. Роднянской. Статьи «Православие» и «Христианство» принадлежали перу

¹ История кафедры была подробно освещена ее нынешним заведующим (с 1992 года) профессором М.А. Маслиным в публикации сайта «Руниверс-Логосфера» [2].

С.С. Аверинцева. В публичную сферу выходила новая генерация ученых, зачастую не имевших специального философского образования, но мировоззренчески близких русским религиозным философам, чья мысль не могла найти адекватного выражения на страницах книг и статей марксистски ориентированных ученых. «Философская энциклопедия» была уникальным поводом дать прозвучать целой плеяде философов религиозно-идеалистического направления, которые были замолчаны и искажены советской историографией. Первый учебник «История русской философии», выпущенный в Ленинграде под редакцией профессоров ЛГУ Галактионова и Никандрова содержал лишь небольшую главу о В.С. Соловьёве и Б.Н. Чичерине, где оценочная позиция преобладала над содержательной информацией и при этом содержалась масса ошибок. Имена русских религиозных философов были в 70-е годы практически табуированы. Исключениями являются том Владимира Соловьёва в Большой серии Библиотеки поэта (ред. З.Г. Минц, 1974) и Вячеслава Иванова в Малой серии (ред. С.С. Аверинцев, 1977), двухтомное издание Г.С. Сковороды в «Философском наследии» (1974), упоминания К.Н. Леонтьева в литературоведческих работах С.Г. Бочарова, диссертация А.Л. Янова «Славянофилы и Константин Леонтьев. Вырождение русского национализма. 1839–1891», защищенная в 1970 г. (заметим, что тема была фактически модулирующей формулы «разложение славянофильства», предложенной С.Н. Трубецким в конце XIX века). Формируется круг людей, преданных русской философии, которая рассматривается ими, в том числе, как форма христианской апологетики: С.С. Хоружий (о. П. Флоренский, Л.П. Карсавин), С.М. Половинкин (о. П. Флоренский), Н.В. Котрелев (Вяч. Иванов, Вл. Соловьёв), Е.В. Барабанов и В.Г. Сукач (В.В. Розанов). В 1976 и 1980 годах выходят в свет монографии В.А. Кувакина, посвященные религиозной философии в России. Таким образом, и университетская наука признает религиозную философию в качестве валидного предмета научного исследования. Однако суровая идеологическая регламентация предмета исследования, которая происходит в университетах, по сути, затрудняет становление неформального научного сообщества. Намечается своего рода раздвоение сообщества на две группы: те, кто отстаивает принципы советской историографии истории отечественной философии, и те, кто видит в реабилитации незаслуженно забытой религиозно-идеалистической ветви русской философии свой профессиональный долг. Заметим, что и у той, и у другой части есть своя имплицитная

идеология. Поэтому демаркация здесь должна проходить отнюдь не только по линии идеологического водораздела, но и по принципам научной добросовестности и отношения к материалу. И далеко не всегда представителям академической и университетской части общества принадлежит здесь пальма первенства. В описании всегда есть условная точка отсчета, которую берут для того, чтобы задать параметры описания. Возьмем в качестве таковой 1989 год, год начала выхода серии «Из истории отечественной мысли», которая стала выходить по постановлению Политбюро ЦК КПСС. Серия являлась подписной, выпускало ее партийное издательство «Правда», тираж первых 8 томов был 35000 экз. Серия выходила как приложение к журналу «Вопросы философии», председателем редакционного совета являлся В.С. Степин. Организационную роль в издании серии играли тогдашний редактор журнала В.А. Лекторский, Ю.П. Сенокосов, А.А. Яковлев, сын члена Политбюро А.Н. Яковлева, идеолога горбачевской перестройки. Подбор томов должен был проиллюстрировать многообразие русской философии – наряду с представителями радикального направления Д.И. Писаревым и М.А. Бакуниным, либералом-западником К.Д. Кавелиным, языковедом А.А. Потебней в издание вошли труды представителей религиозной философии – П.Я. Чаадаева, В.С. Соловьёва, Н.А. Бердяева, а также феноменолога и герменевта Г.Г. Шпета, причем в последнем томе содержались его «Очерки развития русской философии», один из парадигмальных текстов для осмысления места и роли русской философии. Именно тома лево-радикальных философов были подготовлены профессиональными философами В.Ф. Пустарнаковым и А.И. Володиным. Философ Л.В. Поляков стал редактором тома Н.А. Бердяева. Редакторами остальных томов выступили филологи Н.В. Котрелев, В.К. Кантор, В.А. Проскурина, А.Л. Топорков, филолог-востоковед Е.Б. Рашковский. Том Г.Г. Шпета не имел редактора вообще, но был составлен редакцией с предисловием Е.В. Пастернак, внучки Г.Г. Шпета и супруги Е.Б. Пастернака, сына поэта. Таким образом, очевидно, что при формировании томов редакция вынуждена была обращаться преимущественно к знатокам, а не представителям философского сообщества историков русской философии, чей научный задел был явно недостаточен для реализации подобного проекта.

Сходную ситуацию мы наблюдаем и в два последующих года, последних для советской страны, когда серия, несмотря на нарастающий в стране идеологический и политический кризис, все-таки

пользуется государственной поддержкой и выходит достаточно исправно. Так, в 1990 году в серии, сменившей цветное оформление обложки, появятся снова 9 томов – принцип опять будет примерно такой же, однако с креном в религиозную философию: религиозные философы П.Д. Юркевич, А.Ф. Лосев, П.А. Флоренский (два тома в трех книгах), С.Л. Франк, В.В. Розанов (2 т.), народник П.Н. Ткачев, анархист П.А. Кропоткин. Том Юркевича составляет сотрудник ИФРАНа А.И. Абрамов совместно с сотрудницей журнала «Вопросы философии», выпускницей философского факультета МГУ И.В. Борисовой, осуществляющей текстологическую подготовку и комментирование, подготовка двухтомника Розанова поручается Е.В. Барабанову, искусствоведу по образованию, участнику сборника «Из-под глыб» (1974) и автору «Вестника РСХД», том А.Ф. Лосева составляет И.И. Маханьков, фактически в то время еще студент философского факультета МГУ (он пришел в философию достаточно поздно, специализировался по античной философии, выступал впоследствии в качестве переводчика с немецкого и древних языков, одно время был директором библиотеки «Дом Лосева»), тома Флоренского составляются представителями семьи, внуками о. Павла – игуменом Андроником Трубачевым, М.В. Трубачевой, П.В. Флоренским, но к участию в издании привлекается уже сфомировавшийся круг людей, исследующих творчество Флоренского, прежде всего доктор физико-математических наук С.С. Хоружий и доцент кафедры философии историко-архивного института, который вскоре волеется в РГГУ, С.М. Половинкин, том С.Л. Франка готовит Ю.П. Сенокосов, историк по образованию, закончивший аспирантуру Института философии, близкий друг Мераба Мамардашвили. Опять-таки мы видим здесь опыт привлечения совершенно различных по своим профессиональным стратам и биографическим траекториям людей, но можем достаточно определенно сказать, что первый масштабный опыт серийного издания текстов русских философов был осуществлен скорее небольшой редакционно-издательской группой, чем институционально организованным сообществом историков русской философии. Начиная с 1991 года издание серии стало менее регулярным. В 1991 году вышло 4 тома, в 1992 году тома не выходили, в 1993 году появилось 4 тома, два двухтомника С.Н. Булгакова и Л.И. Шестова, в 1994 – двухтомник А.С. Хомякова, в 1995 – двухтомное издание «Миросозерцания Вл. Соловьёва» Е.Н. Трубецкого, подготовленное А.А. Носовым, в 1996 – том избранных произведений Ю.Ф. Самарина, в 1998 –

С.И. Гессена, в 2000 – Ф.А. Степуна, в 2002 – И.С. Аксакова. Название последнего тома серии «Отчего так нелегко живется в России?» прозвучало как вопрос риторический. Последние годы серии были отчаянной попыткой редакции сохранить и оживить проект. Власть больше не собиралась оказывать поддержку русской философии, тема русской идеи, в отработке которой с привлечением ресурса русской философии была спорадически заинтересована власть во время правления Ельцина, ушла в архив. Время проектов, осуществление которых было бы возможно с привлечением меценатов и ресурсов российского бизнес-сообщества еще не наступило. Книги, вышедшие в серии, продолжали свою работу, знакомя профессиональное сообщество с текстами русских философов.

Однако серия «Из истории отечественной мысли» была далеко не единственной формой объединения представителей различных дисциплин в некое подобие сообщества. Сообществом некую группу людей делает осуществление совместной деятельности. Университетская кафедра, представляющая собой группу различных по своему статусу преподавателей и научных сотрудников, ведущих учебные занятия и встречающихся только на заседаниях, также может стать сообществом при условии реализации неких совместных проектов.

Анализируя трансформацию сообщества, мы анализируем трансформацию институтов (кафедры, семинары, кружки, музеи, общества), проекты, осуществляемые членами сообщества сообща или при их участии (журналы, издания, книжные серии, бюллетени, порталы, сайты, серии телепередач и фильмов), площадки научного общения (форумы, конгрессы, международные и российские конференции, симпозиумы, а также различные неформальные площадки – клубы, философские кафе, вплоть до философских бань, которые были популярной формой собрания философов, во всяком случае, в Москве и в Петербурге в 70–90-е годы).

Начало 90-х годов ознаменовано возникновением нескольких кафедр, профилированных на изучение истории русской философии. В июне 1990 года была образована кафедра истории русской философии Ленинградского (Санкт-Петербургского) государственного университета. До образования отдельной кафедры исследованием истории русской философии занималась одноименная секция при кафедре истории философии, возглавляемая профессорами А.А. Галактионовым и П.Ф. Никандровым. С 1994 кафедрой издается периодическое издание – журнал русской философии и культуры «Вече». В 1992 году

создается кафедра истории отечественной философии РГГУ. При ней возникает Общество историков русской философии имени В.В. Зеньковского (руководитель – профессор В.В. Сербиненко). Однако естественно, что большая часть историков русской философии работает в вузах на кафедрах истории философии в РУДН, Казанском, Южном (Ростовском), Балтийском, Воронежском, Пермском, Уральском, Томском, Кубанском университетах, НИУ «Высшая школа экономики», ПСТГУ, РХГА (Санкт-Петербург). Возникли и активно действующие центры по изучению русской философии. Так, в Ивановском государственном энергетическом университете в 1999 году на кафедре философии благодаря энтузиазму ее заведующего профессора М.В. Максимова конституировался Соловьёвский семинар. С 2001 года стал издаваться журнал «Соловьёвские исследования» (к настоящему времени вышло 42 номера), который вошел сначала в каталог Респечати, а затем и в список ВАК. У журнала имеются зарубежные подписчики, а в состав международной редколлегии входят ученые из Германии, Болгарии, Нидерландов, Польши, Франции. На базе семинара в 2006 году образовался Российский научно-образовательный центр по изучению наследия В.С. Соловьёва. Особенностью этого центра является то, что он притягивает на свои мероприятия ученых из Ивановского госуниверситета, Шуйского педуниверситета, где также работают исследователи, занимающиеся историей русской философии (В.П. Океанский, Ж.П. Океанская, Н.П. Крохина и др.). На Ивановский семинар часто приезжают ученые из Москвы, Санкт-Петербурга, Ярославля, Костромы, Ставрополя и других региональных и международных центров. Ценно то, что вокруг семинара реализуются студенческие проекты – литературно-музыкальные вечера, концерты, студенческое телевидение, съемка просветительских фильмов, некоторые из которых были показаны по телеканалу «Культура». В журнале «Соловьёвские исследования» М.В. Максимовым и Л.М. Максимовой была составлена обширная библиография публикаций о Соловьёве в последние 20 лет. М.В. Максимов провел впечатляющую разыскательскую и исследовательскую работу по поиску романсов на стихи Вл. Соловьёва, выступил продюсером диска с записью избранных романсов силами солистов филармонии, устроил презентацию диска, в том числе в Париже. Работа ведется в условиях стандартной кадровой сетки кафедры философии непрофильного вуза. Количество

ставок к текущему периоду резко сокращено. Семинар рассматривается как форма дополнительного и никак не оплачиваемого досуга. Семинар был поддержан грантами РГНФ, однако с определенного момента грантовая поддержка проекта фактически сошла на нет, и семинару приходится резко сокращать число своих мероприятий.

Если тематика ивановского семинара была predeterminedена научными занятиями и пристрастиями его организатора и бессменного руководителя, то в Костроме пошли по пути организации регулярных конференций, посвященных двум философам, чья семейная история или рождение связаны с костромской землей – о. Павлу Флоренскому и В.В. Розанову. В 2000 году в Костромском госуниверситете был создан Межрегиональный научный центр по изучению и сохранению творческого наследия В.В. Розанова и П.А. Флоренского. Соучредителями Центра являются Российский фонд культуры (Москва) и Институт мировой литературы РАН (Москва). Директором Центра является профессор И.А. Едошина, которая одновременно с 2000 года – главный редактор журнала «Энтелехия». Центр проводит две ежегодные конференции, посвященные творчеству В.В. Розанова и П.А. Флоренского.

Важную роль в формировании сообщества играют специальные философские журналы. С 1991 года в Москве стал выходить религиозно-философский журнал «Начала» (гл. ред. Н.В. Скоробогатько, А.Т. Казарян). До 1995 года вышло 18 номеров журнала (некоторые из них были объединенными), как правило, тематических, посвященных отдельным философам или направлениям (В.В. Розанов, К.Н. Леонтьев, Н.Ф. Фёдоров, Г.Г. Шпет, М.М. Бахтин, А.Ф. Лосев, П.А. Флоренский, евразийцы, имяславие). Журнал стремился публиковать архивные и библиографические материалы, знакомить читателей со значимыми событиями [см., например 4], отмечать юбилейные даты. Важной отличительной чертой стала ориентированность журнала на религиозно-философскую мысль, что свидетельствовало о формировании определенных направлений. Последний номер, посвященный имяславию, вышел в 1995 году (№1–4). В последнем номере предусмотрительно была дана роспись всех вышедших номеров. После этого под маркой журнала, совместно с Институтом философии РАН вышел сборник «Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования» [5]. Значение журнала состояло в том, что он сыграл существенную роль в объединении усилий той части сообщества, для

которой значима была, в первую очередь, религиозно-философская мысль, которая не находила подходящего ей места в университетах и академических институтах до 1989 года. Необходимо отметить и другие журналы, в которых публикации по истории русской философии занимали определенное место. С марта 1991 года издается философско-литературный журнал «Логос» (гл. ред. В.В. Анашвили). Учредителями журнала в разное время являлись: Высшая школа экономики, центр феноменологической философии и философский факультет РГГУ, фонд «Прагматика культуры», издательский дом «Территория будущего» и др. Ныне учредителем журнала является Институт экономической политики им. Е.Т. Гайдара. В редакционной статье первого номера ставилась преимущественно историко-философская задача: «Мы будем издавать не столько «философский журнал», который содержал бы оригинальные статьи современных «философов», сколько философский альманах, на страницах которого «воскреснут» философы времен прошедших. Поэтому и наше «усилие» будет направлено не на воспроизведение «динамического бессмертия» философского говорения в некоем вне-временном поле «со-знания», а на программирование той несокрытости, которая полагала себя в философские творения русских и зарубежных мыслителей, наиболее близких «нам» по способу и стилю жизни и мысли». Издатели журнала ставили преимущественно культуртрегерскую задачу собирания и доксографии и выражали надежду, что отечественные философы «через несколько поколений бескорыстного труда историков философии (и, в частности, философии русской) выйдут на агору самостоятельного оригинального философского творчества, знаменуя собой восстановление утраченной философской культуры, воскресение самого субъекта русского философствования» [6]. С самого начала журнал ставил себя в связь с дореволюционным «Логосом» (1910–1912), попытка возобновления которого была осуществлена в Праге в 1925 году, и декларировал преимущественно западническую ориентацию, прежде всего на феноменологическую традицию. Однако это не мешало ориентироваться в первых номерах на имена ученых и переводчиков, активно и успешно работающих в профессии: М.А. Гарнцева, Г.Г. Майорова, В.И. Молчанова, Ю.А. Шичалина и др. В первом номере был раздел «Проблема русской философии», в котором И.М. Чубаров опубликовал главы из книги Ф.А. Степуна, одного из редакторов дореволюционного «Логоса», со своим предисловием, а также была статья Н.О. Лосского о Гуссерле. Публикация фрагмента

из неопубликованной тогда полностью книги философа и публициста Д.Е. Галковского «Бесконечный тупик» с резко критической оценкой фигуры Вл.С. Соловьёва не помешала журналу осуществить первую публикацию незавершенного французского трактата Вл. Соловьёва «София» в переводе и с комментариями А.П. Козырева (№ 2, 4, 7), впоследствии опубликованного в новой редакции во втором томе ПСС Вл. Соловьёва («Наука», 2000). Журнал в дальнейшем усилил европоцентристскую ориентацию, неоднократно менял свой формат и издается по настоящее время, являясь одним из ведущих философских журналов, осуществляющих практику подготовки и выпуска тематических номеров, посвященных философскому осмыслению различных сфер общественной жизни и культурных практик¹.

Следует отметить здесь и русскоязычные иностранные журналы: журнал христианской культуры «Символ», основанный в 1979 году в Славянской библиотеке в Медоне под Парижем, с 1992 (№ 28–63, с № 50 гл. ред. – Н.Л. Мухелишвили) по настоящее время издается в России, явился ценным опытом сотрудничества российских и зарубежных исследователей русской религиозной мысли; журнал «Вестник РХД» (издается с 1925 года в Париже, ред. с 1969 года Н.А. Струве, с 2000 с № 169 издается в Москве в издательстве «Русский путь»). С 1997 года в Москве издается серия «Исследования по истории русской мысли» (ред. М.А. Колеров, Н.С. Плотников). Сначала выходил Ежегодник (последний номер датирован 2008/2009), а затем стала издаваться серия исследований – монографий и сборников. Это и комментированное издание текстов – «Пять месяцев у власти» В.В. Зеньковского, сборник «Проблемы идеализма», собрание сочинений А.С. Глинки-Волжского (1 т.), и переводы – А. Койре «Философия и национальная проблема в России начала XIX века», 2003, Ф. Нетеркотт «Философская встреча: Бергсон в России (1907–1917)», и авторские исследования – Е.А. Прибыткова «Философия права Вл. Соловьёва»; В. Проскурина «Течение Гольфстрема: Михаил Гершензон, его жизнь и миф, 1998; и тематические сборники «С.Н. Дурылин и его время. Кн. 1», 2010. Проект собрал внушительный круг исследователей и архивистов, объединив усилия российских и зарубежных исследователей русской философской и общественной мысли. На страницах Ежегодника удалось совместить различные спектры исследовательского сообщества. Критерием размещения

¹ О начале «Логоса» см. [7].

публикации, архивной или исследовательской, является не принадлежность автора к академической или любительской среде, к западному или славянофильскому направлению, к филологам или философам, а профессионализм и содержательность работы. С исследовательским кругом Ежегодника «Исследования по истории русской мысли» связан ряд научных проектов, осуществляемых в исследовательском центре Рурского университета (г. Бохум, Германия) под руководством профессора Александра Хардта и Николая Плотникова «Русская философия и интеллектуальная история». Примером такого проекта является исследование «Персональность и субъектность в русско-немецких культурных связях. Исследование понятия персональности в интеркультурной перспективе» (2004–2007)¹, в котором с российской стороны приняли участие А.И. Алешин, И.В. Борисова, Н.К. Гаврюшин, Ч.Г. Гусейнов, И.И. Евлампиев, А.П. Козырев, К.А. Фараджев, С.С. Хоружий и др.

В 2010 году исследовательским центром Бохума совместно с РГГУ была проведена научная конференция «Искусство как язык – языки искусства. Русская эстетика и теория искусства 1920-х годов в контексте европейских дискуссий», ставшая результатом исследовательского проекта, посвященного изучению архива Государственной академии художественных наук (ГАХН), поддержанного, как и предыдущие проекты, германским фондом. Огромную роль в формировании сообщества сыграли созданные в Москве в начале 2000-х годов интеллектуальные центры «Библиотека-фонд «Русское зарубежье» (1995, с 2009 года – «Дом русского зарубежья им. А. Солженицына») и «Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева» (2004). С 2004 года в обоих учреждениях проводится семинар «Русская философия: традиция и современность», собранный по инициативе известного российского математика, а также автора ряда исследований по русской религиозной философии академика РАН А.Н. Паршина [8], с 2009 года координатором семинара является ст. н. с. «Дома Лосева», исследователь и хранитель архива А.Ф. Лосева В.П. Троицкий (пришедший в историю русской философии из сферы военной инженерии). Среди организаторов семинара В.П. Визгин, С.С. Демидов, Е.В. Иванова, А.П. Козырев, О.В. Марченко, Е.С. Полищук, С.М. Половинкин, А.И. Резниченко,

¹ Немецкоязычный портал проекта: <http://dbs-win.rub.de/personalitaet/?p=info>

О.М. Седых, А.В. Соболев, В.П. Троицкий, представляющие различные российские институции – МГУ, ИФРАН, ИМЛИ, РГГУ, Издательский совет Московской патриархии РПЦ. Избранные материалы и роспись заседаний семинара за первые пять лет его работы опубликованы [9]. Отчеты о работе семинара (с пофамильным указанием участников) печатались в издании: «Бюллетень библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева» (издается с марта 2005 года, главный редактор – Е.А. Тахо-Годи, вып. 1–19). Регулярно в Бюллетене печатаются отчеты другого семинара, проводимого непосредственно Библиотекой, – «Творческое наследие А.Ф. Лосева: проблемы и перспективы» [10].

К значимым событиям, организуемым «Домом А.Ф. Лосева» относятся и международные «Лосевские чтения», которые проходят каждый год осенью, собирают ученых из разных стран мира и посвящены каждый год одной из фигур, близких к кругу интересов или общения А.Ф. Лосева – Вяч. Иванову, Ф.М. Достоевскому, В.С. Соловьёву, «Вехам», теме «Античность в культуре Серебряного века» и др. Материалы этих чтений издаются. Последние, XIV Лосевские чтения «Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции», приуроченные к 120-летию со дня рождения и 25-летию со дня смерти А.Ф. Лосева, были организованы в октябре 2013 года совместно с философским и филологическим факультетами МГУ имени М.В. Ломоносова. Открытие конференции прошло в аудитории «Лосев-центр» учебно-научного корпуса «Шуваловский» и началось с видеообращения заслуженного профессора МГУ Азы Алибековны Тахо-Годи, чьи заслуги в издании и изучении творческого наследия А.Ф. Лосева трудно переоценить. Необходимо отметить также и высокую конференционную активность «Дома русского зарубежья» (директор В.А. Москвин). С 2001 года прошли Международные конференции, посвященные о. С.Н. Булгакову, А.Л. Бему, Д.И. Чижевскому, о. Г.В. Флоровскому, Г.П. Федотову, архим. Киприану Керну, архиеп. Иоанну Шаховскому (две последние были организованы при активном участии Фонда братьев Трубецких, председатель – прот. Георгий Белькинд) опять-таки с последующим изданием материалов конференции в издательстве «Русский путь». Эти масштабные научные мероприятия мобилизуют членов сообщества на систематическое участие в научных форумах, которое сопровождается деловым и личным общением.

Литература

1. *Козырев А.П.* Русская философия: mode d'emploi / А.П. Козырев // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. – № 02/22. – 2002. – С. 105–111.
2. *Маслин М.А.* Кафедра истории русской философии. Очерк развития / М.А. Маслин. – URL: <http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/461172/> (дата обращения: 25.09.14).
3. История философии в СССР. В 5 т. (6 кн.) / под ред. В.Е. Евграфова. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1966–1968.
4. *Маслин М.А.* Возрождение розановского общества / М.А. Маслин // Начала. – № 3. – 1992. – С. 95–96.
5. Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. – М.: Русские словари, 1999. – 488 с.
6. Логос. – Вып. 1. – 1991. – С. 7–8.
7. *Козырев А.П.* Отзыв на выход 50 номера журнала «Логос» / А.П. Козырев // Логос. – № 5(50). – 2005.
8. *Паршин А.Н.* Путь. Математика и другие миры / А.Н. Паршин. – М.: Добросвет, 2002. – 240 с.
9. Семинар «Русская философия (традиция и современность)». 2004–2009. – М.: Русский путь, 2011. Подробная роспись всех семинаров вплоть до сегодняшнего дня дана В.П. Троицким в кн.: Дом растущей мысли. К 10-летию «Дома А.Ф. Лосева». 2004–2014. – М., 2014. – С. 163–257.
10. Роспись этого семинара см.: Дом растущей мысли. К 10-летию «Дома А.Ф. Лосева. 2004–2014. – М., 2014. – С. 258–281.

МЫ ВЫШЛИ ИЗ СЕМИДЕСЯТЫХ: О ДУХОВНЫХ ПОИСКАХ СОВЕТСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ ПЕРИОДА «ЗАСТОЯ»

В.П. Козырьков

Мы живем в такую эпоху, в которой социальное время смещено, и очень трудно совершить мысленное путешествие в свое прошлое. Но было бы верхом нелогичности и неблагодарности утратить свою связь с прошлым: перечеркивание своего прошлого равносильно отказу от самого себя. Но если отказываться от самого себя, то, значит, обрекать на непонимание того, что произошло в стране за последние полвека. А если вспомнить, что каждая эпоха имеет своих героев и свои великие свершения, то ушедшая в прошлое эпоха застоя получит свое историческое оправдание лишь тогда, когда позволит нам понять настоящее. Так что мысленное возвращение в 70-е потому и

трудно для памяти, что необходимо. Все легкое для возвращения потому и легко для памяти, что приятно и разум чувствует себя свободно. Но мы должны внутренне сопротивляться своим эмоциям. Только преодоление памятью внутреннего неприятия и соблазна приятного ведет к новым важным результатам в социальном познании.

Однако в отечественной мемуарной и публицистической литературе принято вспоминать такие времена, которые близки по духу нынешней элите или, наоборот, враждебны. Так, с чувством благодарности принято сейчас вспоминать только советские 60-е годы и гневно описывать времена темного сталинизма. Чествование шестидесятников стало ритуальным действием, которым освящают имена нынешних «новых классиков». Я имею в виду авторов, произведения которых стали духовной опорой политической перестройки, участниками, свидетелями и первыми аналитиками развала Союза и всех структур общества под лозунгами либерализации. Их имена на слуху у всех, кто интересуется новейшей российской историей, драматической судьбой ее духовной культуры. Поэтому я их не называю.

Возвращение памятью к эпохе сталинского террора тоже имеет идеологическую окраску. Возвращение к трагическим страницам прошлого позволяет оправдывать трагичные события настоящего. Не только оправдывать, но даже возвеличивать, для чего сталинские времена нужно изобразить в таких мрачных красках, что нынешние времена покажутся социальным раем.

Сам я представитель другого поколения, которое пришло в активную социальную жизнь на высокой волне 60-х, но которая постепенно перешла в мелкую политическую зыбь 70-х и сошла на полный штиль к началу 80-х. Так что мне для взросления достался период «застоя». Ставлю кавычки, так как в современной массовой литературе и телесериалах этот период изображается пародийно, поскольку его главным героем выступает пресловутый «совок». От этого десятилетия лихо открещиваются все, кто хочет преуспеть в современной социальной жизни, являющейся полной противоположностью тому, что было 30–40 лет назад. Но это было время, когда масштабностью планов старались прикрыть социальные противоречия, которые были тогда для многих уже очевидны. И чем острее противоречия, тем масштабнее задумывались проекты, среди которых были и военные операции. Именно в 70-е годы стал популярным тезис, что Советский Союз обладает мощным природным, экономическим, научным и духовным потенциалом, а живем мы почему-то бедно. На этот вопрос

власть не отвечала вообще, но появились диссиденты, которые призывали к радикальному изменению политической системы или даже к интеграции с западным миром. Но вместо роста социальной активности общества в 70-е мы видели лишь повсеместную социальную апатию, трансформацию социального потенциала в теневые формы поведения и преследование инакомыслящих. Полагалось всем мыслить одинаково, точнее говоря, отказаться от способности мышления вообще. Однако одинаковость в мышлении, известная под именем догматизма, и стала одной из причин распада советского общества. Так что власть понимала, что надо что-то делать, но все решения были направлены лишь на имитацию социального познания и социальной активности, которая осуществлялась с помощью мощных пропагандистских кампаний в СМИ, в партийных и общественных организациях.

В таких условиях я и поступил учиться в Казанский университет в 1974 году, сорок лет назад. Так что в предлагаемом кратком очерке речь пойдет о духовной жизни 70-х одного из «совков», которая, как правило, остается в тени современных аналитиков, поскольку она протекала якобы незаметно и не оставила каких-то важных вех в отечественной истории. Моя задача скромная: вспомнить и прокомментировать некоторые страницы 70-х. Не с целью их оправдания, а чтобы отдать им должное. История в оправдании не нуждается.

Начну свой очерк с упоминания о том, что поступил я в КГУ на отделение «научного коммунизма». Современным читателям надо пояснить, что эта специальность в советское время считалась *престижной*, а студенты, которые учились по этой специальности, были *элитными*. Хотя мы тогда и слов-то таких по отношению к себе никогда не употребляли.

Среди своих однокурсников я был из тех, кто пришел не «из школы», а «со стажем». У меня за спиной был авиационный техникум, полтора года работы на авиационном заводе и столько же – учителем физики, математики и черчения в школе. Поэтому мое отношение к учебе было серьезное.

Сознаюсь, что у меня не было тяги к специальности «научный коммунизм», поэтому к лекциям по этому предмету я относился прохладно. Правда, с удовольствием слушал разные курсы лекций по философии, общей истории, истории социальных, политических и экономических учений, по методике социологических исследований, по этике и эстетике, по социальной революции. Но как только заходила речь о коммунистическом, национально-освободительном дви-

жении, о молодежном движении, то я на этих лекциях скучал, так как нужно было только знать, а думать ничего не надо было: все было уже придумано и принято на каком-то конгрессе, съезде и пленуме. Разумеется, экзамены я сдавал и даже без троек, но меня к этим предметам не тянуло. Меня уже давно увлекла философия, и я с легкой душой отдался возможностям, которые у меня появились в Казани. Я тут же взялся за изучение сочинений Р. Декарта, прочитав где-то, что его работы учат философствованию. Постоянно читал работы Гегеля, вычитывая в них то, что никак не ложилось в официальные философские схемы начала 70-х, когда я впервые, работая на авиационном заводе, стал читать учебники по философии. Затем этот же интерес я подогрел, когда по личным обстоятельствам перешел работать в сельскую школу. Так что до поступления в вуз я в философии был достаточно начитан. Выписывал и читал журналы «Новый мир», «Москва», «Наш современник», «Литературную газету» и даже «Литературное обозрение», поскольку увлекался поэзией. Мне всегда было интересно почитать о проблемах современной литературы. В них привлекало то, что было больше свободы в дискуссиях и не было постоянных ссылок на партийные документы.

И чего я тогда только не читал, но вспоминать в деталях нет смысла, так как мне важно подчеркнуть, что до поступления в университет я уже прочитал достаточное количество крупных работ по философии и считал себя способным на некие самостоятельные критические оценки. Это мне помогло и при поступлении в Казанский университет.

Правда, я в своей профессиональной жизни так и не стал преподавателем в соответствии с дипломом, экзаменов по научному коммунизму не принимал. С 1979 года по 1994 год преподавал философию в Чебоксарах и в Кемерове. С 1994 года преподаю преимущественно социологию в Нижегородском университете, а с 2001 года возглавляю кафедру социологии культуры и духовной жизни, защитив в 1999 году докторскую диссертацию по социологии на факультете социологии СПбГУ. Перейти от философии к социологии мне не составило большого труда, так как свой социологический компендиум я получил в курсе исторического материализма, который читался целых три учебных года. Правда, параллельно этому большому курсу читались дисциплины, близкие социологии (социальная психология, научный коммунизм и др.), а также специальные курсы по социологии (методика и

техника конкретных социологических исследований, НТР и ее социальные последствия, современное молодежное движение и др.).

Добавлю еще, что отношение к западной социологии в 70-е годы не было нигилистическим. Сейчас об этом можно было бы не говорить, если бы в современной литературе не встречались такие оценки, что буржуазная социология вообще не признавалась как наука и не воспринимались ее идеи. Такая установка тешила самолюбие советских философов и социологов и внушала успокоительную мысль, что наша социология сама по себе впереди западной социальной мысли в силу того, что она *советская*. Чтобы понять эту установку можно сравнить ее с современной, когда отечественные социологи считают западную социологию выше российской лишь потому, что она западная, рождена в странах с развитым капитализмом и развитой демократией. Так что все сейчас приобрело характер перевертыша, что является отражением того, что она является социологией постсоветского общества, которое родилось как отрицание всего советского, как его «выворачивание наизнанку». Поэтому, как я уже отметил, погружение памятью в то далекое время позволяет понять многое, что происходит сейчас.

Например, оценка советского общества как тоталитарного, как общества, в котором не было и не могло быть свободы мысли, гуляет по страницам разных изданий и давно стала заезженным стереотипом. Но в науке не должно быть стереотипов, какими бы милыми эти «предрассудки здравого смысла» ни были кому-то. Советское общество, как и любое общество, существовало длительное время, поэтому были разные стадии его развития, были и разные люди, перечеркивать заслуги и судьбу которых мы не можем как по этическим соображениям, так и по соображениям пользы: не может возникнуть ничего нового после уничтожения той социокультурной почвы, которая была создана предшественниками.

Итак, я учился в самые «застойные» и «тоталитарные» 70-е годы. Не скрою, что налет застойности и тоталитарности чувствовался. Впрочем, где есть такое государство, в котором все бурно развивается и нет консервативных настроений и социального контроля? Только в нашей стране они были названы «застоем» и «тоталитарностью». Но вернусь все же к проблемам духовной жизни.

До сих пор могу назвать множество имен советских философов, социологов, историков и филологов той поры, которые составили славу не только России, но и мировой культуре в целом. Эти имена не знает

только тот, кто их знать не хочет, ориентируясь на западную социально-гуманитарную науку. Разумеется, мы испытывали голод на западную литературу и хватались за чтение всего, что, так или иначе, знакомило нас с западной мыслью. То ли в полном переводе, то ли в сокращенном, то ли в виде критики. И все же студентом я читал с большим увлечением своих отечественных мыслителей, а не западных: А. Лосева, В. Асмуса, Э. Ильенкова, П. Копнина, Б. Кедрова, В. Библиера, С. Аверинцева, Е. Богата, М. Лифшица, К. Мегрелидзе, С. Рубинштейна, Л. Выготского, Д. Эльконина, И. Кона, В. Ядова, В. Рожина, В. Тугаринова, А. Зиновьева и др. Разумеется, далеко не все они известны на Западе, но ряд из названных авторов, например, М. Бахтин, А. Лосев, Л. Выготский – мыслители с мировым именем. Разумеется, тот, кто изучал науку по казенным учебникам, этих авторов знать не мог. Но нас в Казанском университете в 70-е годы учили иначе.

Нас учили не по учебникам, а по монографиям и статьям, которые вызывали дискуссию в науке и получали широкую известность в обществе. И мы, как могли, добавляли свои соображения по самым разным вопросам. Мы спорили о возможности искусственного интеллекта, возможности создания строгой системы философских категорий, спорили о природе прекрасного и безобразного, о соотношении добра и зла, о методах и формах социального познания и социального управления. Спорили обо всем, о чем не спорили в официальных партийных изданиях и публикациях. В этом была наша интеллектуальная радость и наша беда: все наши споры не получали выхода в общественное сознание и не стали источником размышлений в студенческой среде негуманитарного профиля. Я уж не говорю о том, что о возможности публикации наших споров даже и мысли не возникало.

Но были наши преподаватели, которых мы любили не за то, что они пересказывали учебники, а говорили от себя, отвлекаясь от темы и выходя за пределы учебных курсов вообще. Поэтому давать оценку социально-гуманитарной мысли по учебникам было бы равносильно оценке жизни человека по ритуальным надписям на могильной плите или некрологам.

Поэтому мы знали, что например, В.Ф. Асмусу за книгу «Карл Маркс и буржуазный историзм» и А.Ф. Лосеву за работу «Диалектика мифа» запретили заниматься «философией жизни», по словам А. Лосева, то есть заниматься социальной философией, социологией, так как они повели себя слишком самостоятельно, а в сталинские времена мысль не должна была быть самостоятельной и подниматься выше

канонов, записанных в учебнике «Краткий очерк истории ВКП (б)». Им просто посоветовали заниматься безобидной эстетикой и историей философии. Что они и сделали. За это им тоже честь и хвала, так как они создали великолепные труды по истории философии и эстетике, ставшие классическими. Но ведь это совсем не то, что они могли бы создать для развития современного общественного самосознания и философского мировоззрения.

Много можно вспомнить о времени учебы. Общее впечатление такое: мне было очень интересно учиться. Поэтому не надо оценивать уровень науки в целом по учебникам, особенно по идеологизированным учебникам советского периода. Да и возникает вопрос: откуда же взялись тогда те «прорабы перестройки», которые вдруг решили в конце 80-х все переделать в стране?

Немного об Эвальде Васильевиче Ильенкове, как ярком олицетворении духовного взлета 70-х годов. Он был тогда для многих философским кумиром. Он был и моим любимым философом, у которого я постоянно учился, прочитывая залпом его работы. Читаю работы русского философа и сейчас. Его произведения в 70-е годы широко публиковались, с интересом читались, на их основе проходили острейшие дискуссии. Тем самым он сыграл ту историческую роль, какую не сыграли и не сыграют другие авторы и их работы, которые были запрещены и стали публиковаться уже в постсоветские годы. Как говорится, «всякому овощу свое время».

Между тем есть смешная попытка оправдать Э. Ильенкова в том, что он жил в свое время, а не в наше. Авторы такого проекта готовы перенести советского философа в демократическое будущее лишь за то, что он был «ортодоксальным еретиком», а не советским философом. Получается, что в свое время он жил зря. Или люди, которые жили вместе с Ильенковым и читали его работы, не достойны того, чтобы считать себя во многом обязанными Ильенкову. Получается, что мы его не читали и не понимали, а сейчас пришли новые люди, которые готовы смилостивиться и провозгласить Э. Ильенкова полезным философом.

Отмечу еще раз, что в студенческие годы я искал каждую статью и книгу, написанную Э. Ильенковым, тщательно прочитывал и обдумывал. Его работы привлекали своей живой, ясной и смелой мыслью. Привлекала его манера в теоретических исканиях опираться на глубокое знание истории философии; в изложении идей известных философов он находил такой неожиданный поворот, что

создавалось впечатление о полной безграмотности в своем собственном толковании известных классиков мировой философии. Такое ощущение возникало еще из-за того, что любую философскую проблему Э. Ильенков рассматривал в социокультурном контексте, что и придавало его суждениям живой характер. Такой подход позволил ему оживить даже читаную и перечитанную работу «Материализм и эмпириокритицизм».

Что же мы видим сейчас? Мы видим, как из Э.В. Ильенкова пытаются сделать мыслителя не диалектического и марксистского направления, а философа непоследовательного и к тому же религиозного толка. Такое ощущение, что авторы такой операции по переносу философа 70-х в 2010-е извиняются за Э. Ильенкова. По такой примерной логике: «Смотрите, господа, и среди советских философов был достойный автор, поэтому пожалейте его и не выбрасывайте на свалку истории. Правда, берите его в демократическое будущее не всего, а в кастрированном виде: без диалектики, без коммунистичности его философии, без его приверженности идеям Маркса и Ленина. Вдобавок еще попробуйте найти у Ильенкова высказывания, которые можно истолковать в богословском духе». Считая, видимо, что тем самым оказывают великую честь Э. Ильенкову и его последователям. Но я с таким подходом к творчеству советского мыслителя не согласен. Пусть уж останется в 70-х, неп прочитанным.

В. Асмус, А. Лосев, М. Лифшиц, Э. Ильенков, М. Лотман, В. Тугаринов, И. Кон и ряд других уже названных авторов – это плеяда мыслителей, труды которых действительно остались до конца не прочитанными: ни официальными кругами, ни широкой публикой. Но не в том либеральном смысле, в каком хотят мыслителей 70-х перенести в современное общество, оскотив их. Можно сказать, произведения названных мной авторов есть наиболее яркая духовная вспышка социалистического общества, которую позволила себе история для целей, нам еще сейчас неведомых. Это некий свет далекой звезды, который дойдет до поколения, еще не родившегося на свет. История никогда не оставляет человечество без духовного задела, которое позволило бы двигаться вперед.

И если тот, кто воспитан на интеллигентски изощренной философии западных философов, ценя в них часто только то, что не поддается ясному пониманию, не ценит четкого, классического стиля философских работ Э.В. Ильенкова, тому лучше не читать его произведений и не стараться их перерабатывать в либерально-религиозном духе.

Подведу итоги. Разумеется, я лишен самомнения, что воспроизведение моих университетских духовных исканий в 70-е годы имело какое-то общее значение. Но уверен в том, что это настроение не было случайностью. Оно выражало общий настрой советской интеллигенции той поры использовать социальную науку и философию для решения тех острых общественных вопросов, которые ее волновали. Они, представители интеллигенции, хотели спасти страну от духовной коррозии и силе невежества и равнодушия стремились противопоставить силу мысли. Но время было уже упущено. Кроме того, свободная мысль лишь тогда становится общественной силой, когда находит широкую поддержку в обществе. К сожалению, этого не было. Но, как говорится, свято место пусто не бывает. Набирали обороты духовные силы разрушения, и политическая верхушка пришла к выводу, что гигантский социальный эксперимент на одной шестой части суши потерпел крушение. Духовные звезды 70-х стали блуждающими светилами в историческом пространстве.

Бесполезны ли были 70-е годы с их напряженными интеллектуальными усилиями, которыми были охвачены и мы, не понимая этого общего духовного истока? В истории ничего не бывает зря, и я не думаю, что яркая интеллектуальная вспышка 70-х, которая не стала духовным горением общества в целом, прошла бесследно. История, погрузив наше общество в глубокий кризис, не могла не предусмотреть духовных ресурсов, с помощью которых можно было бы выбраться из клубка противоречий. Верю, что существует не только закон сохранения материи, но и закон сохранения творческой мысли. Я не говорю о том, что надо брать идеи 70-х и разрабатывать проекты выхода из кризиса. Это было бы верхом наивности и не историчности. Я имею в виду выработанную тогда *духовную культуру*, которая сейчас во многом утрачена. Если мы не овладеем этой культурой и снова будем относиться к социально-гуманитарной науке как к служанке идеологических конструкций и пиар-акций, то нам никогда не выйти из состояния, которое, по общему признанию, названо диким капитализмом.

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ПОЭЗИИ

А.Ю. Коробов-Латынцев

1. *Философия и поэзия.*

«Плоха та философия, в которой ни одна часть не просится в стихи» – говорил Василий Розанов. Философия, касаясь некоторых особенных вопросов, жизненных вопросов, часто просится в стихи, даже в песню. Спетая философия, может по-настоящему и посмеяться, и закричать. Конечно, посмеяться и кинуть гневное слово философ может и в трактате, например, Шопенгауэр, негодующий на Гегеля и ядовито подсмеивающийся над теми или иными его рассуждениями. Но это уже и есть первое отклонение от классической нормы философского трактата.

Ганс-Георг Гадамер в статье «Философия и поэзия» замечает, что в начале XX века «философия вторглась в пограничную область поэтического языка, за что стала подвергаться суровой критике» [1]. Однако стоит ли за это критиковать философию? Что потеряла философия от этого вторжения? Ведь не говорят же, что поэтические средства «вторглись» в пространство философии, а именно сама философия вторглась в поэзию. Причем никто также не имеет в виду, что между ними идет какая-то война, совсем наоборот, хрестоматийной стала фраза, что поэзия – родная сестра философии. Не менее хрестоматиен и тезис, что поэзия мыслит образами, философия же – понятиями.

Все это, пожалуй, весьма верно, но только здесь и философия, и поэзия берутся в чистом своем виде. В действительности же, и философия с самого своего возникновения использовала образы, и поэзия часто рассуждает о весьма непоэтических темах. Часто поэзия и вовсе как бы теряет свою высоту и говорит словами совершенно обыденными: «пока не требует поэта к священной жертве Аполлон, среди сынов ничтожных света, быть может, всех ничтожней он», – писал Пушкин. Так и неотъемлемыми, родными атрибутами философского языка не стоит считать сухость и схематичность. Платон был поэтом, хоть и изгонял поэтов из своего Государства. Это, кстати, очень знаменательный случай: философия изгоняет поэтов из государства, хотя в самой же этой философии живет подлинная поэзия.

Философия есть подлинная поэзия, – постулирует Дмитрий Веневитинов. Поэзия и есть философия, философия есть подлинная по-

эзия. Ни у той, ни у другой нет права собственности на поэтический язык, который не так-то просто отделить от языка философского. Положим, философский текст и вправду отличается от поэтического своею рассудительностью, даже и сухостью. Но на каком-то этапе философский текст натывается на какие-то темы, на которые не удастся ничего сказать прозой. И тогда философский текст плавно меняет форму с прозы на поэзию. Причем здесь не обязательно складываться в рифмы, хотя и так часто происходит, например песни Ницше в конце «Веселой науки». Философия просится петься. Скажем, невероятно поэтична «Поэма о смерти» Льва Карсавина, хотя написана она не стихами.

Вообще, и поэзия не обязательно должна быть стихотворна. Текст как бы сжимается, свертывается до какой-то предельной точки (до афоризма), где достигается наибольший эффект. Такое можно почувствовать, читая Бердяева, мысль которого свободно парит и вдруг на каком-то очередном витке достигает предельной для себя высоты, после чего начинает эту высоту терять, что неизбежно и что только еще больше акцентирует эту предельную высоту, на которой она только что была. Это и называется поэзией, подлинной философией. Порой, философ не показывает нам всего полета и лишь указывает на самые высшие точки, куда взлетела его мысль, – таков афоризм, скажем, Кьеркегора, Ницше или Шестова, Паскаля.

Есть и иной путь, когда философия не плавно переходит в «поэзию», а разделена с ней совсем в пределах творчества одного и того же философа. Такой тип философии лишает нас многих захватывающих впечатлений, которые получаем мы на взлетах мысли от прозы к поэзии в пределах одного текста, зато дает нам поэзию в чистом, стихотворном виде.

Так, скажем, было с Соловьёвым, который писал и большие философские трактаты, и лирические стихотворения. Сам Соловьёв говорит о поэзии и философии, что художественному чувству непосредственно открывается в форме ощутительной красоты то же совершенное содержание бытия, которое философией добывается как истина мышления, а нравственной деятельности дает о себе знать как безусловное требование совести и долга. Это только различные стороны или сферы одного и того же. Между ними нельзя провести разделения, и еще менее могут они противоречить друг другу.

Соловьёв здесь рассматривает взаимоотношения поэзии и философии через свою триаду истины – добра – красоты. Филосо-

фия занимается истиной, поэзия – красотой, а нравственное сознание – добром. И в форме красоты в поэзии открывается то же самое, что в философии – в форме истины. Так у Соловьёва посредством четкого различия этих форм разделяются между собой философия и поэзия. Когда он пишет философский текст – это классический трактат, когда поэтический – это стихи. Правда, в последнем произведении Соловьёва «Три разговора» такое четкое разделение снимается.

То же самое можно наблюдать у Карсавина, который писал и строгие классические философские тексты, и лирические стихотворения, и философские тексты, в которых философия и поэзия не делимы. Это же мы можем найти у о. Павла Флоренского и у многих других отечественных философов.

Сегодня интерес к конвергенции философии и поэзии просыпается, поскольку к философии вернулась ее свобода, как в содержательном, так и в формальном плане. Этим в немалой степени объясняется также внимание к наследию русской религиозной философии, в текстовых свидетельствах которой особенно просматривается эта слитность философского и поэтического.

Но, может быть, все не так? Может быть, поэзия философии вовсе не сестра и рядом с философией ее вовсе нельзя ставить. Ведь и вправду: вот – стихотворный поэтический текст, а вот, тоже поэтический текст, правда, не в стихах написанный. Это все поэзия и к философии никак не относится (не считая, конечно, этих самых «философских вопросов», к которым, «по традиции школьных учебников», «обращается автор»).

А где философский текст? И на каком языке он написан? Ведь нет же никакого «написанного» философского языка. Философия говорит на каком-то первоязыке, вернее, даже не говорит, а «думает». А как только ей нужно заговорить, то она вынуждена выбирать себе либо поэтический, либо научный, либо еще какой-то язык (допустим, нравственной философии). А в зависимости от тех тем, о которых эта философия хочет говорить, выбирается язык и создается дискурс («Этика» Спинозы – язык геометрии, «Диалоги» Платона – трагедии, «Апофеоз беспочвенности» Шестова – скорее, литературной критики и т. д.).

И при этом философии следует постоянно выслеживать себя на предмет того, на каком языке она заговорила, и соответствует ли он предмету, о котором она говорит. Эта, так сказать, самослежка есть неприменный атрибут философского дискурса. Философия, рассуж-

дая о мире, о природе, следит за собой при помощи науки, при помощи установленного и нормированного научного языка. При помощи богословия – если она рассуждает о Боге. Но когда философия рассуждает о бытии, то ей необходим язык этого бытия, и в качестве такого языка подходит только поэзия (в широком смысле).

Но вот тут-то и происходят сбои. Ведь правила слежки (правила дискурса) философия выпытывает из самой слежки – из того, при помощи чего эта слежка осуществляется. Совершенно ясно, как следует рассуждать о природе или об атрибутах Бога, но никак не понять, как следует рассуждать об исконной тайне, о которой желает говорить философия и о которой она только потому и может говорить, что сама ее и хранит.

О философе, которого обвиняют в литературоцентричности, поэтичности, художественности, нефилософичности и т. д., можно сказать словами Мишеля Фуко: «виновен, ибо он не есть тот, кем является, и невиновен, ибо не является тем, кто он есть». То же самое можно сказать и о философии, и о поэзии, если принимать их за родных сестер, которых не только чужие люди путают друг с другом, но которые и сами порой теряются, кто из них кто. Однако это действительно для тех, кому философия *является* в виде ли поэзии или еще как-нибудь. Для тех же, у кого философия *есть*, эти обвинения и оправдания снимаются.

2. *Современная отечественная философская поэзия.*
Вл. Варавя, «Псалтирь русского философа».

Библейская Псалтирь – это поэзия. Внедрение философии в поэтический контекст Библии как бы показывает тем самым сакральное значение философского логоса, философского текста в человеческом мире. Человеческом – и, стало быть, философском. Целостном философском мире. А.Г. Дугин видит в «русской философии» только лишь фрагменты, подобно греческим фрагментам досократиков, из которых можно создать настоящую «философию». Но некоторые его предположения вырываются из его концепции и угадывают факты из русской философии, о которых А.Г. Дугин, быть может, и вовсе не знает и которые противоречат его взгляду на русскую философию. «Язык славянской Библии, – пишет Дугин, – стал тем языком, на котором отныне могли бы заговорить и русское богословие, и русская философия» [2, с. 350]. Русская философия не просто могла бы заговорить языком славянской Библии, она в некоторый момент и заговорила на нем. Так, в Воронеже в 2006 году была издана книга «Псал-

тирь русского философа» Вл. Варавы, где «язык славянской Библии» стал в некотором смысле языком русской философии. А.Г. Дугин, говоря о возможности такой философии, не замечает действительность ее. Вот, например, строки из «Псалтири русского философа»:

ПСАЛОМ 7

Кричать хочется:

Где Ты, Господи!

Где, Ты был, Господи, когда убивали наших братьев,

Когда терзали малых и слабых,

Когда пытали вдов и сирот!

Где же Ты был, Господи! [3].

«Псалтирь русского философа» дает некую квинтэссенцию основных вопрошаний русской религиозной философии, но при этом в ней представлена графика движения русской философской мысли в пространстве религиозного слова. Поэтический язык славянской Библии используется для проговаривания основных проклятых русских вопросов. Продуктивен ли такой ход? Надо полагать, что да, поскольку контекст не довлеет над самой мыслью, что позволяет мысли одновременно выговорить себя на найденном языке и одновременно остаться самой собой, испытав, однако, неминуемое, но не роковое влияние выбранного поэтического языка. Подобные пути философской мысли необходимы, и ценность их сегодня постольку велика для нас, поскольку они не вписываются в стандартизированный и формализованный академический дискурс, в пределах которого в России философская мысль не получает необходимой свободы.

Опыт «Псалтири русского философа» есть философско-поэтический опыт современности, в котором не реставрируются, но активизируются живые проблемы русской философии. В некотором смысле «Псалтирь русского философа» может послужить отправным пунктом при изучении русской философии Серебряного века.

Литература

1. Гадамер Г.-Г. Философия и поэзия / Г.-Г. Гадамер // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 116–146.
2. Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии / А.Г. Дугин. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2011. – 500 с.
3. Варавя Вл. Псалтирь русского философа / Вл. Варавя. – URL: <http://www.pereplet.ru/text/varava05feb07.html>

М.И. АБДРАХМАНОВ – УЧЕНЫЙ, ФИЛОСОФ, ПЕДАГОГ, ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ДЕЯТЕЛЬ¹

Е.М. Николаева, Ю.Н. Иванов

Есть люди, биографии которых выходят за рамки жизни одного человека, сливаются с историей народа, страны. Мансур Ибрагимович Абдрахманов полностью разделил судьбу своего поколения. Он родился 31 января 1912 года в Казани. Трудное сиротское детство. Не пришел с Первой мировой войны отец, а в годы гражданской от голода умерла мать. Воспитывался М.И. Абдрахманов у казанских родственников, которые и помогли ему получить образование.

Личностное становление М.И. Абдрахманова происходило в тяжелые для страны годы, с ранних лет он усвоил правило, что жизнь – это преодоление. Будучи пятнадцатилетним школьником, он идет на строительство первой фабрики знаменитого впоследствии Казанского мехового комбината, где все каникулы работает бетонщиком. Чуть позже, вместе со своими однокашниками – Сашей Дружининым, Мишей Кулькиным, Сашей Тумановым, по направлению Центрального Комитета комсомола М.И. Абдрахманов, став культармейцем, отправляется на год в Ново-Ибрайкино – большое село (800 дворов) в Черемшанском (ныне Аксубаевском) районе для работы по преодолению безграмотности. Здесь и проявились его высокие организаторские и административные способности. М.И. Абдрахманову достался «слепой» класс – в него собрали всех второгодников, а то и третьегодников. Несмотря на отсутствие навыков учительского дела, он успешно учит детей, организует занятия с их родителями и одновременно учится сам.

Вскоре ему поручают ответственную работу директора школы. Будучи директором, молодой и задорный юноша добивается выделения участка земли для строительства здания школы, на свои средства приобретает лошадь для школьных нужд. Не оставляет без внимания и своего страстного увлечения спортом – организует и тренирует команду по гимнастике. За эту работу был награжден полным собранием сочинений В.И. Ленина. В фондах школьного музея в с. Ново-Ибрайкино

¹ При подготовке доклада использованы материалы личного фонда М.И. Абдрахманова архива Музея истории Казанского федерального университета, музея школы им. М.И. Абдрахманова в селе Ново-Ибрайкино.

хранятся блокноты, свидетельствующие о серьезном отношении молодого юноши к организации спортивных тренировок. Организаторские способности, стремление сделать жизнь людей духовно богаче и интереснее не были замечены и его назначают инспектором РОНО Первомайского района. Так формировался характер, который впоследствии поможет ему преодолеть множество трудностей, лишений, выстоять в самых сложных и драматичных ситуациях.

В Ново-Ибрайкине М.И. Абдрахманов появился в исторический для страны 1929 год – в стране полным ходом шла коллективизация. Он одним из первых выступил с идеей создания в селе колхоза, преодолевая неверие тех, кто считал эту затею пустой. Название колхоза «Усяр» символично, оно переводится на русский язык как «будет расти». В начале 1930-х колхозу грозил развал, люди оставляли его, но М.И. Абдрахманов настойчиво повторял: «Будет расти». Его слова оказались пророческими.

Активная трудовая и общественная деятельность со всей очевидностью показала необходимость повышения своего образования, и в 1936 году он поступает учиться в Казанский педагогический институт. В институте студент Абдрахманов не только серьезно изучает науки, но и активно участвует в общественной и спортивной жизни коллектива. Однако сразу завершить учебу не удалось – война с белофиннами, и вместо студенческой группы – 46-й отдельный лыжный батальон (увлечение лыжным спортом пригодилось). Суровой зимой 1940 года лучшие лыжники института добровольно отправятся на Карельский перешеек.

Так все и шло – история страны и жизненная история Мансура слились воедино. Страна воевала – и он становится солдатом. Страна строила и училась – и он становится студентом. А институт он окончил с красным дипломом в перерыве между двумя войнами – в 1940 году.

Свою трудовую деятельность в новом качестве он начинает преподавателем кафедры истории и одновременно заместителем декана КГПИ. Когда началась Великая Отечественная война, первым записался добровольцем секретарь партбюро, директор институтской библиотеки М.И. Абдрахманов. А вместе с ним – все участники лыжного эскадрона, участвовавшего в финской кампании. Пройдя краткосрочные курсы в Куйбышевском военно-политическом училище, Мансур Ибрагимович получает звание политрука. Командуя пулеметной ротой, 6 июля 1943 года под Белгородом в районе Курской дуги он был тяжело ранен и потерял ногу.

Вернувшись в Казань после госпиталя в 1944 году, он поступает в аспирантуру на кафедру общественных наук Казанского университета. В декабре этого же года зачисляется преподавателем основ марксизма-ленинизма с «половинным окладом». Совмещая учебу в аспирантуре с преподавательской деятельностью, успешно окончил теоретический курс аспирантуры и подготовил кандидатскую диссертацию. В 1949 году приказом Главного управления университетов Министерства высшего образования СССР М.И. Абдрахманов утвержден в должности доцента кафедры диалектического и исторического материализма, а в марте 1950 года возглавил историко-филологический факультет университета.

В 1953 году Мансур Ибрагимович принимает решение поступить в докторантуру. В феврале 1954 года он зачисляется докторантом Института философии АН СССР. Завершив докторантуру, он возобновляет работу на кафедре. В сентябре 1957 года ректорат по решению Татарского ОК КПСС назначает его исполняющим обязанности заведующего кафедрой диалектического и исторического материализма, которую он будет возглавлять вплоть до своей кончины.

