

Министерство образования и науки Российской Федерации
ФГБОУ ВПО «Ярославский государственный педагогический
университет им. К. Д. Ушинского»
Ярославское областное философское общество

Философия
и/или новое интегративное знание – 2

Материалы Всероссийской научной конференции
(Ярославль, март 2011 года)

B. 406672

Ярославль
2011

БИБЛИОТЕКА
УНИВЕРСИТЕТА
УШИНСКОГО

УДК 101
ББК 87
Ф 61

Печатается по решению
редакционно-издательского
совета ЯГПУ им. К.Д. Ушинского

Ф61 **Философия и/или новое интегративное знание-2**
[Текст] : сборник материалов Всероссийской научной кон-
ференции / под ред. д-ра философ. наук, профессора А.В.
Азова. – Ярославль: Изд-во ЯГПУ, 2011. - 284 с.

ISBN 978-87555-742-2

В настоящий сборник включены материалы докладов, представленных на Всероссийской научной конференции (Ярославль, март 2011 года) «Философия и/или новое интегративное знание», в рамках которой специалисты различных отраслей знания попытались дать оценку современного состояния и перспектив развития как философии, так и гуманитарного знания в целом.

Предназначен для преподавателей высших и средних учебных заведений, докторантов, аспирантов, студентов, а также всех интересующихся данной проблематикой.

УДК 101
ББК 87

ISBN 978-87555-742-2

© ФГБОУ ВПО «Ярославский
государственный педагогический
университет им. К.Д. Ушинского», 2011
© Авторы материалов, 2011

Предисловие

По инициативе кафедры философии Ярославского государственного педагогического университета им. К.Д. Ушинского и Ярославского областного философского общества в марте 2011 года в Ярославле состоялась Всероссийская научная конференция «Философия и/или новое интегративное знание-2».

Для обсуждения была предложена следующая ключевая проблема: замещается ли философия новым интегративным знанием с присущими ему эпистемологическими характеристиками и тенденциями развития в условиях кризиса постмодернизма. Дискуссии развертывались по следующим основным направлениям:

- незнание: генетическая основа познания;
- философия невежества: человек толпы;
- холистический принцип в процессе познания;
- постнаука: взаимное дополнение научного и вненаучного знания;
- образование как новое интегративное знание: соединение познания, действия и коммуникации;
- концепт «ничто» в философии, науке и религии; диалектика открытости и сокрытости;
- феноменология мистицизма;