Неоценим вклад Абдрахманова в становление философского образования в университете после войны, подготовку профессионалов-философов для высшей школы городов Поволжья, развитие философской мысли в регионе. Благодаря его усилиям на кафедре открылась аспирантура, был создан совет по защите диссертаций. Под его личным руководством подготовлено 20 кандидатских диссертаций. В течение шести лет, будучи проректором, М.И. Абдрахманов осуществлял организацию и координацию научно-исследовательской деятельности ученого сообщества КГУ.

В 1959 году Мансур Ибрагимович избирается делегатом Учредительного съезда философов СССР. В дальнейшем он был членом Поволжского философского сообщества, возглавлял философскую организацию Татарии. Много было сделано и для развития национальной культуры. Он был редактором философского словаря на татарском языке, за допущенные ошибки в котором имел взыскание по партийной линии. В 1966 году при активной поддержке Секретаря Татарского Обкома Туктаева им был написан первый учебник по философии на татарском языке. Одновременно он стоял у истоков становления и развития социологии в республике, открыв в 1961 году при своей кафедре социологическую лабораторию.

М.И. Абдрахманов вел большую общественно-политическую работу. На протяжении всей своей трудовой жизни был членом лекторской группы горкома и обкома КПСС, а значит, вел серьезную политико-воспитательную и разъяснительную работу среди населения республики, что неоднократно отмечалось в представлениях к поощрению. Партийная организация университета избирала его в состав своего руководящего органа, бывал он и членом райкомов города Казани. Мансур Ибрагимович был делегатом XXIV съезда КПСС. Сохранился комплекс документов, раскрывающих его участие в работе съезда. Нужно отдать должное, коммунист Абдрахманов не просто присутствовал на заседаниях, а активно работал. В делегатском блокноте сохранились подробные записи основных идей выступающих на съезде делегатов и гостей, собственные мысли, суждения по поводу услышанного, задачи, которые необходимо в этой связи поставить и решить в коллективе.

Коллектив университета выдвигал его и на советскую работу. М.И. Абдрахманов избирался депутатом городского, а потом в течение ряда лет депутатом Верховного Совета Татарской автономной республики, его Председателем. Сохранились некоторые рабочие материалы, а также воспоминания М.Б. Садыкова о его работе с населением республики в должности Председателя. Его деятельность на всех уровнях по достоинству оценена государством и обществом: он был удостоен почетного звания заслуженного деятеля науки ТАССР, награжден многими орденами и медалями СССР. А школа в селе Ибрайкино Аксубаевского района, где он когда-то учительствовал и был директором, носит его имя.

М.А. Абдрахманов ушел из жизни, едва отметив 60-летний юбилей. Но как много успел сделать! Университетское сообщество свято бережет память об этом выдающемся человеке. Его персоналия подробно представлена в материалах компакт-диска, выпущенного к 200-летию Казанского университета. Из архивов кафедры философии в Музей истории университета передана для экспонирования докторская диссертация М.И. Абдрахманова. В 2006 году учреждена стипендия его имени, которая присуждается лучшим студентам-философам. А в 2012 году в университете был проведен вечер памяти, посвященный 100-летию со дня рождения М.И. Абдрахманова.

Жизнь и деятельность М.И. Абдрахманова – неотъемлемая часть истории республики, пример беззаветной преданности делу науки и образования, гражданского служения и патриотизма.

ЖАБАЙХАН АБДИЛЬДИН КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ ШКОЛЫ ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

У.М. Сандыбаева, Д.Т. Толгамбаева

Сегодня доминирующим является представление о советской философии как догматической. Это одностороннее представление, поскольку во второй половине XX века, а именно с середины 50-х годов, ключевыми в советской философии становятся проблемы диалектики, логики и теории познания. Только решая вопросы мышления, его природы, диалектики, философы могли осуществить свободу, которая есть условие развития философии. Противоположностью, имевшей место догматизму, явилась живая философская мысль в лице, прежде всего, Э.В. Ильенкова, А.А. Зиновьева, Г.С. Батищева и других.

Важным событием стало появление в различных регионах Советского Союза философских школ. В.А. Лекторский этот период характеризует как своеобразный ренессанс философской мысли [1].

В 1968 году в Алма-Ате состоялся Всесоюзный симпозиум по проблемам диалектической логики. Этот форум дал импульс дальнейшим разработкам категорий диалектики как логики, гносеологии и методологии предметно-практической и научно-познавательной деятельности. Именно Алма-Ата стала местом проведения данного симпозиума, поскольку, как заметил Э.В. Ильенков, здесь сложилась солидная школа диалектиков всесоюзного уровня. Во главе казахстанских философов, работавших в сфере диалектики, логики, теории познания, стал Ж.М. Абдильдин.

Первый коллективный труд данной творческой группы – «Проблемы логики и диалектики познания», вышедший в 1963 году, и монография «Проблема начала в теоретическом познании» Ж.М. Абдильдина 1967 года стали знаковым событием в советской философии. Они показали оригинальность подхода к разработке проблематики диалектической логики. В журнале «Вопросы философии» вышла рецензия Э.В. Ильенкова на работу «Проблемы логики и диалектики познания»: «Этот план работы можно смело расценивать, не

рискуя впасть в преувеличение, как серьезный вклад в разработку диалектической логики, мимо которого теперь не может пройти ни один автор, пишущий о логике. Здесь ... сделан шаг вперед по сравнению со всем предыдущим» [2, с. 17].

Вышеуказанная книга Ж.М. Абдильдина, посвященная проблеме начала, стала определенным итогом его опыта занятий диалектикой. Так, дипломная работа была написана на тему «Гносеологическая роль конкретного понятия». Первая глава работы была посвящена И. Канту, на основе которой в 1956 году он написал первую научную статью «Кант о гносеологической роли понятий». Будучи аспирантом, он пришел на заседание отдела диалектического материализма Института философии, который возглавлял П.В. Копнин. Ж.М. Абдильдин вспоминает: «Атмосфера творческая, все задают вопросы, и я задал свой вопрос о логике отношений и субстанциональной логике. Они обратили на меня внимание: кто этот молодой человек азиатской внешности и сразу задает вопросы о субстанциональной логике?.. После перерыва они подошли, и я решил статью о Канте дать почитать Ильенкову» [3, с. 5]. Статья была одобрена Э.В. Ильенковым, и с этого момента начинается их сотрудничество. Они вместе участвовали в международных философских конгрессах, первый раз – в гегелевском конгрессе в 1970 году в Берлине. В канун этого конгресса была опубликована статья Э.В. Ильенкова «Гегель и современность (200 лет со дня рождения Г. В. Ф. Гегеля)» в газете «Правда», которую огромными тиражами привезли в Берлин. Как вспоминает Ж.М. Абдильдин, почти одновременно проводились два гегелевских конгресса. «В международной прессе писали, что советские философы не смогут провести гегелевский конгресс, потому что Гегеля они считают идеалистом. И вдруг выходит статья Ильенкова, которая начинается со слов: «Подобно тому, как невозможно понять литературу без Толстого, Гете, Шекспира, музыку без Бетховена, Баха, Чайковского, так и невозможно науку о мышлении представить без Г. В. Ф. Гегеля. Гегель занимает почетное место в пантеоне человеческого духа» [3, с. 7].

Западные философы имели в целом ограниченное представление о советской философии. Всемирные конгрессы имели исключительное значение, поскольку здесь происходил живой диалог философов. Интересным примером служит Венский конгресс 1968 года, в котором приняли участие такие известные философы, как Ж. Маритен, Г. Гадамер, Г. Марсель, Г. Маркузе, К. Поппер и другие.

Ж.М. Абдильдин выступил с докладом «Логика научно-теоретического познания», в котором обозначил вопрос о противоречии как главный в диалектико-логическом осмыслении теории. Карлом Поппером был задан вопрос: «Господин докладчик, признаете ли Вы противоречия при социализме?». Отвечая на него, Ж.М. Абдильдин, опираясь на диалектическую логику, обосновал необходимость противоречия в любой развивающейся системе, а значит, социализм не является исключением. К. Поппер был удивлен ответом, поскольку, как правило, советские философы утверждали, что социализм преодолевает отчуждение и противоречиям нет места в этой системе.

Все это свидетельствует о том, что опора на диалектическое мышление – это один из способов гуманизации общества, преодоления догматического, некритического познания действительности. Разработка проблемы начала теоретического знания Ж.М. Абдильдиным стала своеобразным прорывом в исследовании вопросов логики и методологии научного познания. Стоит обратить внимание на то, что для логического позитивизма такой проблемы просто не существовало. Для логического позитивизма исходный пункт развертывания теории как гипотетико-дедуктивной конструкции может быть понят как ряд аксиом, выбор которых более или менее произволен. Ж.М. Абдильдин полагает, что «...начало не может быть произвольным и субъективным. Оно выступает всеобщей и необходимой определенностью системы. Начало становится началом вследствие особой роли в объективной реальности и в научно-теоретическом воспроизведении ее» [4, с. 209]. Как заметил В.А. Лекторский, «развитие методологии науки в западной философской литературе в 70-е и 80-е годы XX века как раз пошло по линии отказа от логико-позитивистской модели научной теории и сопровождалось, по сути дела, признанием значения именно той проблематики, которую разрабатывал Ж.М. Абдильдин в своей книге» [1, с. 25]. В связи с этим важно отметить, что в 60-е годы советскими философами, занимающимися проблемами логики и диалектики познания, были сформулированы проблемы, к которым западная философия подошла позже. При этом следует иметь в виду различие философских традиций.

В последующий период, длившийся до начала второй половины 80-х годов, активно разрабатывались законы, категории и принципы, которые должны были стать одновременно и принципами систематического построения и самой теории диалектики. В этот период состоялись Всесоюзный симпозиум «Материалистическая диалектика

как логика и методология современного научного познания» (1977), «Диалектика и этика» (1982). Результаты деятельности философов представлены не только отдельными книгами, но и трудом «Диалектическая логика» в четырех томах (Алма-Ата, 1985–1987).

Работая над проблемами диалектической логики, философы особое внимание уделяли методологическим проблемам науки, прежде всего естествознанию. Ж.М. Абдильдин, в частности, анализирует понятие начала в теории относительности. Теория относительности А. Эйнштейна имела огромное значение для диалектико-материалистической логики и культуры мышления, поскольку ученый радикально заменил «...рассудочное понимание пространства и времени новым, конкретным диалектическим их пониманием» [4, с. 311]. Речь идет не просто об открытии в природе, а о новом направлении в физическом мышлении.

Диалектико-логическое понятие начала Ж.М. Абдильдин применяет и для анализа структуры квантовой механики. Он дает логическое и историческое обоснование начала в квантовой механике. Она, как и теория относительности, принципиально изменила логику в физической науке, что имеет глубокое философское значение.

Таким образом, Ж.М. Абдильдин, с позиции диалектической логики, разрабатывал методологические проблемы теории относительности и квантовой механики.

В чем же своеобразие диалектической логики, ее отличие от других видов логик? Рассмотрим содержание диалектической логики в понимании Ж.М. Абдильдина. В диалектической логике мышление понимается не как субъективная деятельность индивидов, а как идеальная форма всей практической предметной деятельности общества, общественного человека. Поэтому фундаментальное значение имеет учение о категориях. Мышление должно выходить за узкие рамки законов формальной логики и руководствоваться всеобщими законами, определяющими бытие и природы, и общества. Эти законы зафиксированы в логических категориях мышления. «Категории мышления суть кристаллизованные формы исторического опыта человечества, которые зафиксированы в мышлении и являются орудиями познавательной деятельности», «...категории – это всеобщие формы отражения бытия, формы духовного освоения универсальных способов изменения предметов природы в процессе практической деятельности человека, и поэтому они функционируют как всеобщие принципы формирования научно-теоретического знания» [5, с. 31]. Поэтому

диалектическая логика не является учением о субъективных формах мышления, она есть учение о целостном мышлении. В этом проявляется отличие диалектической логики от формальной.

Стоит заметить, что для обеих логик общим является термин «мышление». Поскольку мышление может быть рассмотрено в различных аспектах, Ж.М. Абдильдин не выстраивает иерархию логик в терминах «низшее – высшее». Речь идет о том, что диалектическая логика является принципиально *другой* логикой. Поэтому она исходит из другого понимания мышления. Она не отрицает значения рассуждения, но для нее это только один из аспектов реального мышления. Как полагает Ж.М. Абдильдин, действительное мышление есть общественно выработанная идеальная форма всей предметно-преобразующей деятельности. «Мыслить – означает творить предметный мир идеально, в форме понятий». Важно, что результаты мышления проявляются, прежде всего, в практических делах общественного человека. Возвращаясь к категориям мышления, следует подчеркнуть, что диалектическая логика исследует категории, формы их реализации со стороны их внутренней взаимосвязи и отражения в них всеобщих законов природы, общества и мышления. По сути, диалектическая логика раскрывает их функции в формировании и развитии научно-теоретического знания.

Таким образом, во второй половине XX века казахстанские философы во главе с Ж.М. Абдильдиным внесли свой вклад в разработку проблем диалектики, логики и теории познания. Произшедшие изменения в конце XX столетия поставили перед философами новые задачи, связанные с осмыслением происходящих социально-экономических, политических и культурных процессов. Ж.М. Абдильдин считает, что забвение диалектической логики – явление временное, поскольку диалектика является величайшим универсальным методом. Без глубокого научного диалектического мышления невозможно осмыслить противоречия самой жизни, ее коллизии, проблемы современной цивилизации и многое другое.

Литература

1. *Лекторский В.А.* Философия в СССР второй половины 20 в. и казахстанская философская школа / В.А. Лекторский // Материалы II Международной научно-теоретической конференции «Актуальные проблемы развития мировой философии». – Астана, 2013. – С. 19–26.

2. Отзывы выдающихся зарубежных ученых-философов о трудах Абдильдина Ж.М. / Собрание сочинений в десяти томах. – Алматы: Қазығұрт, 2010. – Т. 1. – С. 17–21.

3. *Медеуова К.А.* Жабайхан Абдильдин об Эвальде Ильенкове и всемирных философских конгрессах / К.А. Медеуова, У.М. Сандыбаева // Материалы XIII международной научной конференции «Ильенковские чтения. Философия и культура». – Астана, 2011. – С. 3–12.

4. *Абдильдин Ж.* Проблема начала в теоретическом познании / Ж. Абдильдин. – Алма-Ата: Наука, 1967. – 367 с.

5. *Абдильдин Ж.М.* Логика творческого мышления / Ж.М. Абдильдин // Философия в современном мире: стратегии развития. Материалы I казахстанского философского конгресса. – Алматы, 2013. – С. 27–34.

**ОНТОЛОГИЯ, ЭПИСТЕМОЛОГИЯ,
ФИЛОСОФИЯ НАУКИ
В ТРУДАХ КАЗАНСКИХ ФИЛОСОФОВ, СВЯЗАННЫХ С КАИ
Н.М. Солодухо, М.Г. Румянцева**

Казанский авиационный институт, ныне Казанский национальный исследовательский технический университет им. А.Н. Туполева, является не только ведущим техническим вузом страны, но и одним из центров философской мысли: здесь наиболее значимыми оказались направления исследований, связанные с онтологией, эпистемологией и философскими вопросами науки. Причем свой вклад в развитие этих исследований внесли как представители кафедры философии, так и сотрудники института (а затем и университета), а также бывшие студенты этого учебного заведения. Приведем краткие справки о тех, кто разрабатывал данную тематику и внес заметный научный и педагогический вклад в указанные области философии.

Мочалов Инар Иванович (1932 г. р.) окончил философский факультет Ленинградского университета в 1954 году, аспирантуру Института философии АН СССР в 1959. С 1954 года преподавал в университете марксизма-ленинизма в г. Грозном, в 1955–1957 годах работал в Казани, в 1959–1978 – доцент, затем профессор КАИ, а с 1972 года – заведовал кафедрой философии КАИ. В 1978 году он переехал в Москву, где преподавал в качестве профессора кафедры философии Московского высшего технического университета им. Н.Э. Баумана, является сотрудником Института истории естествознания и техники РАН, «Экологического центра» ИИЕиТ им. С.И. Вавилова РАН.

И.И. Мочалов является специалистом в области истории науки и философии науки, истории наук о Земле в России в XIX–XX веках. В 1961 году он защитил кандидатскую диссертацию на тему «Равнодействие противоположностей в момент движения и развития», а в 1971 году – докторскую диссертацию «Естественнонаучные и философские основы мировоззрения В.И. Вернадского». Впервые в отечественной литературе ввел в оборот не известные ранее архивные материалы (статьи, очерки, письма, дневники) этого мыслителя, раскрыл своеобразие его мировоззрения и вклад в современную научную картину мира. Творчество Вернадского им рассмотрено в контексте русской и мировой культуры.

Мочалов И.И. Об одном моменте борьбы противоположностей // Вопросы философии. 1960. № 9; *Мочалов И.И.* В.И. Вернадский о логике и методологии научного творчества // Вопросы философии. 1963. № 5; *Мочалов И.И.* Проблема как категория логики научного познания // Вопросы философии. 1969. № 11; *Мочалов И.И.* В.И. Вернадский – человек и мыслитель. М., 1970; *Мочалов И.И.* Владимир Иванович Вернадский (1863–1945). М., 1982; *Мочалов И.И.* Владимир Иванович Вернадский и религия. М., 1991 и др.

И.И. Мочалов является Заслуженным деятелем науки РФ, с 1999 года – действительным членом Российской академии естественных наук (РАЕН).

Коньк Георгий Климович (1926–1998) окончил в 1950 году факультет двигателей и летательных аппаратов КАИ по специальности «инженер-механик». Работал в КАИ старшим лаборантом (1950–1953), ассистентом (1953–1954) и преподавателем кафедры марксизма-ленинизма (1954–1958). В 1959–1961 годах учился в Москве в аспирантуре Института философии АН СССР. Затем в КАИ работал старшим преподавателем кафедры диалектического и исторического материализма (1961–1963) и доцентом кафедры философии (1983–1988, 1990–1994).

В 1978–1983 годах (вслед за И.И. Мочаловым) и 1988–1990 годах являлся заведующим кафедрой философии КГТУ-КАИ; с 1994 по 1998 – профессор этой кафедры.

Направления научных исследований Г.К. Конька: философские вопросы естествознания и техники, проблемы НТР, формальная логика. Кандидатскую диссертацию на тему «Диалектика физического понятия силы» он защитил в 1962 году.

Читал учебные курсы для студентов и аспирантов по логике, философии, философским вопросам естествознания и техники, философским вопросам формальной логики, оказал влияние на формиро-

вание мировоззрения сотрудников КАИ. Вел активную общественную работу: руководитель Поволжского научно-методического семинара преподавателей кафедр философии (с 1982); зам. председателя научно-методического республиканского совета общества «Знание» ТАССР (1980–1983), зам. председателя научно-методического совета по марксистско-ленинскому образованию научно-педагогических кадров института, философ-консультант методологического семинара института (80-е годы) и др.

Коньк Г.К. Логика развития понятия «сила» в физике // Вопросы философии. 1962. №8; *Коньк Г.К.* Человек, космос, философия. Киев: Знание УССР, 1968; *Коньк Г.К.* Конспективный курс логики: учеб. пособие. Казань: Изд-во КГТУ-КАИ, 1993 (в соавт. с В.Д. Евстратовым); *Коньк Г.К.* Научно-техническое знание и инженерное творчество: учеб. пособие. Казань: Изд-во КГТУ-КАИ, 1998; *Коньк Г.К.* Философские вопросы физико-математических и технических наук: учеб. пособие. Казань: Изд-во КГТУ-КАИ, 1999 и др.

Г.К. Коньк награжден медалями «За доблестный труд в ознаменование 100-летия со дня рождения В.И. Ленина», «Ветеран труда», почетными грамотами: Президиума Верховного Совета РСФСР, Татарского ОК КПСС и Президиума Верховного Совета ТАССР, Всесоюзного общества «Знание». Ему присвоено почетное звание «Заслуженный работник культуры ТАССР» (с 1988).

Комаров Виктор Николаевич (1931 г. р.). Окончил геологический факультет КГУ в 1955 году по специальности «геофизика», работал в тресте «Татнефть-геофизика» в геофизической экспедиции в должности начальника партии. После аспирантуры при кафедре философии КГУ в 1964 году защитил кандидатскую диссертацию на тему «О некоторых аспектах развития в неорганической природе». Затем работал ассистентом и доцентом кафедры философии КГУ. Докторскую диссертацию «Методологический анализ соотношения предмета и метода современной геологии» защитил в Киевском государственном университете в 1981 году. Поскольку диссертация В.Н. Комарова была первой философско-методологической работой, созданной на геолого-географическом материале, спецсовет Киевского университета назначил в качестве ведущей организации кафедру философии АН СССР, а в качестве оппонентов – академика АН СССР Б.М. Кедрова и академика АН УССР Н.А. Поваренных.

С 1983 по 1988 год Виктор Николаевич возглавлял кафедру философии КАИ, а затем работал совместителем в должности профессо-

ра этой кафедры. С 1988 года по настоящее время является профессором кафедры философии КГУ (ныне – КФУ).

С именем В.Н. Комарова в Казани связано формирование казанской школы философско-методологических проблем естествознания: им подготовлено девять кандидатов философских наук, четверо из которых стали докторами философских наук, заведующими кафедрами философии. Виктор Николаевич являлся членом философского и педагогического спецсоветов по защите диссертаций при КГУ, членом научного Совета по философии при АНТ.

Комаров В.Н. Диалектический материализм и характеристика некоторых сторон движения в неорганической природе. Казань: КГУ, 1970; *Комаров В.Н.* Философские вопросы науки о Земле: методологические аспекты геологических проблем. Казань: КГУ, 1981.

В.Н. Комаров – ответственный редактор и автор ряда коллективных монографий и сборников. Ему присвоены почетные звания «Заслуженный работник высшей школы РФ», «Заслуженный деятель науки ТАССР», «Заслуженный профессор Казанского государственного университета» и др.

Ильин Виктор Васильевич (1930 г. р.) окончил философский факультет Ленинградского государственного университета (1953), затем аспирантуру кафедры логики того же факультета и защитил кандидатскую диссертацию на тему «Условные и разделительные умозаключения и их роль в логическом процессе» (1956). Позже получил второе образование, окончив механико-математический факультет Казанского государственного университета (1966).

Преподавал в Казанском авиационном институте на кафедрах марксизма-ленинизма и философии (1956–1961). С 1961 – на кафедре философии Ленинградского института инженерного транспорта: доцент, затем профессор, в 1964–1991 заведовал этой кафедрой. В указанный период он защитил докторскую диссертацию на тему «Онтологическое содержание и гносеологические функции категорий качества и количества» (1969).

В.В. Ильин – специалист в области философской онтологии и социальных проблем техники. В его трудах исследуются проблемы философских категорий (в частности предлагается концепция подсистемы атрибутов в явлении и сущности), анализируется специфика качественного и количественного методов исследования; выдвигается идея гносеологического негеоцентризма; исследуются социально-философские аспекты развития техники. Он является соавто-

ром известных трудов: «Материалистическая диалектика» (Т. 1. «Объективная диалектика». М., 1981) и «Диалектика материального мира» (Л., 1985).

Ильин В.В. Онтологические и гносеологические функции категорий качества и количества. М., 1972; *Ильин В.В.* О предмете онтологии [в соавт.] // Проблемы диалектики. Вып. 4. Л., 1974; *Ильин В.В.* Категория сущности в материалистической диалектике // Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата, 1979; *Ильин В.В.* Научно-методические основы подготовки, чтения и оценки лекции в высшей школе // Организация и мастерство проведения учебных занятий в вузе. Л., 1985; *Ильин В.В.* Гносеологические аспекты проблемы понимания в естественнонаучном и гуманитарном знании [в соавт.] // Естественнонаучное и гуманитарное знание: методологические аспекты взаимодействия. Л., 1990 и др.

Гришкин Иван Иванович (1937–1987) окончил философский факультет (отделение с естественнонаучным уклоном) Ленинградского государственного университета. В 1960 году он – ассистент на кафедре марксизма-ленинизма Казанской государственной консерватории, в 1965 году – на кафедре философии в Казанском авиационном институте. Из КАИ в 1966 году он был направлен в аспирантуру в ЛГУ и в 1967 году защитил кандидатскую диссертацию на тему «Философское значение понятия информации (некоторые методологические проблемы)» (науч. рук. – проф. В.А. Штофф), вернулся на кафедру философии в КАИ, где работал доцентом.

С 1974 года И.И. Гришкин заведовал кафедрой философии в Казанском государственном педагогическом институте. В 1983 году защитил в Ленинграде докторскую диссертацию, а через год получил ученое звание профессора. В годы его заведования (70–80-е годы) расширился диапазон научных интересов кафедры: внимание было сосредоточено на философских проблемах развития науки, научно-технической революции, на философском осмыслении проблем познания.

Из Ленинграда в Казань И.И. Гришкин привез идеи «концепции общенаучного знания» и возглавлял казанскую школу «общенаучников», в числе которых были Т.И. Никитина, Н.М. Солодухо, Э.А. Тайсина, Э.М. Хакимов, М.Д. Щелкунов и др. Сам он разрабатывал логико-гносеологическую, логико-методологическую концепцию понимания информации в единстве трех ее аспектов: синтаксического, семантического и прагматического.

Свои взгляды И.И. Гришкин изложил в книге: Понятие информации. Логико-методологический аспект. М.: Наука, 1973. 232 с.; был соавтором коллективной монографии: Управление, информация, интеллект. М., 1976. Среди других его трудов статьи, учебные пособия и сборники научных работ, редактором

которых он являлся: О философском значении понятия информации // Вестник ЛГУ. 1962. № 23; НТР и прагматико-информационный подход к интеллектуальной коммуникации // Научно-техническая революция и проблема человека / под ред. И.И. Гришкина; Ученые записки КГПИ. Вып. 175. Казань, 1977. С. 3–26; Информация как общенаучное понятие // Общенаучные понятия и материалистическая диалектика. Вып. 9. Л., 1982. С. 88–93; Методические советы по изучению общенаучных понятий и подходов в темах курса диалектического материализма. Казань: КГПИ, 1986. 19 с. (совм. с Н.М. Солодухо) и др.

И.И. Гришкин вел общественную работу в качестве председателя секции и члена бюро Татарского отделения Философского общества СССР (1982–1987), члена методологического совета по общественным наукам, члена республиканской комиссии по студенческим научным работам, председателя районного отделения общества «Знание» и др. Был награжден Почетной грамотой ОК КПСС и Совета Министров ТАССР.

Киносьян Владимир Андреевич (1936 г. р.) окончил Казанский авиационный институт в 1961 году по специальности «Авиаприборостроение». В 1957–1968 годы работал в системе авиационной промышленности. В 1971 году окончил аспирантуру на кафедре философии в Казанском государственном университете и в 1972 году защитил кандидатскую диссертацию «Логико-исторические аспекты теории относительности». С 1971 года – ассистент, старший преподаватель, доцент, заведующий кафедрой философии Казанского инженерно-строительного института, в 1977 году ему присвоено ученое звание доцента. В 1990 году защитил диссертацию «Философские аспекты современных представлений о гравитации» на соискание ученой степени доктора наук в Институте философии АН СССР. В 1991 году присвоено ученое звание профессора. С 2003 по 2011 год – директор Центра гуманитарного образования КГАСУ. Область научных исследований В.А. Киносьяна – философские проблемы науки и техники, взаимоотношение науки, религии и философии, русская философия. Автор более 50 научных трудов, включая монографии.

Киносьян В.А. Философские проблемы физики гравитации: (Процесс объективизирования знания). Казань: Изд-во Казан. ун-та 1982, 156 с.; *Киносьян В.А.* Загадка человека: (О философско-религиозном учении В.И. Несмелого. Казань: Изд-во КГАСУ, 2005; *Киносьян В.А.* Концепции современного естествознания: курс лекций. Казань: Изд-во КГАСУ, 1998. 152 с.

Главный редактор и соавтор серии сборников по проблемам взаимодействия науки, религии и философии, поэтических сборников «Строфы четыре измеренья», «Вера и судьба» и др.

В.А. Киносьян – действительный член Академии гуманитарных наук, заслуженный деятель науки РТ, член Союза российских писателей. Награжден медалью «Ветеран труда», знаком Высшей школы СССР «За отличные успехи в работе», Почетной грамотой Государственного комитета РФ по высшему образованию.

Галеев Булат Махмутович (1940–2009) окончил физико-математический факультет Казанского государственного педагогического института в 1962 году, с 1963 года в КАИ руководил СКБ «Прометей», где создал свой первый светомузыкальный прибор, преподавал физику. В 80-е годы в качестве старшего преподавателя кафедры философии он читал лекции студентам по философии искусства и эстетике. В 1986 году защитил докторскую диссертацию по философии на тему «Проблема синестезии в искусстве», получил звание профессора (1991).

Его основные научно-философские интересы: теория познания, взаимосвязь науки, техники и искусства, экспериментальная эстетика. Б.М. Галеевым были произведены первые эксперименты в области советской светомузыки, они начались с исполнения со светом музыкального произведения «Прометей» А. Скрябина. Он – режиссер первых в СССР светомузыкальных фильмов, первого в стране спектакля под открытым небом «Звук и свет». С 1993 года Б.М. Галеев возглавил НИИ экспериментальной эстетики и светомузыкального синтеза «Прометей», образованный на базе СКБ.

Б.М. Галеев – автор около 20 изобретений, книг по современному искусству и около пятисот статей в отечественных и зарубежных изданиях.

Галеев Б.М. Светомузыка: Становление и сущность нового искусства. Казань: ТКИ, 1976. 286 с; Галеев Б.М. Поэма огня: О концепции светомузыкального синтеза А.Н. Скрябина, 1981; Галеев Б.М. Синтез искусств и содружество чувств, 1982; Галеев Б.М. Человек, искусство, техника: проблема синестезии в искусстве, 1987; Галеев Б.М. Светомузыка в системе искусств, 1991; Галеев Б.М. Театрализованные представления «Звук и свет» под открытым небом, 1991 и др.

Б.М. Галеев был избран член-корреспондентом АН РТ, являлся председателем научного совета по теории искусства АН РТ, членом международного общества «Искусство, наука, техника». Он был членом Союза кинематографистов СССР, Союза дизайнеров СССР, членом Союза российских писателей, членом редколлегии журналов «Казань» и Leonardo (США), Заслуженный работник культуры РТ, награжден медалью «Ветеран труда СССР».

Евстратов Вадим Данилович (1935 г. р.) окончил историко-филологический факультет Воронежского госуниверситета в 1958 году. Работал в г. Ельце Липецкой области зав. отделом редакции газеты «Красное Знамя» и в сентябре 1960 году был направлен Липецким обкомом комсомола в ЦКШ при ЦК ВЛКСМ на курсы руководящих работников молодежной печати. Летом 1961 года вернулся в Липецк на должность зав. отделом редакции газеты «Ленинец», но уже в январе 1962 года ЦК ВЛКСМ направляет его редактором газеты «Молодой Коммунист» – органа Марийского обкома ВЛКСМ. В этой должности В.Д. Евстратов проработал до конца 1966 года, а в 1967 году поступил в аспирантуру при кафедре философии Казанского государственного университета. В июне 1969 года после успешной защиты кандидатской диссертации утвержден заместителем заведующего Домом политпросвещения Татарского обкома КПСС.

В 1972 году В.Д. Евстратов перешел на кафедру философии КАИ. В 1990 году защитил докторскую диссертацию. На кафедре он прошел путь от старшего преподавателя до профессора (1992). С 1990 по 1996 годы избирался заведующим кафедрой философии КАИ.

Научные интересы В.Д. Евстратова – теория познания, проблема сознания, философия науки, социально-философские проблемы. Им опубликовано более 100 работ, в том числе и монографий.

Евстратов В.Д. Сознание как гносеологическая проблема. Саратов: СГУ, 1984; *Евстратов В.Д.* Основы философии: учеб. пособие (с грифом МОиПО РФ, 1999); *Евстратов В.Д.* Логика и теория аргументации (в соавт. с Г.К. Коньком), 1999; *Евстратов В.Д.* Человек, общество, история, 2007; *Евстратов В.Д.* Философия науки: общие проблемы, 2011.

В.Д. Евстратов удостоен почетного звания «Заслуженный работник высшей школы Российской Федерации» (2002) и «Ветеран труда». Награжден медалями «За доблестный труд в ознаменование 100-летия со дня рождения В.И. Ленина» и «В память 1000-летия Казани» и др.

Солодухо Натан Моисеевич (1952 г. р.) окончил физический факультет КГУ в 1974 году. Работал инженером в КНИТИ-ВТ, с 1979 года ассистент, доцент, профессор (1994) на кафедре философии Казанского государственного педагогического университета. Кандидатская диссертация – «Диалектика однородности и неоднородности в развитии природных и социоприродных систем» (Казань, 1984), докторская диссертация – «Теоретико-методологические основы общенаучного гомогете-

рогенного подхода» (Москва, 1993). С 1996 года – заведующий кафедрой философии в КНИТУ им. А.Н.Туполева (КАИ, КГТУ).

Н.М. Солодухо – автор 250 научных и учебных работ по онтологии, метафизике, эпистемологии, методологии науки, физике, географии, экологии, в том числе 10 монографий, 8 учебных пособий.

Солодухо Н.М. Однородность и неоднородность в развитии систем. Казань: КГУ, 1989; *Солодухо Н.М.* Вопросы методологии современной географии: учеб. пособие. Казань: КГУ, 1986 (в соавт. с А.М. Трофимовым); *Солодухо Н.М.* Систематический курс философии: Квинтэссенция: учеб. пособие (с грифом УМО ун-тов). Казань: КГТУ-КАИ, 2002; *Солодухо Н.М.* Философия небытия. Казань: КГТУ, 2002; *Солодухо Н.М.* Экологическое сознание и экологический архетип. Казань: КНИТУ-КАИ, 2008 (в соавт. с А.Х. Гимазетдиновой); *Солодухо Н.М.* Ситуационный подход в философско-экологическом контексте. Казань: КНИТУ-КАИ, 2013 (в соавт. с А.М. Сабирзяновым); ответ ред. коллективных монографий: Ситуационные исследования. Вып. 1–4. Казань: КГТУ-КАИ, 2005 – 2011. Автор поэтического сборника «От бытия до небытия» (Казань, 1999), сборника прозы (М., 2014) и др.

Участник международных конгрессов в Греции, Италии, Франции, Болгарии, а также Всемирных философских конгрессов с 1988 (Великобритания, Россия, США, Турция, Корея) и др.

Является директором Центра ситуационных исследований при кафедре философии, кооперированного с Международным институтом «Поле бытия», учебно-методологического центра «Методолог» при КНИТУ-КАИ. С 1998 года был председателем казанской секции «Фундаментальные проблемы философии и современная наука» Головного совета «Философия» Министерства образования Российской Федерации. Член редколлегии журнала «Вестник КГТУ им. А.Н. Туполева» (рук. отд. «Философия и история науки и техники»).

Н.М. Солодухо – Почетный работник высшего профессионального образования РФ, Заслуженный деятель науки РТ, награжден «Почетной грамотой Министерства образования и науки РФ», медалью «За доблестный труд» (РТ), медалями лауреата Всесоюзных конкурсов самодеятельных художников (1982, 1985) и др. Является действительным членом Российской академии естествознания (Медаль В.И. Вернадского и др.), Российской экологической академии, Санкт-Петербургской академии истории науки и техники (СПАИНТ) и др.

В данной статье отмечены исследователи в области онтологии, эпистемологии и философии науки, связанные с КАИ (КНИТУ им. А.Н.Туполева), имеющие статус заведующего кафедрой философии, а также доктора наук, авторы монографий.

Литература

1. Философы России XIX–XX столетий: Биографии, идеи, труды. – М.: Акад. проект, 1995 – 2002.
2. Татарский энциклопедический словарь. – Казань: ИТЭ АН РТ, 1999.
3. КГТУ им. А.Н. Туполева: Люди и вехи истории: словарь. – Казань: Изд-во КГТУ-КАИ, 2002.
4. Татарская энциклопедия. Т. 1–5. – Казань: ИТЭ АН РТ.
5. Казанский университет (1804–2004): биобиблиографический словарь». Т. 2. 1905–2004. – Казань: Изд-во КГУ, 2004.
6. Казанский государственный технический университет им. А.Н. Туполева – КАИ» / под ред. докт. техн. наук Г.Л. Дегтярева. – Казань: Изд-во КГТУ-КАИ, 2007.
7. Актуальность вечных проблем (К 50-летию кафедры философии КГТУ-КАИ) / авт.-сост. Н.М. Солодухо. – Казань: Изд-во КГТУ, 2010.

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ НАЧАЛА ОБЩЕПРАВОВОЙ КОНЦЕПЦИИ МАРГИНАЛЬНОСТИ

Р.Ф. Степаненко, Г.Н. Степаненко

Современные исследования в теоретико-правовой сфере юриспруденции, преодолевая сложившиеся в советском правоведении методологические традиции, демонстрируют тенденции расширения инструментария познавательных практик в формате основной парадигмы социогуманитаристики, ориентированной на синтез, множественность, всесторонность, комплексность и системность конституирования научных концепций о правовой реальности и отдельных формах ее проявления в междисциплинарных (интегральных, синтетических) подходах.

Общеправовая концепция маргинальности, как представляется в этом смысле, не являясь исключением из формирующихся в настоящее время в юридической науке новых методологических тенденций, выдвигаемые гипотезы, проблемы, анализ полученных и производство новых знаний выстраивает в контекстах общенаучного плюрализма и толерантности, значительно расширяющих представления о бытии человека в праве, и наоборот, посредством рецепции понятия «отчуждение» из области социальной философии и его актуализации в правовой сфере.

Значимость философии плюрализма и толерантности для методологии отечественной юридической науки, справедливо отмеченная профессором Ю.С. Решетовым в работе «Методологические пробле-

мы отечественного права» (Казань, 1996) [1], приобретает, новую смысловую заданность при построении сложных теоретических правовых конструктов и верификации (прямой и косвенной) выдвигаемых идей познающими субъектами.

Определенным образом нарушая традиционные методологические устои и догматизм советской юридической науки, современные концептуальные исследования в теории права, смещают акценты узкопозитивистского (юридический позитивизм) объяснения правовых феноменов, расширяя диалектико-материалистские контуры сложившихся ранее глубоко идеологизированных постулатов правоведения.

Экстраполяция в область правоведения одного из таких базовых понятий социальной философии, как «отчуждение», находит свое перманентное применение в работах известных отечественных ученых-юристов (В.Д. Зорькин, В.В. Лазарев, М.Н. Марченко, Р.А. Ромашов, О.Ю. Рыбаков, Б.С. Эбзеев и др.) в связи с изучением свойств и качеств нормативной данности, обеспечивающей либо недостаточно обеспечивающей защиту и охрану конституционных прав и свобод граждан.

Концепция отчуждения Г. Зиммеля, лежащая в основе общей теории маргинальности, разработанной в начале XX века одним из основателей Чикагской социологической школы Р.Э. Парком, в советской, в частности юридической науке, не находила своего конструктивного объяснения. Отчуждение трактовалось достаточно однообразно, политизированно и, прежде всего, с позиции диалектического материализма в рамках его теоретического обоснования К. Марксом.

Как по этому поводу утверждал профессор М.Б. Садыков, пристальное внимание советского обществоведения останавливалось лишь на одной стороне отчуждения, объективизирующегося лишь при определенных типах экономической связи человека с производством (в буржуазном, капиталистском обществе – Р.С.), реализуемом в систему противостояний человека и внешних сил. В связи с чем отчуждение преимущественно рассматривалось как господство чуждых, враждебных сил, как явление, порождающее девиантное поведение людей, одиночество, утрату смысла жизни и т. д. Однако такое понимание отчуждения не является единственным, оно должно быть *разнонаправленным*, хотя и представляющим собой «один из источников социальных противоречий, отрицательно воздействующих на природу человека и общественные отношения» [2].

Реализация философского посыла «разнонаправленности» производимых знаний об отчуждении и его негативных проявлениях в сфере общественных отношений, приобретает интенциональную окрашенность в многоуровневом объяснении изучаемого феномена, в частности при построении общеправовой теории маргинальности. Разнопорядковость производимых знаний в данной концепции находит свое проявление в философском осмыслении, прежде всего, метафизической природы (начала) правовой маргинальности, посредством осуществления рефлексии в сферу учений о сверхчувствительных основах и принципах бытия. Соответственно, такой уровень понимания и конституирования методологических схем, способствующих изучению данного явления и понятия, требует от познающих субъектов объяснения причин и поводов обращения к столь редко используемым в правоведении областям философствования.

Коль скоро выстраивание концепций подобного рода в юридической науке можно с определенной степенью уверенности отнести к философско-правовой методологической модели организации знания или построениям правовой философии, то, исходя из понимания самой философии права как «юридической метафизики», по мнению французского доктора права Л. Бержея [3], вполне логично мыслительную процедурность обоснования положений и выводов общеправовой теории маргинальности начинать именно с осмысления метафизических начал этого феномена на наивысшем уровне правовой научной рациональности.

На самом деле, метафизический подход к праву, перманентно критикуемый теоретико-правовой наукой, в современных правовых исследованиях все-таки находит свое применение, хотя и нечасто. Например профессор М.Н. Марченко, изучая право как религиозную, этическую, эстетическую ценность, останавливает свое внимание на рассмотрении содержания и предмета философии права, где указывает на такие задачи этой дисциплины, как социально-философские, формально-юридические и метафизические обоснования изучаемых сфер [4]. К последним автор относит наиболее отвлеченные, сугубо философские дискурсы, связанные с постижением высших истин, таких как уяснение природы, сущности, роли и предназначения права, установление подлинных критериев оценки правовых явлений, роли личности в праве и т. д.

В этом контексте для общеправовой маргинальности весьма важным является философско-правовое познание духовно-

нравственных особенностей Человека. Они представляются особенно актуальным, в частности, с точки зрения изучения его (человека) конфессиональных, в т. ч. религиозно-ортодоксальных предпочтений, редуцирующихся в таких общественно опасных формах проявлений маргинального поведения, как экстремизм, терроризм и т. д. В этом смысле целесообразно обращение исследователей общеправовой теории маргинальности к социальной философии, культурологии, религиоведению и теологии. Понимание правовой маргинальности и негативных форм ее проявления в «юридическом бытии» – как метафизической категории – предполагает ее изучение: «в чистом виде как некоего феномена, существующего в обществе и независящего от него ... Отвергать подобный подход не имеет смысла, поскольку абсолютная абстракция не может быть ни опровергнута, ни доказана опытным (эмпирическим) путем», – справедливо отмечает профессор Р.А. Ромашов [5].

Обоснование и получение многомерных, в т. ч. при помощи метафизики, знаний о таких особенностях и закономерностях правовой маргинальности являются еще более проблематичными в контексте структурно-методологического диапазона юридической науки для ученых-правоведов, которые особенно *«более чувствительны к шаткости своей научной свободы»* [6].

В этом смысле метафизика правовой маргинальности – как одной из негативных форм проявления отчужденности (в единообразном осмыслении концепций и Г. Зиммеля и К. Маркса), пограничности и дезаккомодации субъектов правоотношений (государства и личности) от ценностно-нормативного пространства, означающая в том числе сверхчувственные (трансцендентные) основы особенного и специфического бытия человека в праве через его собственное моделирование и понимание связности и смыслов нормативного долженствования, выступает одной из важнейших проблемных сфер познания правовой реальности в целом.

В одной из философско-правовых концепций существования правовой реальности в трех ипостасях: позитивное право, естественное и идеальное право, именно метафизика объясняет смыслообразующие модели феномена права как сферы «чистого» и «неотчужденного» долженствования, идеальные нормативы и возможности реализации которого не поддаются постижению его социального значения и тем более юридической оценке его содержания.

Идеальное право существует в чистых, трансцендентных представлениях и образах, в сверхчувственных высотах антропосферы, которые отчуждены от опыта и коммуникаций позитивного права. Они же формируют, в числе прочего, каузальную природу правовой маргинальности.

На самом деле, например, социально-философская категория «причинность», используемая нами в работе при изучении каузальной природы маргинального поведения, восходит, определенным образом, к метафизическому осмыслению отчужденности. Расширяя в значительной степени линейное, механистическое понимание природы правовой маргинальности, которое юридический позитивизм объясняет при помощи концепции причинно-следственной связи, правовое отчуждение государства и личности от права мы исследуем в рамках положений аристотелевской «Метафизики». Общеправовая теория маргинальности изучает формальные, материальные, деятельностные и целевые причины каузальной природы правовой маргинальности, первая из которых оказывает определяющее воздействие на все сущее [7]. Формальные причины есть: «те идеальные первообразы, в соответствии с которыми возникают и входят в духовно-практическую жизнь людей представления нормативно-регулятивного характера» [8].

В числе формальных причин, детерминирующих правовую маргинальность, выстраиваемая нами концепция останавливает свое внимание и на глубинных архетипах укоренившегося в коллективной, исторически сложившейся психологии правового / неправового опыта предшествующих поколений, а также на трансцендентальных причинах, коренящихся внутри, в глубинах антропосферы.

Нивелирование юридическим позитивизмом глубинной антропоморфности самого права, трансцендентных, трансцендентальных и иных причин, коренящихся в интеллектуальной, духовной и интуитивной сущности человека по отношению к ценности правых установлений, на наш взгляд, вряд ли способствует формулированию стратегий по установлению упорядоченности миропорядка, в т. ч. законопорядка.

По этому поводу один из известных основоположников русской теоретической мысли в области правоведения С.А. Муромцев, изучая значение идеальных построений естественной философии права считал, что именно «философия придавала значение вопросу об отношении различных правовых учреждений к свойствам чело-

веческой природы. Таким путем в правоведении был внесен элемент исследования» [9].

Познание метафизических, онтологических и гносеологических начал правовых феноменов, объединяющих в себе социальную картину сущего и абсолютного долженствования, выражающихся в телеологической аксиологии правовой нормы, правовом поведении, правовой культуре и правосознании, построении доктринальных стратегий правовой политики и, наконец, осуществлении идей (метафизики) построения правового государства, и есть одна из важнейших задач современного теоретического правоведения.

Правовая маргинальность и отчуждение как элементы объективного социального процесса, безусловно, одно из неотъемлемых явлений, свойств и качеств любого общества. Маргинальность, как и «отчуждение нельзя преодолеть, «изгнать» из жизни, его можно познавать, овладевать им: видя в предметном мире человеческую проекцию в разных, все время изменяющихся измерениях и воплощениях», – справедливо отмечено М. Б. Садыковым [2].

Литература

1. Решетов Ю.С. Методологические проблемы отечественного права / Ю.С. Решетов // Ученые записки. – Т. 132. Юридические науки, 1996. – С. 5–10.
2. Садыков М.Б. Отчуждение как общественное явление и его социальная природа / М.Б. Садыков // Материалы научно-методической конференции «Философское учение об отчуждении: история и теория». – Казанский государственный университет. – Казань, 1992. – С. 32, 33.
3. Бержель Ж.-Л. Общая теория права / Ж.-Л. Бержель. – М.: Nota Bene, 2000. – 576 с.
4. Философия права. Курс лекций: учеб. пособие в 2 т. / отв. ред. М.Н. Марченко. – М.: Проспект, 2013. – Т. 1 – С. 39.
5. Ромашов Р.А. Реалистический позитивизм: интегративный тип современного право понимания / Р.А. Ромашов // Правоведение, 2005. – №1. – С. 4.
6. Берман Г.Д. Западная традиция права: Эпоха формирования / Г.Д. Берман пер. с англ. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 158.
7. Степаненко Р.Ф. Каузальная природа маргинального поведения: философско-правовые аспекты / Р.Ф. Степаненко // Философия права. – 2013. – № 2. – С. 112–116
8. Бачинин В.А. Причинность как философско-правовая проблема / под общ. ред. В.П. Сальникова. – Санкт-Петербургский университет МВД России: Академия права, экономики и безопасности жизнедеятельности. – СПб.: Фонд «Университет», 2002. – С. 13.

9. *Муромцев С.А.* Определение и основное разделение права / С.А. Муромцев. – СПб: Издательский Дом С.-Петербур. гос. ун-та. Издательство юридического факультета СПб.ГУ, 2004. – С. 33.

10. *Степаненко Р.Ф.* Каузальная природа маргинального поведения: философско-правовые аспекты / Р.Ф. Степаненко // *Философия права.* – 2013. – № 2. – С. 112–116.

II. МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ И ОНТОЛОГО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ГОРИЗОНТЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

THE INTERPRETATION OF HUMAN NATURE IN THE CONTEXT OF STOIC ETHICS: A BASIS FOR HUMANISM

Panos Eliopoulos

Stoic ethics is an investigation of what it is to live in agreement with nature. While based on Physics and on the recognition of determinism in the universe, the stoic ethical theory uses the concept of nature as the starting point for the elaboration of practical philosophy in the Socratic sense, that is of philosophy that answers the existential question of “how is to live”. In Stoicism, logos (reason), virtue and nature are conceptions that are ineluctably intertwined. The Stoics claim that Reason leads man to natural existence, which is perfect existence. This existence is not only enjoyed in the individual but also in the social/collective level as eudaimonia. All human beings are ontologically equal and potentially able for wisdom, hence beings that cannot be taxonomized according to class, origin, colour or other social limitations. Inside the immense Cosmopolis they should be living rational lives, lives of virtue in accordance with their natural disposition for logos, reason¹. Thus, the stoic concept of logos is the parameter that unites individual and social eudaimonia in one context. The rational human being, in a state of apathy, tranquillity, and wisdom, is the morally perfect human being, caring for others and practising philanthropy as an energetic virtue. Even in this philanthropic practice emotion is unwelcome, because it comprises the original cause for the creation of passions within the human soul. Passions are enemies to the right function of reason; therefore passions are generators of evil, irrational actions that are directly juxtaposed with morally perfect actions towards others. Such actions, as the latter, orientate the stoic doctrine to an awareness of humanism.

This apprehension of humanism, in the context of the stoic theory on human nature, and the connection between morality and sociality are conducive to a subsequent affirmation of moral phenomena as also social in

¹ Cf. Arthur Bodson, *La Morale Sociale des Derniers Stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc Aurèle*, Bibl. de la Fac. de Philosophie et Lettres de l' Univ. de Liège, Fasc. CLXXVI, Soc. d' Edition 'Les Belles Lettres', Paris 1967, pp. 77–81.

the long run. The perfect moral person does not isolate himself in his inner realm unless he has no other more rational choice. His wisdom will guide him to offering service to fellow human beings, thus practising his free consent and his virtues, not according to emotional impulses but to right reason. The particular stoic introduction to human action is largely dependent upon their analysis on the issue of the human soul. Man's ontological and metaphysical relation with logos, reason, is the distinctive concession on which the Stoa bases its moral theory along with its doctrine of the psyche¹. Zeno from Citium, the founder of the Stoic philosophy, vehemently rejected Plato's "second voyage" (δεύτερος πλοῦς) and supported a materialistic position. He defined the soul as a warm breath (πνεῦμα ἔνθερμον), by which we become animate and able to move. In the stoic psychology there is one center of awareness: the ruling "ἡγεμονικόν", or mind, which controls the seven subordinate, instrumental faculties: the five senses, speech, and reproduction. Both rational and irrational behaviour are explained in terms of the function of the mind, the faculty of reason, which either works properly or malfunctions². The Stoic Cleanthes explained that the soul has a corporeal and material nature. His argument, echoing the argument of Zeno, was that if the soul were not corporeal then the multiple relations that it has with the body could not be accounted for³. God also is corporeal and he is the active principle of the universe, immanent to the universe itself. The soul, which is of a material nature, is the product of the spermatoc reason, the divine essence that permeates and defines the world. Hence, man is not discarded on this world as a petty crea-

¹ Cf. Tad Brennan, "Stoic Moral Psychology". In *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. by Brad Inwood, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 257-294. See also Eleuterio Elorduy, *El Estoicismo*, vol. II, Editorial Gredos, Madrid 1972, p. 284: "Para los antiguos estoicos el λόγος era el canon único y exclusivo de la moralidad". Cf. A. A. Long, *Stoic studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 238.

² Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, VII. 110: "Φασί δέ τήν ψυχὴν εἶναι ὀκταμερῆ- μέρη γάρ αὐτῆς τὰ τε πέντε αἰσθητήρια καὶ τὸ φωνητικὸν μόριον καὶ τὸ διανοητικόν, ὅπερ ἐστὶν αὐτὴ ἡ διάνοια, καὶ τὸ γεννητικόν".

³ In the stoic theory, the soul, even though it is a body, survives death. However, due to the periodic conflagration of the universe the human soul is perishable. The Stoics, though they admitted the beyond, did not give to it such an importance as to use it as an ethical motivator. Cf. Giovanni Reale, *A History of Ancient Philosophy: The Systems of the Hellenistic Age*, edit. and trans. by John R. Catan, State University of New York Press, Albany 1985, vol. III, pp. 258-259.

ture but placed carefully as the immediate descendant of the gods. Logos, which resides in the human soul, is the factor that identifies man's connection with the divinity and with his implicit capability for perfection, which is tautological to a state of happiness.

For the Stoics to achieve happiness is the aim of human life, individually and collectively. Ethics must determine the very nature of happiness and the proper means of achieving it. For the Stoic Schools the statement and solution of ethical questions is pursued partly outside the traditional Hellenic schemata, following criteria which arise from their interpretation of nature. In the Crysippean teaching, for "nature" we understand both a universal physis and the specific human physis which is a part of the universal physis. An objective consideration of the human physis shows its ontological prominence among other species due to the quality of its reason, logos, which exceeds the animal tendency for mere survival and pleasures. The aim of every being is to bring its own physis to completion; similarly, the human being is aiming to bring his reason to completion. In consequence, all the rules of moral conduct need to be deduced according to perfected reason, *ratio perfecta*¹. Since the characteristic of human beings is reason, virtue is the perfection of reason and constitutes the basis for man's eudaimonia. According to the Stoic Chrysippus, human eudaimonia, the goal of life, is "living according to one's experience of what happens by nature"². It needs to be clarified that living in accordance with nature is not identical, in the Stoic theory, with living a "natural" life, meaning a life of impulses. The latter consists in opting for the things that only preserve the being, i.e. that contribute to its survival and pleasure, as in the life of a child. The former signifies a more mature manner of living, derived from the gradual and so essential comprehension that as the rational universe governs itself similarly the rational being, the human being, must accomplish his virtues so as to be able to govern his life rationally and infallibly. From this perspective, the "life according to nature"³, which is the fundamental precept of Stoic Ethics, corresponds to the "life according to reason" and hence to the "life according to virtue".

Cicero bases the argument about the goal of life on the stoic theory of appropriation (*οἰκείωσις*), according to which all animals, including

¹ Giovanni Reale, *A History of Ancient Philosophy: The Systems of the Hellenistic Age*, vol. III, p. 262.

² Diogenes Laertius, VII. 86–88. Cf. Cicero, *De Finibus*, III. 16–21.

³ Diogenes Laertius, VII. 88.

humans, are endowed by nature with an instinct for self preservation. More precisely, they are born with some conception of their selves, their “*constitutio*” (σύνστασις), and they are strongly inclined to pursue things needed for their self preservation, and to avoid things that might lead to their destruction. As a human being matures, it comes to recognize more and more things that are in accordance with its nature (κατά φύσιν), and by pursuing what accords with its nature, rejecting what opposes to it, its conduct acquires a certain stability of choice, that is according to Cicero “*consentaneum naturae*”¹, in agreement with nature. Not only that, but also when a person has reached this stage, it comes to understand “what really deserves to be named as good” (*quod vere bonum possit dici*)². Seneca facilitates this discussion in Epistle 121 (14-18), where he remarks that “man is concerned about himself not merely as a living but as a rational being”. He argues that concern for self preservation differs greatly, according to the stages of human development, and that its final stage is concern for being a rational being. For Hierocles³, a Stoic philosopher of the 2nd century, appropriation, oikeiosis, and rationality signify the gradual passage of the human being from self perception to the perception of its relation with others, while others are represented in the form of concentric circles, outer to the self circles which reach out from one’s immediate family to the whole human race.

Regarding virtue, after the above confirmations of its intrinsic connection with logos and nature which enhance its subsequent extension to other human beings in the form of humanism, the Stoics accept the Socratic claim that virtue is a specific art (τέχνη). What is required for this techne is cognition, knowledge of nature. The criteria for moral perfection are cognitive, therefore the morally perfect person, the sage, is infallible because he has knowledge instead of opinion; he does everything by means of right reason. His rationality leads him to the acquisition of virtue. Virtue is an art of living that produces eudaimonia (τέχνη περί τον βίον εὐδαιμονίας ποιητική)⁴. The fact remains that all virtues are forms of knowledge, e.g. temperance is knowledge of what ought to be chosen or

¹ Cicero, *De Finibus*, III. 20.

² Cicero, *De Finibus*, III. 21.

³ Hierocles, *Elements of Ethics*, passim. Cf. Stobaeus, *Florilegium*, 4. 671 ff.

⁴ Ioannes ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Teubner, Lipsiae in Aedibus 1921, III. 66.

avoided¹. Musonius Rufus, the teacher of Epictetus, observes that men resort to evil actions due to ignorance and bad learning, adding that men of knowledge do not sin. The philosophers, as men of knowledge, Musonius continues, need to behave with meekness and philanthropy to those who do evil, due to the fact that they are able to recognize the source of the other people's malice².

As a result, cognition and knowledge become requisite terms in the stoic dialogue about human action and humanism. The human being is naturally disposed to knowledge, due to the preconceptions (*προλήψεις*) that arise in the soul when human beings come to the age of reason. Nature leads us to virtue by giving us fundamental tendencies and by letting us acquire, as rational animals, the preconceptions that regulate our attempts to live by those tendencies³. That by no means signifies that one trusts his natural instincts, but rather his natural disposition to the good, which allows him to learn and practise virtue throughout his lifetime. The rational animal will have an impulse to action only if reason has assented to the impression, and if reason functions properly, it will assent only to impressions that are true as well as cognitive (*καταληπτικαί*). It is because of the intervention of assent that adult humans can be held responsible for their actions, whereas animals and children respond automatically to the way things present themselves to them. With this focus on the cognitive elaboration of the concepts of good and bad and with their insistence on free will and free choice, despite the deterministic way that the universe functions, the Stoics become aware that the rational selection of natural things means that it is also rational and natural to live by other human beings in harmony, as all share the same potential qualitative characteristics and the common capacity of logos. For the Stoics this acknowledgment now has theoretical background and strength, and is not succumbed to the influence of emotional impulses. It needs to be noted that despite their concerns against emotion, the Stoics did not uncritically deprive ordinary human beings of all impulse; they excluded those excessive impulses that interfere with our capacity to live according to right judgment. Some impulses are unavoidable, like fear in front of a cliff, but this kind of impulse does not impede one's way to wisdom, since it does not impede his right judgment.

¹ Ioannes ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III. 262 ff.

² Musonius Rufus, *Discourses*, 10.

³ Gisela Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 256.

Epictetus elucidates this point further by saying that all emotional excess is a faulty judgment about reality¹. So they inferred that the wise person will not be emotionless or unaffected (*ἀπαθής*) in the sense of being insensitive². The human being will have all the normal inclinations and aversions, but no excessive ones³. Zeno called this “easy flow of life” (*εὐφορία βίου*), and in Epictetus it is referred to as tranquillity and peace of mind (*εὐθυμία* and *ἀταραξία*), the inner state of the eudaimonistic person⁴. The stoic sage is supposed to help others, be philanthropic and gentle to them, and relieve their suffering when he can, but he should never give his consent to emotions that would eventually disturb his own tranquillity and inner peace.

In *De Officiis*, Cicero⁵ uses a definition that describes ethical action and social correlations derived from Panaetius, the last head of the Stoic school. According to this, we should aim at achieving the “appropriate” (*πρέπον* or *decorum*) through four roles (*personae*). One of these is our universal nature as rational agents who are capable of developing virtue. The other three roles are subdivisions of our particular nature: our talents and inclinations, social background, and chosen way of life. The approach advocated by Cicero is based on the development of our human, rational nature. However, as the particular point is elucidated in *De Officiis* book III, the ideal outcome of the developmental process is that obtaining preferable indifferents such as health and wealth is of less value when compared with selecting a virtuous character and a virtuous way of life⁶. According to the Stoics, the human being is to look at itself as part of a whole⁷. In the form of appropriation (*oikeiosis*) that corresponds to our rational nature, not only can the distinction between epistemological objectivity and subjectivity be overcome (since *logos* is common property), but also the moral conflict between self interest and altruism⁸. *Homo sacra res homini*; a human being is sacred to a human being pre-

¹ Epictetus, *Dissertations*, III. 2.

² Diogenes Laertius, VII. 117. Cf. Seneca, *Epistulae Morales*, 9. 2–3.

³ Gisela Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, p. 274.

⁴ Gisela Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, p. 279.

⁵ Cicero, *De Officiis*, 1.

⁶ Christopher Gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford University Press, New York- Oxford 2006, p. 159.

⁷ Gretchen J. Reydams Schils, *The Roman Stoics: self, responsibility and affection*, The University of Chicago Press, Chicago 2005, p. 70.

⁸ Cf. Cicero, *De Legibus*, 1. 29 and Epictetus, *Dissertations*, I. 19. 11–15.

cisely because of the reason they share¹. One must live for one's neighbour, if one would live for oneself², affirms Seneca linking friendship and universal humanity. The relational aspect of reason is not only extended to a general form of friendship among people but becomes as specific as to embrace more traditional relationships such as marriage and parenthood³. In this approach, the Stoic thinkers, by their interpretation of human nature, conclude in a concept of humanism, with its pillars being the Roman "*humanitas*" and the Greek "*φιλανθρωπία*". Due to this moral gnomon, the relationship between human beings is based on a sweeping understanding of equality and philanthropy. At the moral level there can be no discrimination between an aristocrat and an ordinary citizen, between the free and the slave. Seneca suggests that other differences, in power, wealth, etc, have no significance. Only the nobility of the human soul is significant. Stoics like Musonius Rufus, among others, go even further: the importance of helping others energetically is made manifest when he remarks that it is better to do things for other people than to accumulate or use things of luxury for oneself⁴.

Stoicism proposes a form of humanism, based on an interpretation of human nature, with the aid of metaphysics, ontology, and epistemology. Reason is the key term that makes such a basis for humanism possible. Excellence in reason, which is the human virtue, is the typological characteristic which is responsible for human development. The stoic humanism, its *philanthropia*, is imbued with values such as freedom, tolerance, equality, secularism, cosmopolitanism. The life of a Stoic is not eventually a life of *otium*, or a contemplative life; on the contrary it is an active one, a life of offer and service. Stoicism believes in the perfectibility of human nature. Being a stoic requires a certain level of commitment to self improvement⁵. Thus, for Stoicism, individuality, as the primary impulse that nature has endowed every living being with, remains of paramount importance. Virtue is the culmination of a natural progression, that is taken wil-

¹ Seneca, *Epistulae Morales*, 95. 33.

² Seneca, *Epistulae Morales*, 48. 2-4.

³ Gretchen J. Reydams Schils, *The Roman Stoics: self, responsibility and affection*, pp. 115–176.

⁴ Musonius Rufus, *Discourses*, 19.

⁵ Richard Sorabji, "What is new on the Self in Stoicism after 100 BC?". In Richard Sorabji, Bob Sharples (eds), *Greek and Roman Philosophy, 100 BC to 200 AD*, *Bulletin of the Institute of Classical Studies, supplement 94*, 2 vols, London 2007, p. 144.

lingly and by giving one's free assent, which leads to infallible rationality. Their views on human nature take into account the developmental ability of the human being. To the question "why is it rational to follow nature?" the answer is not concluded in the context of cosmological and psychological determinism: man discovers himself, as he discovers others, while following nature inside the circumstance of his own and the universal physis, as in the procedure described by Hierocles. Living in accordance with nature makes this link between oneself and the others unambiguous. To deny rationality is to deny human nature per se, and under that prism is to deny the connection with other human beings and the impact of our beneficial action towards them. If man is to live a meaningful life, either collectively or individually, he must not abandon himself to passion and emotion. He must opt for right judgments and make steady and conscientious efforts to resist submerging his reason in a sea of emotion or impulse¹. The Stoic psychology affirms that morality is possible because the human being is a rational and socially sensitive being.

Bibliography

1. Arnim Ab, Ioannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Vol. I-IV, Teubner, Lipsiae in Aedibus 1921.
2. Bodson Arthur, *La Morale Sociale des Derniers Stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc Aurèle*, Bibl. de la Fac. de Philosophie et Lettres de l'Univ. de Liège, Fasc. CLXXVI, Soc. d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1967.
3. Brennan Tad, "Stoic Moral Psychology". In *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. by Brad Inwood, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
4. Cicero, *De Officiis*, translated by Walter Miller, Harvard University Press, (Loeb) London 2005.
5. Cicero, *De Finibus*, translated by H. Rackham, Harvard University Press, (Loeb) London 1914.
6. Cicero, *De Republica. De Legibus*, translated by C. W. Keyes, Harvard University Press, (Loeb) London 1987.
7. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, translated by R. D. Hicks, Vol. I-II, Harvard University Press, (Loeb) London 1925.
8. Elorduy Eleuterio, *El Estoicismo*, vol. II, Editorial Gredos, Madrid 1972.
9. Epictetus, *Dissertationes*, Translated with an introduction and commentary by Robert F. Dobbin, Clarendon Press, Oxford 1998.
10. Gill Christopher, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford University Press, New York- Oxford 2006.
11. Hierocles, *Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*, edited by Ilaria Ramelli & translated by David Konstan, Society of Biblical Literature, Atlanta 2009.

¹ Cf. Cicero, *De Officiis*, I. xxxix. 141.

12. Long A. A., *Stoic studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
13. Musonius Rufus, *Reliquiae*, edited by Otto Hense, Teubner, Lipsiae 1905.
14. Reale Giovanni, *A History of Ancient Philosophy: The Systems of the Hellenistic Age*, edit. and trans. by John R. Catan, Vols. I-III, State University of New York Press, Albany 1985.
15. Reydams Schils Gretchen J., *The Roman Stoics: self, responsibility and affection*, The University of Chicago Press, Chicago 2005.
16. Seneca Lucius Annaeus, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, translated by R. Gummere, Vol. I-III, Harvard University Press (Loeb), London 1962.
17. Sorabji Richard, "What is new on the Self in Stoicism after 100 BC?" In Richard Sorabji, Bob Sharples (eds), *Greek and Roman Philosophy, 100 BC to 200 AD, Bulletin of the Institute of Classical Studies, supplement 94*, 2 vols, London 2007.
18. Stobaeus, *Florilegium*, recognovit Augustus Meineke, vol. I-IV, Teubner, Lipsiae 1855-1857.
19. Striker Gisela, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА В КОНТЕКСТЕ СТОИЧЕСКОЙ ЭТИКИ: ОСНОВА ГУМАНИЗМА

Панос Элиопулос

Этика стоицизма – это исследование того, что значит жить в согласии с природой. Базируясь на физике и признании детерминизма во Вселенной, этическая теория стоицизма принимает понятие природы за отправную точку развития практической философии в сократовском смысле, то есть философии, которая дает ответ на экзистенциальный вопрос «как жить?» В стоицизме, логос (разум), добродетель и природа – понятия, неизбежно переплетающиеся друг с другом. Стоики утверждают, что Разум (Reason) ведет человека к естественному существованию, т. е. к существованию совершенному. Таким существованием наслаждаются не только на индивидуальном, но и на социальном/коллективном уровне как эвдемонией. Все люди онтологически равны и потенциально способны постичь мудрость и, следовательно, не могут быть таксономизированы в зависимости от их классовой принадлежности, происхождения, цвета кожи или других социальных различий. Внутри необъятного Космополиса им следует жить жизнью разумной, добродетельной в соответствии с их

природной расположенностью к логосу, разуму [1, с. 77–81]. Таким образом, стоическое понятие логоса является параметром, который объединяет эвдемонию человека и социума в одном контексте. Мыслящий человек в состоянии невозмутимости (*apathe*), спокойствия и мудрости представляет собой морально совершенного человека, который заботится о других и практикует филантропию как энергетическую добродетель. Филантропия также не приветствует эмоций, поскольку они заключают в себе первопричину формирования страстей в душе человека. Страсти – враги правильного функционирования разума. Поэтому страсти являются генераторами пагубных, иррациональных действий, которые непосредственно накладываются на морально безупречные, направленные на других людей. Такие действия направляют стоическое учение к осознанию гуманизма.

Осмысление гуманизма в контексте стоической теории о природе человека, связь между моралью и социальностью ведут в конечном итоге к последующему утверждению нравственных явлений в качестве социальных. Совершенный нравственный человек замыкается в себе, только если у него нет никакого другого более рационального выбора. Его мудрость будет направлять его на оказание услуг братьям в согласии не с эмоциональными импульсами, а с разумом, тем самым выражая его добровольное согласие и его добродетели. Особый взгляд стоиков на действия человека во многом зависит от их анализа вопроса о человеческой душе. Онтологически и метафизически отношение между человеком и логосом, разумом, является отличительным моментом, на котором стоики основывают свою моральную теорию, наряду с учением о душе [2, с. 257–294]. Зенон Китионский, основоположник стоической философии, решительно отвергает «вторую навигацию» (*δεύτερος πλοῦς*) Платона и придерживается материалистической позиции. Он определяет душу как теплое дыхание (*πνεῦμα ἔνθερμον*), благодаря которому мы оживаем и можем двигаться. В стоической психологии существует один центр осмысления: господствующее начало *ἡγεμονικόν*, или мышление (*mind*), которое управляет семью подчиненными, вспомогательными способностями: пять чувств, речь и воспроизведение. Рациональное и иррациональное поведение объясняется с позиций функциональности мышления, способности мыслить, которая либо реализуется правильно, либо дает сбой [3]. Стоик Клеанф пояснял, что душа имеет плотскую и материальную природу. Он доказывает, вторя Зенону, что, иначе были бы

невозможны множественные отношения между душой и телом [4, с. 258–259]. Бог также обладает плотью и является активным первоначалом Вселенной, имманентным самой Вселенной. Душа, природа которой материальна, является продуктом семясодержащего (spermat-ic) разума, божественной сущности, которая пронизывает и определяет мир. Следовательно, человек не вбрасывается в этот мир как мелкая тварь, а помещается осторожно как прямой потомок богов. Логос, который находится в душе человека, является фактором, определяющим связь человека с божеством (divinity) и с его потенциальной возможностью к совершенствованию, что тавтологично состоянию счастья.

Для стоиков достижение счастья является целью человеческой жизни как в индивидуальном, так и в общественном отношении. Этика должна определить саму природу счастья и подходящие средства для его достижения. Постановка и решение этических вопросов стоическими школами проводится частично вне традиционной греческой схематики, в соответствии с критериями, вытекающими из их интерпретации природы. Согласно учению Хрисиппа, под «природой» мы понимаем универсальный фюсис и фюсис отдельного человека (как составляющую универсального фюсиса). При объективном рассмотрении фюсис человека возвышает его онтологически над другими видами благодаря качеству разума, логоса, что выводит его за границы животных стремлений к простому выживанию и удовольствиям. Цель каждого существа – привести свой собственный фюсис к полноте; схожим образом человек стремится довести свою мысль к завершению. Следовательно, все правила морального поведения следует выводить в соответствии с совершенным логосом, *ratio perfecta* [4, с. 262]. Поскольку разум суть характерная черта человека, добродетель – это совершенствование разума, основа эвдемонии человека. Согласно стоику Хрисиппу, эвдемония человека, цель жизни, – «жизнь в соответствии с собственным опытом того, что происходит по природе» [3]. Следует уточнить, что жизнь в согласии с природой не тождественна в стоической теории с жизнью «естественной», означающей жизнь по велению импульсов. Последняя заключается в выборе в пользу вещей, поддерживающих существование человека, т. е., тех, что способствуют его выживанию и удовольствиям, как в жизни ребенка. А жизнь в согласии с природой означает более зрелый образ жизни, вытекающий из постепенного и столь необходимого понимания того, что как разумная Вселенная управляет собой, так и разум-

ное существо, человек, должен совершенствовать свои добродетели, чтобы управлять своей жизнью рационально и безупречно. С этой точки зрения, «жизнь в согласии с природой» [3], а это основополагающая заповедь стоической этики, соответствует «жизни в согласии с разумом» и, следовательно, «добродетельной жизни».

Цицерон основывает рассуждения о цели жизни на стоической теории присвоенности (*appropriation, οἰκείωσις*), согласно которой все животные, включая человека, наделены от природы инстинктом самосохранения. Точнее, они рождаются с некоторым пониманием самих себя, их *constitutio (σύστασις)*; они испытывают сильную тягу к вещам, необходимым для их самосохранения и стремление избежать вещей, способных привести к их разрушению. Достигая зрелости, человек обнаруживает все большее количество вещей, находящихся в согласии с его природой (*κατά φύσιν*); стремясь к тому, что соответствует его природе и отвергая то, что противоречит ей, он приобретает определенную стабильность выбора, что, согласно Цицерону, есть *consentaneum naturae* [5], согласие с природой. Более того, человек, достигший этой стадии, начинает понимать, «что действительно заслуживает того, чтобы называться благом» (*quod vere bonum possit dici*) [5]. Сенека развивает эту дискуссию в Письмах 121 (14–18), где он отмечает, что «человек относится к себе не только как к живому, но и как к разумному существу». Он утверждает, что забота о самосохранении сильно варьируется в зависимости от стадии развития человека и что на заключительном этапе она представляет собой заботу о себе как разумном существе. Гиерокл [6], философ-стоик II века, под присвоенностью (*oikeiosis*) и разумностью (*rationality*) понимает постепенный переход человека от самовосприятия к восприятию его связи с другими людьми, в то время как другие люди представлены в виде концентрических кругов, внешних к кругам собственным, которые простираются от его ближайших родственников до человеческого рода в целом.

Что касается добродетели, после вышеуказанных свидетельств внутренней связи с логосом и природой, которые способствуют ее последующему распространению на других людей в форме гуманизма, стоики принимают утверждение Сократа, что добродетель является специфическим искусством (*τέχνη*). Технэ требует познания, знания природы. Критерии морального совершенства являются познавательными, поэтому морально совершенный человек – мудрец – непо-

грешим (infallible), так как он обладает знанием, а не мнением; он действует исходя из правильного мышления (right reason). Его разумность ведет его к достижению добродетели. Добродетель – это искусство жить, формирующее эвдемонию (*τέχνη περί τον βίον εὐδαιμονίας ποιητική*) [7]. Фактически все добродетели суть формы знания, например, сдержанность (temperance) – это знание того, что следует выбирать или чего избегать [7]. Музоний Руф, учитель Эпиктета, отмечает, что люди поступают дурно по причине невежества и изъязнов в обучении, добавляя, что знающие люди не грешат. Философам как людям знающим, продолжает Музоний, следует относиться к тем, кто творит зло, со смирением и филантропией, поскольку они в состоянии определить источник злобы других людей [8].

Таким образом, познание и знание становятся необходимыми терминами стоического диалога о человеческих поступках и гуманизме. Человек расположен (disposed) к знанию по своей природе, в силу предпонимания (preconception, *προλήψεις*), возникающего в душе, когда человек достигает возраста разума. Природа ведет нас к добродетели, даруя нам фундаментальные склонности и позволяя нам найти, как животным разумным, предпонимание, регулирующее наше стремление жить в соответствии с этими склонностями [9, с. 256]. Это вовсе не значит, что человек доверяет своим природным инстинктам, скорее он полагается на свою естественную склонность к добру, что позволяет ему учиться добродетели и применять ее на протяжении всей своей жизни. Разумное животное получит импульс к действию только после того, как разум согласится с впечатлениями, и если разум функционирует должным образом, он согласится только с истинными и когнитивными (*καταληπτικά*) впечатлениями. Именно с санкции разума взрослые люди отвечают за свои действия, в то время как животные и дети реагируют произвольно на то, как вещи предстают перед ними. Акцентируя внимание на когнитивном развитии понятий добра и зла и настаивая на воле и свободном выборе, несмотря на детерминированный способ функционирования Вселенной, стоики приходят к выводу, что разумный отбор естественных вещей означает, что жить с другими людьми в гармонии – также разумно и естественно, так как все люди обладают одними и теми же потенциальными качественными характеристиками и общей вместимостью (capacity) логоса. Для стоиков осознание этого теперь имеет теоретическую основу и силу и не поддается влиянию со стороны эмоциональных импульсов. Следу-

ет отметить, что, несмотря на их обеспокоенность эмоциями, стоики не лишают слепо простых людей всех импульсов; они исключают те чрезмерные импульсы, которые мешают нашей способности жить в соответствии с правильными суждениями (*right judgment*). Некоторые импульсы неминуемы, например страх перед крутым обрывом, но этот вид импульса не преграждает дорогу к мудрости, так как не препятствует правильному суждению. Эпиктет разъясняет этот момент, добавляя, что эмоциональная избыточность – это неправильное суждение о реальности [10]. Таким образом, они делают вывод, что мудрый человек не будет бесчувственным или безучастным (*ἀπαθής*) в смысле чувственной невосприимчивости (*insensitive*) [3; 11]. Человек будет обладать всеми нормальными симпатиями и антипатиями, кроме чрезмерных [9, с. 274]. Зенон называл это «благим течением жизни» (*εὖροια βίου*), а Эпиктет – душевным покоем и невозмутимостью (*εὐθυμία* и *ἀταραξία*), внутренним эвдемонистическим состоянием человека [9, с. 279]. Мудрец-стоик должен помогать другим, быть филантропом, относиться к людям с добротой, по возможности облегчать их страдания и никогда не давать волю эмоциям, которые в конечном счете приведут к нарушению покоя и мира внутри него.

В трактате «Об обязанностях» Цицерон [12] использует определение, которое характеризует этические действия и социальные взаимоотношения, заимствовав его у Панетия, последнего главы стоической школы. Согласно ему, мы должны стремиться к достижению «подобающего» (*appropriate*, *πρέπον* или *decorum*) посредством четырех ролей (*personae*). Одна из них – наша универсальная природа как разумных существ, которые способны развивать добродетель. Остальные три – части нашей индивидуальной природы: наши таланты и склонности, социальное происхождение и выбранный образ жизни. Подход, отстаиваемый Цицероном, основан на развитии нашей человеческой, разумной природы. Однако в трактате «Об обязанностях», книга III, в качестве отдельного вопроса рассматривается идеальный результат процесса развития, заключающийся в том, что приобретение желательных побочных благ (*indifferents*), таких как здоровье и благосостояние, имеет меньшее значение по сравнению с выбором добродетельного характера и добродетельного образа жизни [13, с. 159]. Согласно стоикам, человек должен смотреть на себя как на часть целого [14, с. 70]. Через присвоенность (*oikeiosis*), что соответствует нашей разумной природе, возможно преодолеть не только раз-

личие между эпистемологической объективностью и субъективностью (поскольку логос – это всеобщее достояние), но и моральный конфликт между собственными интересами и альтруизмом [15]. *Homo sacra res homini*; человек должен быть священным для человека именно по причине обладания общим разумом людьми [11]. Нужно жить для другого, если хочешь жить для себя [11] – утверждает Сенека, связывая дружбу и всеобщую гуманность. Реляционный аспект разума распространяется не только на всеобщую форму дружбы между людьми, но конкретизируется при охвате более традиционных отношений, таких как брак и родительство [14, с. 115–176]. При таком подходе стоические мыслители в своей интерпретации человеческой природы приходят к концепции гуманизма с ее столпами в виде римской *humanitas* и греческой *φιλανθρωπία*. В связи с этим моральным гномом отношения между людьми опираются на равенство и благотворительность в широком понимании. На моральном уровне разграничений между аристократом и обычным гражданином или между свободным и рабом не существует. Сенека говорит, что и другие различия (власть, богатство и т. д.) не имеют никакого значения. Значимым является только благородство человеческой души. Стоики, и среди прочих Музоний Руф, идут еще дальше: важность помощи другим показана ясно в его замечании о том, что лучше создавать вещи для других людей, чем накапливать или использовать предметы роскоши для себя [8].

Стоицизм предлагает форму гуманизма, основанную на интерпретации человеческой природы с использованием метафизики, онтологии и гносеологии. Разум является ключевым термином, который делает такое основание для гуманизма возможным. Совершенство через разум как человеческую добродетель является типологической характеристикой, ответственной за развитие человеческого потенциала. Стоический гуманизм, его *philanthropia*, наполнен такими ценностями, как свобода, терпимость, равенство, секуляризм, космополитизм. Жизнь стоика в конечном итоге – это не праздная (*otium*), созерцательная жизнь; напротив, это активная жизнь, жизнь содействия (*offer*) и служения. Стоицизм верит в совершенство человеческой природы. Быть стоиком – значит иметь определенные обязательства по самосовершенствованию [16, с. 144]. Таким образом, индивидуальность как основной импульс, которым природа наделила все живое, для стоицизма остается предметом первостепенной важности. Добродетель – это кульминация естественного развития, культиви-

руемая охотно и по свободному согласию, что ведет к безупречной разумности (*infallible rationality*). Их взгляды на человеческую природу учитывают способность человека к развитию. Ответ на вопрос «почему следовать природе разумно?» не находится в рамках космологического и психологического детерминизма: человек узнает себя, когда он узнает других, следуя природе, присущей своему собственному и всеобщему *фюсису*, как описывал Гиерокл. Жизнь в гармонии с природой делает эту связь между собой и другими однозначной. Отрицать разумность – значит отрицать человеческую природу как таковую, и в этом контексте – отрицать связь с другими людьми и наше благоприятное воздействие на них. Человек, живущий полноценной жизнью, коллективно или индивидуально, не должен предаваться страстям и эмоциям. Он должен делать выбор в пользу правильных суждений, постоянно и добросовестно пытаться предотвратить погружение своего разума в пучину эмоций и импульсов [12]. Стоическая психология утверждает, что нравственность возможна потому, что человек является разумным и социально восприимчивым существом.

(В переводе У.С. Казанцевой)

Литература

1. Cf. Arthur Bodson, *La Morale Sociale des Derniers Stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc Aurèle*, Bibl. de la Fac. de Philosophie et Lettres de l' Univ. de Liège, Fasc. CLXXVI, Soc. d' Edition «Les Belles Lettres». Paris, 1967.
2. Cf. Tad Brennan. *Stoic Moral Psychology // The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. by Brad Inwood, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
3. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, VII. 110, 86–88, 88, 117.
4. Cf. Giovanni Reale, *A History of Ancient Philosophy: The Systems of the Hellenistic Age*, edit. and trans. by John R. Catan, State University of New York Press, Albany 1985, vol. III,
5. Cicero, *De Finibus*, III. 20, 21
6. Hierocles, *Elements of Ethics*, passim. Cf. Stobaeus, *Florilegium*, 4. 671 ff.
7. Ioannes ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Teubner, Lipsiae in Aedibus 1921, III. 66., III. 262 ff.
8. Musonius Rufus, *Discourses*, 10, 19
9. Gisela Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996,
10. Epictetus, *Dissertations*, III. 2.
11. Seneca, *Epistulae Morales*, 95. 33, 48. 2–4, 9. 2–3.
12. Cicero, *De Officiis*, 1, I. xxxix. 141.

13. Christopher Gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford University Press, New York-Oxford, 2006.
14. Gretchen J. Reydams Schils, *The Roman Stoics: self, responsibility and affection*. – Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
15. Cf. Cicero, *De Legibus*, 1. 29 and Epictetus, *Dissertations*, I. 19. 11–15.
16. Richard Sorabji, “What is new on the Self in Stoicism after 100 BC?”. In Richard Sorabji, Bob Sharples (eds), *Greek and Roman Philosophy, 100 BC to 200 AD*, *Bulletin of the Institute of Classical Studies, supplement 94*, 2 vols, London, 2007.

A HUMEAN ACCOUNT OF TESTIMONIAL JUSTIFICATION¹

Shane Ryan

Introduction

I take testimony to be “...the assertion of a declarative sentence by a speaker to a hearer or to an audience.” [1] I regard this as an approximation of what testimony is, but one that suffices for my purposes. I further take it that not only is testimonial knowledge possible but that we are dependent on testimony for much of our knowledge. Following Adler, I describe this as the Far-Reaching Dependence Thesis [1].

My knowledge that Mount Everest is the highest mountain in the world, that smoking can cause cancer, that there exist other planets in our solar system, that the French Revolution occurred, are all based on the testimony of others. In addition, my knowledge of important facts about my own life and the lives of those around me is also based on testimony; my knowledge, for example, of my date of birth, the occupations of numerous friends and family members, and so on, are each based on testimony. I take it that most of us are in a similar epistemic position and that therefore the much of what we take ourselves to know includes knowledge that comes from testimony. These examples also suggest that the Far-Reaching Dependence Thesis is true.

1. Testimonial Justification: Two Problems

How can we account for testimonial justification in a way that accords with the phenomenology of testimonial reception? Relevant to addressing this challenge is what Adler calls the Uniformity Claim; in standard cases hearers regularly simply accept a testifier’s assertions as true [1]. I take this to be a claim about the phenomenology of testimonial

¹ This is an edited and abridged version of my paper of the same name that appeared in *Logos and Episteme*, vol. 5 (2), 2014.

reception as well as being an empirical claim. A further claim that I take to be relevant is that testimony believed is ordinarily justified. The motivation for the latter claim is that ultimately we want an account of how testimonial justification accords with the phenomenology of testimonial reception in such a way that we can explain how the Far-Reaching Dependence Thesis is the case. If both claims are indeed true then this would suggest that testimony carries its own justification; or, to put it another way, the fact that something is testified to ordinarily makes believing what has been testified justified, rather than testimony being justified at the expense of some reasoning process, say inference.

2. The Humean Response

Hume also holds that much of our knowledge comes about via testimony [2, 3]. In “On Miracles”, he writes that belief in testimony is not due to an a priori connection “between testimony and reality” but is based on “the usual conformity of facts to the reports of witnesses.” [2, p. 171] There is no necessary connection between what is testified to and how the world is, but as it happens what is testified to usually does reflect how the world is. The level of justification that testimony enjoys is determined inductively; the more regularly facts and witness reports conform, the greater the justificatory weight of the testimony.

Hume doesn't want to just say that induction shows there to usually be conformity between testimony and reality and that therefore we can just take testimony to be justified; rather he discusses considerations that have a bearing on the justificatory force of testimony. A benefit of this more fine-grained approach is that if we are justified in believing competing claims, then we may be able to determine which of the claims is of greater justificatory force; something that we would be unable to do if we supposed testimony to be justified only on the basis of it being testimony.

The considerations that Hume regards as significant when determining the justificatory force of testimony include; the presence of contrary testimony; the character of the testifiers; the number of testifiers; the manner in which the testimony is delivered; and the interests the testifiers have in the testimony being affirmed [2, p. 171]. Another factor is the extraordinariness of the testimony for the recipient of the testimony. The more extraordinary the testimony to the experience of the recipient, the less the testimony should be credited; if, however, the testimony being false would be more extraordinary than the testimony being true, then the testimony should be believed to a degree justified by the remainder, the

weight of evidence for p after the weight of evidence against p has been subtracted [2, p. 172]. Hume's list is not exhaustive; he supposes there to be many such particulars [2, p. 171].

That such particulars contribute to our evidence and so impact on the justificatory force of testimony is supported by induction. Believing ultimately that, excepting in cases of perceptual knowledge and memorial knowledge, we are dependent on experience for knowledge, and therefore also presumably for knowledge conducive justification, he holds that belief should be attuned to the experienced frequency of conjunctions of events in accordance with his evidential calculus [2, p. 110, 170]. The wise man's degree of belief will reflect this variability of evidential weight; he "proportions his belief to the evidence" [2, p. 170].

However, it seems natural to think that his account of testimonial knowledge discords with the Uniformity Claim. Requiring an agent to check with her experience in order to enjoy testimonial justification, at least consciously, isn't consistent with the claim that in standard cases of testimonial reception we simply accept testimony, and that we can have justified testimonial beliefs in those same cases [4].

Considering what Hume writes about testimony, it's not obvious why Hume should be taken to be committed to thinking that such checking is necessary. As long as agents do proportion their belief to the evidence, it's hard to see why actually checking with their experiences or not should matter for Hume. Of course the belief couldn't just be formed in a way that makes it so that it is only luckily proportioned to the evidence. An issue that arises is that even if it is correct that it doesn't matter to Hume's assessment of the force of an agent's doxastic justification whether they've actually checked or not, what does matter is that it would be unclear how it might happen that the agent's experience might inform their belief in the way that Hume thinks it should in the absence of actually checking. This is a problem given that we want to explain the Far-Reaching Dependence Thesis in a way that fits with the Uniformity claim.

Psychological research suggests that it may be possible to explain how an agent's experience might inform their belief in a way that would be consistent with the uniformity claim. Dual process theorists argue for the claim that "there are two different modes of processing," sometimes described as system 1 and system 2, sometimes as sub-personal and personal [5]. System 1 processes are generally agreed to be "rapid, parallel and automatic in nature," while system 2 is taken to be "slow and sequential" and evolutionarily recent in comparison with system 1. In a

more recent work Evans adds that there seems to be widespread agreement that system 1 is unconscious and system 2 is effortful [6]. Given what we know about the two systems, though admittedly in the absence of any definitive experimental results, it seems plausible to expect that system 1 picks up on cues of differing strengths that support and cues that undermine belief in testimony. It further seems plausible that experience of testimonial reception can contribute to an agent being sensitive and appropriately responsive to cues and so enjoying greater justification when they believe a piece of testimony. It would follow from the relevant work being done by system 1 that an agent's experience of standard cases of testimonial reception would conform to the Uniformity Claim. If this is right then we have an explanation of testimonial justification that accords with the Uniformity Claim and goes some way towards explaining what makes some testimonial beliefs more justified than others.

Nevertheless, even if there is a way for experience to act as an input into testimonial justification in a way that is consistent with the Uniformity Claim and the Far-Reaching Dependence Thesis, such an input isn't quite adequate. An agent won't be more justified in her testimonial belief simply in virtue of that agent being more experienced. Rather, what is required is that the testimonial recipient be virtuous in her beliefs, though experience plausibly does contribute to the overall virtuousness of the testimonial recipient.¹ Nonetheless, in this paper I've shown that the Humean view can account for the phenomenology of testimonial reception.

References

1. Jonathan Adler, "Epistemological Problems of Testimony," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ed. Edward N. Zalta, (Winter 2010 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/testimony-episprob/>>.
2. David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp, (Oxford and New York: Oxford University Press, 1999), 170.
3. Paul Faulkner, "David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony," *Pacific Philosophical Quarterly* 79 (1998): 302-313, Duncan Pritchard, "The Epistemology of Testimony," *Philosophical Issues* 14 (2004): 327, footnote 6, and Axel Gelfert, "Hume on Testimony Revisited," *Logical Analysis and History of Philosophy* 13 (2010).

¹ It's standard in virtue ethics to claim that experience is necessary for the practical wisdom that being morally virtuous requires. For example, see Rosalind Hursthouse, "Virtue Ethics," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ed. Edward N. Zalta (Summer 2012 Edition). URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum-2012/entries/ethics-virtue/>>.

4. Coady, Testimony: A Philosophical Study, 1992.
5. Jonathan St. B. T. Evans, "Dual-Processing Accounts of Reasoning, Judgement, and Social Cognition," *Annual Review of Psychology* 59 (2008): 256.
6. Jonathan St. B. T. Evans, "In Two Minds: dual-process accounts of reasoning," *Trends in Cognitive Sciences* Vol. 7, No. 10. (2003): 454.

Д. ЮМ ОБ ОБОСНОВАНИИ КОММУНИКАТИВНОГО ЗНАНИЯ¹

Шейн Гэвин Райан

Введение

Под свидетельством (*testimony*) мы понимаем «...утверждение в форме повествовательного предложения, которое делает говорящий слушающему или аудитории» [1]. Я рассматриваю это как приблизительное определение того, чем является свидетельство, но этого достаточно для наших целей. Я также полагаю, что коммуникативное знание не только возможно, но что значительная часть нашего знания зависит от него. Следуя Адлеру, я определяю это как Тезис Зависимости, имеющий серьезные следствия [1].

¹ Это сокращенная и отредактированная версия статьи, которая была опубликована под тем же названием в журнале *Logos and Episteme*, 2014, vol. 5 (2).

От переводчика. Поскольку в отечественной философской традиции социальная эпистемология коммуникации еще не получила такой разработки, как в западной философии, то, соответственно, не сложилась традиция перевода на русский язык ключевого английского термина *testimony*. В статье термин *testimony* переводится как «свидетельство» или «сообщение», термин *testimonial knowledge* как «коммуникативное знание». Для сравнения, И.Т. Касавин вообще не переводит термин *testimonial knowledge* и везде приводит его просто в кавычках в английском варианте: «Testimony – слово, собственно философского значения которого, как это нередко бывает, не найти в словарях. Вся эта проблематика несет на себе заметный след междисциплинарного трансфера из юриспруденции, и отчасти поэтому она не сразу вошла в философский оборот. Стандартные значения термина («свидетельство», «показание», «довод», «доказательство», «утверждение», «торжественное заявление») до сих пор имеют специфические оттенки, нуждающиеся в уточнении. Вероятно, наиболее точным философским переводом *testimonial knowledge* было бы «знание-сообщение». Касавин И.Т. Знание и коммуникация: к современным дискуссиям в аналитической философии // Вопросы философии. №6. 2013. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=775&Itemid=52

Мое знание о том, что гора Эверест является самой высокой горой в мире, что курение вызывает рак, что существуют другие планеты в Солнечной системе, что произошла Французская революция, – все эти знания основаны на свидетельстве других людей. В дополнение к этому, знание важных фактов моей собственной жизни и жизни тех, кто меня окружает, также основано на свидетельстве. Например, мое знание о дате своего рождения, о занятиях членов моей семьи и знакомых и т. д. основаны на свидетельстве. Я полагаю, что большинство из нас находится в сходном эпистемическом положении, и, следовательно, большая часть из того, что мы знаем, включает знание, которое приходит к нам в сообщениях от других людей. Эти примеры также показывают, что Тезис Зависимости является верным.

1. Обоснование коммуникативного знания: две проблемы

Как согласовать обоснование коммуникативного знания с феноменологией рецепции свидетельства? К этой проблеме имеет отношение то, что Адлер называет «Тезисом Единообразия»: в стандартных случаях слушающий принимает утверждение говорящего за истинное высказывание [1]. Я считаю, что это можно рассматривать и как утверждение о феноменологии рецепции свидетельства, и как эмпирическое утверждение. Следующее утверждение, которое мы принимаем, состоит в том, что в обычном случае свидетельство, которое принимается на веру, является обоснованным. Это утверждение необходимо нам для того, чтобы обосновать то, как связь коммуникативного знания и феноменологии рецепции свидетельства является основанием истинности Тезиса Зависимости. Если оба утверждения верны, то свидетельство имеет обоснование в самом себе. Другими словами, обычно тот факт, что знание получено в результате коммуникативного акта, является обоснованием этого знания, и такое знание не требует дополнительного обоснования через какой-то мыслительный процесс, например логический вывод.

2. Ответ Юма

Юм также полагает, что большая часть нашего знания происходит от свидетельств других людей [2, 3]. В работе «О чудесах» он пишет, что вера в свидетельство основана не на «априорной связи между свидетельством и реальностью», а на «обычном соответствии фактов и свидетельств очевидцев» [2, с. 171]. Нет необходимого отношения между тем, что утверждается в свидетельстве, и тем, что есть в действительности. Но обычно так случается, что сообщение соответствует тому, каково положение дел в реальности. Уровень обоснованности свидетельства определяется индуктивно. Чем более регулярным является соответствие фактов и сообщения о них, тем больше вес свидетельства.

Юм не просто говорит о том, что индукция, как правило, показывает, что факты и сообщения о них соответствуют друг другу, и на основании этого мы должны доверять свидетельствам других. Скорее он обсуждает условия, от которых зависит надежность свидетельства. Достоинство этого более детального подхода в том, что в условиях противоречивых свидетельств мы можем выбирать наиболее надежное. Мы не смогли бы сделать этого, если бы опирались только на силу самого свидетельства.

Факторами, которые Юм считает важными для определения обоснованности свидетельства, являются: наличие противоположного свидетельства; личность свидетельствующего; число свидетелей; способ, каким сообщается свидетельство; возможный интерес свидетельствующего в утверждении сообщения [2, с. 171]. Другим фактором является необычность сообщения для реципиента. Чем более необычно сообщение, тем меньше оно вызывает доверия. Если возможность того, что сообщение является истинным, рассматривается как нечто из ряда вон выходящее, тогда необходимо взвесить доказательства за и против этого сообщения [4, с. 172]. Список Юма не является исчерпывающим; он предполагает, что возможны более детальные уточнения [2, с. 110, 170].

То, что перечисленные факторы влияют на доказательную силу свидетельства, подтверждается индукцией. Будучи убежденным в том, что в познании мы зависим от опыта, он полагал, что наши убеждения должны соответствовать тому, насколько часто события согласуются с нашими обоснованиями. Степень убежденности мудреца отражает эту вариабельность оснований: «его убеждения пропорциональны доказательствам» [2, с. 170].

Тем не менее кажется естественным думать, что его теория коммуникативного знания расходится с «Тезисом Единообразия». Требование сознательной проверки субъектом соответствия сообщения своему опыту не согласуется с тем, что в стандартных случаях мы просто принимаем сообщение за истинное, и в некоторых случаях наши убеждения, основанные на этих сообщениях, можно считать обоснованными [4].

Если анализировать то, что Юм пишет о свидетельстве, то неочевидно, почему Юм полагает, что проверка свидетельства необходима. До тех пор, пока субъекты соизмеряют свои убеждения с доказательствами, трудно понять, почему для Юма важно, чтобы они советовались с собственным опытом. Конечно, формирование убеждения не должно быть основано на случайном совпадении с доказательством. Возникает проблема, что если даже убеждение истинно, это не имеет значения для силы убедительности оснований, прошли ли они проверку опытом или нет. Имеет значение то, что неясно, как может быть так, что опыт субъекта влияет на его убеждения – как это себе представляет Юм – в отсутствие актуальной проверки. Это становится проблемой ввиду того, что мы хотим объяснить, как Тезис Зависимости согласуется с Тезисом Единообразия.

Психологические исследования раскрывают, как возможно, что опыт субъекта влияет на формирование его убеждения так, чтобы это не противоречило Тезису Единообразия. Теоретики двойного процесса переработки информации утверждают, что существует два разных способа обработки чувственных данных, которые иногда называются «система 1» и «система 2», иногда как персональный и субперсональный [5]. Считается, что процессы «системы 1» являются быстрыми, параллельными и автоматическими по своей природе, тогда как «система 2» рассматривается как медленная и последовательная, и эволюционно более поздняя, чем «система 1». В своей недавней работе Эванс добавляет, что существует распространенное согласие, что «система 1» является подсознательной, а «система 2» – сознательной [6]. Основываясь на том, что мы знаем об этих двух системах, хотя у нас недостаточно экспериментальной базы, можно предположить, что «система 1» улавливает сигналы, которые усиливают или ослабляют убежденность в сообщении. Также кажется вероятным, что восприятие сообщения влияет на чувствительность к этим сигналам,

и субъект испытывает удовлетворение, когда он верит какому-то сообщению. Из соответствующей работы «системы 1» следует, что опыт субъекта в стандартных случаях восприятия сообщения согласуется с Тезисом Единообразия. Если это так, то мы можем объяснить, как обоснование сообщения согласуется с Тезисом Единообразия и имеет перспективы дальнейшего объяснения того, почему некоторые убеждения, приобретенные в коммуникации, более обоснованы, чем другие.

Тем не менее, даже если существует способ, каким опыт может играть роль «на входе» в формирование коммуникативного убеждения так, что это согласуется с Тезисом Единообразия и Тезисом Зависимости, этого недостаточно. Субъект не может рассматриваться как имеющий основания быть убежденным в свидетельстве только на основе своего опыта. Скорее, требуется, чтобы реципиент сообщения был интеллектуально добродетельным субъектом, хотя опыт, в целом, влияет на качество рецепции сообщения¹. В данной статье я показал, как взгляды Юма помогают обосновать феноменологию восприятия сообщения в процессе коммуникации.

(В переводе А.Р. Каримова)

Литература

1. *Adler J.* Epistemological Problems of Testimony, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ed. Edward N. Zalta, (Winter 2010 Edition). – URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/testimony-episprob/>.

2. David Hume. *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp, (Oxford and New York: Oxford University Press, 1999), 170.

3. Paul Faulkner, “David Hume’s Reductionist Epistemology of Testimony,” *Pacific Philosophical Quarterly* 79 (1998): 302-313, Duncan Pritchard, “The Epistemology of Testimony,” *Philosophical Issues* 14 (2004): 327, footnote 6, and Axel Gelfert, “Hume on Testimony Revisited,” *Logical Analysis and History of Philosophy* 13 (2010): 60-75

4. Coady, *Testimony: A Philosophical Study*, 1992.

5. Jonathan St. B. T. Evans, “Dual-Processing Accounts of Reasoning, Judgement, and Social Cognition,” *Annual Review of Psychology* 59 (2008): 256.

¹ В этике добродетелей принято считать, что опыт необходим для практической мудрости, которая требуется для моральной добродетели. См.: Rosalind Hursthouse, *Virtue Ethics*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ed. Edward N. Zalta (Summer 2012 Edition). URL <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/ethics-virtue/>.

6. Jonathan St. B. T. Evans, "In Two Minds: dual-process accounts of reasoning," *Trends in Cognitive Sciences* Vol. 7, No. 10. (2003): 454.

**NIETZSCHE'S POSTHUMANIST SOCIAL VISION:
A CRITIQUE OF IVAN SOLL ON THE CHAPTER TITLES OF
*ECCE HOMO***

Thomas Steinbuch

Nietzsche planned *Ecce Homo* to be the foreword to his *Hauptwerk: The Revaluation of All Values* [1]¹. He wrote this foreword to his values-revaluations project to establish "who he is," as he says in the Preface to *Ecce Homo*, to claim the right to lead us forward in that project. Nietzsche's values-revaluation is in the direction from democracy to a new nobility; hence, the question of *who he is* to be in the forefront of leading that revaluation is all-important. Were the revaluation in the opposite direction, the direction from aristocratism to democracy, *who* is revaluating is irrelevant since, by definition, the re-evaluator is Everyman. From the very opening then, inequality is the presupposition of *Ecce Homo*, and this is reflected in its notorious chapter titles. What, if anything, can excuse them? Here is what one commentator, Ivan Soll, had to say:

[Nietzsche's] tendency to self-promotion reaches a climax in *EH* (1888), his most sustained appraisal of himself. There he asks: "Who before me among philosophers was at all a psychologist?", and replies "There was before me no psychology." And he entitles some of his chapter headings "Why I am so Clever", "Why I am so Wise", "Why I write such Good Books", and "Why I am a Destiny". While there is certainly a strong element of irony in these titles, they are not meant just ironically. Nor can they be simply dismissed, as they have by some, as products of an immediately preceding mental breakdown. They are rather at the crest of a campaign of self-promotion that goes back at least to *GM* (1887), where he writes, "The project is to traverse with quite novel questions, and as though with new eyes, the enormous, distant and so well hidden land of morality ... and does this not mean virtually to discover this land for the

¹ Also, to Georg Brandes, November 20, 1888, he writes that *Ecce Homo* is the „Vorspiel der Umwerthung alles Werthe“.

first time?” (preface 7.) There are many indications of this tendency to self-praise even earlier in *Thus Spoke Zarathustra* (1883–1885) [2]¹.

Soll further stated that Nietzsche’s declarations that he never wanted money or women or honors, that he never wanted anything to be different [3]², that he was grateful for his whole life and that he experienced a great fullness of life were all self-deceptions³. Is this what Nietzsche is saying: “I am a success despite everything, and I am grateful for my whole life. Money, women and honors never meant the least thing to me, as they do to so many others, and I do not suffer from the lack of them. I never wanted anything to be different.” But who can believe that, Soll asks. Soll has imputed an underlying psychology of competitiveness to these remarks: Nietzsche recognized that he was a failure on many counts and has deceived himself into thinking that he is nevertheless a success by declaring that he does not want what everyone wants. He is an egotist who refuses to accept who he truly is.

Soll thinks of Nietzsche the way Stanley Kowalski thinks of Blanche DuBois in Tennessee Williams’s eviscerating critique of America’s competitive culture *A Streetcar Named Desire*. In the eyes of Stanley, Blanche is an egotist who sets herself above her failures in a refractory defiance of the rules of winning and losing. She lost her family estate and was dismissed from her job as a high school English teacher in disgrace, yet despite these losing outcomes she holds onto her sense of self-worth. She still sees herself as a flag-bearer leading us to a higher culture, sounding a caution to us not to “hang back with the brutes” as she sees Stanley [4], – to her already the “laughing stock and embarrassment” Zarathustra says mankind will seem in the eyes of the *Übermensch* of the future [5]. Blanche feels no loss of respectability, even despite her prostitute past. Like Nietzsche (as we shall see) she too is rooted in death and must fight it

¹ The correct order of the titles is: Why I am so Wise, Why I am so Clever, Why I write such Good Books, and Why I am a Destiny.

² He says that he never wanted money, women, or honors, that never wanted anything to be different at EH/Clever/9/295: „Ich will nicht im Geringsten, dass Etwas anders wird als es ist; ich selber will nicht anders werden. . Aber so habe ich immer gelebt. Ich habe keinen Wunsch gehabt. Jemand, der nach seinem vierundvierzigsten Jahre sagen kann, dass er sich nie um Ehren, um Weiber, um Geld bemüht hat!“ He says that he is grateful for his whole life in the last line of the epigraph. In a variant to the epigraph he says that from out of his will to life, he created „ein Mehr“ of life in himself, a true complement „eine wirkliche Zuthat“ to the life he had.

³ In a conversation we had on April 1, 1998.

in herself. “Death. . . [. . .] the opposite is desire,” she reflects [6]. Stanley’s rage erupts in raping her. He thinks of himself as “common as dirt” and in his mind that means that Stella’s (Blanche’s sister) animal attraction to him proves that he’d “pulled her down off the columns” of the manor house *Belle Reve*,” as he says. But Blanche is defiant, and the only way to show her who she is by raping her – a loser who is an object for use only. Stanley’s rage is the rage the competitor feels at someone one who simply ignores winners, and he very much sees himself as a winner, disregarding their self-importance. In his mind, winning in competition is justification for domination by a proven self of greater importance. But Blanche denies the “proof.” Judged to be delusional, she is taken away to a madhouse, as so also was Nietzsche. Was Nietzsche also deluding himself in thinking that he was not a loser in life but belonged to a higher culture and could lead us to a future of higher culture? The facts tell a different story from Soll’s narrative.

In *Ecce Homo*, as in no other of his works, Nietzsche revealed the nature of his relation to his father. He made this revelation at last to ensure that his *Hauptwerk* would not be misunderstood. I believe that Nietzsche inherited a mood disorder from his father, suffering from what he called the “affects of *ressentiment*.” *Ressentiment* burnt up life in him [7]¹, and became a resistance to life which he had to overcome [8]². By overcoming *ressentiment*, the perspective at the lowest rung on the ladder of life, he created life in himself and could identify the values at the highest rung on the ladder of life. It was this inner dynamic of self-overcoming that put him in the position to lead the values-revaluation. But how could Nietzsche have inherited a mood disorder, and how did his father get in the first place? The answer lies in the burgeoning field of genetics known as epigenetics. The epigene is a set of chemical markers that regulate the genetic code by flagging a gene up or down for transcription, meaning that the corresponding proteins for it codes might be synthesized too much or too little or not at all when it should be. Proteins control all metabolic reactions, including the metabolic reactions and chemistry of mood disorders.

¹ “Nothing burns one up more quickly than the affects of *ressentiment*;” „Und mit Nichts brennt man rascher ab, als mit den *Ressentiments-Affekten*“.

² My writings speak only of my overcomings: ‘I’ am in them together with everything that was inimical to me, ego ipsissimus, indeed, if a yet prouder expression be permitted, ego ipsissimum”.

Production of excess cortisol by the kidneys, for example, has been identified as the chemical basis of depression.

Ludwig Nietzsche died from brain disease that consumed one-quarter of his brain at the time of his death [9], probably caused by tuberculosis of the brain [10]. It is likely that he developed an abnormal epigene because of the circumstances of his brain disease, and possible that Nietzsche inherited that epigene from him by trans-generational epigenetic heritability. In a letter to his friend Overbeck Nietzsche says that inherited a general lack of life force from his father, „*Gesammt-Mangels am Lebenskraft*“ [11], and in *Ecce Homo* he states that “as my father, I am already dead [12].” Tuberculosis is slow acting, and may well have onset in Ludwig Nietzsche’s middle twenties, and could have become quite advanced at the time Nietzsche was conceived. Sperm cell DNA updates from moment to moment so that the most recent experience is epigenetically coded. Nature’s message to Nietzsche as *per* his father’s experience may have been that he was entering an environment that required the brain to follow this coding so that it interpreted it as adaptive, even though it did not apply to him. But even if Nietzsche did not inherit an abnormal epigene from his father by trans-generational epigenetic heritability, the mood disorder he described as life-weakening by the “affects of *ressentiment*” still could have been caused by environmental influence on his epigene. The psychological life of his father as a primary care giver could have influenced Nietzsche’s epigene in early fetal development, and that influence would have been reinforced later in his childhood. Nietzsche’s self-overcoming of *ressentiment* meant life becoming more, “I created life in myself, I added life to myself,” he tells us. He created „*ein Mehr*“ of life in himself, he says, and this feeling, „*Mehrgefühl*“ is the feeling of becoming stronger [13]. Furthermore, we know that stresses, including self-imposed stress, can upregulate or downregulate genes so that they are transcribed or not as the case may be. Nietzsche’s self-overcomings were self-imposed stresses which he undertook to moderate life-weakening by the thoughts and feelings of *ressentiment*. At the heart of his self-imposed disciplines to moderate *ressentiment* is the thought of not wanting anything to be different. That is the meaning of his thought of the Eternal Recurrence of the Same. Here was his feeling of increasing power, of resistance

overcome – his happiness [14]¹. Over time, the gene coding for the proteins regulating the metabolic processes associated with his mood disorder would have been forced to re-regulate. This new epigenetic code for „*ein Mehr*“ of life would then have been heritable.

The central thought of Nietzsche's social philosophy is being in command of life-weakening from the Spirit of Revenge. In command of *ressentiment* in himself, we as good warriors instinctively recognize the agency of the will of life in strengthening life in Nietzsche, and we choose to follow him in this respect. Society, as Zarathustra says, *pace* Rousseau, is not a contract but a search for a commander [15]. The goal of society is self-overcoming. Utility and enlightened self-interest such as underlie competitive society are merely forms of self-preservation. From the viewpoint of modern genetic research we can reconstruct a biological basis for this central thought of Nietzsche's social philosophy: Nietzsche's *Übermensch* of „*überflüssige leben*“ as he speaks of him, will be the being who inherits the collective self-overcomings that create life as epigenetic re-regulation of the gene code.

Soll's view is that, despite their element of irony, in the final analysis the chapter titles of *Ecce Homo* cannot be read. I think they can be read, although not as irony but as producing the effect of alienation, *der Verfremdungseffekt*, as it later came to be called in the critical theory of Bertolt Brecht [16]². Nietzsche is purposely alienating the mass man who thinks that he is the entitled audience of every address. But because he does not have the perspective that mass culture is just mass culture and not Truth, Truth has no choice but to address the mass man as not entitled to address – whence the justification for resorting to the effect of alienation. In the section “On Famous Wise Men,” from *Thus Spoke Zarathustra*, Zarathustra satirizes the famous wise men as “asses who always pull the people's cart” – from whence derives the people's reciprocating respect for their wisdom – really then, respect for their own mass perspective. “Why I am so Wise” is put before the mass man by default, but it ridicules him because the truths of real wisdom, Dionysian Wisdom [17], are so utterly inaccessible to him [18]. In “Famous Wise Men,” the truths so inaccessible to him are clearly set forth, but the technique of direct address proved to be a failure, as did *Thus Spoke Zara-*

¹ “Happiness is the feeling that power is growing, that a resistance is being overcome”.

² The following works attempt to read *Ecce Homo* from a range of literary viewpoints.

thustra as a whole. In *Ecce Homo*, by contrast, one must set oneself apart from mass culture to see them [19]¹. To the intended reader who delights in all that alienates the mass man, the chapter titles of *Ecce Homo* are an inducement to read further. Soll has said that *Ecce Homo* represents “the crest of a campaign of self-promotion.” If, as discussed, Nietzsche developed an abnormal epigene because of his father’s brain disease and went on to overcome its psychobiological effects of *ressentiment*, then there is an empirical basis on which to evaluate his claim to the right to lead us in a values reevaluation from life in decline to life in ascent.

Abbreviations

KSA = *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bände*, Giorgio Colli and Mazzino Montinari, editors. Walter de Gruyter, Berlin/New York and dtv, Munich 1980; *Nietzsche Werke, Historisch-kritische Ausgabe on CD ROM*, 1994, Walter de Gruyter and IntelLex.

KSB = *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bände*, edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Walter de Gruyter, Berlin/New York and dtv, Munich 1986.

References to Nietzsche’s autobiography *Ecce Homo, or How One Becomes What One Is*, are given as *EH/* followed by a keyword from the chapter title/followed by the section/followed by a page number in volume 6 of the *KSA*.

References

1. To Constantin Georg Naumann, November 6, 1888. *KSB* : 8, p. 463f. *KSB* : 8, 482f.
2. Ivan Soll, “Schopenhauer, Nietzsche and the Redemption of Life through Art,” in *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche’s Educator*, edited by Christopher Janaway Oxford, Clarendon Press 1998, pp. 79- 115, p. 80 note 3.
3. *KSA* 6, p. 263. *KSA* 13, p. 613f.
4. Tennessee Williams, *A Streetcar Named Desire*, Scene IV.
5. Thus Spoke Zarathustra, Prologue, 3, *KSA* 4, 14.
6. *Op. cit.*, Scene IX.
7. *EH/Wise/6/272*.
8. *Human All-Too Human* second preface from 1886, section 1, *KSA* 2, 369.
9. Young, Julian. 2010. *Friedrich Nietzsche: A philosophical biography*. New York: Cambridge University Press, p. 9.
10. Krell David F. 1996. *Nietzsche: a novel*. Albany: State University of New York Press, *General Chronology*, p. xi.
11. July 4, 1888, *KSB* : 8, p. 348.
12. *EH/Wise/1/264*.

¹ Nietzsche stated that he did not say one word in *Ecce Homo* that he could not have put in the mouth of Zarathustra five years before.

13. KSA 12, 309.
14. The Antichrist, section 2, KSA 6, 170.
15. Thus Spoke Zarathustra, “On Old and New Tablets,” 25, KSA 4, 265.
16. Matthew Meyers, “The Comic Nature of Ecce Homo,” Journal of Nietzsche Studies, Volume 43 (1), 2012; Nicholas D. Martin, Nietzsche’s Last Laugh: Ecce Homo as Satire, Cambridge University Press, 2014; Duncan Large, “Hyperbolic Rhetoric in Ecce Homo,” in Nietzsche’s Ecce Homo, Edited by Duncan Large and Nicholas Martin, Walter de Gruyter, Berlin/New York, forthcoming January, 2015.
17. „Meine erste Losung: die dionysische Weisheit. Dionysisch: zeitweilige Identification mit dem Princip des Lebens,” KSA 10, p. 334.
18. Thus Spoke Zarathustra : 2 “On Famous Wise Men.”
19. EH/Destiny/8/373.

ПОСТГУМАНИСТИЧЕСКОЕ ВИДЕНИЕ ОБЩЕСТВА НИЦШЕ: КРИТИЧЕСКОЕ РАССМОТРЕНИЕ НАЗВАНИЙ ГЛАВ ЕССЕ НОМО И. СОЛЛА

Т. Стайнбах

Ессе Номо, по замыслу Ницше, является введением к его Hauptwerk (главной работе) «Переоценка всех ценностей» [1]. Как автор говорит в предисловии к Ессе Номо, он написал это введение к своему проекту переоценки ценностей, чтобы установить, «кто он есть», чтобы показать, какое он имеет право вести за нас за собой вперед в реализации этого проекта. Переоценка ценностей Ницше идет в направлении от демократии к новому нобилитету; поэтому вопрос о том, кто есть он, идущий в авангарде этой переоценки, становится важным. Если бы переоценка происходила в противоположном направлении, в направлении от аристократизма к демократии, то индивидуальность того, кто осуществляет переоценку была бы незначима, поскольку по определению, переоценщиком является Всякий. С самого начала неравенство людей является предпосылкой Ессе Номо, и это отражается в известных названиях глав. Какое можно найти обоснование этому неравенству? Вот что сказал один из комментаторов – Иван Солл:

«Тенденция Ницше к само-превознесению достигает пика в Ессе Номо (1888), это его наиболее последовательное самовосхваление. Там он спрашивает: «Кто из философов до меня вообще был психологом?», и отвечает: «До меня не было психологии». И он озаглавливает некоторые

из глав: «Почему я так мудр?», «Почему я так умен?», «Почему я пишу такие хорошие книги?», «Почему я являюсь роком?». Несмотря на то, что в этих заглавиях присутствует сильный элемент иронии, они задуманы не только как ирония. Нельзя их сбрасывать со счетов, рассматривая как симптом умственного расстройства. Скорее они в центре его кампании по само-превознесению, которая восходит, по меньшей мере, к Генеалогии морали (1887), где он пишет: «Настало время, снарядившись исключительно новыми вопросами и как бы новыми глазами, пуститься в странствие по чудовищному, далекому и столь таинственному материке морали – действительно существовавшей, действительно бывшей морали: и не значит ли это почти – открыть впервые названный материк?...» (предисловие, 7). Есть более ранние указания на эту тенденцию в «Так говорил Заратустра» (1883–1885)» [2].

Солл далее утверждает, что заявления Ницше о том, что он никогда не желал денег, женщин или славы, что он никогда не желал, чтобы что-то в его жизни было иным [3], что он был благодарен за все в своей жизни, что он испытал великую полноту жизни, – все это был самообман¹. Ницше говорит: «Я достиг успеха. Несмотря ни на что, я благодарен за всю мою жизнь. Деньги, женщины и слава никогда ничего для меня не значили, как это бывает у многих других, и я не страдаю от их отсутствия. Я никогда не хотел, чтобы было по-другому». Но кто может в это поверить, спрашивает Солл. Солл видит в этих словах Ницше внутреннюю подоплеку соревновательности: Ницше понимал, что он был неудачником по многим пунктам, но он обманным путем убедил себя, провозгласив, что на самом деле ему не нужно ничего из того, чего желает каждый. Он – эгоист, который отказывается признать, кем он на самом деле является.

Можно провести следующую параллель: Солл рассуждает о Ницше так же, как Стэнли Ковальски рассуждает о Бланш Дюбуа. «Трамвай желаний» – уничижительная критика Тенесси Уильямса американской соревновательной культуры. В глазах Стэнли Бланш – эгоистка, которая ставит себя над своими неудачами, отказываясь признать отношения победителя и проигравшего. Она потеряла семейное поместье и лишилась работы школьного учителя с позором, но, несмотря на это, она не теряет чувство самоуважения. Она по-прежнему видит себя как знаменосца более высокой культуры, предостерегая нас не оставаться позади вместе с «грубыми животными»,

¹ В частной беседе 1 апреля 1998 г.

одного из которых она видит в Стэнли [4], – для нее человечество уже предстает посмешищем, каким оно должно предстать в будущем перед глазами сверхчеловека в «Заратустре» [5]. Бланш не чувствует потерю уважения к себе, несмотря на свое прошлое проститутки. Как и Ницше (мы увидим это позже), она укоренена в смерти и должна побороть ее в себе. «Противоположность смерти [...] есть желание», рассуждает она [6]. Гнев Стэнли прорывается в насилии над ней. Он думает о себе как о «простой грязи», и в его сознании это означает, что животное влечение к нему Стеллы (сестры Бланш) доказывает, что он «опустил ее вниз с колонн» особняка Belle Reve. Но Бланш непреклонна, и единственный способ показать ей, что она – неудачница, которая может быть только объектом для использования – изнасиловать ее. Гнев Стэнли – это гнев конкурента, который чувствует, что кто-то просто игнорирует победителей, не желает признавать их важность, а он видит себя победителем. В его сознании победа в конкурентной борьбе есть оправдание, чтобы подчинять себе других, как более значимому. Но Бланш отрицает это «основание». Признав безумной, ее отправляют в сумасшедший дом, так же как и Ницше. Обманывал ли себя Ницше, когда думал о себе не как о неудачнике, а как о представителе более высокой культуры, и может ли он привести нас в будущее более высокой культуры? С точки зрения Солла, факты свидетельствуют обратное.

В Ессе Номо, как ни в каком другом произведении, Ницше раскрыл свои отношения с отцом. Он сделал это откровение в конце, чтобы не допустить, что его Hauptwerk будет неправильно понято. Я думаю, что Ницше унаследовал расстройство настроения от отца, страдая от того, что он называл «аффекты ressentiment». Ressentiment выжигает жизнь внутри него [7] и становится сопротивлением жизни, которое он должен был преодолеть [8]. Преодолевая ressentiment – перспективу с нижней ступеньки лестницы жизни, он создал жизнь внутри себя и смог определить ценности на верхней ступеньке жизни. Именно это внутренняя динамика самопреодоления поставила его в положение лидера переоценки ценностей. Но как Ницше мог унаследовать расстройство настроения, и как его отец приобрел его раньше? Ответ лежит в области генетики, которая называется эпигенетика. Эпиген является набором химических маркеров, которые регулируют генетический код, направляя его на транскрипцию, что означает, что соответствующие его коду протеины могут синтезироваться в большем или меньшем количестве. Протеины контролируют все метаболические реакции, включая химию расстрой-

ства настроения. Производство излишнего кортизола почками, например, может быть рассмотрено как химическая основа депрессии.

Людвиг Ницше умер от болезни мозга (возможно туберкулеза мозга [9]), которая поглотила четверть его мозга к моменту смерти [10]. Существует вероятность, что у него развился ненормальный эпиген из-за обстоятельств болезни мозга, и вполне вероятно, что Ницше унаследовал этот эпиген через механизм транспоколенческой генетической наследственности. В письме Овербеку, Ницше жалуется, что унаследовал нехватку жизненной силы от своего отца *Gesammt-Mangels am Lebenskraft* [11]. В *Ессе Homo* он утверждает: «Как и мой отец, я уже мертв» [12]. Туберкулез действует медленно и вполне мог начаться у Людвигу Ницше, когда тому было еще 20 лет, и мог развиваться довольно глубоко к моменту, когда был зачат Ницше. ДНК клеток спермы обновляются постоянно, так что эпигенетически кодируется самое последнее состояние. Послание природы к Ницше от отца могло состоять в том, что он входил в среду, которую рассматривал как адаптивную, хотя она не подходила к нему. Но даже если Ницше не наследовал от отца ненормальный эпиген через механизм транспоколенческой генетической наследственности, расстройство настроения, которое он описывал как ослабляющее жизнь «аффектами *ressentiment*» все равно могло быть вызвано воздействием среды на его эпиген. Психологическое состояние отца, который заботился о нем больше всего, могло оказать влияние в ранний период внутриутробного развития Ницше, и это влияние могло усиливаться позже в его детстве. Самопреодоление *ressentiment* у Ницше означало, что жизни стало больше: «Я создал жизнь в себе; я добавил жизни себе», говорит он нам. Он создал *ein Mehr* жизни внутри себя, говорит он, и это чувство *Mehrgefühl* – чувство увеличения силы [13]. Более того, мы знаем, что стресс, включая изнутри вызванный стресс, может регулировать транскрипцию генов в большую или меньшую сторону. Самопреодоления Ницше были изнутри вызванным стрессом, который он претерпевал, чтобы уменьшить действие ослабляющих жизнь чувств и мыслей *ressentiment*. В центре его изнутри вызванных упражнений для усмирения *ressentiment* была мысль о том, что он не хочет, чтобы что-то было иным. Это и есть смысл его идеи о вечном возвращении того же самого. Здесь было его чувство увеличивающейся мощи, преодоления сопротивления – его счастье [14]. С течением времени генетическое кодирование протеинов, регулирующих метаболические процессы, связанные с расстройством на-

строения, могли быть отрегулированы заново. Этот новый эпигенетический код для *ein Mehr* жизни мог бы быть унаследован.

Центральная мысль социальной философии Ницше – нахождение под властью ослабления жизни со стороны Духа Мщения. Повинуясь *ressentiment* в нем, мы как хорошие воины инстинктивно узнаем действие воли к жизни, усиливающее жизнь в Ницше, и решаем следовать ему в этом. Общество, как говорит Заратустра в пику Руссо, не есть договор, но поиск начальника [15]. Цель общества есть самопреодоление. Полезность и просвещенный эгоизм, которые лежат в основе конкурентного общества являются всего лишь формами самосохранения. С точки зрения современных генетических исследований, мы можем реконструировать биологический базис для центральной мысли социальной философии Ницше: сверхчеловек *überflüssige leben*, как он говорит о нем, будет существом, которое унаследует коллективные само-преодоления, которые создают жизнь как эпигенетическую ре-регуляцию генетического кода.

Солл полагает, что, несмотря на элементы иронии, конечный анализ названий глав *Esse homo* не может быть прочитан буквально. Я считаю, что их можно прочитать буквально, но не как иронию, а как продукт отчуждения, *der Verfremdungseffekt*, как это стало позже называться в критической теории Бертольда Брехта [16]. Ницше намеренно отчуждает массового человека, который считает, что он является привилегированной аудиторией для любого послания. Но поскольку у него нет перспективы, что массовая культура – это просто массовая культура, а не Истина, то истина не имеет другого выбора, кроме как рассматривать массового человека как недостойного обращения – отсюда оправдания обращения к отчуждению. В разделе «О знаменитых мудрецах» из «Заратустры» Заратустра сатирически высмеивает мудрецов как ослов, которые тащат телегу с народом – отсюда возникает уважение народа к их мудрости – реально уважение к их перспективе массы. «Почему я так мудр» является для массового человека само собой разумеющимся, но это высмеивает его. Так как истинная Дионисийская мудрость [17] для него полностью недоступна [18]. В «Знаменитых мудрецах» недоступные для массового человека истины предлагаются, но прямое обращение не достигает успеха, как и «так говорил Заратустра» в целом. В *Esse Homo*, напротив, необходимо дистанцироваться от массовой культуры, чтобы увидеть их [19]. Для предполагаемого читателя, который испытывает радость от всего, что отчуждает массового человека, названия глав *Esse Homo* являются приглашением читать

дальше. Солл утверждал, что *Ессе Номо* представляет собой «сердце кампании за само-возвышение». Если, как обсуждалось, Ницше унаследовал ненормальный эпиген из-за болезни отца и вынужден был преодолевать психобиологические эффекты *ressentiment*, то есть эмпирическая база для оценки его утверждения на право вести нас в переоценке ценностей от нисхождения жизни к восхождению жизни.

(В переводе А.Р. Каримова)

Сокращения

KSA = Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Bände, Giorgio Colli andazzino Montinari, editors. Walter de Gruyter, Berlin/New York and dtv, Munich 1980; Nietzsche Werke, Historisch-kritische Ausgabe on CD ROM, 1994, Walter de Gruyter and InteLex.

KSB = Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* in 8 Bände, edited by Giorgio Colli andazzino Montinari. Walter de Gruyter, Berlin/New York and dtv, Munich 1986.

EH = *Ecce Homo*, Том 6, KSA.

Литература

1. To Constantin Georg Naumann, November 6, 1888. KSB : 8, p. 463f. KSB: 8, 482f.
2. Ivan Soll, "Schopenhauer, Nietzsche and the Redemption of Life through Art," in *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, edited by Christopher Janaway Oxford, Clarendon Press 1998, pp. 79–115, p. 80 note 3.
3. EH/Clever/9/295. KSA 6, p. 26, KSA 13, p. 613f.
4. Tennessee Williams, *A Streetcar Named Desire*, Scene IV.
5. *Thus Spoke Zarathustra*, Prologue, 3, KSA 4, 14.
6. *Op. cit.*, Scene IX.
7. EH/Wise/6/272.
8. 1886, section 1, KSA 2, 369.
9. Krell David F. 1996. *Nietzsche: a novel*. Albany: State University of New York Press, *General Chronology*, p. xi.
10. Young, Julian. 2010. *Friedrich Nietzsche: A philosophical biography*. New York: Cambridge University Press, p. 9.
11. July 4, 1888, KSB : 8, p. 348.
12. EH/Wise/1/264.
13. KSA 12, 309.
14. *The Antichrist*, section 2, KSA 6, 170.
15. *Thus Spoke Zarathustra*, "On Old and New Tablets," 25, KSA 4, 265.
16. Matthew Meyers, "The Comic Nature of *Ecce Homo*," *Journal of Nietzsche Studies*, Volume 43 (1), 2012; Nicholas D. Martin, *Nietzsche's Last Laugh: Ecce Homo as Satire*, Cambridge University Press, 2014; Duncan Large, "Hyperbolic Rhetoric in

Ecce Homo,” in Nietzsche’s *Ecce Homo*, Edited by Duncan Large and Nicholas Martin, Walter de Gruyter, Berlin/New York, forthcoming January, 2015.

17. KSA 10, p. 334.

18. Thus Spoke Zarathustra: 2 “On Famous Wise Men.”

19. EH/Destiny/8/373.

ДУХОВНЫЕ ПРАКТИКИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОСТИ

Э.И. Агапова

Развитие институтов правового государства и гражданского общества, многоуровневой структуры инновационной экономики, культуры гражданского поликонфессионального и полинационального мира напрямую выводят нас на социально-антропологическую проблематику, поскольку человеком производятся социальные институты и структуры. Однако именно понимания и признания первичности антропологической реальности в социальном бытии не хватает в аналитике ученых и экспертов современности, активно применяющих методологию современной экономической теории, политологии, социологии, культурологии и т. д. «Выпадение», а подчас сознательное игнорирование человека, его природы и многоуровневости существования ведет к нигилистическим оценкам возможности преодоления многообразных вызовов современности.

Описанная ситуация характерна не только для российского социально-гуманитарного сообщества, скорее, это диагноз мировой общенаучной ситуации. Все чаще констатируется не только процесс «истощения» социальной реальности, процесс распада или негативной трансформации ряда социальных институтов, но и утверждается, что будущего у человеческого рода нет. Признавая всю сложность глобальных проблем современности, нельзя согласиться с безальтернативностью дальнейшего бытия человеческого рода.

Действительно, все чаще зарубежные и российские специалисты в области модернизации (З. Бауман, Э. Гидденс, Р. Лахман, В.А. Колпаков, К. Лаваль, В.В. Малявин, А.И. Неклесса, В.Г. Федотова, Э. Шумахер) в связи с этим размышляют о социально-антропологической цене Модерна, о редукции образа человека.

Экономической теорией XVIII–XIX веков был сформирован познавательный концепт *homo economicus*, фактически вытеснивший представление о многомерности человеческого существования. На-

пример, К. Лаваль, описывая современную концепцию, лежащую в основе западного мировоззрения, которая «представляет нам рынок как единственно возможную модель человеческих отношений», раскрывает ее истоки и показывает, каким образом трансформируются человек, его сознание и общество в целом. Понятие «человек экономический» становится своеобразным трендом, включающим в себя отношение человека к миру с позиций разумной обоснованности личного интереса, где экономическая деятельность обретает свое место в морали, ломая старую мировоззренческую систему [1, с. 3].

Темой сохранения личности в космосе Нового Ренессанса заняты умы и отечественных мыслителей. Выявляя причины, последствия и «ингредиенты» капитализма, А.И. Неклесса показывает, каким образом утверждаются новые ценности, превращая прежние в симулякры с искаженным смыслом, проклевывается культура смерти и «выходящая из глубин подсознания в сферу практики тяга к массовой деструкции и самодеструкции». Симптомы этой деструкции наблюдаются в «нарастании суммы цивилизационных рисков, моральном релятивизме, высокотехнологичном произволе, кадмовых зернах неоархаики» [2, с. 103].

Парадигмой либеральной и неолиберальной экономикоцентричной социальной теории стала натуралистическая научно-исследовательская программа, опираясь на которую проводилась рационализация и оптимизация социальной реальности, а, по сути, из жизненного мира человека насильственно отторгались целые пласты его реальности, отвергалась большая часть антропологического опыта. Помимо прочего, в сферу частичной или полной редукции человеческого попала и духовность как религиозного, так и светского характера.

Полагаю, что сегодня следует вести речь о переосмыслении образа человека и общества, сложившегося в эпоху Нового и новейшего времени, о выработке альтернативных проекту Модерна форм политического, экономического и социокультурного развития.

Необходимость в осмыслении оснований и пределов социального проекта Модерна и опыта соответствующей эпохи обосновывается не только теоретико-методологическими причинами, но и самой исторической жизнью стран неевропейского культурно-цивилизационного ареала.

Современный опыт Японии, Гонконга, Тайваня, Сингапура, Южной Кореи и ряда других стран, конкурирующих в экономическом

отношении с развитыми странами (США, Великобританией, Францией), показывает, что модернизация возможна не через преодоление, а путем обновления и преумножения культурно-исторических традиций. Так, модернизационный потенциал конфуцианства как духовной практики был выявлен в процессе самой модернизации Китая, поскольку с культурно-историческим опытом осознано «работало» как государство, так и научное гуманитарное сообщество [2].

Главный вывод, к которому пришли А. Архангельский и А. Аузан, состоит в том, что модернизация дает начало долгосрочным социокультурным процессам, предполагающим определенную антрополого-герменевтическую политику, суть которой в создании *ситуации обновления*. Не сохранения, переходящего в охранительство, не в практике разрушающего настоящего ради футуроутопии авангарда, а именно в обновлении, в преобразении гетерономной социальной реальности в структурное целое / единое, где было бы место и архаике, и традиции, и инновациям. Иными словами, российская традиция модернизации ни в коей мере не непреодолимая граница, а скорее *ресурс* для творческого развития, умножения форм социальной жизни. Авторы утверждают это, опираясь на социологические исследования, проведенные в 2011 году Центром независимых социологических исследований в России (Санкт-Петербург), США (штаты Мэриленд и Нью-Джерси), ФРГ среди российских соотечественников, живущих и работающих в высокомодернизированных странах. Цель изучения состояла в ответе на два вопроса: 1) существуют ли специфические культурные черты, принципиально отличающие российского работника от его коллег в ведущих странах Запада? 2) какова связь между выявленными чертами и процессами экономической модернизации? Инициаторы исследования исходили из гипотезы, что граждане России, показывающие высокие результаты инновационной активности в ФРГ и США являются «прообразом» будущего для модернизирующейся России.

Результаты исследования показали, что культурных факторов, кардинально мешающих профессиональной социализации россиян, нет, их принадлежность «русскому миру» состоит не в особенностях социально-экономического поведения, а в обустройстве быта, межличностных отношениях. Следовательно, делают вывод ученые, если не «обнулять» традицию, не идти на цивилизационные риски насильственной модернизации, а идти путем *обновления*, убирая «барьеры», создавая структуры и «поля» *про-и-зводства* модернизационных ком-

петенций, ценностей и установок, то большая часть российского общества воспримет и сумеет соотнести прежние и новые ценности. Более того, следующее поколение будет носителем модернизационных ценностей, при условии, если удастся превратить российскую школу в социокультурный институт «ненасильственной гуманитарной модернизации» [3].

Далее, говоря об историческом «провале» теории и практики Модерна, мы не вправе забывать как о реабилитации и возрождении духовной реальности, так и о *рисках и опасностях* подмен духовной практики.

Начало XXI века показывает, что в ряде случаев происходит подмена духовного возрождения быстрой деградацией поля смыслов культуры до оккультизма и гностицизма, до экстремистских форм псевдорелигиозного сознания. Иными словами, перед современным философско-гуманитарным сообществом (и здесь мы солидарны с О.И. Генисаретским) стоит творческая задача по реконструкции и защите *аутентичности* духовной жизни, ибо это исходная предпосылка ее реализма, плодотворности и правдоподобия, по меньшей мере, в трех отношениях: 1) применительно к духовной традиции, избранной или унаследованной нами; 2) к современной культуре и ее выразительно-творческим средствам; 3) к личностному самоосуществлению наших человеческих возможностей [4, с. 52].

Анализ духовных практик древности и современности, осуществленный гуманитарным сообществом в конце XX – начале XXI века, показал, что они представляют собой специфическую амбивалентную деятельность, производящую, с одной стороны, личность, а с другой стороны, формирующую вокруг себя определенный «примыкающий слой» – сообщество людей, связанных целями, органом по претворению и воплощению духовных ценностей в повседневную жизнь. Путем претворения в жизнь примыкающего слоя ценностей духовной традиции происходит преобразование сферы повседневности (шире – любой сферы общества) из рутины в область смысла и межличностных отношений. Тем самым духовные практики фактом своего наличия задают *альтернативный* социальным нормам «горизонт» трансцендентальных ценностей и производных от них практик жизни.

Несмотря на малочисленность и относительную замкнутость круга людей, выбирающих путь духовных практик, можно утверждать, что их деятельность весьма важна для формирования образа человека как целостного существа – личности, не редуцируемой до ее

социальной роли и статуса. Наличие сообществ духовных практик, утверждение духовных приоритетов в мировоззрении эпохи не дает утвердиться различным редуцированным образам человека, бытующим в современной экономической теории, политологии, социологии, педагогике и психологии и т. д. Тем самым духовные практики создают *дополнительный ресурс* для развития общества, поскольку благодаря им происходит:

- опосредованная «мягкая» социализация людей в структуры социального бытия, приобщение к различным социокультурным традициям общества;

- снижение уровня радикализации общества и формирование представлений о личной ответственности;

- переориентация интересов людей от ценностей и интересов неполных антропотопик современности к аутентичным формам онтологического размыкания и конституции человека;

- навигация и освоение новых сфер социально-антропологического опыта, исходным принципом которого является установка «не навреди».

В качестве ближайшей перспективы продолжения линии нашего исследования обозначу, в первую очередь, задачу разработки уяснения условий конституирования духовных практик в нашу *постсекулярную* эпоху.

Вторая линия дальнейших изысканий может быть связана с реконструкцией места и роли духовных практик во всемирной истории, истории народов, составляющих современное российское общество.

Третьим вектором, обладающим явной новизной и актуальностью для развития социальной философии, связанной с исследуемой темой места и роли духовных практик в структурах социального бытия, может быть целый «ареал» теоретико-методологической рефлексии и дискуссий о взаимодополнительности в познании динамики человеческого рода, не только социального и гуманитарного дискурсов, но и светской философско-научной парадигмы с философско-богословской. «Точкой», а шире – «полем» схождения здесь выступает феномен Духа, который «веет, где хочет» и выступает «скрепой» единства и преемственности бытия человека.

Безусловно, наша статья относится к разряду постановки проблем. Мы надеемся, что в ней есть ряд интересных в социально-философском плане идей, сюжетов, концептов. Но нельзя объять необъятное. Искренне полагаем, однако, что одно удалось точно – убе-

дительно и недвусмысленно показать, что без духовных практик, без личного служения и подвижничества социальное бытие, наша социальность быстро, подобно «шагреновой коже», сворачиваются, превращаются в механическую, максимально отчужденную реальность, где происходит забвение всего: человека, бытия, Бога.

Литература

1. *Лаваль К.* Человек экономический. Эссе о происхождении либерализма / К. Лаваль. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 432 с.
2. *Неклесса А.И.* Неопознанная культура / А.И. Неклесса // Развитие и экономика. – №6. – 2013 – С. 100–108.
3. *Аузан А.А.* Культурные практики модернизации / А.А. Аузан, А.Н. Архангельский, П.С. Лунгин. – URL: http://www.intelros.ru/pdf/kulturnye_factory_modernizacii.pdf (дата обращения: 28.08.2014).
4. *Генисаретский О.И.* Навигатор: методологические расширения и продолжения / О.И. Генисаретский. – М.: Путь, 2002. – 528 с.

АРТИСТИЗМ И ВОЗМОЖНОСТИ ПРЕВРАЩЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Р.К. Бажанова

Невозможно и представить себе всю сложность и многообразие форм артистичности, которая пронизывает самые разные слои культуры классической эпохи и блистает разными гранями. Поэтому определить нечто устойчивое в этих проявлениях достаточно сложно. И трудности эти усугубляются еще и тем, что артистические формы человеческого существования не осознавались даже выдающимися мыслителями той поры. Театральные зрелища тоже не способствовали пониманию артистических качеств, поскольку театр формировался из разных источников и располагался больше в границах ремесла и мифа, нежели теории театрального искусства [1, с. 266]. В античной мысли отсутствовала традиция толкования и описания актерского искусства как особого феномена. Вместе с тем артистизм, равно как и театральность, составлял существо греческой античной культуры. Он формировался исходя из ряда исходных «параметров» древнегреческой культуры: человеческого тела, вещно-материального космоса и преодоления запретов на превращения. Человек с его телесной сущностью был частью такого космоса, располагался в нем, если использовать по-

нятие «расположение» в том значении, как его понимал М. Хайдеггер; подобное расположение носило двойственный характер.

С одной стороны, человеческое тело становилось своеобразной «вещью», «предметом», «телом», заполняющим часть космоса и вступающим с ним в многомерные связи. В этом смысле тело мыслилось, очевидно, как аналог статуи. Но, с другой стороны, тело стремилось заявить о своей «другости», несходности, непохожести на спокойную и «мертвую» материю. И поэтому, с другой стороны, человек старался заявить о своем присутствии в космосе, используя все то же тело, его специфические особенности. Так рождалась категория «мусичности», проявляющаяся в ярком слове, интонации, жесте, позе.

Это аффектированное поведение, как показывают наблюдения исследователей, пронизывало самые разные сферы существования греческой классики, но его нельзя понимать как несколько странную склонность к актерству, как специфическое «позерство на публику». Артистизм был способом мироотношения. Он помогал отделить тело человека от остального «вещного космоса» и был провозглашением этого тела как Другого, отличного, Иного, утверждал право на свободное самоопределение.

Античность, и в этом ее громадная культурная заслуга, высвободила глубокую, внутреннюю, данную природой потребность: быть Другим, являть потенциальную способность к многовариантному выражению себя, своей человеческой натуры вовне, открыто, напоказ. Человек предстал существом театральным, обретающим новые качества, самораскрывающимся и самоидеализирующимся. В греческой античности главным способом театрального поведения стало самораскрытие, т. е. гиперболизация, преувеличение внешней телесности: жесты, слово, пластика. Человек громко заявлял о себе таким образом и утверждался среди других. Телесный способ расположения в форме самораскрытия стал первым опытом бытия Другим. «Человек в античной культуре мог самоутвердиться только путем постоянного самораскрытия. Умение делать это мгновенно ярко и выпукло – превращало его в артиста» [2, с. 31].

Греческая повседневная жизнь невероятно способствовала накоплению подобного опыта. Театральностью было пронизано все его существование. В обществе себе подобных, в публичных местах: суде, в собрании, в философских спорах и обычных беседах достоинство утверждалось сильным, красивым, тренированным, свободно располагающимся «флотоводительным», как его называл Гомер, телом.

Телесное расположение следовало эстетическим канонам, умение владеть телом достигалось системой воспитания: физического и мусического. Общим эстетическим принципом было требование гармонии, простоты и ясности выражения, преувеличения лучших возможностей тела.

Видение тела было избыточно эстетизировано, оставаясь преднамеренно внеличным и бездуховным. Это давало возможность для работы мысли и воображения при созерцании театрального спектакля, скульптуры, архитектуры. Чувство радости и удовольствия от ощущения и созерцания телесности и тела составляло суть эстетического расположения в искусстве античности. Но, устанавливая подобную дистанцию, формируя этот «зазор» между живым человеческим телом и космосом, грек никогда не абсолютизировал его. Зазор был лишь намечен, ведь иначе человек «выпал» бы из космоса. Поэтому смутное переживание такого зияния придало артистизму еще одно качество. Он стал не только способом опытно-чувственного провозглашения зазора, но и путем его преодоления. Благодаря артистизму человек обрел способность присутствовать одновременно в обоих измерениях: и в своем теле, и в мире космоса, заполняя его как одна из «вещей», «тел» – предметов. Такая способность быть в 2-х мирах была осознана греками в явлении метаморфоз. Их непрерывная цепь предполагала почти бесконечное и безграничное колебание между телом и космосом. Человеческое тело благодаря артистической способности получило практически безграничную возможность уподобляться – превращаться в Другое в любой форме.

Превращение позволяло грекам свободно действовать в рамках канона. Принцип апейрона, мерцание, непрерывное колебание от одной позиции к другой: от общего к частному, от идеального, божественного к человеческому, житейскому обеспечивало свободу расположения и последующее катарсическое переживание.

Быть Другим не только скрытая и обусловленная бытием необходимость пластично приспосабливаться к меняющимся условиям. Это природное, необходимое свойство, умение адаптироваться впервые в классической античности стало проявлять себя как культурная форма. Культура всесторонне реализовала эту потребность.

Данная способность была осознана греками и зафиксирована в их культуре в разнообразных формах. В мифологическом сознании это были Протей, Гермес, Дионис, Деметра и часть других богов, способных к телесно-духовным трансформациям. В быту о ней сви-

детельствовали аффективные манеры, превращающие знакомого человека, то в оратора, то в рапсода, то в политического деятеля. Театр закрепил эту способность к метаморфозе в особую культурную форму, «стянув» на себя, подобно синергетическому аттрактору, и мифологемы, и ритуал, и бытовые проявления артистизма.

Античный театр вывел на обозрение, представил воочию в эстетической форме процесс превращения в Другое, бытие как Присутствие другого. Театр поэтому стал праздником. Суть театра – игра, предназначенная для смотрения. В нем всегда заключено нечто возвышающее, что извлекает из обыденности тех, кто в нем участвует и поднимает всех до некоей всеохватывающей общности. Разобщенность целей существования каждого в театре отступала на задний план в торжественный момент праздничной общности. Греческий театр расширил «муравьиный горизонт» человеческого взгляда на мир и явил ту скрытую истину, гармонию, что в обыденной жизни могла быть не видна. Добывалось это способом погружения человека в переживание жизни нереальной, божественной.

Человек чувствовал себя игрушкой в руках богов, но участвовал с ними в поддержании мирового порядка. Миф, ритуал, праздник, театр (тоже праздник) являли формы набрасывания порядка на хаос, подступавший к человеку, подчиняющий его себе. В воображаемом мире он становился свободным и сильным как боги, он телесно ощущал, благодаря превращению, переживанию ритуала и театра, иное бытие.

Это качество – быть другим, было доведено до ослепительного совершенства и живыми героями вне всякого театра и ритуала. Роль нарушителя табу, человека из Другого мира была окрашена личным блеском, теплотой и харизматическим обаянием. Первым в этом ряду стоит, конечно, персона легендарного Алкивиада. По свидетельству Плутарха, Алкивиад отличался редкой красотой, причем «она оставалась цветущей и в детстве, и в юношестве, и в зрелом возрасте, словом – всю его жизнь, делая его любимым приятным для всех» [3, с. 352]. Современники отмечали необычность его привлекательности, упрекая в излишней женственности и любви к роскоши, что позже позволило причислить Алкивиада к представителям андрогинной красоты. «Это натуры двойственные и многоликие, неопределенного духовного пола, грация которых еще более проявляется в силе, а сила опять-таки в грации; это андрогинны, двуполые существа; но уже не из Сказки, а из истории, и Алкивиад был лучшим их представителем у

прекраснейшего в мире народа» [4, с. 179]. Жизнь целеустремленного и честолюбивого красавца была построена по принципу «Быть во всем первым». И в этом стремлении он исключал всякое подражание, желая, чтобы подражали ему. Притягательность персоны Алкивиада состояла во многом в том, что этот красавец с удовольствием нарушал запрет на превращения. Он мог пародировать священные Элевсинские мистерии, отчаянно рискуя, делать деньги «из воздуха», собственный провал превращал в забаву для друзей, окружая себя невысказанной роскошью. Одерживать верх и покорять мир ему помогала невероятная уверенность в своем обаянии, и он всегда смело вступал в центр внимания, играл роль распорядителя симпозионов и первого арбитра моды. Поэтому за ним закрепился тотемический знак льва [5, с. 40–41]. Еще одно поразительное качество, о котором упоминает Плутарх – это способность Алкивиада принимать любой облик, маскироваться, меняя внешне свое поведение, но, не меняясь внутренне. Он подражал с одинаковым удовольствием и плохому, и хорошему. В Спарте любимец афинян занимался гимнастикой, купался в холодной воде, ел ячменные лепешки, в Ионии был изнеженным и легкомысленным, при дворе персидского сатрапа Тиссаферна поражал размахом восточной роскоши, в войне мог перейти на сторону бывших врагов, спартанцев, а потом вернуться к своим афинянам. Ему было приятно любое превращение, любая метаморфоза, и здесь Алкивиад оказался по-настоящему протейной личностью, продемонстрировав собственной жизнью привлекательность метаморфоз.

В эпоху поздней античности метаморфозы стали одним из источников литературного творчества (роман Апулея «Золотой осел», «Метаморфозы» Овидия). Они перешли (через книгу и театр) в более поздние эпохи.

Актер, по-гречески, *hypokrites*; искусство актера называлось *hypokrisis*, что в переводе приблизительно означает «исполнение». Но первые теоретические рассуждения о высоком мастерстве *hypocrites* относились сначала к искусству ораторов [7, с. 226]. У Аристотеля в «Риторике» *hypokrisis* упоминается в качестве «искусства публичного исполнения речи» или просто «декламации». Об этом искусстве Аристотель говорит в связи с выявлением общих черт ораторского мастерства и актерского искусства. В доклассическую эпоху во время театральные состязаний награду за спектакль в целом получал поэт, и только после смерти Эсхила был введен приз лучшему актеру. Что ценилось греками в актерском исполнении? Прежде всего, надо отме-

тить первенство голоса и мастерство его использования для выражения разных страстей: громкость, тембр и ритм [1, с. 266]. Главное в голосе – это «сила, гармония и ритм» [1, с. 266]. Исследование гармонии и ритма проходит через первые главы «Поэтики» и сосредотачивается на выяснении роли музыки в игре актера, а именно пения и речитативов. Премию актерам, очевидно, давали за мелодичность голоса и чувство ритма, следовательно, присутствие артистизма надо искать в качестве музыкальности исполнения. Действительно музыкальное образование было показательной чертой греческой культуры, основывалось оно на особой чувствительности греков к музыке.

Позже Цицерон, следуя аристотелевской логике, через сравнение искусства оратора и актера смог описать такую характерную грань артистизма, как жестикуляцию в актерском исполнении [6]. Актер в пластическом рисунке роли демонстрирует экспрессивность (страсть и характер явлены чрезмерно), гибкость и подвижность тела, он дает частые, постоянно меняющиеся жесты: то крупные, то мелкие, которые показывают и выражают слова. При этом активно используются мелкие, текучие жесты рук и пальцев. Так создается ощущение непрерывного движения. Напротив, оратор, хотя и воспринимает многие приемы актерской выразительности, создает не живую картину, подобие реального характера для зрителя, а движение мысли, цепь аргументов и доказательств, отсекая многие случайные, несущественные соображения. Цицерон, оставляя за оратором роль проводника правды, отмечает: «Конечно, в конце концов, правда всегда берет верх над подражанием; но если бы она при исполнении была бы доказательна сама по себе, то не нужно было бы и ораторское искусство. Однако, поскольку душевное возбуждение, которое главным образом следует обнаружить или представить исполнением, часто бывает настолько беспорядочным, что затемняется и почти теряется, то оратору и следует устранить то, что его затемняет, и выявить то, что в нем ярко и наглядно» [6]. Актер оживляет повествование, а оратор – мысли, идеи.

Исследователь греческого театра Д. Трубочкин, отмечает, что до сих пор в итальянском и французском театральном искусстве высоко ценятся «автономные жесты», прямо «пристегивающие» к себе эмоцию, минуя слова. Он отмечает, что жесты у современных продолжателей комедии дель арте «переводят звучащие слова на особый язык движения, дополняя их, усиливая, насыщая искрометной выразительностью и мощной характерностью» [7, с. 228]. Это особая вырази-

тельность, когда жесты, минуя слово, прямо выражают эмоцию и не переводят отдельные слова в движения, а говорят сами, своим языком. Так обнажается эмоция и усиливается экспрессия.

Античному оратору, по наблюдениям мастера риторики, была присуща большая статуарность, жесты сопутствовали словам и фигура с уверенными, сдержанными и мужественными движениями корпуса и рук была нацелена на убеждение слушателей и победу в борьбе мнений. Он, по словам Цицерона, выражал «мысль красиво и внушительно» [6]. В сравнении искусства оратора и актера можно еще и отметить как бы гендерное распределение атрибутов исполнения: ораторская манера – это стиль мужчины, воина, актерское исполнение – женский стиль [см. 7].

Еще более важным обстоятельством для дальнейшего созревания артистизма было использование маски. «Маска – средоточие специфического стиля актерской игры. Маска высвобождает тело, превращая его целиком в инструмент мимики и требует уже не ораторской, не повседневной-бытовой, и не сдержанно-«достойной», но экспрессивной танцевальной пластики для условного выражения эмоций. <...>Активная и непрерывная жестикуляция – признак знаменитого античного искусства сценического повествования в *танце* с помощью жестов, которым в совершенстве владели древние актеры. Это искусство сегодня доступно нам разве что благодаря индийскому танцу, также имеющему древнейшие театральные корни» [7, с. 230–231].

Личности, наделенные артистической интуицией, сделали шаг к синтезу и других стилей. В танце они соединили фигуры трагического, комического и сатирического танцев, за что ревнители чистого исполнения называли новых «обезьянами», но этот шаг привел к появлению нового и очень популярного вида искусства – «пляски» (*orkhesis*) или «пантомимы» [7]. Афиней фиксирует в «Пире мудрецов» совершенствование «италийского танца». Им занимается александриец Бафилл, «взяв за основу театральные пляски: из комедий – кордак, из трагедий – эммелию, а из сатирических драм – так называемую сикиниду. Танец Пилада в торжественно-патетической форме выражал самые разнообразные характеры, тогда как бафиллов был гораздо живее» [8].

Эсхил придумывал множество танцевальных фигур и обучал им свои хоры. Эсхилев танцор Телест обладал таким танцевальным искусством, что при постановке трагедии «Семеро против Фив» тело-

движениями объяснял события, происходившие на сцене. Мемфий, раб императора Вера, следуя греческим традициям, мог «разъяснить всю философию Пифагора, какова она есть, не произнося ни слова», представляя слушателям его учение яснее, чем те, кто всю жизнь занимаются словесным искусством» [8].

При освоении маски актеры и режиссеры интуитивно пришли к необходимости использования звериной и птичьей пластики. Они выходили за пределы требований суровых критиков и старались сделать актерское исполнение более выразительным через «природные фреймы». Известны хоры античных актеров, наряженных птицами, птичьи шаги в древнегреческом танце, в итальянской комедии масок. Античная театральная маска, особенно трагическая, представляет аналогию лицу, застигнутому в момент интенсивной эмоции, когда все внимание сосредоточено на значительном объекте и сохраняется инерция ожидания неожиданности (последующего ожидаемого-неожиданного изменения), которая только-только произошла. Срединные маски в неоформленной эмоции: зреющего удивления, ужаса, смеха одновременно [7, с. 233]. Оттенки движению придают жесты и движения актера, зрители за ними охотно следуют, а маска меняет свое выражение. Происходит оживление маски, что выглядит как визуальное чудо. «В этом смысле ранняя трагическая маска универсальна, подобно эмоционально насыщенному ожиданию, соединенному с переживанием неизвестности. Эта маска может играть как в комедии, так и в трагедии – как это произошло в итоге в античном театре, все зависит от того, как ее интерпретирует своей игрой актер» [7, с. 233]. Актерское искусство соединяет танец, пение, непрерывную жестикуляцию и игру в маске, что представляет более сложную структуру, чем выдержанно-отточенное поведение оратора.

Таким образом, опыт практически безбрежного превращения, утонченной театральности, набрасывания порядка, катарсического переживания также вошел в ходе развития культуры в содержание особой формы расположения и стал уникальной, хотя и не осознаваемой концептуально «умной» способностью – артистизмом. В классике античная интуиция артистизма как составная часть всей культуры утверждала чувственно данность Бытия. На основе пляски в античной культуре утвердился новый выразительный язык и специфическое мастерство, заложившее начало актерскому профессионализму, целью которого было формирование всестороннего таланта актера, танцевально пластичного, поющего и «прекрасногоголосого»,

владеющего музыкальными инструментами. Еще более усложнился стиль жизни, хотя бы в единичных проявлениях, человека-трикстера, харизматического лидера и арбитра красоты, который мог явить страсть, характер, энергию в действии, интеллект в речи, в творчестве, инсценировку деструкции социальных запретов на превращения. Появился опыт преодоления устоявших норм социального бытия и уникальный по своей телесной, эстетической презентации образ свободного человека.

Литература

1. *Аристотель*. Риторика // Аристотель. Поэтика. Риторика. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус. – 2013 – 352 с.
2. *Бажанова Р.К.* Культура повседневности: артистизм в античном мире / Р.К. Бажанова. – Казань: КГУКИ. – 2006. – 58 с.
3. *Плутарх*. Избранные жизнеописания: В 2 т. / Плутарх. – М.: Правда, 1987. – Т. 1. – 1200 с.
4. *Барбе д'Ореви́льи Ж.* О дендизме и Джордже Браммелле / Барбе д'Ореви́льи Ж. – М.: Независимая газета, 2000. – 208 с.
5. *Вайнштейн О.* Денди: мода, литература, стиль жизни / О. Вайнштейн. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 640 с.
6. *Цицерон Марк Туллий*. Три трактата об ораторском искусстве. Книга третья / Цицерон Марк Туллий / под ред. М.Л. Гаспарова. – М.: Наука, 1972. – URL: <http://ancientrome.ru/antlittr/cicero/tractates/deorat3-f.htm> (дата обращения: 20.08.2014).
7. *Трубочкин Д.* Смещение стилей: контуры античного актерского искусства / Д. Трубочкин // *Proscaenium*. Вопросы театра. – 2012. – № 3–4, (вып. XII). – С. 219–235.
8. *Афиней*. Пир мудрецов. Кн. 1. – URL: <http://simposium.ru/ru/node/869> (дата обращения: 05.08.2014).

НОВЫЙ ГЕНДЕРНЫЙ ПЕРСОНАЖ ПОСТМОДЕРНА

Л.М. Богатова

Динамизм исторического времени нарастает столь стремительно, что первое десятилетие XXI века ознаменовало собой принципиально новый рубеж в развитии западной культуры, которая уже не укладывается в рамки постмодерна и на данный момент являет собой во многих отношениях качественно иное состояние, обозначенное исследователями как постпостмодерн. На заре нового столетия куль-

тура вышла на финишную прямую в долгом марафоне затяжного кризиса, который, по некоторым неутешительным оценкам, может закончиться для нее весьма печально, а именно, окончательным «онтологическим завершением». В настоящее время становится все более очевидным, что наступивший XXI век в нарастающем темпе приближает западный мир к столь «новому и неожиданному» состоянию (О. Тоффлер), что вынуждает футурологов теряться в догадках и предположениях относительно не только долгосрочных, но и ближайших перспектив коэволюции многих социокультурных процессов. «Приготовьтесь, Вы сидите в первом ряду самого трудного, но и самого удивительного десятилетия в истории цивилизации», – призывают Д. Нэсбитт и П. Эбурдин – авторы одного из самых популярных футурологических бестселлеров с интригующим названием «Что нас ждет в 2000-е годы?». Бурно развернувшиеся деструктивные процессы, способные обернуться разрушением базисных основ бытия культуры, пробуждают тревожные предчувствия, пугают и настораживают многих исследователей. При выстраивании прогнозов относительно будущности культуры среди ученых все более преобладает минорная тональность, а пессимистические сценарии развития событий в сфере гендерных отношений берут верх над бравурно оптимистическими предположениями.

При этом особо подчеркивается, что современный культурологический кризис настолько драматичен и насыщен столь опасными, непредсказуемыми коллизиями, что ставит под сомнение существование самого человека в том его привычном гердерном «облике», в котором он был «вылеплен», сформирован на всех предыдущих этапах развития так называемой классической культуры. В этом отношении известная мысль М. Фуко о том, что при смене диспозиций современной культуры «человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке» может расцениваться не только в качестве выразительной метафоры, очень точно передающей состояние обреченности и безысходности человека в ситуации постмодерна, но и в качестве концептуальной оценки перемен, происходящих с современным человеком, который оказался на рубеже веков в своеобразном антропологическом тупике.

В нынешних условиях под давлением сложившихся исторических обстоятельств человек, в онтологическом смысле, подведен к некой роковой черте, за которой для него буквально открывается «бездна Небытия». На данный момент человек находится в ситуации

чрезвычайной сложности, поскольку, представляя собой «перекрестие всего, что есть в культуре», он в полной мере замыкает на себя лавинообразные потоки перемен, которые настолько радикальны и значительны, что ставят его перед необходимостью сохранения своей «родовой сущности» или человеческой «самости».

Мы являемся свидетелями окончательного разрушения патриархальных взаимоотношений, основанных на историческом диктаторстве мужчины и стремительного укрепления позиций женщин в гендерной композиции современной культуры. Под воздействием эмансипации разворачиваются процессы смещения доминирования в структуре бинарной оппозиции в сторону явного преобладания феминного фактора. Стремительно нарастают тенденции гендерной конвергенции, которые ведут к стиранию резких границ между феминными и маскулинными поведенческими стереотипами. Выходят из «подполья», легализуются сексуальные меньшинства. Происходящие перемены в той или иной степени касаются присутствия человека в этом мире в «мужском» или «женском» полоролевом качестве и являются демонстративными симптомами углубляющегося антропологического кризиса, средоточием которого, своего рода эпицентром, стала «трагедия пола». Сегодня ясно, как никогда, что эрозия постмодернистского кризиса, тотально охватившая и «тело», и «душу» человека, проникла в самую сердцевину человеческой природы – в пол. Набирающие силу и темп деструктивные процессы, затронувшие все стороны существования человека, изнутри разрушают человеческую бытийность, атрибутивной характеристикой которой является половая полярность, раздвоенность на «мужское» и «женское». Многообразные трансформации, происходящие в нынешней социокультурной ситуации с полом, который в онтологическом контексте является для человека «источником бытия» [1, с. 180] и скрывает в себе «метафизическую тайну его существования» [1, с. 181], имеют прямое и непосредственное отношение к будущности человека, актуализируют сохранение им «себя» не только как факта культуры, но и природы. В этой связи не будет преувеличением утверждать, что постмодернистский кризис человека – это, в первую очередь, *кризис пола*, и от тех метаморфоз, которые в настоящее время претерпевает пол, во многом будет зависеть дальнейшая судьба Человека, его антропологическая перспектива.

На заре нового века, во многом опережая время и во многом предвосхищая постмодернистские гендерные коллизии, ставшие для

бытия человека серьезным испытанием, Н.А. Бердяев писал: «Мы живем в эпоху мирового потрясения родового пола. Кризис рода – самое мучительное в жизни нового человечества, в кризисе этом рвется человек к свободе из родовой стихии, к новому полу. «Естественные», твердые границы женского и мужского ступшеваются и смешиваются. То, что принято называть «извращениями» пола, утончается и углубляется. Никогда еще не были так распространены всякие уклоны от «естественного», рождающего пола, никогда не было такого ощущения и осознания бисексуальности человека. Становится возможной постановка вопроса о том, естественен ли в высшем смысле этого слова, нормален ли рождающий, родовой пол?» [1, с. 196]

Одной из значимых гендерных коллизий постмодерна, спровоцированных эмансипацией, является процесс, который в стилистике представителей структурализма и деконструктивизма можно обозначить как *«пермутация гендерного текста культуры»*. Являясь прямым следствием гендерной конвергенции, процесс гендерной пермутации представляет собой качественную реструктуризацию мужских и женских полоролевых функций в системе гендерных отношений. Иными словами, в ситуации постмодерна, в силу ряда существенных культурно-исторических причин, ломаются и разрушаются традиционные, устоявшиеся веками представления о «мужественности» и «женственности», лавинообразно разворачивается процесс, который можно представить в виде своеобразной социокультурной гендерной «мутации». Имеются самые серьезные основания, чтобы констатировать, что в пространстве постмодерна оформляются оригинальные гендерные персонажи, которые отражают процессы, непрерывно набирающие силу. Прежде всего, речь идет о тенденциях гендерной маскулинизации женщин и феминизации мужчин. Действительно приметы широкомасштабной гендерной пермутации обнаруживаются повсеместно. Маскулинизация феминности и феминизация маскулинности – это два параллельно идущих, катализирующих друг друга процесса, которые развернулись настолько фронтально, что охватили все пространство современной культуры. Сегодня женщина не только свободна и полностью равноправна в социальном отношении с мужчиной, она – образована, материально независима, инициативна, значительно расширила сферу своей социальной активности, освоила новые, традиционно не свойственные ей виды профессиональной деятельности. В полоролевом отношении женщина окончательно сравнивается с мужчиной, а, по сути, становится им.

Наряду с маскулинизацией феминности в настоящее время обозначилась неординарная тенденция феминизации маскулинности. Уникальность современной социокультурной ситуации заключается в том, что процесс эмансипации затронул не только женщину, но не оставил в стороне и мужчину. Мужчина стремительно утрачивает ведущие позиции в тех областях общественной жизни, в которых на протяжении истории удерживал безраздельное лидерство. На данный исторический момент, наконец-то, завершилось многовековое патриархальное господство мужчины в системе семейно-брачных отношений, закончилась эра единоличного доминирования мужчины и в ряде сфер общественного производства. Под влиянием многочисленных факторов социально-экономического, научно-технического и социокультурного порядка, кардинально изменивших патриархальный уклад и образ жизни, при котором решающее значение имели такие мужские качества, как физическая сила, ловкость, выдержка и отвага, наметилась тенденция к не востребоваемости и, соответственно, отмиранию тех добродетелей, которые испокон веков составляли представления об идеальном, мужественном мужчине. Очевидно, в определенном отношении прав был Ф. Ницше, когда однажды заметил, что «мужчина куется в горниле битв и сражений». Сегодня, в реалиях жизни, встретить «настоящего» мужчину, который был бы воплощением традиционных, мужественных доблестей – большая редкость. К сожалению, собирательный образ современного «среднестатистического» мужчины не очень привлекателен. На фоне эмансипированной женщины мужчина явно проигрывает и уступает ей по многим важнейшим позициям, которыми определяется расстановка сил в системе гендерных отношений.

Среднемировые статистические показатели фиксируют некоторое отставание мужского контингента по сравнению с женским по уровню образования и качеству профессиональной подготовки в ряде видов деятельности. В динамичном потоке современной жизни для мужчин, в среднем, характерны более низкие темпы карьерного роста и более скромные показатели по индексу самореализации. При этом специалисты отмечают серьезные сдвиги, происходящие в сфере психосексуального поведения мужчин, в котором все более проявляются элементы феминности. Дело доходит до того, что мужчины, прежде всего молодого возраста, заимствуют и активно используют в своем стиле жизни поведенческие стереотипы, бывшие прежде исключительно прерогативой женщин. Так, в последние годы в молодежной

субкультуре широкое распространение получил особый тип молодого человека – метросексуала, для которого характерно излишне пристрастное отношение к своей внешности, он следит за последними тенденциями моды, использует в своем костюме женские аксессуары: серьги, бусы, кольца, браслеты и т.д.

Массовидный характер процессов «перерождения» мужчин в женщин, а женщин в мужчин видоизменил гендерный пейзаж культуры постмодерна столь значительно, что есть весомые основания рассуждать о пермутации гендерного «текста» культуры, в результате чего происходит оформление некоего промежуточного, усредненного гендерного типа, названного нами «*фрауманн*». Фрауманн – это обобщающая теоретическая модель, абстрактно-логический конструкт, который в персонифицированном, индивидуально-личностном проявлении в реалиях современной культуры, в силу широкой представительности, что называется «вживую», очень узнаваем. Образ фрауманна воплощает наиболее устойчивые, типические черты и характеристики гендера «нового типа», который фиксирует отсутствие резких и четких границ между естественно-природными, анатомическими и социокультурными, ролевыми характеристиками мужского и женского пола. Необходимо подчеркнуть, что фрауманн – не мужеподобная женщина или женоподобный мужчина с точки зрения анатомо-физиологических и психосексуальных характеристик. Фрауманн – это «анатомическая» женщина, равно как и «анатомический» мужчина, присвоившие или интериоризирующие маскулинные и, соответственно, феминные гендерные роли. Иными словами, формируясь в атмосфере, в которой субъектом-носителем феминных поведенческих стереотипов, выработанных и закреплённых нормативом культуры, все чаще становится мужчина, а маскулинные – женщина, фрауманн, как особый тип, отражает возникшее в массовом масштабе несоответствие, некий разрыв между гендерным «телом» и телом физическим.

Яркими иллюстрациями широко распространенных вариаций фрауманна является активная, деятельная, ориентированная на карьерный рост, внешне привлекательная женщина, так называемая бизнес-леди, и инфантильный, неуверенный в себе, как правило, не добившийся особых успехов в жизни, метросексуальной ориентации, мужчина. Справедливости ради необходимо заметить, что приведенные выше гендерные типы – внеисторичны, они всегда присутствовали в пространствах культуры. Но только в ситуации постмодерна та-

кая усредненная, промежуточная форма, какой является фрауманн, из эпизодически и фрагментарно встречаемой превратилась в массовое явление, которое непрерывно воспроизводится и «тиражируется» во все нарастающих, поистине гигантских масштабах. В этой связи можно утверждать, что произошедшая вследствие эмансипации гендерная пермутация вывела на авансцену культуры постмодерна в качестве главного фигуранта достаточно оригинальный персонаж – женщину, все более становящуюся «мужчиной» и мужчину, стремительно перерождающегося в «женщину». Нарастающая динамика происходящих на пространствах современной культуры изменений в сфере бинарной оппозиции «мужчина» и «женщина» позволяет сделать предположение об интенсивном формировании нового гендерного типа, представляющего собой некую промежуточную, усредненную по психо-эмоциональным и социороловым показателям форму, в которой явно просматривается перспектива гендерной моносексуальности человека грядущей эпохи.

Литература

1. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества / Н.А. Бердяев // *Философия творчества, культуры и искусства*. В 2-х тт. Сер. Русские философы XX века. – М.: Искусство, 1994. – Т. 1. – 542 с.

ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ В КОНТЕКСТЕ РЕИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИИ СОЦИОГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Г.Э. Галанова

Реинституционализация социогуманитарного знания – это актуализация форм существования гуманистики, которые не связаны с институтом образования. Под эгидой образования социогуманитарное знание существует если не с самого начала возникновения университетов (в средневековом обществе основным идеологом была церковь), то с рубежа XIX–XX века, когда оно стало проводником демократических ценностей и возникла фигура «светского проповедника» – профессора. В наши дни наряду с академической деятельностью (работой вузов, производящих социогуманитарные знания) наблюдаются и внеинституциональные, внеакадемические формы активности гуманитариев (школы мудрости, студии саморазвития на

основе философских систем, философские фестивали наряду с конгрессами и т. п. явления). Что вызвало к жизни существование этих форм, расцвет которых мы уже наблюдали в кризисные 90-е и которые исчезли в 2000-е годы?

Сегодня российское гуманитарное научное сообщество переживает непростой период реорганизации института образования. В результате реформ (Болонский процесс) ответом на веяния времени открываются новые специальности и кафедры, закрываются «неэффективные» вузы, происходят слияния образовательных корпораций в еще более крупные организационные единицы, ломаются границы прежних идентификационных шаблонов участников сообщества. В этих непростых «внешних» условиях накаляется и «внутренняя», морально-психологическая обстановка учреждений образования, сотрудники которых и без того, в силу специфики своих профессий, предрасположены скорее к конкуренции, нежели к солидарности. Коммерциализация образования сказывается на статусе научных исследований, которые призваны быть авангардом образования, но по факту вынуждены идти на поводу у потребителя «образовательной услуги». Коммерческий диктат занимает место идеологического диктата времен советской гуманитаристики. Сокращение бюджетных мест в гуманитарном образовании, сокращение дисциплин гуманитарного профиля (необходимость делать выбор между этикой и логикой у психологов например) – все это негативно сказывается на институциональном сегменте гуманитаристики, создает причину развивать иные, неинституциональные формы гуманитарного знания.

Ученые-гуманитарии все чаще ищут отдушины в форме художественного (поэтического, музыкального и т.п.) творчества. Не имея ничего против такого важного и актуального в неклассической гуманитарной традиции канала познания, как эстетический канал (выражение идей в форме художественных произведений, перформансов, «произведений культуры», фотовыставок и кино), отмечу, что в контексте вынужденной альтернативы искусственно забюрократизированным критериям академической науки, в качестве отдушины, *эстетизация гуманитаристики* является маркером кризисных явлений. В свою очередь освободившуюся нишу профессиональных гуманитариев занимают псевдонаучные проекты гуманитариев-любителей (от А. Фоменко до М. Задорнова). Как правило, это некие альтернативные доктрины, «разоблачающие» «ошибки» традиционных подходов в истории, философии, филологии. Хотелось особо обозначить и, с

одной стороны, опасность и, с другой – потенциал эстетизации науки. Проекты на стыке науки и искусства социально ответственны, так как имеют силу политического действия. Профессиональному сообществу гуманитариев важно взять под свой контроль такого рода научно-эстетические проекты, принимать в них участие, чтобы не быть вытесненными дилетантами. Ведь роль гуманитария-эксперта в постмодерном мире не эксклюзивна, наряду с ним в борьбе за души людей «конкурируют» и Писатель («историк воскресного дня», как говорят французы), и Религиозный деятель как традиционных, так и многочисленных новых религиозных движений.

В качестве еще одного альтернативного варианта развития социогуманитарных наук сошлюсь на подход М.Н. Эпштейна. Ситуация *социальной транзиторности* сегодня провоцирует проективное мышление, которое сближает гуманитарные и технические науки. М.Н. Эпштейн предлагает делать акцент на новые гуманитарные технологии на стыке с информационными для того, чтобы не только изучать, но и трансформировать предмет гуманитарных наук [1, 2].

М.Н. Эпштейн формирует трансформативную гуманистику (техногуманистику) как совокупность практик и технологий, преобразующих предмет гуманитарных наук: культуроника, литературоведство, языковедство, футуроскопия и т.п. В области философии М. Эпштейн обращает внимание на перспективы онтотехники: создания в содружестве с представителями технических наук креативных онтологических сред.

Дисфункциональность традиционного института образования проявляется в том, что бизнес-сообщество высказывается за ряд противоречивых новаций, например, о том, что формальный «диплом» сам по себе должен перестать обладать различительной функцией, и, напротив, о возможности предоставления гражданства мигрантам, получившим «красный диплом» российского вуза [3]. Институт образования в этом случае рискует стать своеобразной «погранзаставой», при одновременной утрате своих коренных гуманистических функций.

Перечисленные тенденции часто определяются как «кризис», «закат» университетов. Так, Н.Е. Копосов считает, что этот закат произошел в 80–90-е, прежде всего на Западе [4]. Будучи сторонником академической формы существования гуманитарного знания, убеждена, что доминирующим производителем социогуманитарного знания должны оставаться образовательные учреждения. Когда мы рефлекслируем границу (а внеинституциональные формы существова-

ния гуманистики – это ее существование на и за границей института образования), может показаться, что речь идет о дискредитации последней. Это не так.

В условиях *деинституционализации гуманитарного знания* хотелось обратить внимание на альтернативные, вне- и надинституциональные каналы научного общения, творчества и воссоздания корпоративной солидарности. Среди основных отмечу:

1) профессиональные общественные организации (в случае философии – РФО, которое должно обрести в этих условиях новый статус в глазах философского сообщества) как база формирования «невидимого колледжа» за пределами существующих между вузами корпоративных перегородок;

2) коммуникативное пространство сети Интернет, которое является главным коммуникативным механизмом в пределах региона и всего мира. Например, социальные сети, призванные служить дружескому общению, имеют стойкую тенденцию к превращению в медиа, используются не столько для общения, сколько для обмена научной информацией;

3) публичное коммуникативное пространство: кафе, позиционирующие себя как «свободное пространство», территории открывающихся повсеместно лофтов и коворкинг-центров, где имеют возможность развития философские клубы, принципиально находящиеся за пределами института образования с его столь вожделенными «сертификатами», «свидетельствами» и «дипломами». В условиях затрудненного доступа к корпоративной собственности вузов сегодня эти новые пространства особенно важны, позволяют облегчить научное общение, избежать бюрократических процедур согласования мероприятий. Гуманитариям-профессионалам очень важно участвовать в организации таких мероприятий, так как порой встречаются весьма сомнительные клубы: в одном из них философия Левинаса служит «прикрытием» легитимации наркопотребления (я сознательно избегаю здесь названий и «хороших» и «плохих» мест, это было бы их рекламой или пропагандой);

4) приватное коммуникативное пространство, в котором могут проводиться творческие мероприятия по принципу музыкальных «квартирников». Аналогами «квартирников» по сути были знаменитые салоны времен Великой французской революции – салоны мадам де Вивон и ее дочери Катрин де Рамбуайе, мадам де Севеньи и многих других.

Внеинституциональные формы существования гуманитаристики сигнализируют об определенных тенденциях в развитии социума и института образования, вызывают ряд вопросов. Станет ли следующим после деинституционализации шагом реинституционализация гуманитарного знания, то есть возникновение новых устойчивых форм или закрепление тенденций, о которых здесь шла речь? Или эти формы, которые активизировались сегодня, исчезнут, как исчезли после кризиса 90-х? Каковы (если они есть) тенденции реинституционализации гуманитаристики в других странах (СНГ и зарубежье)? И как они воспринимаются там? Например, часто доводится слышать о консультативной миссии философии, которая успешно конкурирует с психологическим и бизнес-консалтингом. Не столько академическая, сколько практико-политическая активность всегда была приметой гендерных исследований, влиятельной парадигмы в постнеклассической науке. Возможно, тенденции реинституционализации гуманитаристики – это часть общего процесса, в который вовлечены и другие общественные институты поздней, «растекающейся» модернити, часть тенденции дедифференциации общественных институтов постмодерна? Или они являются восстановлением первичного состояния гуманитаристики до искусственной ее институционализации в форме образования? Социально-философская рефлексия условий создания социогуманитарного знания составляет гносеологический горизонт социальной философии. Необходимо размышлять о текущих тенденциях реинституционализации гуманитаристики, для того чтобы определиться, хотим ли мы, и если да, то в какой мере хотим в них участвовать.

Литература

1. *Эпштейн М.Н.* Техника – религия – гуманитарика. Два размышления о духовном смысле научно-технического прогресса / М.Н. Эпштейн // Интелрос: Интеллектуальная Россия. – URL: <http://www.intelros.ru/subject/figures/mikhail-epshtejn/11280-texnika-religiya-gumanistika-dva-razmyshleniya-o-duhovnom-smysle-nauchno-texnicheskogo-progressa.html> (дата обращения: 26.01.14)

2. *Эпштейн М.Н.* Конструктивный потенциал гуманитарных наук: могут ли они изменять то, что изучают? / М.Н. Эпштейн // Институт по Связям с Общественностью РИСО. – URL: <http://www.rpri.ru/arshinov/literatura/Epstein.html> (дата обращения: 26.01.2014).

3. *Песков Д.* Вузы больше не являются основным поставщиком кадров для национальной экономики / Д. Песков // Агентство стратегических инициатив (Официальный сайт). – URL: <http://www.asi.ru/news/6113/> (дата обращения: 01.09.2013).

4. *Копосов Н.Е.* Кризис гуманитарного знания: что после университета / Н.Е. Копосов // Фонд имени Д.С. Лихачева. – URL: <http://www.lfond.spb.ru/programs/likhachev/100/stenogrammi/koposov.html> (дата обращения: 01.09.2013).

О ПОНЯТИИ «НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕОЛОГИЯ»

Г.К. Гизатова, О.Г. Иванова

Тенденция к возрастанию роли субъективного фактора в современном обществе, события, происходящие в последнее время как в мире, так и на постсоветском пространстве, показывают, что идеология выступает как мощный мобилизующий фактор, оказывающий существенное влияние на центробежные и центростремительные векторы социального развития, что выдвигает на повестку дня проблему национальной идеологии, делает исследование этого феномена, особенностей его конструирования в современном обществе чрезвычайно актуальным. В этой связи представляется необходимым уяснение категориального аппарата философского осмысления национальной идеологии в современных условиях; выявление сущности и признаков национальной идеологии, анализ теоретических подходов к данному феномену; выявление взаимосвязи между тенденциями глобального развития и современными формами национального самосознания, выраженными в национальной идеологии.

Однако в последнее время изучение идеологии в целом и национальной идеологии как ее важнейшей составляющей находилось на периферии научных исследований, что вызывает озабоченность социальных исследователей. Британский философ Т. Иглтон формулирует свой вопрос следующим образом: «Как получается, что в мире, изнуренном идеологическими конфликтами, само понятие идеологии бесследно исчезло из работ постмодернистов и пост-структуралистов?» [1]. Эту парадоксальную ситуацию он объясняет тремя ключевыми доктринами постмодернистской теории, объединившими свои усилия в целях дискредитации классического понятия идеологии. Первое положение вращается вокруг отрицания понятия репрезентации, – фактически, отрицания эмпирической модели репрезентации. Второе строится на эпистемологическом скептицизме, на основе которого сам факт определения формы общественного сознания как идеологической влечет за собой несостоятельность понятия абсолютной истины. Третья доктрина касается новой формулировки взаимосвязи меж-

ду рациональностью, интересами и властными отношениями, в общих чертах базирующаяся на нео-ницшеанстве, согласно которому само понятие идеологии считается бесполезным. Все три положения в совокупности были восприняты некоторыми теоретиками как достаточное основание для того, чтобы опровергнуть всю теорию идеологии именно в тот исторический момент, когда в мире так остро встают проблемы, связанные с проявлениями межнациональных противоречий [1].

В Философских энциклопедических словарях, изданных в России в 2004 и 2010 годах, в статье «Идеология» авторы старательно избегают определения феномена, о котором идет речь. Определение идеологии мы обнаружили в Новой философской энциклопедии, где автор статьи Г.Ю. Семигин формулирует его следующим образом: «ИДЕОЛОГИЯ – система концептуально оформленных представлений и идей, которая выражает интересы, мировоззрение и идеалы различных субъектов политики – классов, наций, общества, политических партий, общественных движений – и выступает формой санкционирования или существующего в обществе господства и власти (консервативные идеологии), или радикального их преобразования (идеологии «левых» и «правых» движений)» [2]. Не подвергая сомнению данное определение в целом, хотелось бы отметить, что, на наш взгляд, автор неоправданно располагает в одном ряду такие социальные группы, как классы, политические партии и т. д., с одной стороны, и нации – с другой. Это ведет к недооценке и – по сути дела – к нивелированию специфики проявления в идеологии национальных интересов, а значит, и особенностей национальной идеологии в целом.

В данной статье обращает на себя внимание еще один момент. Г.Ю. Семигин справедливо отмечает, что в современной социальной философии утвердилось множество направлений (неофрейдизм, постструктурализм, постмодернизм и др.), подчеркивающих прежде всего психологическую составляющую идеологии, ее нерационализируемые характеристики [2]. В то же время в своем определении автор не учитывает эту важную тенденцию современных исследований идеологии – акцентирование психологических, бессознательных пластов, выраженных в идеологии.

Сегодня существует настоятельная потребность целостного социально-философского осмысления как идеологии в целом, так и идеологии национальной, анализа и выявления ее специфики. Дело в том, что

в современной социальной науке отсутствует четкое понимание феномена национальной идеологии, он до сих пор не являлся предметом глубокой социально-философской рефлексии, отсутствуют фундаментальные социально-философские работы, посвященные всестороннему философскому осмыслению национальной идеологии, в философских энциклопедиях и словарях не дается его определение. Оно встречается лишь в энциклопедическом словаре по психологии и педагогике и в этнопсихологическом словаре, где национальная идеология определяется как 1) система взглядов, представлений, ценностей, основанных на принципах духовного единства, общности нации и приоритета ее интересов во всех сферах общественной жизни; 2) форма национального самосознания и одновременно процесс самопознания и развития национально-культурной самобытности [3].

Природа национальной идеологии, ее роль в обществе раскрываются при ее рассмотрении через национальное сознание и национальное самосознание. Хотя иногда в социально-философской литературе сознание и самосознание не разграничиваются (например, Г.П. Хорина фактически отождествляет идеологию и самосознание социальной группы, как интуитивно складывающееся или теоретически оформленное самосознание [см.: 4]), многие ученые рассматривают самосознание как центральный компонент, ядро национального сознания. На наш взгляд, национальная идеология, как форма национального самосознания, в свою очередь, выступает как его стержень, основа.

Как уже отмечалось выше, сегодня в социогуманитарной мысли доминирующим является подход, в рамках которого идеология трактуется как целостность не только рационально сформулированных положений, но и теоретически оформленных иррациональных чувств и устремлений. Представляется, что этот подход является продуктивным и при анализе национальной идеологии. Источником национальной идеологии выступает социально-историческое бытие нации, ее национальный характер, система ценностей, историческая память, национальная психология с ее ярко выраженной иррациональной составляющей; важнейшей компонентой национальной идеологии является коллективное бессознательное.

Мы разделяем позицию ученых, которые считают, что национальная идеология не может быть описана только в терминах рационального, что она изначально существует в недрах коллективного бессознательного. С нашей точки зрения, национальную идеологию можно трактовать как систему взглядов, представлений, ценностей и

идеалов, обусловленных историческими условиями жизни нации, ее ментальностью, психологическим складом, и имеющих целью сохранение ее этнических границ и национальной идентичности. Можно сказать, что национальная идеология представляет собой диалектическое единство рационального и иррационального, сознательного и бессознательного.

Необходимо подчеркнуть еще один аспект проблемы. В научной литературе встречается отождествление национальной и государственной идеологий. Так, например, А.Е. Молотков, определяя идеологию как форму самосознания общества на стадии государственности, уточняет, что «в реальной истории национальная идеология всегда присутствует как *государственная идеология*, и в этом отношении она всегда политически конкретна» [5]. Мы не согласны с подобным подходом, поскольку в реальной жизни национальная и государственная идеологии могут сосуществовать параллельно, совпадая или не совпадая друг с другом. И это относится к большинству многонациональных государств, в том числе и к России. В мультикультурных обществах, где живут различные народы со своими национальными культурами, наличие единой государственной идеологии (кстати, в Российской Конституции она запрещена) вовсе не означает, что национально-этнические субъекты существуют без такой важнейшей составляющей национального сознания, какой является идеология. Даже не будучи теоретически оформленной, зафиксированной в виде идей, программ и т.д., национальная идеология реально функционирует в жизни общества, выражая самосознание нации, интерпретацию ее прошлого, настоящего, будущего, ее интересы, идеалы, ценности. При этом, конечно, национальная идеология не тождественна национальной психологии, она всегда – результат сознательной интеллектуальной деятельности, прежде всего национальной интеллигенции, интеллектуальной элиты данной общности, в отличие от национальной психологии, развивающейся стихийно.

Литература

1. Eagleton Terry. Ideology: an introduction. – URL: [//www.sok.bz](http://www.sok.bz).
2. Семигин Г.Ю. Идеология / Г.Ю. Семигин // Новая философская энциклопедия: В 4 тт. / под ред. В.С. Стёпина. – М.: Мысль, 2001.

3. Этнопсихологический словарь. – М.: МПСИ, 1999; Энциклопедический словарь по психологии и педагогике. – URL: http://psychology_pedagogy.academic.ru/

4. Хорина Г.П. Идеология в системе культуры: дис... д-ра философ. наук / Г.П. Хорина. – Москва, 2005. – 322 с. – URL: www.dslib.net/teorja-kultury/ideologija-v-sisteme-kultury.html

5. Молотков А.Е. Диалектика идеологии / А.Е. Молотков. – URL: www.lawinrussia.ru

НЕЖЕЛАНИЕ МЫСЛИТЬ КАК ТРУСОСТЬ ПЕРЕД БЫТИЕМ

О.О. Дасаева

Присутствие бытия и проживание бытия через экзистенциальное чувство, через ответственное чувство любви, надежды, веры, страха и т. д. необходимо каждому человеку, чтобы становиться человеком. Современное общество теряет чувство реальности и постепенно уходит от бытия. Эта проблема касается прежде всего потери ответственности перед собственным мышлением.

Бытие мы рассматриваем именно с точки зрения раскрытия его в экзистенции, которая является способом бытия человеческой личности. Экзистенция представляет собой центральное ядро человеческого «Я», благодаря которому это последнее выступает не просто как отдельный эмпирический индивид, и не как «мыслящий разум», а именно как конкретная неповторимая личность [1, с. 679]. Личность – открытая возможность; как и человек есть возможность человека, так и личность стремится раскрыться через ощущение экзистенциалов внутри человека. Чтобы обнаружить экзистенцию: прочувствовать в себе экзистенциалы и раскрыть бытие, человек должен быть направлен одновременно внутрь себя и вовне. Он должен осознавать свою ответственность перед этим бытием, так как оно желает, чтобы его открыли.

Личность должна обладать мужеством быть, должна стремиться открыть себя обществу и вобрать в себя сущностные черты этого самого общества. В наше время личностей становится все меньше, так как, чтобы быть личностью, нужно работать над собой. Мамардашвили пишет, что личность – «это крупная мысль природы». Современный человек слишком закрылся в своем обществе, отстал от бытия и стал далек от мысли природы. Он перестал думать о себе как о лич-

ности, потому что привык, что личность – это данность, которая уже существует. Представление, что все в мире уже дано само собой – признак инфантильности. Взросление проявляется как способность мыслить и далее действовать в соответствии с этими мыслями. Отдаление от взрослого понимания мира – это отдаление от бытия, от собственной экзистенции. Человек должен быть сильным для того, чтобы мыслить и осознавать себя личностью. Эта сила позволит ему хотя бы изредка высвечивать бытие.

Неспособность мыслить – одна из самых первых точек упадка, которая может привести человечество к еще большей деградации. Молодой человек современности не мыслит не потому, что не читает или не говорит, молодой человек перестает мыслить, потому что постепенно его чтением и общением становится многообразие отовсюду приходящей информации. Сначала он фильтрует эту информацию, потом устает от нее, затем фильтр перестает работать как должно, и информация уже не воспринимается, а дальше воспринимается лишь то, что достаточно ясно ложится на ум, то есть, что не противоречит исходным уже существующим установкам этого человека. Он перестает знать, какая мысль в его голове его собственная, а какое мнение выбрано из тысячи похожих, повторяющихся идей. Здесь нет выбора, здесь нет осознанного мышления, здесь нет общественного присутствия.

М.К. Мамардашвили говорит о том, что «Просвещение – это «взрослое состояние» человечества», т. е. способность людей думать своим умом и ориентироваться без внешних наставников и авторитетов, не ходить «на помочах» [2, с. 175]. Современный человек, казалось бы, просвещен, у него есть волшебные, «магические способности», благодаря которым он общается на расстоянии, крайне быстро передвигается, имеет доступ к миллионам библиотек, но среди этих способностей и возможностей он разучился думать самостоятельно, так как вся информация приходит к нему слишком просто. Человек пресыщается, начинает считать: то, что есть в его электронном устройстве, автоматически может стать частью его разума.

Для примера можно сказать, что за последние пять лет в социальных сетях начинают происходить достаточно глубокие и существенные изменения (если подобное можно говорить о социальной сети). Она перестает быть способом передачи мыслей от одного человека другому, она становится рупором. Так, еще пять лет назад люди писали в общих сообщениях то, что они думают, чувствуют, то, что им кажется важным, потом подобных всплесков мысли стало все меньше, лента ново-

стей в социальных сетях сейчас бедна на мысли обычных людей, там нельзя увидеть интересные идеи, которые приходят в голову друзьям и знакомым. Социальная сеть пестрит «постами» (от англ. post – почта, вывесить) чужой информации, отрывками чужих мыслей, никак не переваренных, необдуманных, а просто сохраненных.

Фотографии людей становятся просто фотографиями самих себя. Человек начинает заикливаться на себе, при этом переставая думать и мыслить как член общества, переставая рассуждать. Внутри общества современности начинает пропадать здоровая критика. Постепенно исчезает критическое отношение к каждой крупнице информации, человек становится циничен и, как ни странно, все более доверчив.

Фотографируя свое тело, даже без привязки к пространству, к времени или к важному событию и, параллельно с этим публикуя мысли других людей, молодой человек современности будто бы показывает, что потерял власть над своей телесностью и больше не может мыслить самостоятельно.

Тело все больше выступает как объект потребления и купли-продажи: чем красивее и лучше упаковано, тем дороже продается [1]. Мысль становится штампованной, человек принимает то, что ему говорят, никак не реагируя на слова критически. Если они ему нравятся (like), он рассказывает (post) о них всем остальным. Было бы лучше, если бы современный человек хотя бы комментировал и делился с другими своими мыслями по этому поводу, но он перестает видеть в этом смысл, и появляется опасность того, что этих мыслей может и вовсе не стать. Когда человек перестает мыслить, он перестает и делать. Такое поведение общества говорит о его молодости, об «инфантильности». Неумение критически мыслить, принятие всего за чистую монету – признак детства. В то же время бесконечное детство – это несовершеннолетие общества.

Мышление и бытие не могут существовать отдельно друг от друга. Если бытие существует всегда, то доступным человеку оно становится лишь тогда, когда он делает над собой усилие: пытается помыслить бытие и понять его. Любая искренне помысленная мысль уже приближает человека к бытию. Перестав мыслить, человек медленно перестанет существовать. Тело его останется, но будет ли это человеческое тело? Для того чтобы быть человеком, чтобы тело было поистине человеческим, нужно прилагать усилия, нужно властвовать над собой.

Экзистенциальное ощущение дает нам чувство присутствия, ощущение собственного бытия в этом мире: чувство любви или одиночества, чувство близкой смерти, страха, ощущение пространства или собственного тела. Ведь «главная страсть человека – это быть, исполниться, состояться» [2, с. 179]. Осознание всех этих ощущений дает человеку повод мыслить самого себя как человека, по-человечески. В другом случае, он может обмануться и, выдавая чужую мысль за свою, чужое чувство за свое собственное, может отойти от своего бытия.

Было бы неверно говорить, что все люди нынешнего поколения не стремятся и не умеют мыслить, вероятно, потому что они еще помнят существование мира в отсутствии всех этих бурных потоков информации, но трудно сказать, смогут ли следующие поколения людей беспрепятственно проходить эту реку. Достаточно трудно научить ребенка мыслить, когда его отвлекает от мышления уже существующее многообразие навязчивых мнений. Человеку необходимо осуществлять попытки обучать ответственному мышлению, иначе бытие начнет исчезать.

Пространство социальной сети как пространство безликого социального притягивает, потому что все чаще там отсутствует авторство как таковое. Нет автора, есть информация, человек воспринимает ее как уже отфильтрованную данность, которая очищена и объективирована, спорить с ней не нужно, потому что спорить не с кем, и автор затерялся в пространстве сети, а может быть, его никогда и не было. Это страшная потеря автора позже приводит нас к тому, что автор «теряется» специально, ведь если его нет, то его не будут подвергать критике. Безликий текст, без ссылки на автора не поддается бурной критике и не осмысливается как нечто большее, чем шум, но в то же время гладко ложится на поверхность некритичного сознания. Отсюда потеря бытия, утопание в бытие Других, в бытие без автора и без мысли.

Теряя автора, переставая мыслить, мы не осуществляем духовную работу. Подобная работа – «это своего рода коллективное «тело» истории и человека, предлагающее нам определенную среду из утвари и инструментов души и являющееся антропогенным пространством, целой сферой. Это среда усилия» [2, с. 185]. Если духовная работа не осуществляется, появляется атрофия мускулов, которыми она проводится. Вернуть это состояние постоянно рабочего мышления трудно, так как без мышления утрачивается память о духовной работе. Там и тогда, где и когда эта духовная работа не происходит, мыс-

ли становятся одинаковыми, безликими, и подобная тенденция настораживает и пугает. Если способность мыслить сохраняется, то в человеке продолжает жить свобода, стремление быть, а не казаться, выплескивать из себя бытие как телесное, так и духовное.

Отсутствие авторства, нежелание и отсутствие побуждений к высказыванию своих собственных мыслей и мнений говорит о нежелании брать на себя ответственность за действие, за ту мысль, которая мне понравилась и которую я родил самостоятельно. Эта трусость в мышлении может говорить как о несамостоятельности и безответственности, так и об обычном отсутствии привычки эту ответственность на себя брать. Человек не действует и не мыслит, потому что есть возможность все это взять извне и не быть за эти мысли ответственным. Ответственность автора за любое слово – это способность признать, что он был не прав, что он своими словами причинит как радость, так и боль. Здесь зарождаются искренние мысли и чувства, а значит, прорывается бытие, иначе человечество рискует кануть в пустоту и отсутствие какой-либо мысли вообще. В таком случае думать и действовать за человека всегда будет кто-то другой, а человек будет пребывать ни в бытие, ни в небытие, нигде: дрейфуя и отсутствуя.

Социальная сеть является лишь частным примером мышления и сознательности современного мира, примером того, как сейчас люди понимают бытие. Но этот пример ясно дает понять величину происходящих в современном мире изменений и необходимость вернуть людям способность ответственно мыслить, в контакте друг с другом. Всегда должны быть «живые токи коммуникации», которые в наши дни начинают слабеть и утрачиваться [2, с. 24]. Утрата этих токов говорит об отходе человека от бытия, от собственной экзистенции. Искренний и реальный контакт человека с другими может помочь вернуть способность мыслить себя в бытие и вместе с ним. Человек должен заново учиться храбрости мыслить самостоятельно, лишь тогда он сможет быть.

Литература

1. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления / Ж. Бодрийяр. – М.: Республика, 2006. – 272 с.
2. *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию / М.К. Мамардашвили. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
3. *Фролова И.Т.* Философский словарь / И.Т.Фролова. – М.: Республика, 2001. – 719 с.

ПРОБЛЕМАТИКА УСПЕХА ТЕЛЕСНОСТИ В СОЦИАЛЬНОМ

Л.В. Ефимова

В настоящее время феномен успеха, связанный с достижением поставленной цели, рассматривается как сложное, неоднозначное социально-индивидуальное явление, структурирующее и подчиняющее себе большую группу критериев общественного и личного бытия. Подчеркнем, даже критерии личного успеха имеют ярко выраженный социальный характер.

В связи с большим вниманием к проблемам успеха в массовое сознание людей внедряются и его ложные стереотипы. Не последнюю роль в этом процессе играют средства массовой информации, акцентирующие внимание на том, что успех – доминирующая единица измерения общественного мнения. Но при этом совершенно игнорируются пути его достижения, в которых присутствуют интеллектуальные/творческие/физические и другие составляющие. Принцип манипуляции информацией следующий: достаточно подражать своему кумиру (в поведении, имидже), и успех будет гарантирован [1, с. 360–365].

Более того, в современном социокультурном пространстве нормы морали обесцениваются. В насаждаемом СМИ успехе господствует имморализм, нередко связанный с беззаконием и имеющий криминальную подоплеку. В итоге общество подошло к такому состоянию *переходности-к*, где традиционная система ценностей сменила свою полюсность: минус приобрел статус плюса, а плюс стал минусом. В связи с этим можно утверждать, что успех приобрел аномичный модус.

Понятие «аномия» (от греч. *anomos* – безнормный, неуправляемый) ввел Эмиль Дюркгейм, который, рассматривая эволюцию и строение общества, пришел к выводу: человек живет в двойственной реальности, поэтому его можно назвать *homo duplex*. В рамках этой двойственности взаимодействуют и борются две его сущностные характеристики: социальная (совокупность общественных отношений, формирующая то или иное отношение человека к миру) и индивидуальная (процесс самоопределения, своеобразная личностная выделенность в обществе).

Продолжая развивать идеи Э. Дюркгейма, Роберт Мертон высказал мнение, что аномия связана с процессом разрушения базовых

элементов культуры, прежде всего этических норм. В основе аномии лежит острое противоречие между культурными ценностями и институциональными средствами их достижения. Аномия становится сопутствующим компонентом этого противоречия, которое заставляет индивида искать незаконные способы удовлетворения своих потребностей.

Если обратиться к истории, то еще в Древней Греции аномия символизировала жестокость. В Ветхом Завете этот термин связывался с грехом, а в Новом – с беззаконием.

От аномии человек может защититься только в сплоченном обществе, основанном на культуре со-участия и идее солидаризма [2, с. 17–24]. Но современное общество не задумывается о нравственных нормах поведения ввиду появления трансформированных ценностей социального. В обществе происходит подмена традиционных ценностей ложными, симулятивными, выступающими в качестве критерия «успешности» в современности/со-временности. Согласимся с исследователем Е.Л. Яковлевой, утверждающей, что общество становится «Зазеркальем» [3, с. 96–107], где господствует инверсия, преломляющая все нормы общества и взаимоотношения в нем справа налево. В таком обществе пересматриваются характеристики людей, связанные с этическими проявлениями. В итоге, экономный человек является скупым, смелый – наглым, а естественно красивый – искусственно сделанным. Все в «Зазеркальной постсовременности» (термин Е.Л. Яковлевой) подвержено аномии, приобретающей черты постоянства и нормального состояния.

Современная идеология гламура и тиражирование подражания ей, фанатизм, деформированный смысл жизни или его отсутствие – симптомы аномичности. Подчеркнем, все перечисленные критерии ангажированы социальным, поглощающим собой индивидуальное: личность нивелируется, сливаясь с общей массой, множеством.

В манипулируемом обществе люди превращаются в марионеток, у которых поощряются одинаковые для всех цели и ценности. Человек, лишенный богатства/власти/статуса, т. е. всех составляющих современного успеха, неизбежно входит в конфликт не только с социальным, но и личностным, расценивая свою жизнь как неудавшуюся.

Для современного общества аномия суть глобальная опасность, усугубляющая многочисленные его болезни. Одним из главных показателей этой болезни является равнодушие к личности, приводящее к трансформациям человеческого кода. Об этом предупреждал еще

Э. Фромм, вводя такие характеристики анемической личности, как «нарциссизм», «садизм», «мазохизм» и др.

В последнее время одним из способов достижения успеха стала власть сексуального (подчеркнем, *без тела*), где нет места проявлению симпатии и чувства любви. Хотя изначально сексуальность считалась искусством особых эмоций, что наиболее ярко воплотилось в изобразительном искусстве, литературе, музыке, где передача сексуально-эротического посредством визуального, вербального, музыкального связывалась с чувственным.

Уже Зигмунд Фрейд, рассматривая проблемы сексуальности в жизнедеятельности человека, подчеркивал ее аномичность, считая, что половая свобода приводит к упадку культуры. Сам человек в своих проявлениях становится своеобразной ареной, на которой разыгрываются зримые и скрытые столкновения «Я» (сознательного) и «ОНО» (бессознательного, «кипящего котла инстинктов»), способные проявляться вопреки требованиям социальной реальности. Поэтому на авансцену личного должно выйти «Сверх-Я» (верховный цензор, представитель общественного) как внешний идеал и авторитет в сознании личности [4].

Насаждаемый сегодня СМИ, рекламой, кинофильмами образ сексуально-успешного есть образ представителя Зазеркалья, который воспринимается как реальный, а не искусственно сделанный посредством дигитальных технологий. Он властвует над сознанием масс, меняя их жизнь и мышление, приглушая голос «Сверх-Я» в сторону секса без преград, а значит – трансгрессивного в области сексуального. Соответственно, сексуальные инстинкты, разрушая стереотипные образцы и препятствия, переходят границу, превращаясь в аморальное, близкое порнографическому. Непристойные жесты, прозрачно-отсутствующая одежда или ее минимизированные детали, намеренно попадающие в объективы папарацци, откровенные интервью и жизнеописания «звезд» массмедиа, сопровождающиеся соответствующим визуальным материалом – все это магически действуют на сознание масс, завораживая своим успехом, связанным с известностью и богатством. Как правило, не последнюю роль в достижении успеха играет сексуальный аспект, что выносится на общественное обсуждение. Манипулируя сознанием, подобная информация принимается, не рефлексирясь, как руководство к действию. Молодые люди без тени смущения начинают подражать медийным кумирам, оправдывая свои действия размышлениями типа «почему бы и нет?», «от меня не убу-

дет». Подчеркнем, отношение к успеху посредством сексуального элемента можно считать аномией, потому что является собой имморализм ситуации. В обществе должны быть восстановлены нормы поведения, которые регулируют отношения между мужчиной и женщиной (партнерами), в том числе касающиеся интимности. Аномичность успеха современности стерла границы интимного, сделав их медийными (вспомним о набирающем обороты лайфлоггинге). Сексуальность сегодня – исключительно зов плоти, не затрагивающий душевности и чувств, о чем писал Э. Фромм в «Искусстве любить». Рассматривая любовь в различных проявлениях (любовь матери, братская любовь и эротическая любовь), он везде говорил о наличии душевной близости и духовного понимания другого человека. Отсутствие этих компонентов приводит к извращенным отношениям, то есть аномии [5].

Подводя итоги, можно сказать, что у каждого человека есть свое «самое самое» – сакральное, сокровенно-интимное, которое не должно выставляться напоказ. К этому сакральному можно отнести и тело. Но современное пространство культуры вторглось в его границы, выставляя напоказ и делая источником продвижения к успеху. Более того, современные технологии стерли и самую природную естественность телесного, конструируя из него искусственный симулякр. Современный успех посредством телесного есть проявление аномичности с его имморализмом, от которого необходимо лечить социальное.

Литература

1. Яковлева Е.Л. Деформация процесса интерпретации посредством манипуляции информацией / Е.Л. Яковлева // В мире научных открытий. – 2013. – № 11 (47). – С. 360–365.
2. Яковлева Е.Л. Инклюзивный подход к бытию как ценность социокультурного пространства современности / Е.Л. Яковлева // European Social Science Journal (Европейский журнал социальных наук). – Москва, 2014. – № 6. – Т. 1. – С. 17–24.
3. Яковлева Е.Л. Зазеркалье (пост)современности / Е.Л. Яковлева // Человек. – 2013. – №6. – С. 96–107.
4. Фрейд З. Психология бессознательного: сборник произведений / З. Фрейд. – М.: Просвещение, 1989. – 426 с.
5. Эрих Фромм. Искусство любить / Эрих Фромм; пер с англ.; под ред. Д.А. Леонтьева. 2-е изд. – СПб.: Азбука, 2002. – 224 с.

ИНФОРМАЦИЯ В ОРГАНИЧЕСКОМ МИРЕ И В ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕКА РАЗУМНОГО¹

В.С. Кржевов

Вопросы о возникновении и сущности жизни как особого вида бытия, а также о природе человека и человеческого мышления очевидным образом принадлежат к числу фундаментальных проблем философского знания. Поэтому и способ их постановки, и методология исследования определяются типом философского мировоззрения. В логическом пределе здесь возможны только два подхода – мир, данный человеку в опыте чувственного восприятия, мыслительного отображения и предметного действия, либо объясняется субстанциально – «из самого себя», либо трактуется как создание некоторой иной, имматериальной субстанции, непосредственно недоступной человеческим чувствам и постигаемой исключительно посредством умозрения. В этом последнем случае творящая субстанция мыслилась как нечто такое, что единственно обладает «полнотой и подлинностью бытия», тогда как ее зримое «творение» трактовалось как нечто преходящее и потому ущербное. Тем не менее материальный, чувственно воспринимаемый мир очевидным образом существовал и требовал своих объяснений. Не будучи в состоянии совсем уклониться от решения этой задачи, идеалистическая философия все же значительно смещала ценностные приоритеты, направляющие познавательную деятельность. Ее последней целью и главной задачей провозглашалось постижение «духовных основ мироздания». Тем самым изучение свойств окружающего мира, а равно и осмысление повседневной жизни людей и ее условий третировались как нечто низменное и недостойное мыслящего человека, чье внимание должно быть всецело сосредоточено на созерцании «горних истин». Считалось, что только на этом пути человек мог обрести подлинное знание, способное вывести его за пределы бренного мира и тем самым открыть высший смысл существования.

¹ Публикация подготовлена при поддержке фонда РГНФ – проект № 12-03-00514 «Концептуализации общества в современном социально-гуманитарном и культурно-историческом знании» и проект №14-03-00796 «Междисциплинарные основания социальной теории: информационные, системно-теоретические и этно-антропологические подходы к изучению общества».

Эти установки приводили к тому, что в сфере знания усилия многих людей целые столетия отдавались главным образом разработке всякого рода отвлеченных от действительной жизни «духовных практик», нередко уводивших своих адептов в мистицизм. Анализируя объяснительные принципы и эвристический потенциал обеих концепций, нельзя не видеть, что допущение о существовании некоей сверхчувственной субстанции, творящей видимый мир и направляющей ход событий в нем, противоречит так называемому правилу Оккама, поскольку оперирует представлением об «избыточной сущности». Дело в том, что в нашем распоряжении нет никаких согласуемых с фактами доказательств действительного существования Творца или Мирового духа – одни только умозрительные предположения и выводимые из них мыслительные построения. Напротив, все данные наблюдений и экспериментов, а равно разработанные для их научного объяснения гипотезы и теории не требуют допущения о бытии высшей надмирной сущности как логически необходимого условия получения достоверного знания (суть этой позиции лапидарно выражена в знаменитой фразе Лапласа: «Я не нуждаюсь в этой гипотезе»). Тем не менее в истории мысли постулат о существовании идеальной субстанции тысячелетиями оставался незыблемым; считалось самоочевидным, что, не прибегая к этому допущению, невозможно объяснить ни наличие порядка и регулярности в ходе мировых событий, ни феномен человеческого мышления.

И лишь в самое последнее время благодаря накоплению новых знаний вкупе с утверждением общих принципов методологии научного познания, жизнь и мышление нашли свое объяснение с позиций научно-материалистического мировоззрения. Для осмысления природы этих феноменов потребовалось уяснить характер тех процессов, благодаря которым у некоторых материальных образований развивалась способность к самоподдержанию посредством целенаправленного взаимодействия с окружающей средой. Предпринятые в этом направлении исследования последнего времени показали, что появление объектов с подобными свойствами обусловлено особенностями их структурной организации. С позиций термодинамики существование таких объектов являет собой неравновесный (диссипативный) процесс обмена веществом и энергией со средой обитания, в котором энергетический баланс меняется в их пользу. Физики говорят, что в этом случае энтропия «откачивается» вовне системы, а ее собственная энергия сохраняется и в известных случаях может даже приум-

ножаться. Этот принцип является фундаментальным принципом всякой жизнедеятельности. Исходя из него, мы получаем возможность уяснить пути возникновения и развития всего многообразия форм жизни.

В этой проблемной области одним из самых важных является вопрос о специфических способах самоподдержания жизни. Анализ множества фактов позволяет утверждать, что самоподдерживающиеся процессы предполагают способность организма к упреждающему реагированию на внешние воздействия. Для этого органические структуры должны тем или иным образом распознавать характеристики идущих вовне процессов, соотнося с ними свое поведение¹. Для этого такая структура должна быть в состоянии «интерпретировать» какую-то часть получаемых извне импульсов, придавая им качество «сигналов», обладающих определенными «значениями». Поток воспринимаемых системой импульсов обеспечивает ее «информационную связь» со средой, а ее поведение становится «информационно-направленным» [см.: 1, 2, 3].

Так мы оказываемся перед вопросом о том, что такое информация как особого рода феномен, а также каковы истоки и сущность того специфического отношения между объектами, когда одна из сторон обретает качество «означающего», а другая, соответственно, «означаемого». Предлагаемые решения этой проблемы нередко сталкиваются с затруднениями, истоки которых – в том специфическом понимании природы знаковых отношений, какое принято в некоторых версиях современной философии языка. Общий принцип такого подхода раскрывается, в частности, в нижеследующем рассуждении известного русского философа и теоретика культуры С.С. Аверинцева. Размышляя о соотношении физического и духовного в человеке, он справедливо не приемлет сведения мышления к органическому субстрату, замечая, что все решения этого рода основаны «...на одном весьма сомнительном методологическом допущении – будто все более высокие и сложные формы бытия непременно должны быть без остатка редуцированы к некоему простейшему началу и тем самым «разоблачены» в качестве иллюзии. <...> Все подобные умонастроения апеллируют к тому – по видимости непререкаемому – факту, что биологические элементы человеческого существования предшеству-

¹ Термин «поведение» многозначен. Об основных видах поведения материальных образований см. [1, с. 298–303].

ют мировоззренческим и потому якобы более реальны, чем последние» [4, с. 118–119]. Контраргумент Аверинцева следующий: «Еще никто не видел человека, способного съесть кусок хлеба или удовлетворить свое сексуальное влечение, не вводя этого акта в сплетение хотя бы сколь угодно элементарных символических цепочек. Но если это так, не нужно искать для внутреннего человеческого универсума тот абсолютный вещественный центр, который мы не ищем для универсума космического, иначе говоря, некоторое предметное последнее «значение», которое само не может обозначать что-то другое. На деле различные стороны человеческого бытия **могут взаимно обозначать друг друга** таким образом, что нельзя сказать, какой из двух полюсов, А и Б, является обозначающим, а какой – подразумеваемым: в конечном же счете «имеется в виду» не какой-то один из этих двух полюсов, но **факт их соотнесенности**» (выделено всюду мною – В.К.) [4, с. 118–119].

Признавая справедливость возражений против примитивного сведения символического к органическому, следует все же отметить уязвимость позиции С.С. Аверинцева, в сущности, также лишенной прочного основания. Дело в том, что, отрицая состоятельность упрощенного объяснения посредством редукции, он впадает в противоположную крайность, с самого начала рассматривая знаковые отношения как совершенно особую, специфическую, область, полностью чуждую миру материальных процессов. Тем самым важнейшей отличительной особенностью структур этого «виртуального мира» оказывается чисто условный характер связи между их элементами. При этом конститутивное свойство «знака» – способность «представлять», служить условным заместителем чего-то такого, что им «означается» (будь то «предметы» или «события») – здесь только констатируется. Однако никакого объяснения возникновения знаковых отношений и их природы как отношений особого рода, отличных от структур всех прочих типов, не предлагается – все дальнейшие рассуждения просто опираются на это исходное положение. Дело, однако, в том, что тезис о принципиальной конвертируемости любого «означающего» в свою противоположность – «означаемое», по умолчанию предполагает обязательное наличие некоей заранее установленной «договоренности» (точнее, правила), позволяющего установить, какую именно функцию в данном случае выполняет каждая из сторон знакового отношения. Отсюда следует, что исходя лишь из «факта соотнесенности», мы не в состоянии постичь истоки и механизмы ее (соотнесенности) формиро-

вания, поскольку без ответа остается вопрос о том, откуда взялись «правила интерпретации», и почему они такие, а не другие. Кроме того, если «смысл» знака «читается» только посредством соотнесения с некоторой извне заданной «матрицей», а эта последняя также является собой знаковую структуру, мы получаем классический случай цепочки отсылок, уходящей в «дурную бесконечность».

Известно, что в попытке обойти это затруднение издревле прибегают к одному и тому же приему – напрямую или по умолчанию вводится положение о некоей особой сущности, способной наделять известными свойствами все «причастные» к ней объекты. (Хрестоматийный пример – рассуждение Аристотеля, приводящее к идее «перводвигателя» – самодвижущейся субстанции, сообщающей движение всем движущимся телам). В нашем случае это будет допущение о существовании той самой «духовной» или «идеальной» субстанции, сопричастность которой обуславливает способность постигать смыслы знаков и оперировать с ними правильным образом. Именно так в течение долгих веков объясняли наличие у человека способности мыслить – мышление считалось продуктом самостоятельной активности «индивидуальной души», по природе своей «сопричастной» надмирному духу. В современной философии науки этот подход известен под именем «эссенциализма»; в нем, как сказано, сохраняется унаследованный от древнейших пластов культуры реликтовый способ решения «предельных вопросов»: истоки бытия, порядок мироздания, возникновение жизни и мышления – все это находит свое объяснение в допущении о существовании некоторых «первоначал», обуславливающих возникновение соответствующих феноменов. Логическим завершением таких построений становится постулат о едином высшем первоначале, творящем мир и управляющим ходом событий в нем.

Альтернативное положение – о вечном существовании не внешнего миру творца, но самого материального мира, выводило на тезис о возможности возникновения разума как результата спонтанной эволюции самой материи. Однако в силу идущего от античности представления о ее «косности», большинство мыслителей прошлого отказывалось рассматривать такое предположение, расценивая его как заведомую нелепость, очевидное *contradictio in subjecto*. И только развитие науки позволило, наконец, подкрепить умозрительные предположения немногих прозорливых философов-материалистов стройной, хорошо разработанной и обоснованной теорией естественного воз-

никновения органической жизни и рожденного по ходу ее эволюции мыслящего существа – человека.

Наряду с этим, нельзя не заметить, что уже в наши дни некоторые богословы, не имея более возможности игнорировать данные, полученные на сей счет наукой, но, желая во что бы то ни стало сохранить привычные догматы, прибегают к заведомо эклектическим построениям. Не смущаясь очевидными противоречиями, они стремятся любыми средствами соединить несоединимое. Так, например, сегодня нередки работы, авторы которых пытаются в терминах физической науки описывать события, традиционно мыслившиеся как акты сверхъестественного творения. Характерный образец такого рода попыток являют собой размышления известного священника и богослова А. Меня, стремившегося представить наблюдаемые в живой природе и социуме негэнтропийные процессы как неоспоримое свидетельство присутствия в мире сверхразумного «конструктора». Перетолковывая на свой лад понятие «информация», А. Мень видит решающий довод в том, что все известные нам «информационные машины» в конечном счете выполняют программы, заложенные человеком. Отсюда он заключает, что «... разум человека как бы материализуется, *претворяя свои законы* в вещественных конструкциях. ...логически напрашивается вывод: ...мировые закономерности и эволюция, тайны жизни и мышления есть «объективизация», *воплощение высшей мысли*, возвышающейся над природой. Как в начале цепи искусственных систем стоит разум человека, так и *в начале цепи «естественных систем»* должен стоять вселенский творческий разум» (курсив мой – В.К.) [5, с. 203–206]. Объединив таким образом христианское учение о сотворении мира и человека с идеями и методами кибернетики, автор далее формулирует положение, очень похожее на очередное «научное» доказательство бытия Божьего. Отправляясь от уравнений, вытекающих из второго начала термодинамики, он утверждает, что «...чем больше отрицательная энтропия в X, тем меньше цифра, выражающая его термодинамическую вероятность. <...> Там же, где мы имеем вероятность, равную нулю, мы сталкиваемся с чем-то или с Кем-то, обладающим бесконечной полнотой творческого могущества. <...> Это определение удивительно совпадает с рассмотренным нами ...понятием об Абсолюте. <...> Здесь мы видим ...как пути науки и религии пересекаются на подступах к последней Истине» [5, с. 203–206].

Как можно видеть, X – это предполагаемый Творец. В приведенном рассуждении он предстает как средоточие отрицательной энтропии. Тогда ключевым становится выражение: «разум... претворяя свои законы...». Речь, таким образом, идет о собственных законах разума, полностью ему имманентных. Тем самым разум мыслится как совершенно независимое от материального мира суверенное начало, свободно направляющее движение вещества по своему благоусмотрению. Но тогда непонятно, причем здесь второе начало термодинамики, в силу которого Творец, с одной стороны, обладает «бесконечной полнотой творческого могущества», а с другой – все же строго обусловлен законами физических процессов. Остается думать, что независимый от материи Абсолют, извне предписывающий миру законы его бытия, вместе с тем являет собой «полноту» тех же самых законов. Построение вполне узнаваемое и в истории мысли уже давно признанное несостоятельным в силу все того же правила Оккама¹.

В связи с этим следует заметить, что последовательно научный подход к объяснению действительности совершенно свободен от таких обременений, поскольку они полностью противоречат основной задаче науки. Ведь подобного рода рассуждения призваны не столько объяснить наблюдаемые феномены, сколько указать на очередное «неоспоримое», «самой наукой» подтверждаемое свидетельство чудесного присутствия в мире сверхприродной творческой силы. Как уже было сказано, с научных позиций постановка проблемы возникновения объектов, способных к целенаправленному самоподдержанию, а равно и поиск ее решения осуществляются в согласии с фундаментальными законами движения материи и должны быть свободны от допущений о сверхъестественном вмешательстве.

Для лучшего понимания существа обсуждаемой проблемы подчеркнем еще раз, что способ построения «общей картины мира», создаваемой той или иной философской концепцией, эксплицирует основные принципы объяснения совершающихся в мире процессов. Логическая связь между начальными постулатами и методом описания и объяснения наблюдаемых феноменов может быть проиллюстрирова-

¹Заметим, кстати, что положение о «вселенском разуме», стоящем «в начале цепи естественных систем» скорее характерно для деиста, чем для последователя ортодоксального христианства. Но как раз деистическая трактовка предания о сотворении мира Богом полнее всего обнаруживает свою уязвимость перед «правилом Оккама».

на нижеследующим высказыванием: «Поскольку окружающий нас мир *никем не построен*, перед нами возникает необходимость дать такое описание его мельчайших «кирпичиков» (т. е. микроскопической структуры мира), которое объясняло бы *процесс самосборки*» (курсив мой – В.К.) [3, с. 47–48].

Развивая этот подход, следует, прежде всего, отметить, что граничным условием возникновения систем с целенаправленным поведением является известная регулярность (законосообразность) процессов движения материи. Подтверждаемая множеством независимых наблюдений и экспериментов, законосообразность предстает как фундаментальная черта материального мира. В противном случае, то есть при допущении полной хаотичности, иррегулярности физических процессов, жизнь была бы в принципе невозможна. Вместе с тем, признание принципа законосообразности движения материи – в отличие от философских воззрений прежнего времени – не влечет вывода о фатальной предопределенности его исходов. Современной физикой микромира со всей непреложностью установлена вариативность исходов взаимодействия его элементов. Как раз с этим обстоятельством и связывается самая возможность возникновения объектов с относительной устойчивой организацией, способных к активному самоподдержанию. Наблюдения свидетельствуют, что в физическом мире существуют объекты со значительным перепадом энергетических потенциалов. Они могут объединяться в системы с «сильно неравновесными связями», чье существование характеризуется И. Пригожиным как «диссипативный хаос». В этих условиях разность потенциалов как бы «выталкивает» определенные комбинации молекул в состояние большей устойчивости, существенно ограничивая количество возможных исходов взаимодействия. С течением времени воспроизводство определенной последовательности изменений такой системы становится более вероятным, нежели иные, хаотичные трансформации. Пригожин особо подчеркивает, что устойчивые системы создаются «по ходу своей собственной истории», в силу чего нельзя сказать, какая из случайно возникших в некоторый момент времени комбинаций окажется стабильно воспроизводимой структурой¹.

¹ Идею о неравновесных состояниях материи как источнике порядка И. Пригожин и Э. Стенгерс считают одной из главных идей своей книги.

В дальнейшем серии повторяющихся однотипных воздействий производят своего рода селекцию – на множестве разнообразных комбинаций со временем «отбираются» структуры со стабильными внутренними связями. Первый принцип функционирования таких структур состоит в том, что часть получаемых извне импульсов инициирует в них реакции, последовательность которых задана определенным порядком внутренних связей самой структуры. Тем самым способ организации придает «поведению» системы определенную направленность, обеспечивающую сохраняющие эффекты. В последнем счете все они сводятся к решению задач трех основных типов – избегание разрушительных воздействий, периодическое пополнение энергоресурса и обеспечение воспроизводства на основе исходной структурной «матрицы» («программы» построения будущего организма).

Дальнейший анализ показывает, что учет одного лишь порядка связей элементов структуры при всей своей важности не позволяет еще понять, каким образом у нее развивается способность к самосохранению. Исходя из вышесказанного становится ясно, что самоподдержание организма осуществимо лишь постольку, поскольку обеспечивается известное соответствие между последовательностью и темпом происходящих в нем изменений и событиями, происходящими в среде обитания. При этом важно, что сохраняющий эффект может быть достигнут лишь при том непременно условии, что некоторое «стартовое» воздействие вызовет цепь реакций, тем или иным образом отвечающих будущему ходу внешних событий. Это соображение возвращает нас к общему тезису о законосообразности идущих в природе процессов, поскольку органические реакции могут соответствовать грядущим событиям лишь при условии, если эти события ранее совершались по определенному алгоритму. Отсюда – хорошо известное биологам правило, согласно которому строение и свойства организма так или иначе связаны с устойчивыми характеристиками той «ниши», какую он занимает в среде обитания. На нем же основано действие главного механизма эволюции – отбора: изменение значимых для органических видов параметров среды обитания позволяет выжить только тем из них, чья структурная организация и поведение обеспечивают адаптацию к новым условиям.

Здесь мы вновь возвращаемся к вопросу о природе информации. Достаточно очевидно, что регулярный характер физических процессов есть условие для возникновения жизни, необходимое, но не дос-

таточное. «Сохраняющее поведение» реализуемо лишь постольку, поскольку организм обретает способность фиксировать известное соответствие между параметрами потока «входящих» импульсов и характеристиками занимаемой им «ниши» в среде обитания. Только при наличии такого соответствия получаемые импульсы могут быть восприняты (интерпретированы) организмом как сигналы, управляющие его поведением. Кроме того, необходимо также «распознавать» получаемые воздействия, различая среди них положительные или отрицательные в плане поддержания жизни. Чтобы удовлетворять этим требованиям, организм должен функционировать в качестве своего рода «запоминающего устройства». Эта способность обретается благодаря тому, что со временем связи элементов в органической структуре выстраиваются сообразно периодически получаемым внешним воздействиям, как бы сохраняя их «след».

Одно из существующих определений понятия «информация» как раз подчеркивает обусловленность управляемого поведения наличием структуры, выстроенной сообразно «следам» множества ранее прошедших повторяющихся воздействий: «...информация – это запомненный выбор из набора возможных состояний» [6, с. 454]. Стоит также напомнить, что еще в 1909 году Я. фон Иксюль, один из основателей биосемиотики, в работе «Внешний и внутренний мир животных» предложил идею так называемого структурного плана – своего рода архитектоники организма, обуславливающей характер его взаимодействия со средой. Особенности выделенной таким образом «ниши» характеризуют «внешний мир» животного, а проведенные этим внешним миром воздействия, отфильтрованные «структурным» планом организма, образуют его «внутренний мир». С этой мыслью связан один из основных принципов кибернетики – принцип «внутренних моделей» внешнего мира, создаваемых всеми системами с информационно направленным поведением [Подробнее см.: 1, с. 119–161, 236–247, 297–307; 2, с. 7–27, 262–291, 292–310; 3]. Сообразно этому принципу возникают «первичные» биоструктуры – геномы, служащие программой построения будущих организмов, способных к активному адаптивному поведению в определенной среде обитания. Такое поведение направляется посредством «дешифровки» (распознавания, интерпретации) потока «входящих» импульсов/сигналов и последующей передачи возбуждений в субструктуры, обеспечивающие соответствующие «выходные» реакции. Нужные последовательности «команд» формируются на основе полученной

организмом информации о состоянии среды и своем собственном состоянии на данный момент времени. Со временем в сложных системах развиваются специализированные блоки управления, включающие каналы «отрицательной обратной связи». Благодаря им «центр» отслеживает изменения, произошедшие по ходу реализации ранее выданной серии команд.

П.К. Анохин называет подобного рода процессы «акцептом результата действия», отмечая, что в сложной функциональной системе «блок управления» включает особую субструктуру – своего рода эталонную модель будущего (эквивинального) состояния организма; сравнение данных о «наличном положении» с «эталонном» позволяет осуществить необходимую корректировку действий «на величину ошибки (отклонения)». «Цель» достигается при совпадении достигнутого результата и ранее заданной «информационной модели» [7, с. 292–310]¹.

Разумеется, в способности распознавать и дифференцировать получаемые воздействия нет ничего мистического – как уже неоднократно подчеркивалось, органические структуры лишь реагируют на получаемые импульсы тем способом, какой обусловлен их внутренней организацией. Соответственно, более высокий уровень сложности структуры обеспечивал ей большую пластичность сохраняющих реакций. Вдобавок срабатывал еще «принцип экономии энергии» – информационные модели эффективного поведения позволяли избегать излишних затрат на действия методом «проб и ошибок». Еще более существенные преимущества в этом плане обретали усложненные программы, способные к «переобучению», т. е. формированию новых эталонных моделей, учитывающих исходы предшествующих действий. В целом же можно уверенно говорить о закономерной зависимости между количеством и разнообразием располагаемой информации и шансами вида на выживание. Эта закономерность играла важнейшую роль в эволюции живых организмов.

Все сказанное позволяет с достаточной определенностью утверждать, что отнюдь не привнесенная извне разумная «субстанция», а обретаемые по ходу эволюции формы внутренней организации позволяют организмам поддерживать неравновесный обмен веществом и энергией со средой обитания, обеспечивая себе стабильное сущест-

¹ Понятие «эквивинального состояния» как цели организма используется в работах Л. фон Бергаланфи и Н. Винера [1, 8].

вование. В более общем плане можно констатировать, что при всех различиях субстратных характеристик, присущая всем функциональным системам способность «придавать значения» получаемым воздействиям обусловлена их структурной композицией, так как именно эта последняя функционирует в качестве «дешифратора».

Исходя из этого, мы можем теперь уяснить глубинную внутреннюю природу знаковых отношений, показав наиболее в них существенное – принцип формирования самого механизма «означения». Он «срабатывает» отнюдь не только там и тогда, где и когда известны и применяются некие усвоенные извне формальные «правила интерпретации», полностью индифферентные к материальной организации и субстратным характеристикам соотносимых сторон. Как будет показано ниже, подобные правила считывания значений «работают» только при операциях с формализованными знаковыми массивами высших степеней абстракции (знаками знаков), тех, что развились в процессе многоэтапной эволюции функциональных систем – от простейших организмов к человеку. Если же мы стремимся постичь природу эффекта «означения» в его сущностных определениях, следует прежде всего изучить его первоначальные простейшие проявления. И тогда выявляется охарактеризованная выше обусловленность «первичного смысла» сигналов структурной композицией воспринимающей системы, устремленной к самосохранению. Тем самым очевидно, что, вопреки тезису С.С. Аверинцева, «знак» не может рассматриваться только как конвенционально определенная и потому свободно конвертируемая сторона отношения, поскольку этот его статус изначально задан определенной реакцией воспринимающей системы – именно она придает входящему импульсу характер «означающего», превращая его в сигнал/команду. Обобщая этот принцип, мы приходим к пониманию очень важного свойства знаков и знаковых систем – присущий им «смысл» актуализируется исключительно в восприятии, до этого момента существуя только в возможности. Другими словами, до «расшифровки» закодированных в системе значений она являет собой просто некоторое материальное образование со специфическими субстратными свойствами. Качество «информационной системы» («программы») обретается ею лишь в процессе функционирования, когда она управляет ходом событий в некоторой локальной области. Соответственно, операции соотнесения одних знаков с другими следует считать частным случаем такого функционирования, возможным лишь при определенных условиях.

Повторим еще раз, что при таком понимании наиболее существенно то, что создаваемые всеми типами организмов «информационные модели» всегда так или иначе отображают реальные характеристики внешней среды. Это отображение может осуществляться в разных формах и с разной степенью адекватности и разнообразия фиксируемых параметров, но оно всегда должно быть достаточно для программирования сохраняющего поведения организмов данного вида. Таким образом, и с этой стороны находит подтверждение уже не раз отмеченное обстоятельство – содержание информации определяется двусторонним, а лучше сказать, двуединым образом. С одной стороны, это содержание необходимо связано с особенностями строения воспринимающей системы, способной упорядоченно реагировать лишь на «значимые» для нее потоки воздействий («сигналов»). С другой стороны, в получаемой информации известным образом представлены (отображаются) характеристики воздействующих объектов – в противном случае, как уже было сказано, приспособительная реакция оказалась бы невозможной.

Знание этих принципиальных положений позволяет должным образом поставить важнейший вопрос о сущности человека и его мышления. Исключив допущение о некогда произошедшем сверхъестественном событии – чудесном сотворении разумного существа, впоследствии уже «естественным» путем рождавшего себе подобных, мы должны установить, какими путями и способами возникает и развивается принципиально новый тип поведения живых существ в среде обитания. Первой предпосылкой объяснения подобной метаморфозы является рассмотрение «Человека разумного» с общих позиций изучения явлений жизни, что как раз и позволяет уяснить те специфические особенности, которые присущи лишь ему одному. При таком подходе люди – это высокоорганизованные живые существа, а их деятельность – особого рода процесс, основным содержанием которого, как и во всех других формах жизни, является самоподдержание. Но поскольку теперь нас интересует выяснение качественного своеобразия человеческой деятельности, мы должны сосредоточить свое внимание на тех параметрах, которые характеризуют именно это своеобразие. При этом во избежание возможных недоразумений стоит сразу заметить, что, во-первых, сколь бы значительным не было своеобразие человеческих существ, оно не может выходить за пределы, заданные охарактеризованными выше фундаментальными принципами (правило *genus proximum, differentia specifica*). Во-вторых,

выражение «поддержание жизни» подразумевает не только органическое существование индивидов, но также и воспроизводство всего спектра необходимых надорганических составляющих их жизни. Это значит, что нормальное развитие и функционирование организма является собой абсолютно необходимый, однако сам по себе недостаточный компонент человеческого бытия. Не менее существенным его моментом является обретение и сохранение каждым индивидом собственнo человеческих качеств. Ниже мы увидим, что это достигается только участием в социально-организованном предметно-практическом взаимодействии множества людей, выступающих как субъекты производства всего комплекса необходимых им средств жизнеобеспечения – как вещественно-энергетических, так и информационных. Тем самым множество живущих сообща людей является собой не просто популяцию, но особого рода социальный организм, непрерывное функционирование которого является непременным условием жизнедеятельности каждого отдельно взятого индивида как человеческого существа.

В основу дальнейшего изложения положен тезис, согласно которому важнейшее место в жизнедеятельности *Homo sapiens* занимает информация, специфическая по формам и способам фиксации, хранения и трансляции. Отличительной чертой информационного обеспечения деятельности является способность сохранять, накапливать и передавать нужные для поддержания жизни сообщества данные не только на основе и в пределах человеческого организма (генома, а также специализированных тканей мозга и нервной системы), но и с использованием искусственно созданных объектов – предметных средств деятельности. Заметим попутно, что эти последние подразделяются на три функциональных подкласса: в зависимости от характера использования, это либо орудия – проводники активного воздействия человека на объекты труда, либо средства прямого жизнеобеспечения, либо, наконец, знаки – носители информации. Целенаправленно перерабатывая материалы природы в разнообразные средства поддержания жизнедеятельности, человеческие коллективы создают для себя новую, искусственную, среду обитания. Ее вещественные компоненты становятся частью социума, столь же неотъемлемой, как и сами человеческие существа.

Образующим центром всей совокупности используемых сообществом систем хранения и передачи данных становится общий язык (первичной формой которого является звучащая речь). Словарь и

грамматическая структура этого языка в значительной мере определяют способы кодирования и расшифровки всей прочей циркулирующей в человеческих коллективах информации. В этой связи нужно особо подчеркнуть, что человеческая речь, обнаруживая общие всем знаковым системам родовые свойства, вместе с тем радикально отличается от «языков», существующих в органическом мире. Отправным пунктом для установления этих отличий служит сравнительный анализ группового поведения людей и животных. Повторим еще раз, что между теми и другими несомненно наличествует родовая общность, поскольку в обоих случаях известная со-упорядоченность действий достигается благодаря использованию определенных наборов сигналов. Однако есть и существенные различия, главное из которых состоит в характере сигнальных систем. Установлено, что сигналы, образующие «языки» животных (последовательности звуков, жестов, поз, даже физиологические выделения), не описывают предметы внешнего мира, но лишь выражают динамику внутренних состояний организма, включая реакции на полученные воздействия. Как говорят лингвисты, знаковые комплексы, образующие языки животных, «не отнесены к объективному референту». (Исключения из этого правила есть, но их крайне мало).

У высокоразвитых видов с групповой организацией жизни развивается способность использовать сигналы для весьма дифференцированных «сообщений» о наличных «переживаниях» отдельных особей – страхе, ярости, удовольствии. Всякий раз, особым образом выражая их «вовне», животное тем самым сигнализирует другим членам своей группы (или иным существам, оказавшимся в поле восприятия) о возникшей ситуации и о том, какого рода действия нужно совершить в данном случае. Но даже и тогда, когда «значения» сигналов позволяют влиять на поведение других животных, важно помнить, что они остаются теснейшим образом привязанными к конкретным состояниям каждого в отдельности организма. Коммуникация и упорядоченные при ее посредстве действия многих особей возможны лишь постольку, поскольку единая биофизическая организация позволяет им адекватно «прочитать», «дешифровать» получаемые сигналы, тогда как организмы разных видов обречены на «непонимание» [см.: 9]. Способность выражать переживаемые индивидами эмоциональные состояния, вне всякого сомнения, присуща и языку человека. Вместе с тем, для него характерен и качественно иной способ формирования связи между означаемым и означающим. Термины этого

языка, выстроенные в разнообразных сочетаниях, способны не только «сигнализировать» партнерам по коммуникации об индивидуальных реакциях на воздействие разнообразных объектов, но и «описывать» эти объекты – описывать в самом точном значении этого слова, характеризуя присущие им признаки и свойства и моделируя существующие между ними связи. Такое свойство развивалось в языке благодаря использованию принципиально нового способа создания и хранения информации, в свою очередь коренящегося в особенностях жизнедеятельности Человека разумного.

«Язык вообще», как уже сказано, понятие весьма широкое, охватывающее все множество разнообразных форм знаковых систем. Членораздельная звуковая речь *Homo sapiens* предстает, таким образом, как одна из множества таких форм. Но для понимания качественного своеобразия языка человека в сравнении с вокабулами животных особенности звучания как раз мало что дают, поскольку развитие языка мыслящих существ лишь в малой степени обуславливается сложностью звуковых модуляций, достигаемой благодаря особому строению гортани. У некоторых органических видов (например китообразных) наблюдается звуковая коммуникация, по степени дифференциации сигналов многократно превосходящая соответствующие возможности человека. Так что объяснение феномена членораздельной речи не исчерпывается указанием на анатомо-физиологические характеристики сигнальной системы – несомненно свидетельствуя о высоком уровне психической организации, этот признак все же не позволяет получить исчерпывающий ответ об особенностях речи человека. (Это не говоря о том, что со временем был разработан специальный словарь жестов, служивший для обучения и общения детей с ранним поражением слуха и потому не имевших возможности развить навык звучащей речи).

Отсюда отмечаемая многими авторами способность неантропа к более сложной и пластичной артикуляции звуков сравнительно с явно более скромными в этом плане возможностями их животных предков должна пониматься скорее как «техническая предпосылка», нежели как основной фактор становления способности мышления. Организация мозга вкупе со строением гортани давали неантропам те возможности, каких не было у предшествующих более примитивно организованных антропоидов, однако само по себе это не объясняет возникновения человеческой членораздельной речи, в смысловом и грамматическом отношении несравненно более богатой и пластичной, нежели

языки животных предков человека. Тем самым важнейшей задачей становится выявление тех факторов, которые решающим образом обусловили формирование способности человека к речевому мышлению как важнейшей составляющей его главного качества – быть субъектом, способным к деятельному воспроизводству своей жизни.

В этой связи следует отметить, что мы вполне можем представить себе человеческие особи, уже обладающие потенциальной способностью к членораздельной речи, но говорить (а тем самым и «думать» в собственном смысле слова) еще «не умеющие», не научившиеся – в силу того, что созданные биологической эволюцией возможности организма просто не могли быть сразу использованы в полном объеме. (Косвенно в пользу такого предположения говорят опыты с шимпанзе, после соответствующего обучения оказавшимися способными общаться с человеком и между собой при помощи знаков все той же азбуки глухонемых). Самые первые поколения Человека разумного, скорее всего, довольствовались простейшими, мало дифференцированными сигналами, более схожими с теми, что использовались их животными предшественниками. И лишь постепенно, на протяжении долгого времени, развилось искусство выражать во все более сложных речевых конструкциях все более значительные объемы информации. Таким образом, весьма вероятно, что человек как мыслящее существо «образовался» позднее тех своих предков, что по ходу биологической эволюции уже обрели физические характеристики неантропов, но еще не наработали информационных программ поведения нового, качественно более высокого уровня. Ведь в противном случае пришлось бы принять, что новый способ кодирования и передачи информации (членораздельная речь) возник в тот самый момент, когда для этого появились новые «технические» средства. Но против такого предположения говорит хотя бы то очевидное обстоятельство, что культурная эволюция совершается через поколения людей одного и того же органического типа – потомки обладают в основном теми же биологическими признаками, что и отдаленные прародители, но зато качественно отличны от них по типу культуры. Отсюда следует, что становление Человека разумного, скорее всего, продолжалось и после того, как в результате эволюции появились существа, относимые антропологами к *биологическому виду* Homo sapiens. Это становление в самом буквальном смысле совершалось по мере реализации тех возможностей, которые предоставляла изменявшаяся нервно-психическая организация, постепенно наполняя эту

биологическую форму новым информационным содержанием. Развиваясь в условиях созданной трудом искусственной предметной и информационной среды, каждый человеческий индивид посредством перманентного взаимодействия и общения с другими людьми овладевал навыками использования некоторого множества особых «информационных кодов» – специфических знаково-символических структур, выступающих в качестве основных носителей смысловых значений и посредников коммуникации. Поэтому всякий ставший человек должен рассматриваться не просто как существо с высокой морфологической и нервной организацией, но, прежде всего, – как носитель способности создавать, транслировать и использовать информацию нового типа.

Конечно же, значение органики ни в коем случае нельзя недооценивать – печально известны примеры утраты человеческих качеств и способностей (всех или нескольких) в случае серьезных травм или патологий нервной системы. Но при всем том следует учитывать, что органические структуры человеческого мозга, ответственные за «обеспечение» высших психических функций, формируются не только по генетическим лекалам – с момента рождения ребенка в процессе «очеловечивания» неизмеримо более важную роль играет воздействие речевых сигналов. Если в раннем периоде развития индивида мозг по тем или иным причинам лишен этого воздействия, человеческие качества в этом существе не развиваются, и оно обречено оставаться чем-то лишь внешне подобным человеку [10].

Как уже было сказано, в человеческих коллективах информация сохранялась не только в органической памяти индивидов, но еще и во внешних организму структурах – множестве предметов, созданных деятельностью людей. Рассмотренные в интересующем нас плане, эти предметы, постоянно соотносимые с вербальной речью, образуют *экстрасоматическую базу данных* – материальный фундамент культуры как принципиально нового способа информационного обеспечения жизнедеятельности. Тем самым образуется еще один, *надорганический* канал межпоколенной передачи информации. Теперь историческая преемственность в человеческих коллективах обеспечивается не одной только биологической наследственностью – решающая роль принадлежит освоению культурного наследия.

Наряду с производительной предметной деятельностью, стабильное поддержание жизни сообщества достигалось тем надежнее, чем выше была координация действий входящих в него людей. Дос-

таточный ее уровень мог быть обеспечен только посредством интенсивной коммуникации с использованием понятных для всех участников сигналов и обозначений, направляющих совместные действия. Поскольку спонтанные процессы в среде обитания человеческих коллективов носили по преимуществу регулярный характер, а люди, сообразуясь с постигнутыми свойствами объектов, вырабатывали более или менее однотипные приемы и навыки воздействия на них, в человеческом мышлении закреплялось представление о существовании прочной связи между процессами внешнего мира и человеческими предметными действиями, с одной стороны, и обозначающими их речевыми конструкциями – с другой. На этом пути постепенно развились навыки языкового описания типических ситуаций взаимодействия субъектов и различных предметных комплексов, а также устойчивых отношений между ними.

Таким образом, систематическое сопряжение двух видов опыта – скоординированных предметно-практических действий и участия в коммуникации – обусловило возникновение и развитие качественно новых способов кодирования информации, невозможных в пределах «чисто органической» жизни. Интенсивная коммуникация между членами сообщества и их деятельные контакты с внешним миром создавали основу для формирования устойчивых смысловых связей между основными знаково-символическими элементами языка общения. Совокупность таких связей отливалась в устойчивые лексические формы, позволявшие описывать наличные условия в соотнесении с жизненно важными практиками множества интегрированных в сообщество индивидов – изготовлением орудий, добыванием пищи, защитой от внешних угроз, совершением совместных обрядов и ритуалов¹. Понятно, что внимание людей могли привлекать не только предметы, служившие для удовлетворения их ближайших интересов, но и вообще все то, с чем они так или иначе соприкасались в своей жизнедеятельности. Наряду с этим следует помнить, что коммуникация – при всей своей значимости для каждого конкретного человека – во всех своих формах представляет собой лишь особую составляющую информационного обеспечения деятельности людей, организованных в устойчивые сообщества. Учет всех этих соображений по-

¹ Основное содержание таких практик Я.Я. Рогинский характеризует при помощи выражения «вековые категории общества», соотнося с ними «основные типы характеров» Человека общественного [см.: 11, с. 231–250].

зволяет избежать одного из наиболее стойких заблуждений при изучении феномена человека – представления о нем как об изолированном «носителе духа», чья мыслительная активность полностью суверенна и устремлена к разрешению самоценной задачи конструирования символических моделей мира.

При всем том следует еще раз подчеркнуть важнейшую роль предметных комплексов как одного из компонентов культуры. Разработанные в пределах так называемой культурной антропологии концепции по преимуществу и сегодня склонны представлять культуру как, прежде всего, упорядоченную тем или иным образом совокупность идеальных смыслов, выраженных во множестве знаковых комплексов. Примером такой трактовки может служить теория социокультурных систем, предложенная П.А. Сорокиным. Его позиция аргументируется указанием на «вторичную роль» вещественных носителей информации, чьи субстратные характеристики совершенно индифферентны к выражаемым при их посредстве смыслам. Из этого самого по себе верного положения делался вывод об узко-служебном назначении предметных комплексов – по характерному выражению Сорокина, в системе культуры они всего лишь исполняют роль «перевозчика смыслов». Отсюда собственно культура в его понимании – это именно «система духовных значений» [см.: 12]. Однако, нисколько не оспаривая важность идеально-смысловой составляющей, без которой действительно нет и не может быть никакой культуры, нужно подчеркнуть, что подход Сорокина не дает полного понимания сути этого феномена. Повторим еще раз, что вне и помимо экстрасоматических комплексов носителей информации и таковых же каналов ее трансляции (действующих как в синхронном, так и в диахронном режимах), значения сигналов оставались бы замкнутыми в пределах отдельного организма, обуславливая соответствующие ограничения и для коммуникации между особями. Примеры этого рода дают высокоразвитые животные – китообразные, слоны, человекообразные приматы (заметим, что всем им присущ стадный (групповой) образ жизни). Поскольку «дешифратором» входящих сигналов здесь служат структуры органической ткани, значения циркулирующих в группе сообщений, как свидетельствуют данные наблюдений, «понимаются» лишь в пределах, заданных особенностями психофизической организации вида. Воздействия с иными параметрами попросту не «читаются» организмом, поскольку не являются значимыми факторами жизнеобеспечения особи или группы. Отсюда ясно, что пре-

одоление барьера «чистой органики» возможно только на базе систематической предметно-преобразующей деятельности. Дело в том, что созданные ею продукты всегда имеют определенное назначение, удовлетворяя ту или иную потребность человека. Именно этим и определялась «первичная» значимость предметов; и, скорее всего, используя их уже в качестве знаков, люди – хотя бы первоначально – имели в виду, прежде всего, способы практического использования вещи, хотя со временем знаковая функция могла стать и основной, «освобождая» носитель информации от иной роли. Впрочем, уже отмечалось, что социальное качество предмета всегда определяется способом его использования, а потому просто повторим, что именно созданные трудом предметные комплексы становятся той важнейшей составляющей «базы данных», тем материальным фундаментом, на основе которого функционируют и развиваются смысловые системы культуры.

Резюмируя сказанное, можно утверждать, что новое качество создаваемых и используемых в человеческой деятельности информационных систем возникает за счет перманентного взаимодействия элементов трех уровней – мышления организованных в сообщество индивидов, словаря и грамматических структур базового языка общения и, наконец, предметных носителей информации. При этом в силу существующей между элементами всех трех типов сильнейшей взаимообусловленности ни одна из образуемых ими субструктур не может считаться самодостаточной. Это утверждение справедливо и для мыслительной активности человеческих существ. Дело в том, что, безоговорочно признавая мышление индивидов важнейшей составляющей идущих в социуме информационных процессов, нельзя все же упускать из вида, что, при всей своей автономии, это мышление, во-первых, является всего лишь непременной составляющей действительного, предметно-практического бытия сообщества, а во-вторых, не может стабильно поддерживаться вне и помимо языковой коммуникации (прямой или опосредованной).

Выход за пределы отдельного организма обеспечил системам значений, сохраняемых при посредстве надындивидуальных знаковых комплексов (как вербальных, так и вещественных), ту степень автономии по отношению к событиям и процессам внешнего мира, какая в принципе не могла появиться в информационных системах животных. Систематические операции с автономными языковыми конструктами способствовали развитию у человека способности к от-

влеченному мышлению – свойственная ему степень абстракции многократно превосходит все аналоги, в зародышевых формах наблюдаемые у некоторых высших животных. Благодаря этому люди обрели одно из решающих своих преимуществ, поскольку возможность оперировать с информационными моделями реальных ситуаций повышала прогностический потенциал субъектов действия, снижая для них риски потерь, неизбежных в случае поиска нужного решения на практике – методом проб и ошибок. Тем самым обеспечивался существенный рост числа «степеней свободы» действий человека сравнительно с теми, что присущи поведению животных.

Однако здесь имелась и другая сторона – действительность воспринималась и оценивалась человеком посредством создаваемой им информационной картины мира (в основе своей вербальной), тем самым оказываясь как бы пропущенной через своего рода призму. В качестве этой последней выступали сложившиеся в культуре знаково-смысловые структуры – те самые многократно соотносимые между собой «сплетения символических цепочек», о которых говорилось в приведенной выше цитате С.С. Аверинцева. Но теперь их упорядоченность могла выстраиваться на своей собственной, так сказать, «чисто знаковой», основе, благодаря чему получавшиеся «информационные модели» в значительном объеме весьма специфически соотносились с реальными событиями. Новые свойства знаково-символических комплексов, не отменяя обусловленности поведения содержанием направляющих его информационных программ, вместе с тем существенно изменили ее характер, породив для человека такие проблемы, какие у животных, даже самых высокоорганизованных, не могли возникнуть ни при каких обстоятельствах. Возможность совершать свободные операции с разного рода символическими конструктами – по их, так сказать, собственным правилам – нередко оборачивалась созданием фантастических образов и представлений, реалиям внешнего мира напрямую не сообразных. В своем большинстве эти продукты творческой фантазии на ранних этапах истории человечества восполняли отсутствие достоверных знаний о действительных связях и зависимостях между вещами и событиями, порой весьма причудливым образом заполняя соответствующие лакуны в «картине мира» [см.: 13].

Именно эти особенности создаваемых человеком «кодов культуры» подводили многих исследователей к соблазнительной мысли о самодостаточности символики и ее решающей роли не только в

мышлении, но и в практической деятельности людей. В итоге в основание одного из направлений современной философской антропологии был положен постулат, нашедший наиболее полное выражение в широко растиражированной формуле Э. Кассирера: «Человек есть *animal symbolicum*» («символическое животное»). Соответственно, и символ как таковой становится для этого мыслителя «ключом» к постижению «природы человека». Основным аргументом для такой трактовки служила главная особенность человеческого мышления, чье отличие от психики животных, по мысли Кассирера, состоит в наличии «третьего звена», особым образом посредничающего между системами рецепторов и аффекторов. Этим звеном как раз и является «символическая система». При этом символы как таковые Кассирер противопоставляет сигналам: «Сигналы и символы принадлежат двум различным универсумам дискурсии: сигнал есть часть мира физического бытия; символ – часть человеческого мира значения. Сигналы – «операторы»; символы – «десигнаторы». Сигналы, даже когда они понимаются и используются как таковые, обладают физическим или субстанциальным бытием; символы же имеют только функциональную значимость» [14, с. 477].

Однако эти утверждения вряд ли можно принять безоговорочно, поскольку противопоставление сигнала и символа идет много дальше действительного положения вещей. Строго говоря, «десигнаторы» также ведь являются «операторами», пусть и особо сложного типа. Иначе говоря, и «сигналы», и «символы» суть явления одного порядка – и те, и другие представляют собой элементы информационных систем, т. е. по определению функционируют только как носители некоторых значений; различия между ними существуют, конечно, но только в пределах этой общей для них «родовой природы». Акцент, который Кассирер делает на «физическом бытии» сигнала, всего лишь отсылает к особенностям механизма дешифровки значений – у животных, как было показано, в качестве «декодера» выступает их собственный организм, тогда как у человека органические «дешифраторы» функционируют во взаимодействии с вербальным языком и внесоматическими предметными комплексами. Возвращаясь к формуле Кассирера, заметим, что акцент на особой природе культурной символики позволяет ему сформулировать весьма радикальный тезис – он утверждает, что поскольку «человек живет отныне не только в физическом, но и в символическом универсуме», сплетаемая из разнообразных элементов «символическая сеть» играет решающую роль

в организации человеческого опыта. В этом убеждении он доходит до крайнего предела, заявляя, что даже в практической сфере «...человек не может жить в мире строгих фактов или сообразно со своими непосредственными желаниями и потребностями. Он живет, скорее, среди воображаемых эмоций, в надеждах и страхах, среди иллюзий и их утрат, среди собственных фантазий и грез» [14, с. 471–472].

Однако признавая существенное значение символических моделей мира, ориентирующих людей и программирующих их действия, нельзя все же забывать, что при всем своем своеобразии эти модели все же являются специфической формой информации. А эта последняя никогда не существует сама по себе – как некая совершенно отделенная от внешнего мира субстанция. По своей природе информация предназначена обеспечивать устойчивое поддержание жизни, и это положение сохраняет свою силу также и для тех «символических миров», что создаются человеком. Обладая немалой автономией, знаковые системы человека все же являют собой составляющую предметно-практического взаимодействия со средой обитания, общим вектором которого остается самосохранение за счет адаптации к внешним условиям. Тем самым изменения, происходящие как во внешней среде, так и в практической деятельности и ее организационных формах, не могут не сказываться на содержании создаваемых людьми информационных программ, являясь решающим фактором их исторической динамики.

Все сказанное позволяет сформулировать один из важнейших принципов оценки информации, хранимой в кодах культуры. В плане соответствия объективным обстоятельствам и условиям жизнедеятельности сообщества, информационные программы все же должны рассматриваться как «истинные», «достоверные», или же, напротив – как «ложные» или «иллюзорные». Разумеется, всегда существовало и в наши дни существует множество самодовлеющих, чисто символических мыслительных построений – продуктов творческой фантазии. Раз возникнув, они принимаются обществом и могут достаточно долго сохраняться, тем или иным способом соприисутствуя в информационном поле и подвергаясь лишь небольшим трансформациям случайного свойства. Немалую роль здесь играют исторические особенности механизмов коммуникации, а также приемы и способы социализации индивидов новых поколений. Но не менее очевидно и другое – сохранность даже таких, «чисто символических», структур, обеспечивается лишь при том условии, что содержащаяся в них информация

не дезорганизует взаимодействие человеческих коллективов со средой обитания и не влечет катастрофических для общества последствий. Поэтому, констатируя соприсутствие в системе культуры такого рода образований, важно вместе с тем понимать, что ее информационным ядром всегда были, есть и будут программы, направляющие деятельное разрешение практических задач жизнеобеспечения, тем самым обеспечивая стабильное воспроизводство человеческого общества. Социокультурные системы, не отвечающие в должной мере этому требованию, просто-напросто исчезают с исторической арены. Здесь, как и в эволюции органических видов, проявляется действие принципа отбора жизнеспособных форм, управляемых релевантными информационными программами. (Излишне говорить, что причины информационного порядка не являются единственно возможными причинами гибели отдельных сообществ. Однако трудно отрицать, что адекватность информационного обеспечения является одним из наиболее существенных факторов среди тех, что в комплексе обеспечивают стабильность человеческого существования).

Воспроизводство эффективно работающих информационно-культурных комплексов, вне всякого сомнения, является одним из необходимых внутренних моментов процесса самоподдержания человеческого сообщества. Однако нужно специально отметить, что в «больших линиях исторического развития» решение этой задачи периодически сталкивается с определенными сложностями. Известно, что накопленный опыт сохранялся в культурной памяти главным образом в форме стереотипов распознавания и оценки различных обстоятельств, а также принятия и реализации решений, в том числе и в особой области социального поведения и общения. В то же время эти стереотипы служили основой социализации новых поколений. При этом верность традиции – то есть сохранение в неизменном виде знаний и навыков, полученных от предков, – первоначально являлась здесь главенствующим императивом. Тем самым возникновение новаций и их укоренение в культуре сообщества существенно затруднялось (наиболее консервативной всегда была сфера почитавшихся сакральными ритуальных практик). В силу этого со временем накапливались достаточно большие несоответствия между устоявшимся образом мышления и действия и изменившимися объективными обстоятельствами. Кроме того, одним из следствий медленно, но неуклонно совершавшегося умножения знаний было

накопление всякого рода противоречий и несоответствий в информационных массивах.

Сказанное позволяет выявить важные общие характеристики процессов возникновения и утверждения новых типов культуры. Превышение критического порога противоречий в системе знаний и соответственная дезориентация социального поведения переводили общество в состояние крайне неустойчивого равновесия, чреватого катастрофическим разрушением. (Сегодня такие состояния характеризуют как вхождение в «полосу бифуркации»). Все, вместе взятое, свидетельствовало о развитии острого кризиса общества и его культуры, что, пусть и различным образом, осознавалось и образованной элитой, и массами. В итоге наступала эпоха культурной революции. И в прошлом, и в наши дни для таких периодов характерно столкновение противоположных стремлений – консервативные настроения, желание сохранить привычные формы и способы миропонимания и восприятия противостоят стремлению к необходимым обновлениям. На какое-то время общество оказывается в своеобразной развилке, и здесь решающее значение приобретает преобладающая направленность действий по преодолению кризиса. Если люди в массе своей разделяют представление о том, что кризис порожден «забвением наследия предков» и «утратой идеалов», эмоциональным и смысловым центром программы его преодоления становятся призывы «вернуться к корням», большей частью дополняемые ростом ксенофобии и требованиями оградить общество от «чужаков» и инакомыслящих. При этом ориентиром служит, разумеется, не само историческое прошлое, а лишь его образ, практически всегда оказывающийся не более чем мифологической идеализацией, не отвечающей ни тому, что некогда происходило в действительности, ни актуальным задачам настоящего. Примеров, подтверждающих справедливость такой оценки, более чем достаточно. Тем не менее, апелляции к историческому мифу с впечатляющим постоянством воспроизводятся в каждую кризисную эпоху, вынуждая признать, что афоризм Гегеля, заметившего, что главный урок истории в том, что никто не извлекает из нее уроков, сохраняет свою актуальность. Вместе с тем все, что мы сегодня знаем о природе культуры и ее роли в жизнедеятельности человеческих обществ, позволяет утверждать, что попытки реанимации устаревших программ заведомо контрпродуктивны, поскольку первоочередным условием и необходимой предпосылкой преодоления кризиса и выхода на путь стабильного развития является обретение адекватного

видения изменившейся реальности, а также разработка на этой основе норм и правил социального поведения, релевантных вновь сложившимся условиям и обстоятельствам.

Литература

1. *Винер Н.* Кибернетика / Н. Винер. – М.: Наука, 1983. – 389 с.
2. *Анохин П.К.* Опережающее отражение действительности / П.К. Анохин // *Философские аспекты теории функциональной системы.* – М.: Наука, 1978. – 399 с.
3. *Пригожин И.* Порядок из хаоса / И. Пригожин, Э. Стенгерс. – М.: Прогресс, 1986. – 431 с.
4. *Аверинцев С.С.* Аналитическая психология К.-Г. Юнга и закономерности творческой фантазии / С.С. Аверинцев // *О современной буржуазной эстетике.* Вып. 3. – М.: Искусство, 1972. – 368 с.
5. *Мень А.* Кибернетика и религиозное мировоззрение / А. Мень // *История религии.* – Т. 1. – М.: Слово, 1991. – 296 с.
6. *Илларионов С.В.* Физические основы самоорганизации / С.В. Илларионов // *Теория познания и философия науки.* – М.: Росспэн, 2007. – 535 с.
7. *Анохин П.К.* Рефлекс цели как объект физиологического анализа / П.К. Анохин // *Философские аспекты теории функциональной системы.* – М.: Наука, 1978. – 400 с.
8. *Л. фон Берталанфи.* История и статус общей теории систем / Л. фон Берталанфи // *Системные исследования.* – М.: Наука, 1973. – 269 с.
9. *Лоренц К.* Кольцо царя Соломона / К. Лоренц. – М.: Знание, 1980. – 112 с.
10. *Выготский Л.С.* Мышление и речь / Л.С. Выготский // *Собр. соч.* – Т. 2. – М.: Педагогика, 1995 – 504 с.; *Выготский Л.С.* Орудие и знак в развитии ребенка / Л.С. Выготский // *Собр. соч.* – Т.6. – М.: Педагогика, 1995. – 397 с.; *Лурия А.Р.* Лекции по общей психологии / А.Р. Лурия. – М.-СПб.: Питер, 2004. – 319 с.; *Эльконин Д.Б.* Избранные психологические труды. Разделы II и V / Д.Б. Эльконин. – М.: Педагогика, 1989. – 560 с.
11. *Рогинский Я.Я.* Проблемы антропогенеза / Я.Я. Рогинский. – М.: Высшая школа, 1977. – 263 с.
12. *Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика / П.А. Сорокин. – СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 2000. – 1054 с.
13. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. – М.: Педагогика-пресс, 1994. – 597 с.; *Малиновский Б.* Научная теория культуры / Б. Малиновский. – М.: О-Г-И, 2005. – 183 с.; *Милетинский Е.М.* Поэтика мифа / Е.М. Милетинский. – М.: Наука, 1976. – 406 с.
14. *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке / Э. Кассирер. – М.: Гардарика, 1998. – 780 с.

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИХ ТЕХНОЛОГИЙ В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

О.Ю. Марковцева

Феноменология – значительное и оригинальное направление в современной философской культуре. Она актуально определилась среди прочих современных методологических способов гуманитарных наук. Об этом свидетельствует появление классического этапа феноменологического дискурса и этапа его неклассических вариантов. Первый период характеризуется тем, что в основном были сформулированы концепты общей феноменологической технологии (принципы, процедуры, методы, языки описания, стилистические традиции), которые так или иначе развивали Платон, Р. Декарт, И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, российские философы Г.Г. Шпет, А.Ф. Лосев и др. Формы неклассической феноменологии находилась под влиянием таких философов, как Ж. Делёз, Ф. Гваттари, В. Дильтей, Г. Башляр, Ж.-П. Сартр, в России – М.К. Мамардашвили, отчасти Г.П. Щедровицкий, А. Пятигорский, Е. Торчинов, Ф.И. Гиренок, К. Свасьян и др. Неклассический период феноменологических исследований характеризуется главным образом тем, что разработанная феноменологическая теория стала применяться при анализе феноменов повседневного образа жизни социума, его культуры, психологии. Подобная ориентация на методологию, теорию и их моделирующие способности позволяет применять и одновременно развивать частные стороны метафизики единого феноменологического наблюдения. Совокупность первого и второго периодов образует *историю* феноменологической парадигмы. Она состоит из констатации положений, обнаруживающихся в научно обоснованных образцах, «идеологии» и «фактах» использования их в социально-культурологическом опыте человека.

Обособление феноменологии в качестве самостоятельной сферы в современном философском познании и метафизике культуры социума в целом, масс, групп, личности имеет как продуктивные стороны, так и критические «зоны». Последние формируют общую теоретико-прикладную проблематику феноменологической практики в области гуманитарных дисциплин.

Остановливаясь на положительных моментах данной перспективы в социально-философских исследованиях, можно сказать, что они связаны с возможностью осмыслить действительность с позиции, которая принципиально изменила и дополнила иным содержанием «гнозис» «субъект-объектной» линии в науке XIX–XX веков. В исторически возникшей неклассической модели феноменолого-критической аргументации критика не заявляет о себе позиционно (как спецметод), а становится естественным контекстом такого плана исследовательской технологии. Данный план социально-культурологического самоанализа и самоконтроля в научном редуцировании, несомненно, можно приветствовать. Феноменологическая дисциплина и как направление в философии, и как критика – научно самостоятельная деятельность, она заявлена ее внутренними едиными *условиями и содержанием* в виде традиций, разнородных перспектив непосредственно ориентированной практики. Данный способ – синкретичная совокупность базовых механизмов *исследовательских замыслов* человека (деятельность); они связаны между собой не только имманентно-диалектическими, но и иными – экзистенциальными, ризомными, континуальными, синергетическими, структурными, коморбидными (сопровождающими) и прочими установками, принципами, критериями в исследовании и описании социальных явлений. Коморбидность в данном случае понимается не как патологическая, разрушительная взаимосвязь двух текущих тенденций различной природной организации, ведущих к самодеградации (как, например, в медицине), а как то, что, при данном сопровождении двух взаимозависимых явлений, усиливает их индивидуальное отклонение от нормы как сама норма.

Данная исследовательская работа представляет собой критику такого метода, который «размещен внутри» естественно-непосредственной природы самой критической установки сознания человека. С чем связана подобного рода «критичность»? С тем, что феноменологический способ, являясь целостной, синкретичной аналитикой специфических условий его наличия, совмещаясь с некоторыми аспектами иных методологических установок, синтезируется с ними, «искажая» при этом собственную «чистоту» и «образность». Другими словами, сложно, находясь в целостности, отождествлять и одновременно выделять эту целостность в качестве предмета наблюдения и описания. Неизбежно происходит искажение ее самой и того, что она конституирует в данный момент времени.

«Проговоренная» методом критика оттеняет, защищает то, на что она направлена. В данном случае феноменологическая интенция, получившая оценочный анализ ее практического использования, заявляет о таком ее наступившем периоде, с позиции которого устанавливается панорама *связи* классической и неклассической феноменологии в виде ее формальной (единой) и вариативной (множественной) содержательных компонентов.

Какие можно выделить главные моменты заявленной выше «продуктивной» критики? В первой форме она обнаруживает границы использования феноменологических процедур в научно-исследовательской деятельности. В данном случае можно отметить такие «негативные» или опасные механизмы общего действия метода в научном поиске, как психологизм, субъективизм, иррационализм, релятивизм, континуальный плюрализм, когда в научно-рациональную процедурность неявно внедрены вне-научные формы спонтанной логики. Об этой проблеме метода высказывались многие философы-феноменологи. Например, Ж.-П. Сартр в работе «Проблемы метода» [3]. Критика эклектичного совмещения нефеноменологических традиций с феноменологическими отражена в лингвистике феноменологии. Так, в современной гуманитаристике применение понятий общей классической науки «субъект», «объект», «предмет», «система» и другие некорректно с точки зрения истинной феноменологии. Смысл этих утвердившихся в традиционной научной культуре терминов противоречит природе естественных условий феноменолого-культурологической парадигмы. Также, напротив, применение базовых феноменологических понятий «феномен», «редукция», «целостность», «процедура», «структура» и т. д. в современных философских проектах часто наполняется прежним аналитико-традиционным содержанием, что грубо нарушает и искажает тонкую специфику феноменологического естествознания. В последнем имманентно содержащаяся критика в спонтанной установке как способе-процедуре сознания ставит перед собой две главные задачи: первая состоит в том, чтобы очистить феноменологическую теорию от методологических понятий, приемов, принципов и иных исследовательских ориентиров, искажающих смысл и специфику феноменологической редукции. И вторая – указать истоки вышеотмеченных противоречий в исследовательском опыте научного анализа.

Особый *языковой стиль* – речевой аппарат данного дискурса содержит языковые приемы, понятия классики феноменологии. Заме-

тим, основоположники данного направления позволяли себе использовать привычные традиционные термины классической науки, например, такие как «объект», «субъект», «система». Это происходило в специфических условиях, когда феноменология только *определялась в качестве* нового направления научного знания. В это время, развивая общую феноменологическую теорию, философы учитывали одновременно характер той профессиональной среды, где многие из их коллег продолжали отстаивать прежнюю научную традиционность. Так, К. Ясперс открыто заявлял, что многие положения, которыми делился с ним М. Хайдеггер, были ему чужды и непонятны [2, с. 244, 373]. Кроме того, трудность первых сторонников становящейся феноменологической парадигмы составляла языковая проблематика. Этим философам приходилось специально конструировать лингвистическую область описания феноменов сознания. Первично она требует создания базовой понятийной «матрицы», адекватной методу и его моделирующей «мобильности». Так, М. Хайдеггер специально занимается конструированием особого языка описания феноменов «направленного на что-либо», или интенционального сознания – его конституирующую и конструирующую способность. Перед современной феноменологией стоит задача дальнейшего развития языковых *процедур* феноменологических проектов в их актуализации (современность) и реализации (адекватное, разноплановое представление этой со-временности). Получается, что в природе сознания гносеологические интересы среди прочих являются специфическим языком приемов и аффектов теоретического и иного познания. Все языковые структуры, среди которых центральной является лингвистическая, формируют теории, направления современной когнитивной философии: аналитическая философия, структурализм, герменевтика, семиотика и др.

Заглядывая в историю философской мысли, можно отметить, что было время, когда феноменологический метод не выделялся в качестве предмета научного анализа, а спонтанно использовался в размышлениях о мире, исследованиях «космоса», социальной жизни как «внутреннее побуждение своих гармонически развитых сил, в суждении – своему тонко развитому художественному чутью и такту» [1, с. 20]. Такой вольный характер феноменологических процедур указывает на наличие в установке человека феноменолого-естественных способов научной практики как вида деятельности, которые самора-

зумеющимся способом не ставят вопрос о своих основаниях. Специальный поиск обоснований – особая практика, «предметное поле» научной феноменологии. Помня о иррациональных процедурах сознания, следует учитывать, что некоторые из них удовлетворительно применяются в различных специальных социальных знаниях. Научные заключения, полученные при использовании «слепого описательства», Э. Гуссерль называл «разумным убеждением», однако, относил их к недостаткам научного анализа, так как эти «автоматически действующие» установки обосновывали «несовершенное состояние наук» [1, с. 21].

Сформируем выводы. Первый. В феноменологических исследованиях следует учитывать естественные недостатки, проблемы метода, которые принадлежат его внутренней природе, она создает гносеологические границы данной методологии. Второй. Наблюдать и учитывать «чистоту» специфики феноменологической экспликации, оригинальность ее описания – естественная задача или процедура такого рода исследований. Она возвращает нас к методу сомнения Р. Декарта, к позиции «критики чистого разума» И. Канта и других философов, подчеркивающих, что философская культура создает непревзойденные условия корректности технологий любого, в том числе и феноменологического, опыта в научном поиске.

Литература

1. Гуссерль Э. Логические исследования / Э. Гуссерль. – Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 752 с.
2. Ясперс К. Переписка 1920 – 1963 гг. / К. Ясперс, М. Хайдеггер; пер. с нем. И. Михайлова; под ред. Н. Федоровой. – М.: AD MARGINEM, 2001. – 415 с.
3. Сартр Ж.-П. Проблемы метода / Ж.-П. Сартр; пер. с франц. В.П. Гайдамака; под ред. А.М. Руткевича и др. – М.: Академический проект, 2008. – 222 с.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ НАРРАТИВНОГО ПОДХОДА В ИССЛЕДОВАНИИ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ ПРОБЛЕМ

Е.С. Маслов

Под нарративом в современных гуманитарных науках обычно понимается повествование о последовательности связанных друг с другом событий [см., например: 1, с. 21; 2, с. 13; 3, с. 4; 4, с. 9]. Это определение, разумеется, может рассматриваться лишь как первое приближение к значению данного термина, трактовки которого, к тому же, как водится, разнятся у разных авторов. Так, иногда в качестве атрибута нарратива указывается фигура рассказчика [см. 2, с. 11–12; 3, с. 4], кто-то вводит уточняющие требования к структуре излагаемых в нарративе событий [см. 4, с. 9; 5, с. 4] и т. д. Во всяком случае, нарратив – это вид текста, в минимальном объеме – вид высказывания. Его альтернативами будут другие типы текстов, среди которых называются описание, доказательство, дефиниция и др. [4, с. 17]. Во многих случаях «нарратив» можно без урона для смысла заменить русским «повествование» или даже «рассказ», в то же время иноязычный вариант все увереннее укореняется на отечественной почве.

Наиболее солидная традиция изучения повествовательных текстов сформировалась в рамках исследования художественной литературы. Ключевые характеристики повествования осмысливаются уже в аристотелевской «Поэтике» и далее на протяжении многих веков развития риторики и литературоведения. В XX веке повествование как элемент художественных текстов осознается в качестве отдельного предмета изучения, что ознаменовано появлением в 1969 году термина «нарратология», предложенного французским структуралистом Цветаном Тодоровым. Именно со структурализмом связан расцвет литературоведческого изучения нарративов. Впрочем, нарратология успешно развивается и позже, уже под знаком постструктурализма.

Для методологического потенциала нарративного подхода ключевым является то обстоятельство, что нарративные высказывания и тексты являются принадлежностью далеко не одной лишь художественной литературы. Нарративы составляют заметную часть текстов средств массовой информации; без них немислимо историческое познание; ими насыщена обыденная коммуникация; на них базируются важные смыслы священных писаний и т. д. Исследование разнообразных проявлений нарративности, становление нарратива в качестве

междисциплинарного научного понятия имеют большое значение для развития методологии ряда дисциплин. Методологический потенциал в данном случае заключается в выработке единых механизмов исследования нарратива с возможностью применения этого инструментария всюду, где нарратив будет обнаружен. Творится этот инструментарий совместно представителями разных наук, хотя приоритет литературоведения – хотя бы по объему текстов – пока что остается несомненным.

В качестве яркого примера методологического потенциала нарративного подхода рассмотрим работу Хейдена Уайта «Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX в.». В этой книге утверждается, что значительную роль в формировании отнюдь не художественного исторического текста играют факторы, которые Уайт называет «риторическими». Влияние этих факторов на структуру сюжета художественного текста исследовалось давно, новаторство же Х. Уайта состояло в их отыскании за пределами художественной литературы, в произведениях, авторы которых претендуют на отображение истины, а не фантазии. Одним из показательных моментов метода Х. Уайта стало наложение на тексты исторической науки классификации типов построения сюжета, предложенной канадским литературоведом Нортропом Фраем для художественных произведений [см. 6, с. 27–28]. Перед нами экстраполяция теоретических достижений одной научной дисциплины с их применением к материалу другой. Основанием экстраполяции является нарративная природа разных видов текстов.

Более базовым, чем проведение параллелей с художественной литературой, видится исследование логико-лингвистической стороны нехудожественных нарративов. Как пример продуктивности таких исследований назовем фундаментальный для нарратологии тезис о том, что любое повествование имеет начало и конец. Для художественной литературы этот тезис самодостаточен, а вот в нехудожественных исторических текстах атрибутивной для нарратива структуре «начало – середина – конец» можно противопоставить относительность и, в какой-то мере, условность любых начал и концов для исторического времени, где одни события и состояния сменяются другими. Это лишь один из многочисленных примеров проблемности соотношения социальной реальности с тем, какой она явлена человеку, воспринимающему ее через повествование. Представители постструктуралистской философии истории – наряду с уже упомянутым

Хейденом Уайтом, это, в частности, Франк Анкерсмит, Кит Дженкинс, Алан Манслоу и другие – трактуют указанную проблематичность как невозможность для исследователя «прорваться» сквозь нарратив к реальности как таковой: мы всегда будем иметь дело с текстом об истории, а не с самой историей [см. 7, с. 12–16; 8, с. 15–16, 57–75]. Ф. Анкерсмит в книге «Нарративная логика», основываясь на логическом изучении нарративности, утверждает, что многие базовые для социально-гуманитарных наук понятия (такие как «Ренессанс», «Просвещение» или «государство») парадоксальным образом не способны отсылать к реальности [см. 1, с. 200–277]. При всей полемичности такой точки зрения, она является закономерным следствием тех парадоксов, которые вскрыл нарративный подход. Хочется подчеркнуть, что эпатирующая сторона указанных парадоксов и встречная бурная критика, на наш взгляд, часто заслоняют то обстоятельство, что речь в данном случае, возможно, в большей степени идет об открытии проблемы, чем о ее законченном решении.

Перспективными для социальной философии видятся исследования нарративной самости. В этих исследованиях отмечается, что человек осмысливает события своей жизни в форме нарративов и, таким образом, предстает перед собственным взором как что-то вроде автобиографического повествования. По мнению ряда авторов, целостность, связность, преемственность человеческой личности в ее существовании во времени можно объяснить понятием «нарративная идентичность», которое способно выступить альтернативой более традиционным концепциям идентичности [см. 9, с. 9–15]. Одним из видных философов, занимающихся данной проблематикой, является Поль Рикёр, считающий, что нарратив с его сюжетностью способен выступать как интегрирующее, объединяющее начало по отношению к разнородному содержанию опыта [см. 9, с. 141–145]. Рикёр пишет о «пренарративном качестве человеческого опыта» [10, с. 29], которое, по мнению этого философа, лежит в основе самой возможности использовать нарратив как междисциплинарное понятие, в частности, применять литературоведческий понятийный аппарат за пределами литературоведения [см. 10, с. 30]. Целостность, которую нарратив придает событиям человеческой жизни, подразумевает, в частности, влияние более поздних событий на осмысление более ранних, возможность постоянного переструктурирования нарратива собственной жизни в зависимости от новых событий, а также ценностей и культурных кодов, влияющих на самопонимание [см. 9,

с. 151–157]. При этом Рикёр помещает в число базовых составляющих нарратива человеческого самоосмысления не только действие и говорение, но и моральную ответственность [см. 9, с. 168], что указывает на большое значение нарративного подхода для исследования этической проблематики.

Нарративный аспект личности, идентичности, самопонимания и т. п. эффективно исследуется с позиций феноменологической методологии, к которой тяготеет и упомянутый выше Поль Рикёр. Другой автор, работающий в русле феноменологии, Дэвид Карр, идет дальше Рикёра, утверждая не пренарративную, а собственно нарративную природу опыта. Реальность, понимаемая в феноменологическом ключе, – это не физический мир, а «человеческая реальность», то есть мир опыта; организованный по принципам нарратива, он изначально состоит из имеющих начало, середину и конец последовательностей событий [см. 11, с. 121–122]. Важным элементом, порождающим нарративность опыта, является деятельность с присущим ей целеполаганием: прошедшие события осмысливаются, будущие – предвосхищаются, желаемые и пугающие варианты развития событий предстают альтернативными, все время колеблющимися и изменяющимися вариантами нарратива [см. 11, с. 122–125]. Таким образом, человек в своей жизненной активности и ее осмыслении становится, по выражению Рикёра, персонажем и одновременно рассказчиком собственной истории, не будучи ее автором [см. 9, с. 157].

Дэвид Карр отмечает еще один аспект нарративного начала самоосмысления, обращение к которому продуктивно для исследования социального: повествовательный характер имеет организация не только индивидуального, но и коллективного опыта. Понятие «мы» базируется на нарративе совместных действий с их ценностно-целевым аспектом. Повествование о социальной группе является одним из факторов ее формирования, существования, самоидентификации ее членов [см. 11, с. 126–131].

Подводя итоги, можно отметить многогранное и вместе с тем фундаментальное значение нарратива для исследования социально-философского материала, включая уровень индивида, социальной группы и человечества в целом. Нарративный подход позволяет, в частности, эффективно «схватывать» такие полные парадоксов аспекты существования человека и общества, как время и целостность.

Литература

1. *Анкерсмит Ф.* Нарративная логика. Семантический анализ языка историков / Ф. Анкерсмит; пер. с англ. О. Гавришной, А. Олейникова; под науч. ред. Л.Б. Макеевой. – М.: Идея-Пресс, 2003. – 360 с.
2. *Шмид В.* Нарратология / Вульф Шмид. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – 312 с. – (Studia philologica).
3. *Kellogg R.* The nature of narrative / Robert Scholes, James Phelan, Robert Kellogg; fortieth rev. and expanded. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2006. – 388 p.
4. *Herman D.* Basic elements of narrative / David Herman. – Chichester, U.K.; Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 2009. – 249 p.
5. *Branigan E.* Narrative comprehension and film / Edward Branigan. – London; New York: Routledge, 1992. – 325 p.
6. *Уайт Х.* Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX в. / Хейден Уайт; пер. с англ. под ред. Е.Г. Трубиной и В.В. Харитонова. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002. – 528 с.
7. *Jenkins K.* Re-thinking history / with a new preface and conversation with the author by Alun Munslow / Keith Jenkins. – London; New York: Routledge Classics, 2003. – 99 p.
8. *Munslow A.* Deconstructing history / Alun Munslow. – London; New York: Routledge, 1997. – 226 p.
9. *McCarthy J.* Dennett and Ricoeur on the narrative self / Joan McCarthy. – Amherst, New York: Humanity Books, 2007. – 298 p.
10. *Ricoeur P.* Life in quest of narrative / Paul Ricoeur // On Paul Ricoeur: narrative and interpretation / ed. by David Wood. – London; New York: Routledge, 1991. – P. 20–33.
11. *Carr D.* Narrative and the real world: an argument for continuity / David Carr // History and Theory. – Vol. 25, No. 2 (May, 1986). – P. 117–131.

ЕСТЬ ВОЛЯ – ЕСТЬ ЧЕЛОВЕК, НЕТ ВОЛИ – НЕТ ЧЕЛОВЕКА

Г.П. Меньчиков

В науке о духе человека (или, по-прежнему говоря, о сознании человека) среди многих проблем остались две неверные тенденции. Первая заключается в том, что обращается внимание на *предваряющее* сознание и оставляется в тени *осуществляющее* сознание. И вторая – осуществление идей-решений *выводится за пределы* сознания, ставится рядом с сознанием. Казалось бы, ну и что? При такой трактовке бытия дух человека приобретает либо утопический, либо авантюрный, либо риторический характер, а то еще и трансцендентальный, креа-

ционистский характер. Поэтому было бы корректнее говорить не о «теоретическом» и «практическом» разуме, как это было принято говорить в традиции классицизма, а различать фазы (предваряющую и осуществляющую) действия *единой* цельной духовной реальности человека. Не зря в народе говорят, есть воля – есть человек, нет воли – нет человека. Знание, отношение, моральное убеждение в структуре духа человека лишь *подготавливают действие*. Однако это еще не *само действие*. Немало хороших замыслов мы не сумели привести в действие. Люди нередко совершают аморальные поступки не потому, что они этого хотели или не понимают, как надо бы, а потому что «так вышло». А сколько бед приносит деспотическая воля, а также своеволие. Так, мы встречаемся с необходимостью анализа того, что есть воля и каково ее соотношение со всем духом человека и его моральным поведением. Воля имеет непосредственное отношение к нравственно-морально-этической стороне поведения человеческого существа. Ведь воля – это добровольное деяние духа человека. Там, где начинается сфера свободного выбора, свобода совести, там, как известно, начинается мораль. Но совесть, свободный выбор без воли или при своеволии может не состояться.

В какой-то степени функция *осуществления действия* разрабатывалась в теории воли. Но волю видели отдельно от сознания. И здесь была определенная логика. Для отраженческой интерпретации сознания человека, да и всей сущности человека, понятие воли было ненужным и даже мешающим. Рефлекторный (а не реально конструирующий) принцип объяснения в различных его вариантах превращал в эпифеномен само сознание и весь дух человека, и уж тем более эпифеноменом духа была воля. Действительно, зачем тоталитарному мышлению нужна воля, если человек есть реакция на различные внешние и внутренние раздражители, стимулы, а задача невольно сводится к тому, чтобы отыскать эти стимулы, определить их связь с реакциями? Результат – не только научное дезориентирование, но и обезволивание нескольких поколений, которыми удобно манипулировать, но стало трудно, подчас невозможно, управлять.

Вопрос о сущности воли, особенно об источнике всесозидающей и/или всеразрушающей воли имеет подчас либо эзотерический, либо тривиальный характер. Мы полагаем, что *потребность в воле вытекает из того, что основным противоречием Бытия является взаимовытеснение в нем конструирующих и деструктивных процессов, процессов жизни и смерти. Из того, что пробиться жизни вообще нелегко. А*

помех пробиться жизни много – внутренних (лень, зависть, жадность, гордыня, усталость, сомнения и т. д.) и внешних (неравномерность развития, обстоятельства, недоброжелательство, ненадежность моральных качеств человека, инакомыслие и т. д.). Поэтому для преодоления сопротивления жизни требуется энергия материализации идеи-решения и преодоления. *В воле человеческого существа проявляет себя энергичная сторона бытия мироздания.* Впервые на эту сторону бытия обратил специальное внимание Шопенгауэр. До него сущее трактовалось преимущественно как структурное образование.

Различные аспекты сущности воли определяют Аристотель, Фихте, Кант, Шопенгауэр, Ницше, Энгельс, Джемс, Юнг, Фромм, Хайдеггер, Сеченов, Луков, Рубинштейн, Мурашов, Даллакян [1–15] и другие. В широком смысле слова волю человека можно определить как стремление осуществить жизнь наперекор всему, что сопротивляется самой жизни внутри человека и вне его. Воля – это квинтэссенция самодетерминации человека. Воля человека – это внутренняя фаза ментальной деятельности духовной реальности в человеке, специализирующейся на превращении предварительного в существующее, идеального в материальное и материального в идеальное. Воля есть то, что включает нас в действие в соответствии с выработанным убеждением, принявшим форму цели и решения. Каждый из нас знает, сколько хороших идей-решений «начать новую жизнь с понедельника» так и пропадает.

Воля – это фактор исключительно *добровольного* побуждения своей психики к действию. А не только внешнего. И не только сдерживания. Даже когда воля выполняет задачи сдерживания, она делает это через добровольное побуждение (это *надо желаю я*, моя самость, а еще точнее, желает моя душа). Воля – это итог сложной рефлексии. В этом плане воля человека стоит не рядом, не над сознанием, не заменяет сознание, а является его объективным элементом. Однако выполняющим свои детерминирующие функции, которые не выполняют и не могут выполнять другие элементы сознания, поскольку это не их «дело». Вот почему человеку никак нельзя «отвыкнуть от воли». По Хайдеггеру, отвыкание от воли – это беда человечества последнего времени [15].

Воля человека специализируется на том, чтобы:

– включать психику в действие, переводить идеальное внутреннее в материальное внешнее, управлять своим поведением, действиями своей психики и тела и через них управлять в мире;

– направлять себя на достижение поставленных целей, на исполнение принятого решения; доводить начатое дело до конца;

– преодолевать трудности и препятствия, как внутренние, так и внешние; активизировать силы или сдерживать их, удержаться в задаче при выполнении физической и умственной работы, при варианте преодоления насилия и борьбы с врагом;

– делать человека «свободным от» и «свободным для», наделяя способностью к ответственности, что окончательно и делает человека человеком в просвете бытия.

Итак, с помощью воли дух человека выполняет целую группу *функций осуществления* [16]: *стартовую* (функцию включения соматики в начало действия, материализации духа человека); *регулятивно-контрольную* (функцию управления динамикой действия); *стимулирующую* (функцию форсирования начатых действий); *файтинговую* (функцию преодоления препятствий, функцию борьбы); *свободы и ответственности человека* (реализации своей миссии в качестве человека).

Воля имеет и свою *структуру*: в зависимости от какого духовного импульса идет посыл (от знаниевого, от чувственно-эмоциональной сферы, от убеждений; от неосознаваемого поля духа; от души в духе человека; либо от всего в целостности) – в воле заметны ее элементы, способные превращаться в разновидности воли.

Воли бывают: культурная воля; негармоничная или неразвитая воля (умственная; чувственная; деспотическая); своеволие. В нормальной *культурной воле* все компоненты духа человека действуют вместе, сбалансированно, подстраховывая слабости духа и усиливая друг друга. Культурная воля – это сильная воля, но которая стала уже не силовой, а умной и ненавязчивой, привычной и естественной, сама собой разумеющейся волей над собой и над задачами, которые она решает. Слово и дело здесь сходятся, убеждения превращаются в поступки, а не остаются убеждениями и не разрывают душу человека. Человек владеет собой непринужденно, не комплексует. Культурная воля – это высокая ценность, это счастье и радость человека.

При *неразвитой воле* бывает так, что человек и умница, добр, чуток, обладает хорошей интуицией, но из-за слабой воли мучается сам и мучает других, а то и вовсе доходит и доводит других до личной драмы и трагедии. Одним словом, неразвитая воля – это крупный недостаток и даже горе человека. Однако сильная воля без глубокого знания и чуткости к людям (деспотическая воля) – это зло. (Под злом понимается интенция к угашению жизни, к смерти, разрушению в се-

бе и вокруг). Лишь культурная сильная воля в единстве со знанием, чуткостью, мудростью – это признак человека-лидера, руководителя. *Руководитель же без развитой воли вообще недопустим в любой области деятельности.* Даже умный – он развалит все дело. При слабой воле, если даже развиты все другие компоненты духа человека, из менеджмента надо уходить самому. Сильная воля, но при слабой развитости других составляющих духа человека – это тоже не признак человека-лидера, а признак диктатора, постоянного нарушителя прав другого человека, суверенности личности, суверенитета масс людей. При таком раскладе духовной структуры человека из руководства тоже надо уходить или такого человека необходимо срочно отставлять от управленческой деятельности.

Своеволие заслуживает особого внимания. Выглядит как сильная воля, хотя воля, достигнув зрелости, сама себя ограничивает ответственностью от своеволия. Незрелая воля – это и есть своеволие. *Своеволие – это и есть, в сущности, безволие.* Крайности сошлись. В итоге можно сказать, что воля – биофильна, своеволие же и неразвитая воля – некрофильны. Так что «формулу» «*есть воля – есть человек, нет воли – нет человека*» можно отнести и к стране, к ее лидерам, и к человечеству [17; 18], и сам социум есть следствие в известной степени реализованной *культурной воли.*

Литература

1. *Аристотель.* О душе // Аристотель. Соч. в 4-х т. / Аристотель. – М.: Мысль, 1975. – Т. 1. – 442 с.
2. *Фихте И.* Факты сознания / И. Фихте. – СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1914. – С. 67.
3. *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. в 6 т. / И. Кант. – М.: Мысль, 1964–1968. – Т.4/1. – С. 268, 289.
4. *Шопенгауэр А.* Понятие воли // А. Шопенгауэр. Избр. Произведения / А. Шопенгауэр. – М.: Просвещение, 1992. – С.47.
5. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше. – М.: Сирин, 1990. – Кн. 2. – С.167.
6. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг / Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1957. – С.107.
7. *Джемс В.* Личность / В. Джемс // Теория личности в западноевропейской и американской психологии. Хрестоматия. – Самара: Баракс, 1996. – С. 34.
8. *Юнг К.-Г.* Архетип и символ / К.-Г. Юнг. – М.: Ренессанс, 1991. – С. 38.
9. *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – М.: Республика, 1994. – 367 с.

10. *Хайдеггер М.* Время и бытие / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – С. 36.
11. *Сеченов И.М.* Избр. Произведения / И.М. Сеченов. – М.: Учпедгиз, 1953. – С. 36.
12. *Рубинштейн С.Л.* Основы общей психологии. В 2-х т. / С.Л. Рубинштейн. – М.: Педагогика, 1989. – Т. 2. – 187 с.
13. *Мурашов В.И.* Логика воли / В.И. Мурашов // *Философские науки.* – 1991. – №4. – С.39.
14. *Даллакян К.А.* Эзотерическое понимание воли в свете современной науки / К.А. Даллакян // *Философские науки.* – 2002. – №2. – С. 115.
15. *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. – М.: Высшая школа, 1991. – 114 с.
16. *Меньчиков Г.П.* Духовная реальность человека (анализ философско-онтологических основ) / Г.П. Меньчиков. – Казань: Грандан, 1999. – С. 254–261.
17. *Супоницкая И.М.* Успех и удача: отношение к труду в американском и российском обществе / И.М. Супоницкая // *Вопросы философии.* – 2003. – №5. – С. 52–53.
18. *Олейников Ю.В.* От инфантильного бытия к зрелому обществу / Ю.В. Олейников // *Философские науки.* – 2012. – №2. – С. 24.

ЧЕЛОВЕК В ПОИСКАХ ДУХОВНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ИНФОРМАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Г.С. Прохоров-Малясов

Рассуждая о проблеме духовной жизни человека в социуме в ту или иную историческую эпоху, на мой взгляд, следует учитывать особенности индивидуального выбора, самодостаточности, самоопределения, идентичности индивида. Однако, прежде всего, имеет смысл определиться с тем, что традиционно принято понимать в качестве понятия «духовность».

Во-первых, духовность – свойство души, состоящее в преобладании духовных, нравственных и интеллектуальных интересов над материальными; во-вторых, духовность – это духовная, интеллектуальная природа, сущность человека, противопоставляемая его физической, телесной сущности, стремление к совершенствованию, высоте духа; в-третьих, духовность обозначает индивидуальную выраженность в системе мотивов личности двух фундаментальных потребностей: идеальной потребности познания и социальной потребности жить, действовать «для других».

Что же касается понятия «идентичность», то здесь ситуация несколько иная. Категория идентичности в социально-гуманитарных науках обычно применяется для описания индивидов и социальных групп в качестве относительно устойчивых, «тождественных самим себе» целостностей. Человеческую или антропную идентичность, однако, следует рассматривать не в качестве субстрата (т. е. как нечто изначально данное, определенное), а в качестве субстанции (т. е. как нечто самоопределяющееся). В структуре идентичности обычно выделяются два существенных компонента самоопределения человека: индивидуальный и родовой. Абсолютно противопоставлять эти две формы человеческой идентичности (интерпретируя индивидуальную в качестве внутренней, а социальную, родовую – в качестве внешней) было бы неверно, однако, они, безусловно, взаимосвязаны. Тем не менее, придерживаясь традиций социальной философии, следует четко различать закономерности онтогенеза и филогенеза [1]. Кроме того, также выделяют два способа человеческого самоопределения: интенсивное (идентичность) и экстенсивное (идентификация). Таким образом, под идентичностью понимается интроспективное определение человека, направленность на самого себя, «вглубь», «рефлексия-в-себя». Под идентификацией же понимается определение человека «вширь». Это «рефлексия-в-другое». Человек получает определенность в ходе трансцендирования себя во вне. Необходимо отметить, что существуют и два уровня человеческого самоопределения: априорный уровень (потенциал) и апостериорный уровень (актуализация). Причем, если априорные формы представляют собой докультурный уровень человеческой идентичности, то апостериорные формы – культурный уровень человеческой идентичности. Таким образом, мы можем рассматривать человеческую деятельность как субъектно-определенную, поскольку потенциал фиксируется в опыте, человеческой деятельности и во многом определяет его.

К особому характеру «трансцендирования себя во вне» [2] индивид вынужден прибегать в различные культурно-исторические эпохи. Не исключением является современное глобализирующее информационное пространство. Так, формирующееся информационное общество вызывает глубокую трансформацию социальных связей индивида. Комплексное рассмотрение глобализации раскрывает ее противоречивый характер, предстает в форме системы позитивных и негативных оценок [3].

К первым относятся: существенный рост количества и качества потребительской продукции на мировом рынке; интенсификация технологического прогресса; облегченный доступ к информации, расширение возможностей, способов коммуникации в общепланетарном масштабе; значительное повышение жизненного уровня, относительное улучшение основных социальных показателей в ряде регионов мира; углубление взаимопонимания между культурами, цивилизациями, ставшее возможным благодаря интенсификации транснационального информационного обмена, нивелировки различий.

Ко вторым можно отнести непреодолимый, увеличивающийся разрыв в социально-экономическом развитии, нарастание нестабильности, уязвимости глобальной экономики; существенный рост масштабов миграции населения; ухудшение состояния окружающей среды; нарастание негативного манипуляционного воздействия глобальных информационных сетей, навязывающих унифицирующие стандарты массовой культуры.

Характерной чертой современного информационного пространства является создание глобальных сетей, обеспечивающих мгновенную передачу информации, «включение» миллионов в процесс обмена информации, порождение иллюзии непосредственной коммуникации.

Глобальная сеть (Интернет) трансформирует характер труда и досуга современного человека, выводит на совершенно новый уровень духовности, системы образования, раздвигает культурные горизонты. Всемирная сеть становится одним из мощных двигателей современной глобализации.

Однако не может не вызывать опасения тот факт, что гипертрофированное техническое развитие человечества с его бесконтрольным и хаотическим ростом информации в современном обществе ведет к трансформации духовных ценностей. Подобного рода аксиоматическая ситуация сложилась вследствие увеличивающейся дистанции между научно-техническим прогрессом и духовным состоянием общества. Оскудение духовного бытия на фоне гигантского роста информации говорит о том, что информационное общество не является беспроблемной и позитивной реальностью, а раскрывает новый уровень духовно-нравственных тупиков и противоречий, которых не знали предшествующие эпохи.

Необходимо отметить, что развитие информационного общества приводит к расширению пространства личностной свободы человека, его большей автономности, тем самым формирует важные вопросы:

какие духовные приоритеты выбрать в качестве базисных, или, каким формам духовности отдать предпочтение и почему – подобные вопросы, фактически, являются основными аспектами идентичности человека, в конечном счете, речь идет о смысле человеческого существования. Каков смысл – таков и досуг человека (я для самого себя). Если оно не заполнено чем-то значимым, то возникает состояние экзистенциального вакуума, которое грозит различного рода фрустрациями личности – вплоть до потери собственного «я». Поскольку в информационном обществе свободное время увеличивается за счет усовершенствования технологий, то вопрос о смысле человеческого существования становится особенно острым. Высокие технологии создают пространство свободы досуга, но заполнить это пространство смысловым наполнением нечем. В парадоксальной форме эта закономерность информационного общества может быть определена как *свобода вне смысла*. Утрата смысловых ориентиров жизнедеятельности порождает состояния непонимания, отрешенности, отчуждения, наконец, таких, в которых человек не может находиться длительное время, и которые, с необходимостью, побуждают индивида к поиску новых смысловых ориентиров, чаще всего вне поля духовной сферы (в традиционном понимании гуманитарных наук).

Таким образом, обозначенная проблема в рамках современного общества затрагивает основы цивилизационного развития человечества, антропной идентичности и непосредственно связана с проблемой духовного кризиса человека. Вопрос лишь в том, как этот кризис преодолеть. Одним из вариантов ответа, на мой взгляд, является следующий: индивиду следует опираться на духовные инварианты в самом себе с выбором «вечной» витально-экзистенциальной формулы: *быть, а не иметь*.

Литература

1. Павлович М.А. Философия как актуализация духовной идентичности человека / М.А. Павлович, О.Н. Просвирнина // Общечеловеческое и национальное в философии. II международная научно-практическая конференция КРСУ (27–28 мая 2004 г.). Материалы выступлений / под ред. И.И. Ивановой. – Бишкек, 2004. – С. 165–171.
2. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию / М.К. Мамардашвили. – М.: Прогресс, 1992. – 416 с.
3. Некрасов С.И. Трансформация духовности в процессе информационного развития общества / С.И. Некрасов, З.В. Макатов // Научные ведомости

**ВОПРОС О СООТНОШЕНИИ СМЫСЛА И АБСУРДА
В РАМКАХ РАБОТЫ А.С. КРАВЕЦА «ТЕОРИЯ СМЫСЛА
Ж. ДЕЛЁЗА: PRO И CONTRA»**

С.В. Ряполов

Вопрос о том, что такое смысл, рассматривается философами на протяжении всей истории философии, и тем не менее «проблема смысла все еще остается дискуссионной» [1, с. 3]. А.С. Кравец пишет: «Тема смысла лежит на пересечении многих философских изысканий... Она важна для понимания человеческого существования, творчества, познания, общения. Помимо философского среза под этой проблемой лежит мощный пласт конкретики, представленный такими науками, как логика, лингвистика, психолингвистика, когнитивистика. Таким образом, проблема смысла становится неким нервом современной исследовательской мысли, не распутанным еще до конца узлом, за отдельные нити которого ухватились представители различных научных направлений» [2, с. 227].

В 1969 году впервые была опубликована работа французского философа Ж. Делёза «Логика смысла». В ней, как указывает Кравец, Делёз замечает, что «смысл сопутствует предложению, но не сливается с ним, существуя как вечная его оппозиция: «Выделенный из предложения, смысл независим от последнего, поскольку приостанавливает как его утверждение, так и его отрицание. И тем не менее смысл – это всего лишь мимолетный, исчезающий двойник предложения, вроде кэрроловской улыбки без кота, пламени без свечи» [2, с. 230]. Кравец отмечает, что Делёз слишком субстанциализирует смысл, и потому «не случайно он избегает характеристик смысла как некоторой правильно организованной мысли... упорно ищет особую форму бытия смысла, не тождественную, не совпадающую ни с «положением дел» (т. е. самим миром), ни с сознанием (поэтому он принципиально не признает укорененности смысла в ментальности человека), ни с предложением» [2, с. 230–231]. По мнению Кравца, смысл является посредником между сознанием человека и миром. Являясь «квинтэссенцией человеческой активности, сгустком человеческого духа, интеллекта мыслящего человека», он «всегда на-

правлен на мир, в смыслах человек осознает мир, в смыслах... он его и изменяет» [2, с. 231]; «продуктивной является лишь трактовка смысла как духовного (идеального) посредника связи между человеком и миром» [2, с. 233]. Наряду с этим «смысл пребывает и в языковых выражениях, которые можно трактовать как отчужденную от человека форму мысли... Будучи выраженным в языке, смысл проявляет свое «упорство» тем, что постоянно выдает себя, сигнализирует о себе через диалектику выражения и выражаемого, означающего и означаемого» [2, с. 231–232]. Тем не менее «в генезисе смысла первично не слово, первична творческая деятельность человека, формирующего смыслы» [2, с. 233].

Особое внимание при рассмотрении теории смысла Ж. Делёза, как представляется, необходимо уделить концепту поверхности. Образ поверхности является наилучшим выражением идеологемы горизонтальной организации, «эта идеологема связывается с критикой всякой онтологии, построенной по иерархическому принципу (первопринципов, первоэлементов, абсолютов и т. п.)» [2, с. 233]. Горизонтальная организация предполагает отмену не только всякой иерархии, но и любой оппозиции (верх – низ, небо – земля, мужское – женское и т. д.). Кравец пишет, что «образ поверхности, у которой нет ни высоты, ни глубины, становится идеологемой новой философии» [2, с. 233]. В действительности подобные стремления построить онтологию вне иерархических принципов имеют глубокие корни в мировой культуре. Достаточно вспомнить оккультную формулу «что наверху, то и внизу», которая, как представляется, может быть приведена в качестве примера критики онтологии, построенной по иерархическому принципу.

А.С. Кравец указывает, что, с точки зрения Делёза, «поверхность образуется слиянием предложения и положения вещей, это тонкая граница, не имеющая толщины, одной стороной всегда повернута к предложениям, другой – к вещам» [2, с. 234], и «смысл как событие вечно присутствует на поверхности, чудесным образом соединяющей имена и вещи, предложения и положения тел» [2, с. 235].

Одним из центральных вопросов теории смысла, безусловно, является проблема соотношения смысла и абсурда. А.С. Кравец отмечает, что «...философия всегда претендовала и претендует на истину... Говоря о претензиях философии на истину, следует различать концепты сугубо философские, родившиеся в лоне внутрифилософского творчества. Таковы концепты «единое», «бытие», cogito,

«трансцендентное» и т.п... Однако существуют концепты промежуточной, конвергентной природы, которые можно назвать междисциплинарными и которые с одинаковым правом фигурируют и в философском, и в научном дискурсах. Таковы «пространство», «время», «причинность», «сознание» и т. п. Именно к корпусу таких междисциплинарных понятий (и одновременно концептов) принадлежат Абсурд и Смысл» [2, с. 257]. По Кравцу, «под абсурдом обычно понимают противоположность смыслу или отсутствие смысла» [2, с. 242], «абсурд возникает либо вследствие нарушения языковых конвенций и, прежде всего, семантического согласования имен, либо в случае выведения двух взаимоисключающих суждений об одном и том же предмете (что происходит обычно в парадоксах)» [2, с. 243].

С точки зрения Делёза, «абсурдные объекты – то же, что квадратный круг, материя без протяженности, *perpetuum mobile*, гора без долины – это объекты «без места», они «вне бытия». Однако они имеют четкое и определенное положение в этом «вне»: они из «сверхбытия» – чистые идеальные события, нереализуемые в положении вещей» [3, с. 53]. А.С. Кравец отмечает, что, по мнению Делёза, абсурдные выражения имеют смысл, но вместе с тем не имеют референта в реальности. Безусловно, нельзя согласиться с таким понимание абсурда. Действительно, можно привести достаточное количество существующих в языке имен, имеющих смысл, но не имеющих денотата, которые, бесспорно, нельзя считать абсурдными. Особенно стоит обратить внимание на законы образования абсурда, которые формулирует Делёз – регрессивный синтез и дизъюнктивный синтез. «Именно нарушения регрессивного синтеза и дизъюнктивного синтеза, по мнению Делёза, ведут к абсурду. Эти нарушения возникают в особой сингулярной точке на поверхности, и в этом случае наш автор предпочитает говорить о нонсенсе, но не об абсурде. Делёз вводит два типа объектов: парадоксы становления и экзотические имена, в описании которых возникает нонсенс» [2, с. 243]. Однако необходимо отметить, что, отталкиваясь от теоретических построений Делёза, все-таки невозможно отчетливо и последовательно сформулировать различие между понятиями абсурда и нонсенса, поскольку «и абсурдные имена, и нонсенс подчиняются у него одним и тем же фигурам: это нарушения в регрессивном и дизъюнктивном синтезах» [2, с. 248]. Таким образом, поставленный вопрос о различии абсурда и нонсенса так и остается до конца нераскрытым. Вместе с тем, как отмечает Кравец, в рамках своей теории смысла Делёз «обнаруживает два типа нонсенса,

или парадоксального элемента: это пустое место и сверхштатный объект, место без пассажира и пассажир без места. Место без пассажира – это пустое слово, не имеющее денотата, пассажир без места – это объект, не имеющий имени, некое «х» [2, с. 249].

Особое место в работе А.С. Кравца «Теория смысла Ж. Делёза: pro и contra» занимает вопрос о нонсенсе как об источнике смысла. Автор отмечает, что если уточнить, что под нонсенсом имеется в виду «момент парадокса, парадоксальный элемент, возникающий в ходе антиномического противопоставления двух взаимноотрицающих себя смыслов» [2, с. 250], то нонсенс, разумеется, является источником нового смысла. «Парадокс не дает покоя разуму и заставляет его вновь и вновь обращаться к истокам парадоксальности, искать пути разрешения парадоксальной ситуации, способствуя в конечном счете наращиванию смысла... Шок, вызванный книгой Делёза, связан именно с его общей философской позицией, согласно которой любой смысл порождается нонсенсом, позицией, абсолютизирующей роль нонсенса как источника смыслов» [2, с. 251]. По Кравцу, смысл всегда рождается из предшествующих смыслов, однако, на пути к возникновению нового смысла нередко встает парадокс, разрешение которого и порождает новый смысл. «Это и есть момент высочайшего напряжения мыслей – рождение парадоксального элемента, разлад разума с самим собой. Такое состояние часто оценивается как абсурдное, нетерпимое, как кризис идей. Неслучайно обвинение в абсурдности предъявлялись и Бору в связи с его новой квантовой механикой, и Эйнштейну по поводу его теории относительности, и Лобачевскому по поводу его новой геометрии» [2, с. 251–252]. Человек как субъект творчества никогда не может примириться с существованием парадокса, всегда горячо ищет его разрешения. Пути разрешения парадоксов, как указывает Кравец, являются и путями создания новых смыслов. Таким образом, по мнению Кравца, Делёз обнаружил только одну фазу возникновения нового смысла. Он пишет: «Онтология смысла, которую развивает в своей книге Делёз, отнюдь не нацелена на объяснение генезиса парадоксов, возникавших в истории развития науки. Его больше интересует художественное творчество, экзотические языковые феномены. Его Поверхность выступает в образе некоторой машины, производящей смыслы из нонсенса, самостоятельной Структуры, которая оторвана и от субъекта смысла и от его адресата» [2, с. 252].

Возможно, после прочтения работы «Теория смысла Ж. Делёза: pro и contra» кому-то может показаться, что диалога двух философов не получилось, что представленная работа – это, скорее, разговор на двух разных языках. Действительно, А.С. Кравец и Ж. Делёз – представители двух разных направлений в современной философии. И все-таки философия на протяжении всей своей истории ставит перед человеком одни и те же «проклятые вопросы», и потому философы все равно всегда говорят на одном языке. В ходе подобных диалогов разных и непохожих философов, представителей разных направлений философской мысли, и рождаются парадоксы, о которых речь шла выше. Как представляется, их разрешение, следуя мысли Кравца, должно быть источником возникновения новых смыслов.

Литература

1. *Кравец А.С.* Понимание смысла социальной деятельности / А.С. Кравец. – Воронеж: Издательско-полиграфический центр Воронежского государственного университета, 2008. – 302 с.
2. *Кравец А.С.* Теория смысла Ж. Делёза: pro и contra / А.С. Кравец // Логос. – 2005. – № 4. – С. 227–258.
3. *Делёз Ж.* Логика смысла / Ж. Делёз. – М.: Академия, 1995. – 300 с.

ИСТИНА И ОБЪЕКТИВНОСТЬ

А.С. Сафонов

Столкновение индивидуального и социального, субъективного и объективного, случайного и необходимого неизменно плодит и множит трагедии человеческих судеб. Конечно, подразумеваются непримиримые противостояния, в которых условия борьбы обесценивают саму жизнь, делая уход из нее чем-то желанным, освобождающим. Но даже если события не приобретают столь критического накала, любой человек ощущает довлеющую извне силу чего-то большего, чем есть он сам. Характер этого взаимоотношения нередко приобретает в сознании форму судьбы, рока, Ананке, что, впрочем, не приносит никакой ясности в понимание его сущности. Между тем, именно отчетливое понимание может стать отмычкой к замку неволяющих обстоятельств, помогая, скорее, не открыто противостоять, а ускользнуть и не попадаться.

Мысль до банальности знакома и уютна каждому: «знание – сила» – уверяют прилежного школяра, умалчивая, что отстоять от исти-

ны оно может на порядочном расстоянии. Еще говорят: «Правда у каждого своя», намекая на истину за пределами частности. Этим реальность приобретает очертание чего-то объективного, то есть вне положенной сущности, доступной для сиюминутного созерцания и неизменно скрывающей истину, обойденную недомолвками, подобно бесконечно приближающейся идеальности, асимптоте знаний. Раскрыта ловушка подчиняющей правдоподобности, приманкой в которой лежит предмет «сам по себе». Конечно, такое знание не может служить тем, что дарует понимание природы судьбоносной необходимости, поскольку само является ее эффективным инструментом. Однако это же делает его заслуживающим самого пристального внимания, так как наша цель двойка – это разъяснение действующих в нем сил, а также стремление научиться мыслить по-иному.

Естественно-научный идеал объективного знания обычно подразумевает открытие мира в предельной отстраненности от предмета, истинная сущность которого не должна затемняться индивидуальными недостатками заинтересованного сознания. Иными словами, объективность утверждается как безотносительная действительность, заключенная в сущности самого предмета. Истина в этом случае подобна заточенной в башне принцессе, которую должен освободить доблестный рыцарь науки, убив на своем пути дракона предрассудков. Объективно знать – значит в мысли воспроизвести истину предмета, так, словно того, кто познает, вовсе никогда не было, то есть, минуя всякую субъективность сознания. Это и есть то самое, заветное «само по себе».

Мысль, облаченная в костюм объективности, становится законом бытия, независимым от того, кто ее мыслит. Субъект, отстраненный вначале, устраняется полностью, поскольку такая истина может быть подана ему в конечном законоподобном виде, в форме, пригодной для заучивания. Можно сказать, что бессознательность объекта отражается бессознательностью мышления. Образ философского «зомби» наяву [см. 1]. Представьте «темноту» несознаваемого мира и найдете то, к чему стремится объективное знание, функционирующее подобно кишечнику – на вход и выход.

Объективность, понятая как нечто «само по себе», предстает бессознательным автоматизмом существования. Реальность при отсутствующем сознании не есть истина, она всего лишь темное правдоподобие, достаточное для последовательных *действий*. Каузальная связанность мира, проявляющая его однородность, предполагает воз-

возможность бессознательного существования в нем. Таков род всякой повседневности. Поэтому следует отличать мир, безразличный к сознательности, который дан как *действительность*, от ясной истинности реальности. Объективность довольствуется тем, что позволяет быть объектом среди других объектов. Гусенице нет необходимости сознавать свое преобразование в бабочку для того, чтобы строить кокон с этой целью. Ее существование объективно по содержанию.

Применительно к человеку это обнаруживается на телесном уровне, в функционировании внутренних органов, а на более высоком – в повседневной деятельности, которая, по словам Бергера и Лукмана, есть результат хабиитуализации, то есть ритуализации, определяющей человека как социальный объект. Более того, успешность социализации, также отмечают они, напрямую зависит от степени «симметрии между субъективной и объективной реальностями» [2, с. 264]. Иными словами, общество как внешне довлеющая сила условием своего сохранения видит подчинение человека собственным объективным законам. Такое подчинение есть идентификация себя, которая протекает тем проще, чем «примитивнее» устроено общество. «Максимального успеха социализация достигает, скорее всего, в обществах с очень простым разделением труда и минимальными знаниями» [2, с. 264–265].

Любая действительность, будь то природная, социальная или эпистемологическая, стремится к гомогенности. Внутренняя непротиворечивость выступает необходимым условием ее сохранности в границах сущего. Другими словами, действительность представляет тяготение к однородности и однообразности законов, работающих на всем пространстве своего распространения. Темнота бессознательности всего «самого по себе» завлакивает и знание о нем, делая его безразличным к свету истины. Необходимость действовать в таком мире подчиняет сознательность, требуя влиться в единый поток индифферентности. Неразличимость, гомогенность мира отзывается безразличностью в умах тех, кто жаждет быть его действующей составляющей. Таким образом, проблема маргинальности, выход за пределы социального имеет более фундаментальную причину – дуальность человека в полюсах тела и сознания, протяженного и мысленного, объективного и субъективного.

Объективность знания не начинается с индифферентности, оно становится таковым в силу подавляющей необходимости существования в бессознательном мире и желательно, чтобы это существова-

ние было как можно более безболезненным, то есть длилось незаметно. В этом видится его правильность, которая не есть еще истинность. Сторонникам диктата всего самого по себе не следует забывать, что оно дано в сознании, которое не устраняется в точке зрения от третьего лица. Особо критично это для исследования сознания, так как при попытке мыслить его «объективно» неизбежно впадение в противоречие заключения сознания рамками бессознательного, поскольку сознание всегда будет по другую сторону, отстраненным вместе с познающим субъектом. Витгенштейн в «Логико-философском трактате» писал: «Философское «я» – не человеческое существо, не человеческая душа, с которой имеет дело психология, но, скорее, метафизический субъект, предел мира, – а не его часть» [3, с. 121]. Предельность сознания, я – единственная возможность для объективации мира; это обретенное декартовское *cogito*, основание реальности и очевиднейшая истина, за пределами которой – поле невыразимости. Действительность, в свою очередь, игнорирует всякую предельность.

Она имеет подавляющий характер во взаимоотношении с реальностью. С одной стороны, бессознательность проста и не требует усилий со стороны пребывающего в ней, иное дело погруженность в реальность. С другой – случайность и изменчивость действительности требуют соответствующих обстановке реакций, направленных на сохранение собственной однородности с гомогенным миром. Человек изо всех сил стремится удержать место в нем, так как в противном случае индифферентная действительность поглотит уже распавшееся тело. Выбор невелик: либо вливаешься, занимая место, либо растворяешься без следа.

Нельзя сказать, что из этого предпочтительнее, ясно лишь одно – вместе с утратой места в действительности теряется и надежда на обретение истинности. Требуется быть гибким в обращении с действительностью; уступать, но не очаровываться ее «объективностью». «Я должен вновь и вновь погружаться в сомнение», – говорит Витгенштейн в заметках о «Золотой ветви» Фрэзера, видя в этом способ выйти из заблуждения [4, с. 251]. Таково и первое из картезианских первоначал философии, воплощающее основополагающую форму противостояния неволящей и гнетущей действительности под маской рока. Заложенная в нас устремленность к истине позволяет отставить все ненужное, не *существенное*, оставляя реальное.

Литература

1. *Васильев В.В.* Трудная проблема сознания / В.В. Васильев. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 270 с.
2. *Бергер П.* Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер. – М.: Медиум, 1992. – 323 с.
3. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн; пер. с англ. Л. Добросельского. – М.: АСТ: Астрель, 2010. – 179 с.
4. *Витгенштейн Л.* Заметки о «Золотой ветви» Фрэзера / Л. Витгенштейн // Историко-философский ежегодник '89 – М.: Наука, 1989. – С. 251–263.

СИТУАЦИОННЫЙ ПОДХОД И КРИТИКА ИСТОРИЦИЗМА К. ПОППЕРА

Д.В. Седелков

Ситуационный подход, являющийся междисциплинарным, имеет также свое проблемное поле в социальной философии и философии истории. Прежде всего, он стал своеобразным ответом историцизму. В данной статье мы рассматриваем некоторые полемические аспекты «логики ситуаций» и «логики историцизма».

Разберемся с термином «историцизм». Данный термин в научный обиход ввел К. Поппер. В своей работе «Нищета историцизма» автор дает следующее пояснение: историцизм – это «такой подход к социальным наукам, согласно которому принципиальной целью этих наук является историческое предсказание, а возможно оно благодаря открытию «ритмов», «моделей», «законов» или «тенденций», лежащих в основе развития истории» [2, с. 16]. Иначе говоря, историцизм рассматривается как соблазн видеть в истории некий субстанциональный смысл. В другой работе, исследующей генезис историцизма, Поппер подвел под это понятие взгляды на общество Гераклита, Платона, Аристотеля, а в Новое время – социальные доктрины Гегеля и Маркса. Основными чертами подобных доктрин являются: холизм, эссенциализм, вера в существование железных законов истории, объективного духа истории.

В контексте критики историцизма Поппер развивает идею метода применения ситуационной логики к наукам об обществе. Ситуационный анализ у Поппера основан на так называемом 0-методе, т. е. «методе конструирования моделей ситуации, предполагающем полную рациональность с последующей оценкой отклонения действительного поведения людей от модели поведения, принятой за нуле-

вую координату» [1, с. 114]. Задача исследователя заключается в воссоздании ситуации в таком виде, в каком она показалась деятелю, вследствие чего его действия стали адекватны ситуации. В качестве примера Поппер приводит сравнение между действительным поведением людей под влиянием традиций, предрассудков и моделью поведения, ожидаемой на основе чистой логики выбора. Но здесь встает вопрос об объективности подобного исследования. Поппер пишет о соответствии рационального поведения логике ситуации [3, с. 116], иначе говоря, каждой социальной ситуации присущи хотя бы элементы рациональности. И все-таки, подобное понимание рациональности, как нам кажется, слишком субъективно, поскольку критерии определяются самим исследователем, причем, постфактум.

Обращение к логике конкретных ситуаций связано с еще одной линией рассуждений К. Поппера. Речь идет о «глобальных пророчествах» и «предсказаниях». Глобальные пророчества всегда ориентированы историцистски. О том, что подобные пророчества несостоятельны, свидетельствует негативный опыт «великих оракулов», к которым Поппер причисляет Платона, Гегеля, Маркса. Правда, определенные предсказания возможны в обществе в тех случаях, когда это касается некоторых конкретных процессов в конкретно-формулируемых условиях, что и является анализом логики конкретных ситуаций. Так, у Поппера возникает «ситуационное» в ответ на представление о невозможности типологизировать, генерализировать, предсказывать общественные феномены.

Литература

1. Голубович И.В. Ситуационный подход в свете критики «историцизма» К. Поппера / И.В. Голубович // Ситуационные исследования: Вып. 2. Типология ситуаций. – Казань: Изд-во Казан. гос. техн. ун-та. – 2006. – С. 112–119.
2. Поппер К. Нищета историцизма / К. Поппер; пер. с англ. – М.: Прогресс – ВИА, 1993. – 187 с.
3. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2 / К. Поппер. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 528 с.

МАНИПУЛЯТИВНЫЕ ПРАКТИКИ ВОСПРОИЗВОДСТВА СОЦИАЛЬНОСТИ

М.Ф. Сиразетдинова

Социокультурные практики – совокупность принятых в обществе способов деятельности. Посредством социокультурных практик субъект, используя общественные институты, изменяет общество и развивается сам. Рассмотрим роль манипулирования в контексте этапов развития типов и элементов социальности.

Способ освоения мира, характер общения, формы проведения досуга, система потребностей и способы потребления духовных ценностей находятся в развитии. Понятие социальности включает в себя формы совместного и индивидуального бытия людей, его сохранения и обновления. Вырабатываемые социальные нормы повышают однозначность и определенность индивидуального восприятия социального мира, обеспечивают наличие общезначимых предписаний о том, как в нем действовать. Это делает жизнь людей стабильной, а их поступки – предсказуемыми. Бремя принятия решения и ответственность снимается с большинства рядовых членов общества, повышается степень управляемости человеческими ресурсами.

В то же время социальность «поглощает» индивидуальность: последняя подвергается разнообразным формам нивелирования и эксплуатации в зависимости от типа общества. Это ведет к сокращению степени свободы и произвольному распределению и переносу ответственности. Не приспособленная к самоопределению масса без манипулирования со стороны элит пришла бы к дезинтеграции [см. 1]. В ситуации, когда масса претендует на участие в принятии важнейших решений, считает Х. Ортега-и-Гассет, манипуляция особенно необходима.

Обществу необходимо контролировать представления его членов о социальности, и оно использует различные инструменты построения образа повседневной реальности. «Адекватность» этого образа определяется объектом манипулирования, успешностью его адаптации к социуму, а не тем, насколько он соответствует действительности. Субъекты манипуляции создают интерпретации предлагаемых образцов поведения, отчуждая тем самым возможность творческого построения способов деятельности от остальных социальных субъектов.

Однако общество поддерживало свое существование и развивалось лишь благодаря согласованным усилиям. Управление обеспечивает упорядоченное взаимодействие посредством координации действий индивидов и общества. С усложнением общества трансформируются методы и масштабы организации процесса управления. Коллективное управление было адекватно в то время, когда социальные отношения совпадали с отношениями родства и вырастали из них. Разложение родового общества и соседской общины стало началом развития субъект-объектных форм управления, одной из которых является технология манипуляции.

С получением свобод большим количеством людей манипуляция из сферы придворных интриг проникает в другие сферы общества и начинает использоваться всеми.

Как видим, если первоначально субъект и объект управления совпадали, то сегодня субъект манипуляции, обладающий индивидуальностью, пытается изменять социальную действительность, в то время как объект, сам того не осознавая, остается проводником его воли. Самосознание индивидуальности и личности позволяет выйти из слепого подчинения закономерностям общественного развития – периода, когда действия членов общества были «циклически подобно некоторым самовоспроизводящимся природным явлениям» [2, с. 40].

Итак, управление является имманентной функцией социальности, которая связана со способностью человека к целеполаганию и свободой воли. Манипулятивные практики в современном обществе широко распространены по причине дистантного, вещного, субъект-объектного подхода к социальному взаимодействию. Манипуляция – это нормальное (во всяком случае, в смысле распространенной нормы) явление социальной жизни, устранение которого способствует переходу к диалогу или принуждению.

При использовании манипуляции становится возможна «систематизация социально классифицированных индивидов в соответствии со своими собственными принципами» [3, с. 35]. При этом в условиях демократизации необходимо, чтобы люди верили в независимое от конфликтующих социальных интересов функционирование социальных институтов. Ценностно ориентированные виды деятельности в процессе манипуляции наделяются свойствами объективности, преподносятся как общезначимые.

Постиндустриальное общество способно решить большинство возникающих перед ним задач не путем развития материального про-

изводства, а за счет преобразований в социальной сфере и сфере дискурса. Информационные потоки, образующие дискурс, возникают лишь в результате взаимодействия социальных субъектов, например в междисциплинарном диалоге, коммуникации. Осознание существования данной закономерности привело к тому, что властные субъекты осуществили переход от директивного «заказа» социальных теорий к ориентации на существующие научные достижения и их включение в политический дискурс, что впоследствии отрицательно сказывается на отношении к социальной философии.

Процессы индивидуализации, гуманизации и технизации способствовали устранению классических форм принуждения и развитию манипулятивных тактик управления: люди замкнулись на частных интересах и утратили навыки к осуществлению коллективных усилий для обеспечения собственных прав. Разнообразные формы манипулирования являются средством достижения нужного результата в условиях дефицита времени на диалог, независимо от позиции манипулируемого относительно целей и методов достижения этого результата.

Впрочем, большинство не готово к сопротивлению внешнему воздействию, взятию на себя бремени ответственности – это обусловлено узкой специализацией, некомпетентностью во многих вопросах: чтобы обеспечить себя качественными товарами первой необходимости, потребителю приходится штудировать литературу и анализировать отзывы в сети Интернет о том, как выбрать ананас, отличить поддельную икру и даже сметану. Ради избавления от ответственности большинство готово передать ее вместе со свободой герою, который превратится в антигероя или «козла отпущения», который примет ответственность за неудачи.

Таким образом, манипуляция сознанием может служить поддержанию стабильности социального строя, экономической системы, отдельных социальных институтов либо их разрушению в зависимости от направленности интересов и целей субъектов манипуляции. В самой структуре современного общества существуют возможности и, более того, необходимость манипулятивного управления для сдерживания становления альтернативных форм социального бытия.

Разумеется, массы получают информацию в обработанном виде, что вызывает иллюзии глубокого понимания социальных отношений. Такой процесс не является коммуникацией, а используется в качестве информационного шума или мониторинга ожиданий манипулируемых

для поддержания обратной связи. Многократное репродуцирование информации при помощи медиатехнологий (перепосты в блогах, ссылки «рассказать друзьям», вирусная реклама) сегодня приводит к искажению первоначального смысла сообщения и невозможности найти и проверить источник. К. Манхейм обращает в связи с этим свое внимание на переход к управлению социумом без настоящих экономических, политических и социальных усовершенствований [см. 4].

Как видим, симулятивная реальность условна по отношению к тем, кто ее создает, однако манипулируемым обывателем воспринимается как естественная данность, к которой необходимо приспособиться. Данная ситуация напоминает онлайн-игровую среду, в которой существование обитателей игрового мира контролируется заложённой программой и служит внешним по отношению к ним и их виртуальному миру интересам. Сегодня можно с уверенностью говорить о том, что «ризомный» способ существования сети Интернет поддается трансформации в «иерархический» по причине навязывания государствами и корпорациями собственных правил игры: меньшинству лордов принадлежат компьютерные сети, рядовые же пользователи не всегда в состоянии распознать факт их влияния.

Особую роль начинают играть интенсивно развивающиеся искусственные интеллектуальные системы – прежде всего потому, что благодаря им открываются возможности наделения симулятивной реальности самостоятельным онтологическим статусом.

Общество в современном понимании является не статическим объединением, а динамической системой. Его развитие – многовариантный процесс, проявляющийся в смене стадий стабильного развития и бифуркации. Необходимым условием качественного изменения общества как прогрессивного, так и регрессивного является изменение лежащих в его основе ценностей. Общество на современном этапе развития не может обойтись без манипулирования, которое оказалось эффективным для контроля над общественным сознанием посредством механизированного производства идей. Манипуляция сознанием в этом аспекте применяется для оказания влияния на выбор пути дальнейшего развития. Она обеспечивает формирование потребностей, стереотипов в понимании социальных явлений и процессов, легитимацию и делегитимацию политических субъектов и социальных институтов, то есть выступает эффективным инструментом перераспределения ресурсов (в первую очередь – властных) и изменения степени и характера единства социальных общностей.

Обобщая вышесказанное, можно сделать вывод о том, что манипуляция сознанием выполняет функцию заместителя недостающего согласия и субъектности в обществе, механизма достижения их неподлинных, инструментальных, эрзац-форм. Осознание факта осуществления манипуляции сознанием способствует снижению степени доверия в обществе, убеждает в невозможности достижения истинного согласия.

Таким образом, манипулирование служит методологией реализации самых разнообразных целей социальных субъектов, противопоставляющих свое положение в системе взаимодействия другим субъектам, задавая извне образцы их деятельности.

Литература

1. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет, пер. с исп. А.М. Гелескула. – М.: АСТ, 2008. – 268 с.
2. *Гидденс Э.* Устройство общества: Очерк теории структуризации / Э. Гидденс, пер. с англ. В.А. Ядов. – М.: Академический проект, 2005. – 528 с.
3. *Пуэнтто Л.* Личный опыт и научное требование объективности / Л. Пуэнтто // Начало практической социологии. – М.: Либроком, 2001. – С. 28–43.
4. *Манхейм К.* Диагноз нашего времени / К. Манхейм, пер. с нем. Л. Вольфсон, А. Дранов, С. Карпушина. – М.: Говорящая книга, 2010. – 744 с.

В.И. НЕСМЕЛОВ О НЕКОТОРЫХ УЗЛОВЫХ ПРОБЛЕМАХ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ

Е.А. Ситницкая, Н.Е. Пеннер

В философско-религиозном наследии В.И. Несмелова есть работа, которая, как нам представляется, незаслуженно обойдена вниманием исследователей его творчества и библиографов. Это брошюра «К вопросу о цели образования» (ответ на критику г. В.К. в «Русской мысли»). Ее не упоминает, анализируя философские труды Несмелова в своей знаменитой «Истории русской философии» (Париж, 1948–1950), представившей миру отечественную философию во всей ее полноте, В.В. Зеньковский. Отсутствует она в перечне сочинений Несмелова после очерка о нем в словаре «Русская философия» [1, с. 315], изданном в 1999 году и т.д. Работа Несмелова опубликована в Казани в 1900 году, в сущности, по случайному поводу, но поднятые в ней вопросы предвосхищают проблематику области знания, полу-

чившей название философии образования и институализировавшейся только в 40-х годах XX века. Кроме того, они оказались чрезвычайно актуальными для отечественного образования в течение XX века и продолжают оставаться таковыми и сегодня.

Несмелов – один из четырех религиозных философов второй половины XIX–XX века, связанных с казанской Духовной академией. Помимо Несмелова это – о. Феодор (А.М. Бухарев), архиепископ Никанор (А.И. Бровкович) и Антоний Храповицкий. Все четверо отмечены Зеньковским, чей авторитет в части оценки истории русской философии неоспорим, как виднейшие представители философии духовных школ. Он отмечает, что в развитии философской культуры России в XIX веке значительное место должно уделять высшим школам как духовным, так и светским, в которых было преподавание философии [2, с. 127]. Но философия духовных школ в советский период была не востребована, а книга Зеньковского подверглась критике [3, с. 208–214].

Фундаментальными и наиболее известными работами Несмелова являются «Догматическая система св. Григория Нисского» (1887) и двухтомное сочинение «Наука о человеке». Брошюра «К вопросу о цели образования» уступает им по значимости и по объему. Но в ней Несмелов выходит в область философии и истории образования – в данном случае российского. Эти выходы и представляют основной интерес и ценность работы. В них-то и содержится несмеловская трактовка издавна стоящих перед человеческим обществом проблем образования, то есть собственно философских проблем: о сущности образования, его цели, детерминантах развития, содержании, способах получения, типах и т. д. Они предельно общи, «вечны», не допускают однозначных ответов, имеют непреходящий для каждой эпохи интерес, поддаются корректировке в частности, зависят от потребностей общества, влияния новых данных науки, воздействия идей и практических деяний «великих» личностей, деятельности учреждений и органов, управляющих образованием или имеющих отношение к нему и т. д.

Анализ философских проблем образования В.И. Несмелов включает в канву текста своего выступления в академии на академическом акте – торжественном собрании Совета (высшего органа управления академии) в 1898 году. Речь называлась «О цели образования» и была напечатана. Об этой публикации есть сведения в печати [4, с. 264]. Через год в широко известном Московском журнале

«Русская мысль» появилась резкая, искажающая некоторые положения публикации рецензия некоего г. В.К. Данная работа является ответом г. В.К., как его называет Несмелов, причем отвечать он решил *sine ira et studio* – «без гнева и пристрастия».

Целью выступления первоначально было только дать понятие о духовной школе и показать ее образовательное значение. Для выполнения этой задачи автор посчитал необходимым дать «правильное» определение образования, ссылаясь на отсутствие точно установленного понятия о нем. Нам кажется, что такового в отечественной педагогике и философии нет и сегодня. К «правильному» определению Несмелов идет путем отрицания некоторых, ставших расхожими формулировок. Он отвергает нередко называемое образованием знакомство с современным положением науки в разных областях научного знания, более или менее широкое знакомство с художественной литературой, простое умение распоряжаться элементарными сведениями из школьных учебников, наконец, нередко называемое в этой связи просто окончание курса в каком-нибудь учебном заведении. Точка зрения самого Несмелова такова: образование – не сумма научных познаний, какими овладел или может овладеть человек. Тем более оно – не умение человека приспособляться к разным требованиям изменчивой моды или к правилам так называемого светского обращения. Для последнего вообще не требуется никаких школ, потому что оно легко может быть усвоено путем дрессировок, путем простого копирования хорошей модели. Вся сущность образования заключается только в познании человеком правды о себе, и образование выражается лишь ясным представлением человека о своем значении и назначении в мире в качестве свободно-разумной личности. Достижение такого правильного образования Несмелов называет истинной целью образования. Желательной ему представляется ситуация, когда весь мир научных знаний будет приведен к построению христианского мировоззрения. Ориентация религиозного философа на христианское вероучение с его догматическим содержанием и нравственными заповедями как на кладезь мудрости и высокой нравственности понятна. Но Несмелов отнюдь не путает образование с религиозностью. Этого смешения не допускают даже ученики подготовительного класса КазДа, замечает профессор, понимая, что вера бывает не по разуму, и религиозность может уживаться с грубым невежеством.

Вообще, по утверждению Несмелова, образование может быть «весьма различного качества» [5, с. 29], что зависит от того, каким путем оно выработано: «научным» или «ненаучным» [5, с. 24]. Оно может опираться на всю сумму научных знаний или только на разрозненные отрывки, может схватывать всю совокупность человеческих интересов или же только ограниченную часть их.

В итоге Несмелов называет следующие типы образования: научное и ненаучное, глубокое и поверхностное, широкое и одностороннее, причем по Несмелову односторонность может уживаться с глубиной и жизненностью. Говорит Несмелов также о специальном, профессиональном, сословном образовании и дает характеристики и оценки этим его разновидностям. По большому же счету как духовное явление – образование представляет собой как бы срез мировоззрения в той его части, где речь идет о человеке и его месте в мире. В таком контексте даже сумма научных знаний может служить только ценным материалом для достижения образования. Сама по себе она не составляет образования и нисколько не доказывает его. Несмелов вспоминает в этой связи слова Гераклита, что большая ученость не научает уму. Знания профессор называет продуктом научно дисциплинированного ума, образование же – только культура духа. Знание приобретается человеком, образование только наживается им в развитии его самосознания, в развитии его личности.

Внимание Несмелова к мировоззренческой стороне образования и даже где-то отождествление образования и мировоззрения нам представляется очень актуальным сегодня, когда имеет место, можно сказать, полное исчезновение мировоззренческой составляющей из российской педагогики вообще. Нацеленность религиозного философа Несмелова на повсеместное формирование у людей христианского мировоззрения объяснима. Его симпатии к церковной школе тоже. Но как относиться к созданию российским государством при подталкивании со стороны религиозных организаций, особенно РПЦ, кстати, очень активном, условий для легального проникновения религиозных идей в общеобразовательную школу? Ведь религия не исчерпывается нравственной составляющей, преподносимой детям на уроках православной этики. Разговор о ней неизбежно выводит на религиозные, характерные для христианства представления о мире, человеке, сверхъестественных существах и событиях и т. д.

Мудро поступили в Республике Татарстан ее руководители несколько лет назад, по понятным причинам заменив курс православ-

ной этики курсом «История религии», читаемым в 9-м классе. Правда, написанный под него коллективом авторов солидный и красочный учебник со стороны содержания, на наш взгляд, оставляет желать лучшего. Однако введение одного курса положения не исправит. Перед российской школой стоит сложнейшая задача формирования у школьников объективных, основанных на последних данных науки представлений о религии и атеизме, религии и науке как разных типах познания и освоения мира, однако равноправных, взаимодополняющих и взаимообогащающих друг друга. Кстати, эти проблемы Несмелов отчасти тоже поднимает со своей точки зрения, но в другой работе «Вера и знание».

Совершая понадобившийся ему в ходе диалога с В.К. экскурс в историю духовного образования, Несмелов тоже не раз выходит на рассмотрение образования вообще. Например, он отмечает, что о школе можно судить по тому, «что она дает». Древняя церковная школа при всех ее недостатках дала немало великих людей, подвижников и защитников веры. Помимо объективных факторов, влияющих на развитие образования, на конкретных примерах показываются и субъективные (вмешательство в образовательные процессы России Петра I и церковных деятелей, имевшее неоднозначные последствия, подчас роковые, такие как превращение церковной школы в сословную). Несмелов утверждает, далее, что между светским и духовным образованием различий нет, как нет и светской науки. Образование не знает ни светских, ни духовных целей, потому что оно – само для себя цель, с чем, наверное, можно и поспорить.

Наконец, в работе мы находим настоящий панегирик в адрес высшей духовной школы, о принадлежности себя к которой Несмелов говорит с гордостью. Именно академия, в учебном плане которой половина предметов – светские, дает, по его мнению, полноценное и разностороннее образование. Профессор сожалеет, что о деятельности академий мало кто знает, даже из интеллигентных людей. Надо признать, что это не изменилось и сегодня. Информация о существовании в России обширной системы духовного образования отсутствует даже в вузовских учебниках по истории России, выпущенных после 2000 г. А ведь четыре Духовные академии в Киеве, Москве, Петербурге и Казани и 44 семинарии успешно готовили в течение нескольких десятилетий XIX–XX веков разносторонне образованных людей, находивших применение своим знаниям и способностям в самых разных сферах жизни России.

Относительно светских учебных заведений, которые, по мнению г. В.К., Несмелов призывает уничтожить (!) и заменить духовными, автор проявляет лояльность, понимая их необходимость, и высказывает пожелание самого прочного их существования и широкого развития. Думается, пожелание знаменитого земляка можем частично принять на свой счет и мы, причастные к педагогической деятельности в светских учебных заведениях.

Литература

1. Русская философия. Словарь. – М.: Терра – Книжный клуб – Республика, 1999. – 656 с.
2. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. I / В.В. Зеньковский. – Ростов н/Д, 2004. – 502 с.
3. *Зеньковский В.В.* Кто фальсифицирует историю русской философии / В.В. Зеньковский // О русской философии и литературе. – Т. I. – М.: Русский путь, 2008. – 442 с.
4. Энциклопедический словарь / изд.: Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. – СПб., 1906. – 480 с.
5. *Несмелов В.И.* К вопросу о цели образования / В.И. Несмелов. – Казань: Лито-типография университета, 1900. – 32 с.

ИДЕЯ И ВЕЩЬ

Н.А. Смирнов

Идея – это не мысль, что приходит ко мне в голову и исчезает оттуда; она может быть этой мыслью, то есть среди всего, что роится в моем сознании, среди всех текучих мыслей и чувств, сиюминутных, повседневных реакций, могут возникать и идеи. Но то, что они там возникают, не означает, что они существуют только там, и свидетельством тому может служить хотя бы сам способ понимания идей, их возникновение. С одной стороны, возникновение (как мысли в голове) идеи неотделимо от ее понимания, а с другой – я понимаю идею всегда как то, что уже возникло, или уже существовало до того, как я понял это (то есть о каком-либо «возникновении» в привычном смысле не может идти речи; я не могу мыслить идею как невозникшую и не могу схватывать ее в возникновении, в отличие от вещи, появление и исчезновение которой может быть эмпирически зафиксировано), иначе я этого не мог бы понять. То есть идея – это то, что можно мыслить только как то, что сделало возможным само

это мышление; или, что понимать можно как то, без чего не было бы самого понимания. То, что действует *от начала*, и само по себе есть некое начало. В этом, как мне кажется, смысл «врожденности» идей; есть нечто, что можно понимать только определенным образом, по законам самого это нечто, в соответствии с его сущностью, а иначе я этого вообще не узнаю; то, что нельзя представить иначе; то, что если есть, то есть только вот так и никак по-другому; то, что само решает, каким я это увижу. Идея есть до того, как я понимаю ее; она врождена моей мысли, одновременна моему существованию (и всегда только одновременна), а это значит, не мне решать, как ее понимать, и я могу понимать ее только при условии, что понимаю ее такой, какая она есть до моего понимания.

Вещь, в отличие от идеи, вариативна; она всегда такая, что могла бы быть и другой, и в понимании вещи, соответственно, я всегда могу «представить себе» вещь иначе, чем представлял только что, с помощью элементарных усилий осознанного фантазирования. Эдмунд Гуссерль обнаружил рефлексивную технику, которую так и называл – «варьирование в фантазии» – я могу видеть идею вещи (ее эйдос; сущностное созерцание; идеация), когда в фантазии, представляя ее различными способами, нахожу во всех отдельных случаях нечто неизменное; то, что воспроизводится каждый раз, когда я представляю вещь такой или другой; то, что я не могу отменить собственной фантазией или представить как-то иначе, потому что это задело меня еще до представления и сделало это представление возможным. Мысль не может отменить или сделать другим, сам способ мышления, в котором она осуществляется. Идея «врождена» в меня, «впаяна» таким образом, что я не могу отделить ее от своего понимания; как понимание самого этого понимания, так и понимания всякой индивидуальной вещи, смыслом которой является эта идея; то есть всякий раз, когда я воспринимаю или мыслю, сознаю какую-то вещь, я сознаю вместе с этим и ее идею, независимо от того, понимаю я это или нет, а если понимаю, то именно таким образом и никак иначе.

Идея невыводима ни из одной вещи, ни из множества вещей, ни из понимания идеи. Она абсолютно, радикально иной природы, чем вещь, не воспринимаема ни одним органом чувств, но только мыслима. Идея – это не абстрактное понятие, которое указывает на некое «общее свойство» всех отдельных вещей; идея есть то, чего вообще нет в самих вещах; то, что совершается в них (в нас) помимо их самих, даже самых общих их свойств и отношений. Идея была бы, даже

если бы не было ни одной вещи; идея не нуждается в вещах, вещь не субстрат идеи. Если я думаю, что философский опыт Сократа и Платона вводит в культуру абстрактное мышление, до которого не дошел «наивный» Гераклит со своим «огнем», то я не понимаю самой сути сделанного ими. Идея Платона – это онтология, не формальная структура мысли, а само мышление; это не познание мира и не методология этого познания, это сам мир, в который я «врожден», исток и начало всего, что со мной происходит, то абсолютное, неотменимое и неотчуждаемое пространство, на фоне которого разворачивается моя жизнь. Мир идей всегда «там», позади, он случился одновременно с моим рождением, и вспоминание этого, замечание незамечаемого прежде, раскрытие глаз перед тем, что есть (а не индуктивно-дедуктивные операции выведения общих понятий из множества вещей) – задача «второго рождения», над которой бьется со своим «повивальным искусством» Сократ; рождения, в котором я вновь рождаюсь одновременно с идеей. Это еще одна сторона платоновской «врожденности»/«вспоминания» – идея есть то, что только рождается; в этом мире, текучем мире вещей идея неотделима (неотмыслима) от рождения; она всегда «уже возникла вот только что». Идея не придумывается мною, не изобретается, не творится так, как может быть сотворена вещь; идея обнаруживается как то, что уже происходит; небытие, отсутствие идеи невозможно помыслить; идею можно только открыть, найти или не найти в самом себе.

Идею не найти нигде в действительном мире, среди вещей этого мира; идея не может быть в этом мире, не может быть вещью. Идея есть только возможность индивидуальной вещи; всех вещей, которые принадлежат как своей сущности этой идее. Возможность тех вещей, которые стали действительностью, которые были и будут, которые могли бы быть, но никогда не будут. Возможность, в данном случае, это и возможность как не-действительность, и возможность как то, что делает возможным что-либо действительным, допускает, позволяет. Если есть вещь, то есть и ее идея, даже если мы, пользуясь вещью, воспринимая, познавая ее, делаем ее предметом разговора, не знаем и не замечаем идеи. «Слепота к идеям – нечто вроде душевной слепоты: вследствие предубеждения люди уже не способны доставлять в поле своих суждений то, чем обладают они в поле созерцания. На деле же, все и, так сказать, непрерывно, видят «идеи» и «сущности», оперируют ими в своем мышлении, осуществляют суждения

относительно сущностей, – только что со своей теоретико-познавательной позиции отрекаются от них» [1].

Идея дает жизнь вещи, делает вещь тем, что она есть. Незнание идеи, эйдетическая слепота, есть поэтому также, в некотором смысле, незнание, а точнее, непонимание вещи, непонимание того, что она такое кроме своего практического, повседневного значения. Понимание вещи возможно только как понимание, видение ее идеи. Эйдос как опыт (второе рождение) есть, кроме своего изначального и онтологически самостоятельного значения, также опыт узнавания, или опознавания вещи. Этот опыт протекает, как правило, в повседневной жизни незаметно: зная вещь (что она такое), мы уже действуем и познаем, и это действие и познание оттеняет опыт опознания. Например, входя в помещение, я уступаю женщине, делаю это автоматически, думая о чем-то другом, или, если думаю об этом, то думаю, как сделать это элегантнее или, наоборот, скромнее и незаметнее. При этом, все это я могу делать только потому, что уже произошло эйдетическое усмотрение идеи «женщины» и «мужчины», идеи «вежливости», «скромности», «элегантности» и т. д. Хотя я могу не осознавать того, что поступаю «вежливо» в отношении «женщины». В этом смысле я говорю об эйдетическом опыте как некоем фундаментальном узнавании меня самого в мире и возможности понимания того, что со мной происходит. Приведенный пример, конечно, один из простых, и существуют более высокие и сложные эйдетические структуры; многие идеи, на вершине иерархии которых идея Блага, входят в меня и действуют во мне не просто незаметно, но и вопреки всем моим «вещным» стремлениям, поверх всех идеологических, культурных и индивидуально-психологических мышлений.

Литература

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии: книга первая / Э. Гуссерль; пер. с нем. А.В. Михайлова; вступ. ст. В. Куренного. – М.: Академический проект, 2009. – 489 с.
2. Платон. Диалоги. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – 445 с.

РАЗМЫШЛЯЯ О ФЕНОМЕНЕ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Н.А. Терещенко

Многие рассуждения начинаются вдруг, со случайных слов, неожиданных и, казалось бы, странных студенческих вопросов. Так и в этот раз. Один из студентов сказал, что в предложенном для анализа тексте ему было непонятно только определение «буржуазная философия», но потом он понял, что это просто западная философия. У меня никогда этот вопрос не возникал в силу его, казалось бы, понятности, но неожиданное прозрение студента как раз сделало его странным. Действительно, есть ли «буржуазная» и «западная» – синонимы? Точнее: остались ли они синонимами в современных реалиях философии рубежа XX–XXI веков?

Вопрос был спровоцирован какими-то подкорковыми знаниями в мозжечке сидящего марксизма. Вспомнилась круговая содержательная двойственность термина «немецкая идеология», который был синонимичен понятию идеалистическая философия. Та же немецкая. Хотя сегодня в круг термина «немецкая идеология» мы бы включили и марксизм, так как, безусловно, немецкий и, безусловно, содержит компоненту идеологии, хотя и не идеалистичен. Сработал и другой тезис из той же «Немецкой идеологии»: кто владеет средствами материального производства, тот владеет и средствами духовного производства. А значит, в условиях тотального господства капиталистических (или пусть даже мягче для нежного слуха пост-постмодернистских скрипторов – буржуазных) отношений ВСЯ духовная и – уже – теоретическая продукция, в том числе и философия по определению будет буржуазной. Или скажем иначе: что должно повлиять на философию, чтобы она не стала буржуазной тотально, по определению, а могла бы выйти за пределы частного видения мира и встать на позицию всеобщности, а не безосновательно претендовать на это? Видимо, мы должны иначе сформулировать вопрос, который теперь будет звучать следующим образом: способна ли сегодня философия признать незавершенным процесс антропосоциогенеза, процесс становления человека и общества и, следовательно, признать возможность точки вневходимости по отношению к наличным социальным обстоятельствам, позволяющей реализовать это иное видение перспектив развития общества? Может ли она быть или стать не-

буржуазной? Или мы действительно можем говорить о конце философии?

Получается, что сам по себе вопрос о конце философии есть следствие ее обуржуазивания, что выражается в признании некоторой тотальной точки зрения. Определение философии как частного дискурса, претендующего на статус всеобщности, которое столь популярно (в несколько различающихся формулировках, не меняющих своей сути) в дискурсе постмодерна, есть молчаливое признание того, что существует некоторая единая позиция, не подразумевающая иной оптики усмотрения мира.

Совершенно очевидно, что ни с какой антропологической позиции нельзя решить этот вопрос, потому что мы все равно не сталкиваемся с неисторичным мифологизированным «человеком вообще», который является не меньше абстрактным понятием, чем «личность», «индивид» или «представитель класса». В истории действует (в социуме живет и действует) не человек вообще, а конкретный социально-исторический персонаж. Если следовать определению того, кто является сегодня героем философско-социологического дискурса, то это чернокожая безработная женщина гомосексуальной ориентации (так был составлен портрет современного социально-философского и психологического персонажа в одной из статей в «Вопросах философии»). Иными словами, даже если мы пытаемся выйти за пределы одной типизации, мы попадаем в горизонт другой типизации, ничуть не лучшей и мало отличающейся от первой. «Человек вообще», которого будто бы забыла философия и интересы которого она призвана защищать, есть фикция, и найти его в логике элементаризации (антропологическая позиция как поиск минимума минимума человеческого) вряд ли возможно.

Само понятие «человек вообще» имеет смысл только при условии, что мы видим различие конкретного человека и его метафизического горизонта, видим возможность развертывания сущностных сил человека даже при свертывании реальных условий его развития.

Тогда получается, что сама возможность выхода философии в горизонт всеобщности связана не со способностью встать на точку зрения «человека вообще», а с ее способностью видеть различие единого и единственного, с их генетической антиномичностью, самонетождественностью. Эта самонетождественность осознавалась в истории философии по-разному. Ницше называл это несвоевременностью философии и мысли (всегда или в прошлом, или в будущем, но нико-

гда не «здесь и теперь», даже если стремиться держать эту точку). В философии Нового времени это проявлялось в ощущении мессианства теоретика, обладающего способностью примкнуть к абсолюту, видеть его и транслировать, артикулировать, говорить от его имени, но (!) никак не присваивая себе саму интенцию формулирования. Проявлялась она в идее служения, жертвенности идее (мученики от философии, как говорил Ясперс), даже в некоторой утопичности. Но как только некоторая теория (философская в том числе) начинает видеть себя в качестве единственной и универсальной, как только мы готовы признать гомогенность времени и пространства, как только мы встаем на точку зрения глобальной универсальности или призываем, наоборот, к бесконечности различания, что ведет в пределе к элементаризации феномена, мы обнаруживаем опасность смерти философии, что в нашем случае будет проявляться в ее обуржуазивании.

Философия всегда развивалась в ситуации полемичности, диалогичности, дополнительности. На рубеже XVIII–XIX веков эта полемичность выразилась в поляризации и четкой (насколько это возможно) артикуляции позиций материализма и идеализма. Однако эта дихотомия вскоре обнаружила свою предельность. Не случайно уже В.И. Ленин говорит об «узких рамках основного вопроса философии». В ситуации условности дихотомии материализма и идеализма возникает необходимость другой дихотомии: например, национальная – транснациональная, хотя философия (особенно та, которая стремилась выстроить себя по образцу науки) бежит этой национальной специфики и цепляется за транснациональный характер научного (философского) мышления. Хотя именно XX век показал, насколько ярко проявляется национальный характер в философских штудиях. Так, например, немецкая (как, впрочем, и российская) ментальность не воспринимает идеи постмодерна. Французам чужд интерес к философии истории, а англо-саксонская аналитическая философия в ее рафинированном варианте не принимается платониками-итальянцами. Различия необходимы для бытийствования философии. «I'll teach you differences (я научу тебя различиям)», – говорит Кент в «Короле Лире». И это не только различия иерархического плана, как на поверхности видится в шекспировской трагедии. Это различие как форма самодвижения и самосохранения мира. Да и сама философия всегда осознавала свою неоднородность, которая выражалась и в других, кроме уже названных, оппозициях: классическая – неклассическая, континентальная – аналитическая, мысль эпохи модерна – мысль

культуры постмодерна и т.д. Однако патологическая нелюбовь европейской мысли к иерархии и стремление преодолеть разные формы раздвоения единого (третья линия в философии, транснациональная форма социальной организации, констатация отсутствия антагонистических противоречий в социальном развитии как симптом «конца истории» и т.д.) толкает саму философию в энтропийное состояние, что в итоге синонимично понятию смерти философии. Правда, опасность тотальной логики различания тоже существует, есть дурная бесконечность, в которую можно впасть. Но все же мысли нужна не-гомогенность.

Итак, философии сегодня в ее буржуазном облике нужна какая-то форма выхода из состояния наличной социальности. Буржуазная по определению, она должна найти для себя точку внеходимости, позволяющую все же видеть всеобщее в форме абсолюта, полагать горизонт движения за предел, возможность развития.

Тогда, возможно, мы должны продолжить различание и принять оппозицию «буржуазная – пролетарская»? По зрелому размышлению, думается, нет. Так как пролетариат как революционная сила есть тоже теоретический конструкт, рожденный в рамках капиталистического духовного производства. В этом плане можно согласиться с Бурдье, говорившем, что классов нет, а есть Марксово понятие классов. Хотя его необходимо конкретизировать: нет не классов, а того революционного пролетариата, который Марксу и Энгельсу необходимо было создать из имеющегося сырого материала. Этот класс был достроен теоретически. И краткой классикой его реального существования (а она все же была!) был рубеж XIX–XX веков, когда революционизирующая сила теории действительно создала тот промышленный пролетариат, который был способен стать и авангардом, и революционной силой, и могильщиком – только, наверное, не буржуазии, а капиталистического способа мироустройства. Однако период классики, как всегда, оказался кратким, Пролетариат как законное дитя буржуазного общества стал его реальным выражением, а процессы обуржуазивания и пролетаризации явили себя как две стороны одной медали. В этом случае, рассуждая формально-логически ли, диалектически ли, мы должны признать, что оппозиция «буржуазная – пролетарская» тоже не годится для анализа современного состояния философии, так как по сути это есть одно и то же, ибо сегодня, как и во времена Маркса, без теоретической поддержки обыденного сознания, без идеологического усилия мы все равно будем сталкиваться с про-

летариатом как с сырьем, которое только должно обрести облик человеческого, достойного, адекватного своей исторической задаче. Пролетарскость есть обратная сторонка буржуазности, ее негативное во всех смыслах отображение.

Пролетарскость сегодня – скорее минус, чем плюс. Хотя в XIX – начале XX века это был, безусловно, плюс позиции в теории. Не по содержанию, а по форме, которая давала свободу. Например, свободу пересечения границ. Хотя сегодня именно эта сторона пролетарскости становится выражением негативного (не в философском, а в быденном смысле) содержания пролетарского. Транснациональность, глобализация – это либерально оболганная логика пролетаризации. Сегодня знать смысл слова Отечество очень нужно, но очень сложно. Механизмы идеологического воздействия «выбили» из нашего сознания смысл слова патриотизм (расхожее – «патриотизм – последнее прибежище негодяя» вывихнуло мозги многим молодым людям), а вслед за этим сделало сознание пригодным для поглощения либеральных идей глобализации по американскому образцу, что в логике наших рассуждений равно буржуазности.

Как это ни странно (а, возможно, и не странно), в настоящий момент опять возникает необходимость критики этого самого состояния буржуазности/пролетарскости, которое и сегодня может быть сделано только из теоретической, условно названной коммунистической установки.

Итак, философия для своего существования всегда должна быть внутренне двойственной, оппозиционной (или, иначе – пропозиционной), но не самотождественной. Гомогенизация мысли есть ее смерть. Энтропия мысли – ее конец. Только различия могут сформировать движение мысли. Буржуазность – выверт пролетарскости, которая тоже вырождается в буржуазность. Свобода, равенство, братство – лозунги не просто французской революции. Это лозунг становящейся индивидуальности в форме буржуазности, которая обусловлена безродностью буржуа, отсутствием права первородства. Дворянин имеет предков, пролетариат – потомков. Буржуа один в этом стремительно движущемся мире. Это индивидуальность настоящего, гомогенного, без различий, без временных векторов. Самоосновный (как ему кажется) индивид.

Нововременная интерпретация пролетарскости (в том числе в марксизме – им нечего терять, кроме своих цепей...) и забвение античного смысла (пролетарии – те, единственной собственностью ко-

торых является их потомство, а значит, у них есть будущее, добавим мы!) постепенно лишили пролетариат временной перспективы. А грубо понятая миссия «могильщика буржуазии» сделала одномерными его действия. Не случайно Лиотар будет говорить, что пролетариат утратил свою революционность и стал менее прогрессивен, чем буржуазия, которая вынуждена искать все новые формы борьбы с этим «могильщиком». Вектор пролетаризации сегодня – это вектор элементаризации общественной жизни. Фактически мы оказываемся свидетелями исчерпанности капиталистического способа производства и в этих условиях «буржуазное» и «пролетарское» становятся синонимами в горизонте само- и взаимоуничтожения. Можно сказать, что мы находимся в ситуации политического постмодерна (постмодерн как феномен культуры завершен, как интеллектуальный феномен тоже, но начинается политическая ситуация пост-модерна, – того, что после модернистского расцвета и развала институтов буржуазного государства). Время социальной и политической энтропии. В этой ситуации гомогенизация мысли неизбежна, и происходит она на наиболее сильном, жизнестойком основании, которым оказывается скобка буржуазности: в чьих руках находятся средства материального производства, в тех руках находятся и средства духовного производства. Никуда не денешься.

Итак, если подытожить сказанное, получится, что, с одной стороны, теоретизирование сегодня неизбежно попадает в горизонт буржуазности. С другой стороны, метафизическая природа человека все равно заставляет его заглядывать за край, в бездну, даже не боясь того, что бездна заглянет ему в глаза. А это значит, что философия будет искать теоретические конструкты, позволяющие выйти за пределы наличного. Искать в логике двоичности, троичности, множественности. Как будет говорить А. Бадью, философия есть единство четырех условий (можно продолжить, можно сузить – это дело теоретического вкуса): поэма, математика, политика и любовная двойка. Исчезновение хотя бы одной составляющей приведет к перекосу в теле философии, к ущемлению собственно философского начала. Эта четырехсоставная природа тоже есть выражение нетождественности философии самой себе в одной ипостаси. Отсюда и хайдеггеровская ностальгия – стремление повсюду быть дома, а значит, невозможность существовать в одной скобке, в одном горизонте. И здесь нужна смелость, чтобы дать имя тому, что еще не поименовано, или вернуться к имени, оболганному, опрощенному, забытому. Хайдеггер в «Письме о

гуманизме» писал, что смелость мысли состоит не в том, чтобы сказать новое, а в том, чтобы сказать то же самое, что стало восприниматься как банальное или ложное, если ты убежден в его истинности. Социальная точка возможности этой теоретической несамотождественности сегодня, как и вчера, виртуальна, утопична – говорите как хотите! – но другой нет. Это коммунизм. Я не призываю к апологии коммунистической идеи. Я только предполагаю, что до сих пор еще никто не сформулировал это неналичное состояние лучше Маркса: коммунизм как последовательный гуманизм и последовательный натурализм. Это не политическое состояние, не социальная организация, не культурологический проект. Это энергический принцип «ближайшего будущего», горизонты которого могут быть определены только апофатически.

Философия давно ищет термины, которые могли бы маркировать это состояние за пределами идеологизированного и забронзовевшего марксизма (не философии Маркса!). Это Иное (на смену Другому), Грядущее (в противовес будущему, которое непосредственно растет из настоящего и поэтому не есть его преодоление) и т.д. И наряду с этими абстрактными принципами, конечно, есть принцип коммунизма отторгаемый, критикуемый, опошленный примитивными интерпретациями, опустошенный, но упорно вторгающийся в любой социально-теоретический дискурс.

Но вот вопрос: что позволяло марксизму в его классической интерпретации и отчасти советской философии быть небуржуазной и не падать в пропасть пролетарскости? Как ни странно прозвучит ответ – его нетотальность.

Надо сказать, что советская идеологическая машина умела создавать структуры, позволяющие формировать неплоскостное видение проблем. Трудно сказать, было ли это продумано и реализовано как факт политико-идеологический, или так сложилось стихийно, но советская идеологическая машина создала некоторые формы существования мысли в горизонте свободы от идеологического пресса. В этом плане интересен факт существования журнала «Проблемы мира и социализма», который выходил с 1958 по 1990 год почти на 30 языках мира. В разные годы здесь работали философы М. Мамардашвили, Э. Соловьев, социолог Б. Грушин и т.д. Редакция журнала находилась в Праге, и работавшие там авторы жили как бы на границе двух миров. Конечно, идеологическое руководство шло из Москвы, но сам принцип сотрудничества с представителями мирового коммунистиче-

ского движения включал в круг контактов пражской редакции самых разных людей. Среди них были люди, воевавшие на стороне фашистской Германии во Второй мировой войне, выходцы из беднейших районов стран Ближнего и Дальнего Востока, некоторые из которых попали в горизонт коммунистического движения буквально по случайности, представители стихийной и плохо формализуемой Латинской Америки. Один из членов редколлегии журнала Александр Волков вспоминал [1], например, о работавшем в Праге Сарада Митре, члене Индийской коммунистической партии. Как-то его спросили, что привело его в политику. Митра рассказал забавную историю. Во времена его детства в его городке часто исчезал керосин, что вызывало недовольство населения. Однажды подростки отправились к дому окружного комиссара. То ли выразить протест, то ли сбежать с уроков – цель уже забылась. На крыльцо вышел стройный, подтянутый, красивый англичанин. Спросил: «Чего вы хотите?». По уговору предъявлять требования должен был Митра. И вдруг он подумал, что с таким божественно прекрасным человеком говорить о керосине мелко и просто стыдно и, выступив вперед, выкрикнул: «Свободы!». Англичанин добро улыбнулся, широко развел руки и сказал: «Свободы? Натэ. Пожалуйста». Так и был сделан первый шаг в политику. Из чувства соразмерности и гармонии формы и содержания (нельзя такому красивому человеку говорить о каком-то керосине).

Работа в таком пестром коллективе неизбежно меняла горизонты мышления журналистов, философов, ученых. О «пражанах» говорили, что, работая в журнале, они превращались «из коммунистов в гуманистов» и им «суждено было годы спустя участвовать в демонтаже самой коммунистической структуры мышления и поведения». Один из представителей латиноамериканской редакции Херонимо Каррера, говорил в интервью СМИ Венесуэлы о своем видении проблем социализма. Он говорил, конечно, о Чавесе, которого называет странным зверем, ходящим на трех лапах: боливарианец, христианин и отчасти марксист. «То, что он взял кое-что от марксизма, – отмечал он, – вовсе не означает, что он коммунист». При этом Каррера полагал, что Чавес обладал всем набором средств, чтобы построить социализм в Венесуэле. Вот такую адскую смесь представляла собой редакция журнала и сам журнал. Конечно, такие структуры в системе духовного производства обеспечивали его нетотальность в казалось бы абсолютно тотализированном обществе. Журнал был странный, но то, что не без его участия начался демонтаж тоталитарного созна-

ния, который в итоге привел к демонтажу командно-административной системы, это факт. Что-то приобрелось, что-то потерялось.

Утрата полифоничности мысли, можно сказать определенно, приводит сегодня к уплощению теории, к сведению ее к горизонту идеологических составляющих духовного производства, то есть является симптомом ее неизбежной буржуазности. Можно предположить, что в горизонт буржуазной философии сегодня попадает не западная, но любая, и российская в том числе, философия. Или иначе: «буржуазная» и «западная» сегодня могут и не быть синонимами.

Чтобы разобраться в этом вопросе, нам надо попробовать определить, как можно охарактеризовать буржуазную философию с точки зрения ее внутренней логики.

Один из вариантов ответа на этот вопрос был дан в работе М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьева и В.С. Швырева «Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии» [2]. Правда, для авторов в период ее написания синонимичность понятий «западная» и «буржуазная» не вызывал сомнений, но не в идеологическом плане: предметом анализа было отношение современной западной философии к классическому философскому наследию, обнаружение внутреннего единства и различий западной философии классического и неклассического периодов. Добавим также, что, соответственно, «эмпирическим материалом» исследования и было философское наследие Нового времени во всем его величии и разнообразии, а это философское наследие, действительно, создавалось условиями складывающегося, сложившегося и развивающегося буржуазного общества. Еще один момент существенен для нашего разговора. Анализ производился с позиций советского марксизма (в его лучших формах), а значит, осуществлялся с позиции вненаходности по отношению к предмету – западной и, действительно, буржуазной философии.

Авторы исходили из нескольких достаточно классичных для советского марксизма положений, однако представленных очень тактично и корректно, не вульгаризировано. Речь идет о необходимости анализа не самого философского знания, а механизмов его производства, форм смыслообразования, «лишь проявляющихся в истории философии, но непосредственно принадлежащих истории самого общества» [2, с. 184]. Мамардашвили, Соловьев и Швырев говорили о том, что сам принцип такого анализа был уже реализован в советской ли-

тературе. В подтверждение сему назовем лишь одну монографию «Философия эпохи ранних буржуазных революций» [3] – блестящее произведение, авторы которого неслучайно связывают философию XVII–XVIII веков с ранними буржуазными революциями: структуры духовного производства уже сформированы по образцу новой эпохи, но представлены еще в непротиворечивом классическом виде. Цель авторов «Классики и современности» – обнаружение внутреннего единства и генетической связи классической и современной западной философии. Это как раз нам важно, так как позволит проследить логику саморазвития феномена. Авторы прекрасно понимают, что само полагание связи условий общественной жизни, изменений структуры бытия и изменений в знании и сознании чревато опасностью вульгаризации. В «Социальной физике» М.К. Мамардашвили предупреждает против такого понимания, указывая, что нельзя эту связь понимать буквально: как живем, так и думаем. Нет! Живем, думаем, и что-то, как он говорит, «завязывается», что-то изменяется в структурах нашего сознания [4]. Предупреждая об опасности такого вульгарно-социологического сведения, авторы говорят о необходимости нахождения посредующего звена, в котором структуры социального будут трансформироваться в структуры когнитивные. И таким звеном они полагают структуру духовного производства, а в конечном итоге речь идет (мы сознательно спрямляем рассуждения авторов) об анализе структуры познающего субъекта. «Речь идет о социальной структуре духовного производства, а в более широком смысле – о роли знания и индивидуальной сознательности вообще в общественных отношениях известной исторической эпохи» [2, с. 188]. Оговоримся сразу, мы не будем следовать за авторами в их рассуждениях. Тому нет необходимости. Мы попробуем оттолкнуться от некоторых обнаруженных и озвученных положений, чтобы решить свою задачу – понять определенный тип смыслообразования как следствие, опосредованное выражение социальной структуры капиталистического духовного производства. И ключевым для нас здесь будет словосочетание «индивидуальной сознательности». Из рассуждений авторов явствует, что сам принцип существования знания в эпоху Нового времени, обоснование его истинности и всеобщности, становление теоретичности научного образца связаны с рождением картезианского субъекта – индивида. Будучи посредником между абсолютным и повседневным человеком, обладая способностью говорить от имени абсолюта, этот субъект-индивид выполняет определенную миссию – миссию реализации соз-

нания в бытии. Однако он не присваивает себе само рождение истины: он лишь может к ней прикоснуться. И эта способность не понимается как способность культуры, социальных форм организации сознания и знания, а принимается как дар индивиду. Так, например, способность постижения истины картезианским субъектом обусловлена его, субъекта, онтологической укорененностью в духовной субстанции, в Боге. Субъект станет субстанцией только в философии Гегеля, но при этом он расширится до пределов рода.

Итак, одной из важнейших черт формирующейся буржуазной теории (позволим себе предположить, что буржуазной философии вообще) является ее индивидуализм. Полагание точки зрения индивида в качестве универсальной и единственной (!) есть изначальный посыл и – заметим! – итог развития буржуазной теории. Но изначально индивид – форма разворачивания самой общественной жизни: в нем пока заинтересована эпоха, которой нужны смелые, рискованные люди, готовые ради перспектив даже рисковать жизнью. Нужны предприимчивые, умеющие выйти за рамки привычного, не боящиеся обнулить прошлое, считающие, «люди с карандашом в руках», как их назовет М. Вебер. Пока этот индивид еще мыслит и действует «от имени» (общины, класса, абсолюта), он есть индивидуальное выражение своего рода, но он начинает осознавать свою самость и самоценность. Вопрос «Быть или не быть?» может быть задан только лично.

Начало Нового времени – продолжение Ренессансной логики и Реформации, провозгласивших рождение индивидуальности, ценной с точки зрения культуры и способной нести моральную ответственность за свои поступки. Однако этот индивид (пока) есть выражение некоторой трансцендентной сути человека (эстетической, социальной, религиозной и т. д.). Как индивидуальное выражение своего рода он есть его кристаллизация, пик, квинтэссенция, атом, он же космос. Он не онтологичен и не субстанциален, он произведен и произволен, но он и только он есть единственное наличное, реальное бытие того же класса, общины, сообщества и т. д., пока еще действуют социальные институты, без которых, конечно, было бы невозможно (это ведь раннее Новое время) само это реальное индивидуальное (и индивидуальное) бытие. Однако обратной стороной этого процесса индивидуализации, как известно, является индивидуализм, отчуждение и последующая фрагментация, ведущая к тому, что в современной социологии называется словом «дивид». В жизни одного-двух поколений

происходит это смещение смыслов, форм, отношений. От ценности к обесцениванию. «Пред кем весь мир лежал в пыли, торчит затычкой в щели».

Правда, до сознания повседневного человека это настроение дойдет еще не скоро. Раннее Новое время – только начало «эры индивида»¹, он еще атом и микрокосм. XX век обнаружит процесс атомизации общественного организма, элементаризации и фрагментации общества, человека, самоосновный индивид ощутит «заброшенность», покинутость, одиночество. В том числе «одиночество в сети». И тем не менее, индивидуальность будет поддерживаться идеологически, политически, теоретически и всеми другими способами. Ведь сам индивид очень неустойчив, несубстанциален, как мы уже сказали. И его несубстанциальность есть залог относительной устойчивости конкретно-исторического и ограниченного социального целого. А «Единица! – Кому она нужна / Голос единицы тоньше писка / Кто его услышит? Разве жена! / Да и то, если не на базаре, а близко»...

Итак, генетически точка зрения индивида – это точка зрения буржуазности. Однако движение любого феномена – это движение по ленте Мебиуса: лицо становится изнанкой, изнанка может обернуться лицевой стороной. Процесс фрагментации общественного, атомизации родового тела приводит к фактическому распылению традиционных форм собирания индивида и общества. Индивид оказывается единственной реальностью общественного, буквально идеальной общественной тотальностью. Это проявляется, прежде всего, в период кризиса социальных структур и институтов традиционного буржуазного общества. Социальное на определенном этапе обнаруживает способность сохраняться и существовать иногда исключительно в рамках индивидуального. Точнее, только индивид может взять (или не взять) на себя ответственность за существование социального как бытия. Индивид, рожденный буржуазным обществом, перешагивает его границы. Он становится (может стать, но может и не стать) представителем иной общественной формы, несводимой к буржуазной. Индивидуальность есть подчас единственная форма существования общественной связи сегодня, и единственной формой взламывания старых

¹ «Эра индивида» – это, кстати, название монографии, посвященной анализу проблемы субъектности и индивидуальности в западной философии: Рено А. Эра индивида: к истории субъективности / А. Рено; пер. с фр. С. Б. Рындина под ред. Е. А. Самарской. СПб.: Владимир Даль, 2002. 473 с.

социальных структур. Только индивид может выйти из структуры. Иными словами, буржуазность есть, безусловно, точка зрения индивидуальности, но индивид не есть тотально точка зрения буржуазности.

Если мы обратимся к современной отечественной социальной теории, то тоже увидим это стремление обратиться к индивиду, в лице которого теория хочет увидеть человека, якобы забытого в традиционной марксистски ориентированной философии. Однако эта точка зрения зачастую остается точкой зрения абстрактного индивида, лишённого исторического и культурного измерения. И в этом смысле отечественная философия проявляет себя как буржуазная. Значит, буржуазная – не только западная. Но и западная – не тотально, не во всех своих проявлениях буржуазная. Такая нетождественность проявляется, например, в том, как мыслятся связи индивида (пусть абстрактного) хотя бы с другим таким же индивидом. Хайдеггер, избегая слова «общество», говорит о коллективе как пристанище индивида. Сартр пишет о выборе, который для каждого становится не только выбором своей жизни, но выбором всего человечества, Делёз и Гваттари говорят о социальной (и даже не фамильной!) обусловленности индивида и возвращают в дискурс радикальное понятие капитализма *versus* мягкому понятию буржуазности.

Но двинемся далее. Второй характеристикой буржуазной философии является ее а-историзм, проявляющийся в своеобразной мифологизации самого буржуазного строя. Теоретики буржуазии начинают и заканчивают с манифестации внеисторизма самой буржуазии. Достаточно обратиться к английской политической экономии, которая полагала способность к продуктивному труду следствием вневременных качеств (стремление трудиться, прилежность и преемственность в освоении сфер деятельности). Другой пример – идея конца истории в изложении Ф. Фукуямы, который стал рупором literalной идеологии как единой, единственной и универсальной, отражающей *mainstream* современного социального, политического и исторического процесса. Этот своеобразный мифологизм теоретически организованной мысли принимает разные формы, но суть остается одно: у феномена, по словам Р. Барта, крадется его история. Позволю себе пример из собственного исследовательского опыта. В студенчестве я имела честь посещать известный в среде историков кружок «Античный понедельник». На заседаниях выступали вместе известные историки, докторанты, аспиранты и студенты первых курсов. Тематика была, в основном, историографической (что понятно) и

очень часто возникал один и тот же вопрос: допустима ли модернизация истории и констатация наличия в Античном обществе античной буржуазии и пролетариата. Ответ «понедельничников» был, конечно, отрицательным. Но сегодня, по прошествии более чем 20 лет я стала понимать и природу вопроса, и неожиданную глубину ответа, который, казалось, тогда был во многом продиктован идеологически. Модернизации истории – следствие идеологической позиции, буржуазной интерпретации исторического прошлого, в которой буржуазные отношения понимаются генетически изначальными, исходной формой движения общества. Получается, что кризис историзма, о котором сегодня так много говорится, есть тоже проявление буржуазности мысли. Следовательно (заметим), наша отечественная мыслительная традиция, склонная к историческому анализу, имеет перспективы выхода за рамки буржуазности. Хотя позитивистская установка современной российской исторической науки пока все же превалирует, а трактовка философии истории также строится на критике историзма как такового, когда попытки понять онтологические основания исторического процесса объявляются попытками построить гарантированный безрисковый сценарий социального развития.

Нововременная мысль буржуазна по определению, но не тотально. Это ее саморазвитие, самовыверт, самоотрицание. Ведь и принцип историзма был детищем философской мысли Нового времени, и ее неисторизм есть лишь радикализация самого принципа историзма. Также и другие стороны буржуазной мысли будут следствием ее самодвижения и противоречивости.

Итак, попробуем если не подвести итог, то завершить наши довольно сумбурные размышления. Современная нам философия (не только западная, но и отечественная) обнаруживает тенденцию сужения горизонта до горизонта буржуазности. Теоретически это означает неспособность или принципиальное нежелание заглядывать за горизонт наличных общественных отношений (которые, конечно, буржуазные) и стремление соответствовать социальному заказу социальных институтов и неинституциональных структур буржуазного общества. Однако философия в силу ее генетических особенностей (хотя бы маргинального, пограничного положения по отношению к другим сферам духовного производства) может сегодня состояться в качестве сферы свободного духовного производства, если попытается строить дискурс как нетотальный (нетоталитарный), полифоничный, если будет исходить из идеи антропосоциогенеза как открытого, незавер-

шенного процесса, процесса, ведущего к постоянному расширению возможностей и потребностей общественного человека и человеческого общества. Преодолев свою буржуазность, философия может стать сферой всеобщего труда и формой свободного духовного производства.

Литература

1. Редакция журнала «Проблемы мира и социализма» 1958–1990 (Воспоминания сотрудников и современников. Части I и II). – URL: russ.ru/pole/Redaksiya-zhurnala... (дата обращения: 26.09.2014).
2. *Мамардашвили М.К.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии / М. К. Мамардашвили Классический и неклассический идеалы рациональности. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2010. – С. 183–259.
3. Философия эпохи ранних буржуазных революций – М.: Наука, 1983. – 583 с.
4. *Мамардашвили М.К.* Введение в философию // Философские чтения. – СПб.: Азбука-классика, 2002. – С. 4–85.
5. *Рено А.* Эра индивида: к истории субъективности / А. Рено; пер. с фр. С.Б. Рындина под ред. Е.А. Самарской. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 473 с.

СОЦИАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ В КОНТЕКСТЕ ВИЗУАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

А.И. Шакиров

Современное состояние общества невозможно исследовать без обращения к визуальным кодам и визуальным исследованиям. Визуальный поворот, произошедший в гуманитарной науке, привел к формированию новых междисциплинарных связей, на стыке психоанализа, семиотики, культурологии. Глобализация, ускорение социальных процессов, расширение практики использования в средствах массовой информации визуальных образов вместо вербальных способов передачи информации привело к тому, что визуальность становится важным параметром при описании культуры. Визуальность становится культурным конструктом, позволяющим так же, как лингвистическим текстам, читать и придавать смыслы культурным феноменам.

Культура каждого этноса имеет в своей основе визуальные конструкторы, которые наряду с другими системными составляющими формируют тело культуры. Исторически такими конструкторами всегда были графика, архитектура, мода, стиль. Современная культура привнесла к ним фотографию, кинематограф, телевидение, Интернет, видеоигры, рекламу, комиксы и другие формы визуальных коммуникаций. Современный человек информационного общества из познающего субъекта превращается в субъекта, наблюдающего за изменениями, которые он понять не может в связи с высоким темпом жизни и большим объемом информации, проходящим перед ним. Наблюдение как процесс придания визуальным образам признаков объективного существования выходит на передний план и становится основным способом познания окружающего мира единичным субъектом. Анализ как метод познания становится невозможен ввиду постоянного изменения объективной ситуации.

Визуализация лежит в основе способности к абстрактному мышлению, которое присуще каждому человеческому индивиду. Отражение важности визуальности в когнитивном процессе выражено в таких словосочетаниях, как «мировоззрение», «система взглядов», «картина мира» и т. д., которые составляют тезаурус профессионального исследователя окружающего мира. Визуализация предшествует анализу, визуальный образ позволяет схватить объект целиком, тогда как анализ позволяет детализировать и расчленить его на составляющие части.

На ранних этапах развития человеческой цивилизации визуальные образы были единственно возможными для опосредованной передачи информации. Человек научился рисовать окружающий мир раньше, чем описывать его словами. Представление наряду со знаком и предметом выражают триединую природу знака. Специфика восприятия визуального знака каждой культурно-исторической эпохой определялась по-разному и формировала индивидуальные характеристики визуальной культуры человека.

Теоретическое осмысление визуальной культуры и сферы медиа в гуманитарной науке берет свое начало с трудов В. Беньямина [1]. В своих работах он впервые указывает на способность воздействовать на чувства человека с помощью технических средств репродукции, существовавших на рубеже XIX–XX веков. Кино и фотография изменяют характер визуальной культуры, ее функции. Параллельно он отмечает важную идеологическую роль, которую могут оказывать

«новые медиа». Важным теоретическим достижением В. Беньямина в процессе осмысления роли медиа в визуальных исследованиях явилась постановка новой проблемы образа, который воспринимается отдельно от своего материального носителя.

Изучаемая в рамках постструктуралистского дискурса проблема визуальной культуры после безуспешных попыток адаптировать к ее изучению науки о языке и знаковых системах начинает рассматриваться с точки зрения темы телесности, включая социальную ее часть. Происходит смещение акцента к проблеме видения. Выявление и интерпретация идеологических и культурных смыслов отходят на второй план. Визуальность наполняется невыразимостью, она становится отделена от вербальной составляющей и начинает выходить за рамки семиотического пространства трактовки образа.

Проблемное поле визуальных исследований, начиная с 70-х годов XX века, претерпевает ряд изменений, которые происходили в рамках тенденций развития философской мысли XX века. Теоретическое осмысление проблемы визуальной культуры изменялось от обращения к проблемам социальной истории (в 70-х годах) к преобладанию структуралистской установки, стремлению выявить анонимные смыслопорождающие структуры (в 80-х годах). В рамках «пикториального поворота» в 90-х годах XX века были проведены попытки осмыслить образ как единое целое и отказаться от противопоставления медиума и значения [2]. Произошло смещение фокуса современных исследований в сторону осмысления «присутствия» визуального объекта, его пониманию как «презентации», а не репрезентации. На первый план выходит такое понятие, как «аура», то есть непосредственность данности объекта во времени и пространстве.

Визуальность является отличительной чертой современной культуры. Новой сферой для социального конструирования в сфере медиа, искусстве, повседневности является визуальная культура. Взаимосвязанность искусства с идеологией, социальными стереотипами, экономикой и другими сферами жизнедеятельности стала понятной, когда получилось обобщить большой объем данных. Данная концепция требует совершенно новых механизмов анализа культурного пространства, которые акцентируют свое внимание на наиболее значимых процессах в области культуры. Визуальные исследования междисциплинарны постольку, поскольку при изучении затрагивают сферы таких дисциплин, как история, антропология, теория кино, психология, гендерные исследования, те дисциплины, которые со-

держат в себе визуальную составляющую. Визуальные технологии служат для увеличения потенциальных зрительных возможностей, их частое использование и распространение в обществе связано, прежде всего, с глобализацией. Общедоступность информации и техническая возможность передавать визуальные образы через многие тысячи километров дают возможность схватывать событие целиком, не реконструируя его в сознании. Аудитория погружается в событие, становится его зрителем и участником. Через зрение человек воспринимает 80% информации об окружающем мире, и именно с различными зрительными образами связано 80% наших воспоминаний. Возможность передавать такое количество информации через Интернет дало толчок к увеличению производства визуальных продуктов. Увеличивающийся спрос на визуальные продукты стимулировал его высокую скорость производства.

Большая часть техники, которая производится на мировых предприятиях, оснащена экранами, на которые проецируется изображение с информацией. Экранность стала неотъемлемой частью нашей повседневной культуры. Начиная с середины XX века визуальные медиа начинают доминировать в повседневной жизни человека. Телевидение, компьютеры, интернет-вещание, глобальная сеть визуальны по своей сути. Визуальность предполагает, что субъект познания встречается с окружающим миром, оказывается «как бы на перекрестке всех аспектов Бытия» [3, с. 54].

Интерпретируя визуальность, мы можем говорить о том, что она как формирует реальность, так и одновременно является источником и ресурсом социальных знаний.

Для решения проблемы влияния визуальности на рост социальных знаний необходимо обратиться к фотографии. С момента появления фотографии социальное познание насыщается визуальными образами. Появляется возможность «схватывания реальности», фотография превращает историю в историю исчезновения настоящего. С этого момента время перестает быть непрерывным и линейным и становится пространственным.

Запечатленное время обладает особой интенсивностью, фотография моментально погружает в любую точку прошлого. Запечатленному времени присуща особая интенсивность. Разглядывая фотографию, мы эмоционально погружаемся в прошлое, любую его точку. Этот эмоциональный возврат в памяти соединяет настоящее и про-

шное. Мгновение, отраженное в фотографии, уникально, проживание этого момента подлинно.

Исторически так сложилось, что текстовая форма передачи информации является единственно возможной для адекватной коммуникации между членами единого сообщества. Одним из объединяющих факторов людских конгломератов является единый язык, который позволяет обмениваться смыслами с максимально возможной единой интерпретацией передаваемого значения. Язык является не единственно возможной для коммуникации знаковой системой, но специфика языка такова, что он совмещает в себе как визуальную компоненту, выраженную в графической текстовой форме, так и возможность универсальной аудиализации текста максимально возможной аудиторией.

Рассматривая функционирование языка в социуме, можно выделить стадии ее актуализации и перехода от чисто языкового знака к знаку визуальному и стремящемуся к аудиальности как чистому выражению смысла. Эта диалектическая размытость существования языкового знака является прямым следствием функциональности языка как средства выражения человеческих мыслей. Мысль, формируемая сознанием человека, логически кристаллизуется в графической форме текста и для своего продуцирования вовне требует аудиальной выраженности. Большинство социальных практик, имеющих отношение к актуализации человеческих мыслей в различных формах своего выражения, формируют культуру человеческого сообщества. Визуальные искусства, литература, кинематограф, музыка – это, прежде всего, форма передачи смыслов и мировоззренческих представлений.

Литература

1. *Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / В. Беньямин // Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе. – М.: Медиум, 1996. – С. 15–65.
2. *Шапиро М.* Некоторые проблемы семиотики визуального искусства. Пространство изображения и средства создания знака-образа / М. Шапиро // Искусствоведение: Методы точных наук и семиотики. – М.: ЛКИ, 2007. – С. 136–163.
3. *Мерло-Понти М.* Око и дух / М. Мерло-Понти // Французская философия и эстетика XX века. – М.: Искусство, 1995. – С. 27–90.

В ПОИСКАХ ИСЦЕЛЕНИЯ СОЦИАЛЬНОГО...

Е.Л. Яковлева

В рамках социально-философского дискурса проблема человека является одной из важнейших. Но сегодня происходит интенсивное изменение человека и его культурного кода, в котором искажаются/разрушаются общепринятые системы ценностей, тиражируются пороки (насилие, агрессия, цинизм, ложь), превращаясь в товар. «Спекуляция на понижение» и внимание к инстинктам (власти, страха, обладания) – такова интегральная характеристика современного/со-временного человека, данная еще в XX веке М. Шелером. Идея о том, что «ничто ничтожит человека», становясь ключевой характеристикой современной ситуации, подтверждается финализациями бытия (вспомним, не раз провозглашалась философами смерть Автора/Читателя/социального и пр.). Личность, погружаясь в пучину *Ничто*, где все виртуально, текуче и зыбко, начинает жить в ситуациях неизвлеченных/сокрытых/пропавших смыслов, испытывая «одинокость в сети», несмотря на окружающий гул коммуникации. В итоге, рассыпавшись на модули, человек теряет не только ценностные основания своей жизни, но и самого себя, живя в обществе без личностей/множестве (П. Вирно).

К чему приводит сложившееся положение вещей? В современном обществе наблюдается рост *Других*/нетипичных людей, имеющих отклонения от нормы, в том числе в сторону патологии. Как правило, эти люди отличаются по своим культурным матрицам (мировоззренческим взглядам, вероисповеданию, метафизическим и телеологическим ценностям, поведенческим проявлениям) и/или психофизиологическому состоянию. Это влечет за собой определенные трудности, связанные с их социализацией, адаптацией, коммуникацией, получением знаний, трудоустройством. При этом *Другой* есть определенная *необходимость каждого*: «Для-себя отсылает к Для-другого», рождая «событие с Другим» (Ж.-П. Сартр)/«бытие-друг-с-другом» (Л. Бинсвангер), в результате чего происходит целостное постижение личностного бытия, включая свое «бытие Другого». Только на основе идей диалога с Другим возможно собирание «фрагментарного человека» (Ж. Деррида) и «воскрешение субъекта».

Решение проблем человека с позиций Другого создает предпосылки для выхода из кризисного состояния, стимулируя поиск нового поля личностного проявления и самореализации, в котором бытийная

игра «Вызовов-Ответов» будет выигрышной для социума. Как нам кажется, достойный Ответ можно обнаружить в новом подходе к бытию, содержащем в себе *инклюзивный модус*.

Оценивая инклюзивный подход к бытию как ценность, выделим его значимые черты.

Инклюзия имеет онтологический, гносеологический, методологический и практический аспекты, благодаря которым возможно решение широкого круга актуальных проблем социума и человека. Сегодня, с одной стороны, пространство социального предъявляет новые требования к человеку, который должен быть мобильным, готовым к коммуникации, сотрудничеству и эмпативному соучастию. С другой стороны, с каждым годом увеличивается число нетипичных людей, что способствует постепенному изменению отношения к ним: социум начинает признавать права на уникальность и самореализацию Других, относясь внимательно и уважительно к их проявлениям/*про-явлениям* и достижениям.

Благодаря инклюзии можно рефлексировать над метафизическими вопросами с новых позиций, моделировать и корректировать довольно сложные взаимоотношения, связанные с постоянно встречающимися Другими, помогая человеку в непростых ситуациях ризоматичной современности.

Модель инклюзивных практик основывается на *культуре соучастия/со-участия*, являющей собой жизненно-ответственное бытие совместно/*со-вместно* на основе коллективного действия, где все, разделяя общую ситуацию, проникнуты духом эмоционально-интеллектуально-нравственной сопричастности. В инклюзивных практиках личный опыт всегда активен, заинтересован, индивидуален и неповторим. Инклюзивная среда помогает осуществить прорыв из современной искусственности, связанной с процессами симуляции и виртуализации, в естественность, обнажая пограничные ситуации, что позволяет проявиться человеческой экзистенции. Принимая непосредственное участие в бытийности/*со-бытийности* инклюзивных практик, человек получает возможность реального взаимодействия с Другими, что создает *расширенную ситуацию*, предоставляющую каждому множество возможностей для проявления себя.

Можно утверждать, что инклюзивные практики на микроуровне создают особые пространства – *микротопии*, имеющие характер *работы-в-расширенной ситуации*. Отношения в них основываются

на принципах справедливости, равенства, заботы о Других, формируя доверительное отношение к окружающим, навык самостоятельного принятия решений и ответственности за свои действия. Инклюзивные микротопии, ввиду нестандартности расширенной ситуации в них, предполагают различные эксперименты (воспитательные, образовательные, научные, моральные и др.), где взаимодействующие обнаруживают вовлеченность и общность внутри группы.

Микротопии предполагают проявление в человеке *эмпатии* как способности к сопереживанию посредством *перенесения-себя-на-место-Другого*, что способствует формированию шкалы ценностей, в которой не последнюю роль играют интеллектуально-нравственно-эстетические установки. Подчеркнем, эмпатия, проявляясь как компонент взаимоотношений с окружающим миром и Другими/нетипичными, как актуализация себя в межличностной коммуникации, помогает понять личность и ценности ее жизни. Эмпативное проявление индивида связано с процессом познания, способствуя развитию межличностных отношений, обмену информацией и пониманию Другого. Все это связывает инклюзивный подход к бытию с эпистемологической проблематикой и процессом интерпретации.

Благодаря распространению инклюзивного подхода к бытию происходит снижение изоляции нетипичных людей: они преодолевают свои экзистенциальные страхи, перестают чувствовать свою «особенность», становятся активными и самостоятельными, органично вписываясь в социокультурное окружение.

Модель инклюзивного подхода к бытию как ценность направлена на Другого, его преобразование/*пре-образование*, создавая приемлемые для него условия и реализуя субъективно-экзистенциальные потребности. Подчеркнем, преобразование/*пре-образование* играет значимую роль в жизни человека, особенно если он – Другой: «это функция его бытия, направленная на все онтологические формы экзистенциальной среды культуры» [1, с. 162]. Преобразование/*пре-образование* происходит ради самого человека; неслучайно гармонично развитая личность в рамках инклюзивного подхода к бытию есть цель, являющаяся одновременно и объектом, и субъектом. Более того, социокультурное пространство инклюзии включает в себя такие ценностные аспекты, как практический, познавательный и творческий, тем самым удовлетворяя широкий диапазон витальных потребностей человека.

Продолжая аксиологическую проблематику, необходимо акцентировать внимание на следующем: не только инклюзивный подход к

бытию выступает как ценность, но и внутри инклюзивной среды существует и реализуется множество ценностей.

В основе инклюзии лежат три мировоззренческих принципа – **толерантность, гуманизм и творческое начало**, детерминирующих собою ее онтологическую, гносеологическую, методологическую и социально-практическую базу, что задает инклюзивному подходу широкий спектр действия и перспективу развития. Помимо этого три ценностных компонента инклюзивного подхода к бытию способствуют конструированию человека посредством технологий, где задействованы (развиваются/совершенствуются/проявляются) все экзистенциальные составляющие каждой личности (в том числе, интеллектуальные, моральные и эстетические).

Инклюзивный подход к бытию способствует проявлению таких качеств, как этичность и деликатность, сочувствие/*со-чувствие* и соучастие/*со-участие*, умение услышать и понять Другого. Все это является компонентами более широкого понятия – толерантности.

Толерантность как ценность связана с доброжелательно-терпимым, дружелюбно-отзывчивым, нередко снисходительным отношением к Другому, не порождая при этом ненависти, агрессии и отчуждения. Она сохраняет и признает идентичность Другого, создавая условия для эффективного взаимодействия с ним. Вспомним великий смысл слов Ф.М. Достоевского, подчеркивавшего, что «способность примирительного взгляда на чужое есть высочайший и благороднейший дар природы, который дается очень немногим...» [2, с. 13]. Исходя из этого, подчеркнем: толерантное отношение к окружающим необходимо воспитывать в себе, проявляя определенное «мужество Быть». Благодаря толерантности, человек, принимая Другого, обеспечивает утверждение нового, способствуя развитию и совершенствованию в поликультурной и поликонфессиональной среде.

С толерантностью созвучны гуманистические идеи. *Гуманизм* как мировоззренческая доктрина провозглашает человека в качестве высшей ценности, утверждая его права на свободу и развитие, проявление способностей и счастье. Какую бы сферу социального мы не взяли, везде человеческое начало выступает в качестве ключевой ценности. Поэтому в современной культуре в условиях постоянных кризисов и рисков, проявлений негуманного, техногенного и аморального необходимо возрождать гуманизм и гуманное начало в человеке. Инклюзивный подход к бытию, базирующийся на гуманизме, способствует подобному возрождению. В рамках инклюзивного под-

хода к бытию человек понимается как существо телесно-духовное, способное нести ответственность за мир, в котором он живет. В инклюзивной среде установки гуманизма приобретают актуальность, способствуя духовно-творческому развитию и становлению человека, ресурсы которого неисчерпаемы.

Творческий аспект инклюзивного подхода к бытию связан с рефлексивностью и гибкостью, изобретательностью и новациями, духовным совершенствованием и способностью меняться, отвечая социальным заказам времени, что создает предпосылки для востребованности на современном рынке труда. Творчество в рамках инклюзии помогает преодолеть трудности, позволяет быстро обучаться, проявляя эмпатические переживания и выражая этико-эстетические эмоции. Внедряя в инклюзивную среду креативные практики, необходимо помнить: каждый человек гениален, низкий IQ не показатель уровня интеллекта, применение стратегии маленьких шагов ведет к большому успеху. При этом творческий аспект инклюзии не только формирует личность, но и корректирует ее в зависимости от современных/*со-временных* тенденций, тем самым усиливая праксеологическую модель преобразования/*пре-образования* человека. Заметим, творческие проявления способствуют изменениям сначала на уровне индивида (микроуровень), впоследствии – на уровне общества (макроуровень).

В целом, инклюзивный подход к бытию представляет собой уникальный *процесс включенности* каждой личности в динамично-ризомное течение современности: здесь ликвидируются барьеры, связанные с непохожестью/*другостью*, создаются условия для реализации потенций и интенций человека как соучастника/*со-участника* инклюзивного процесса в его искусстве Быть. Всеохватность и универсальность инклюзии на разных этапах жизни людей (воспитание – образование – деятельность) делает ее актуальной *ценностью* современной культуры. Эмпатические сопереживания человека внутри расширенной ситуации в микротопии, где моделируется разнообразный опыт взаимодействия с Другими, способствуют идентификации, восприятию себя и самовыражению, позволяя раскрыться экзистенции. Итогом инклюзивной коммуникации выступает трансформированная субъективность личности, у которой пробуждается способность к новому осмыслению мира и смыслополаганию. Практики инклюзивной культуры соучастия помогают современному человеку преодолеть отчужденность, пассивность/*интерпассивность*, равнодушие, а также фрагментарность и им-

морализм существования, возвращая подлинность бытия, творческие инициативы, веру в перемены и возрождение принципов гуманизма и толерантности. Инклюзивный подход к бытию формирует новых субъектов, готовых к эффективной коммуникации и жизни, основанной на активном действии и ответственном поступке (*vita activa*).

Литература

1. *Докучаев И.И.* Ценность и экзистенция. Основоположения исторической аксиологии культуры / И.И. Докучаев. – СПб.: Наука, 2009. – 595 с.
2. *Достоевский Ф.М.* Политическое завещание. Сб. статей за 1861–1881 / Ф.М. Достоевский. – М.: Эксмо, 2006. – 480 с.

Сведения об авторах

1. **Агапов Олег Дмитриевич**, доктор философских наук, профессор, директор НИИ социальной философии ИЭУП, зам. директора НИР НФ ИЭУП, **г. Нижнекамск**
2. **Агапова Элеонора Игоревна**, старший преподаватель Нижнекамского филиала Института экономики, управления и права, **г. Нижнекамск**
3. **Адуло Тадеуш Иванович**, доктор философских наук, профессор, зав. Центром социально-философских и антропологических исследований, Институт философии Национальной академии наук Беларуси, **г. Минск, Беларусь**
4. **Бажанова Римма Кашифовна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии, Казанский государственный университет культуры и искусств, **г. Казань**
5. **Богатова Лариса Михайловна**, доктор философских наук, профессор кафедры общей философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**
6. **Галанова Гульнара Эдуардовна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории науки, Казанский национальный исследовательский технологический университет, **г. Казань**
7. **Гизатова Гульназ Казбековна**, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**
8. **Дасаева Ольга Олеговна** – аспирантка второго года обучения кафедры общей философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**
9. **Ефимова Лариса Викторовна**, начальник методического отдела ЧОУ ВПО «Институт экономики, управления и права», **г. Казань**
10. **Иванов Юрий Николаевич**, кандидат исторических наук, доцент кафедры религиоведения, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**
11. **Иванова Ольга Геннадьевна**, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**
12. **Казанцева Ульяна Сергеевна**, старший переводчик ООО «Глобус», **г. Казань**
13. **Каримов Артур Равилевич**, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**
14. **Каюков Валерий Анатольевич**, кандидат философских наук, магистрант, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**
15. **Козырев Алексей Павлович** – заместитель декана по научной работе философского факультета МГУ, кандидат философских наук, доцент кафедры истории русской философии, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, **г. Москва**

16. **Козырьков Владимир Павлович**, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социологии культуры и духовной жизни, Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, **г. Нижний Новгород**

17. **Коробов-Латынцев Андрей Юрьевич**, аспирант, кафедра культурологии, факультет философии и психологии, Воронежский государственный университет, **г. Воронеж**

18. **Кржевов Владимир Сергеевич**, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, **г. Москва**

19. **Марковцева Ольга Юрьевна**, доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ульяновский педагогический университет им. И.Н. Ульянова, **г. Ульяновск**

20. **Маслов Евгений Сергеевич**, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**

21. **Меньчиков Геннадий Павлович**, доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии Казанского государственного университета культуры и искусств, профессор кафедры философии Института экономики, управления и права, **г. Казань**.

22. **Николаева Евгения Михайловна**, доктор философских наук, профессор кафедры общей философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**

23. **Пеннер Нина Евгеньевна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**

24. **Прохоров-Малясов Георгий Сергеевич**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Казанский государственный архитектурно-строительный университет, **г. Казань**

25. **Райан Шейн Гэвин**, PhD, научный сотрудник, Университет г. Сучоу, **Тайвань**

26. **Румянцева Марина Георгиевна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Казанский национальный исследовательский технический университет, **г. Казань**

27. **Ряполов Сергей Владимирович**, соискатель факультета философии и психологии, кафедра истории философии, Воронежский государственный университет, **г. Воронеж**

28. **Сандыбаева Улболсын Майтановна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, **г. Астана, Республика Казахстан**

29. **Сафонов Александр Сергеевич**, магистрант второго года обучения, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**

30. **Седелков Дмитрий Владимирович**, ассистент кафедры философии, Казанский национальный исследовательский технический университет, **г. Казань**
31. **Сиразетдинова Миляуша Фаритовна**, аспирантка, Башкирский государственный университет, **г. Уфа**
32. **Ситницкая Евгения Александровна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**
33. **Смирнов Николай Алексеевич**, студент V курса отделения философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**
34. **Солодухо Натан Моисеевич**, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Казанский национальный исследовательский технический университет, **г. Казань**
35. **Стайнбах Томас, PhD**, профессор, Школа риторики, иностранных языков и литературы, Университет науки и технологии, **г. Жейжанг, Китайская Народная Республика**
36. **Степаненко Герман Николаевич**, кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**
37. **Степаненко Равия Фаритовна**, кандидат юридических наук, заведующая кафедрой теории и истории государства и права, Университет управления «ТИСБИ», **г. Казань**
38. **Терещенко Наталья Анатольевна**, доктор философских наук, доцент кафедры социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**
39. **Толгамбаева Даметкен Турлыбаевна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, **г. Астана, Республика Казахстан**
40. **Федорова Наталия Анатольевна**, кандидат исторических наук, доцент кафедры историографии и источниковедения, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**
41. **Шакиров Альфред Ильдарович**, доцент кафедры журналистики, Казанский (Приволжский) федеральный университет, **г. Казань**
42. **Элиопулос Панос, PhD**, профессор, Пелопонесский университет, **г. Триполи, Греция**
43. **Яковлева Елена Людвиговна**, доктор философских наук, доцент кафедры культурологии, заведующая кафедрой философии, Институт экономики, управления и права, **г. Казань**

СОДЕРЖАНИЕ

I. ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX – НАЧАЛА XXI ВЕКА В ЛИЦАХ И ФАКТАХ

<i>Федорова Н.А.</i> Штрихи к портрету	5
<i>Аганов О.Д.</i> Герменевтика со-бытия	8
<i>Адуло Т.И.</i> Философствование как досуг и вид профессиональной деятельности	14
<i>Каюков В.А.</i> Б.М. Галеев и его философия нового искусства	18
<i>Козырев А.П.</i> Трансформация сообщества историков русской философии. 1990–2010-е годы	22
<i>Козырьков В.П.</i> Мы вышли из семидесятых: о духовных поисках советской интеллигенции периода «застоя»	34
<i>Коробов-Латынцев А.Ю.</i> Несколько слов о современной русской философской поэзии	43
<i>Николаева Е.М., Иванов Ю.Н.</i> М.И. Абдрахманов – ученый, философ, педагог, общественно-политический деятель	48
<i>Сандыбаева У.М., Толгамбаева Д.Т.</i> Жабайхан Абдильдин как представитель школы диалектической логики второй половины XX века	52
<i>Солодухо Н.М., Румянцева М.Г.</i> Онтология, эпистемология, философия науки в трудах казанских философов, связанных с КАИ	57
<i>Степаненко Р.Ф., Степаненко Г.Н.</i> Метафизические начала общеправовой концепции маргинальности	66

II. МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ И ОНТОЛОГО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ГОРИЗОНТЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Eliopoulos Panos.</i> The Interpretation of Human Nature in the Context of Stoic Ethics: a Basis for Humanism	73
---	----

<i>Элиопулос Панос</i> . Интерпретация природы человека в контексте стоической этики: основа гуманизма (Пер. с англ. У.С. Казанцевой).....	81
<i>Ryan Shane</i> . A Humean Account of Testimonial Justification	89
<i>Райа Шейн</i> . Д. Юм об обосновании коммуникативного знания (Пер. с англ. А.Р. Каримова)	93
<i>Steinbuch Thomas</i> . Nietzsche's Posthumanist Social Vision: a Critique of Ivan Soll on the Chapter Titles of <i>ECCE HOMO</i>	98
<i>Стайнбах Томас</i> . Постгуманистическое видение общества Ницше: критическое рассмотрение названий глав <i>Ecce homo</i> И. Солла (Пер. с англ. А.Р. Каримова)	104
<i>Агапова Э.И.</i> Духовные практики в контексте современности	110
<i>Бажанова Р.К.</i> Артистизм и возможности превращения в контексте древнегреческой культуры	115
<i>Богатова Л.М.</i> Новый гендерный персонаж постмодерна	123
<i>Галанова Г.Э.</i> Гуманитарные науки в контексте реинституционализации социогуманитарного знания	129
<i>Гизатова Г.К., Иванова О.Г.</i> О понятии «национальная идеология»	134
<i>Дасаева О.О.</i> Нежелание мыслить как трусость перед Бытием	138
<i>Ефимова Л.В.</i> Проблематика успеха телесности в социальном	143
<i>Кржевов В.С.</i> Информация в органическом мире и в жизнедеятельности Человека разумного	147
<i>Марковцева О.Ю.</i> Актуальные проблемы феноменологических технологий в социально-философских исследованиях	174
<i>Маслов Е.С.</i> Методологический потенциал нарративного подхода в исследовании социально-философских проблем.....	179
<i>Меньчиков Г.П.</i> Есть воля – есть человек, нет воли – нет человека	183
<i>Прохоров-Малясов Г.С.</i> Человек в поисках духовной идентичности в информационном пространстве	188
<i>Ряполов С.В.</i> Вопрос о соотношении смысла и абсурда в рамках работы А.С. Кравца «Теория смысла Ж. Делёза: pro и contra»	192

<i>Сафонов А.С.</i> Истина и объективность.....	196
<i>Седелков Д.В.</i> Ситуационный подход и критика историцизма К. Поппера.....	200
<i>Сиразетдинова М.Ф.</i> Манипулятивные практики воспроизводства социальности.....	202
<i>Ситницкая Е.А., Пеннер Н.Е.</i> В.И. Несмелов о некоторых узловых проблемах философии образования	206
<i>Смирнов Н.А.</i> Идея и вещь	211
<i>Терещенко Н.А.</i> Размышляя о феномене буржуазной философии.....	215
<i>Шакиров А.И.</i> Социальное познание в контексте визуальных исследований	229
<i>Яковлева Е.Л.</i> В поисках исцеления социального.....	234
Сведения об авторах	240

Философские перекрестки
Московско-Казанский сборник
II Садыковские чтения
Выпуск II

Редактура, компьютерная верстка
А.А. Мартьяновой

Дизайн обложки *М.А. Ахметов*

Подписано в печать 17.10.2014
Бумага офсетная. Печать ризографическая.
Формат 60x84 1/16. Гарнитура «Times New Roman». Усл. печ. л.14,3.
Уч.-изд. л. 13,6. Тираж 500 экз. Заказ 18/10.

Издательство Казанского университета

420008, г. Казань, ул. Профессора Нужина, 1/37
тел. (843) 233-73-59, 233-73-28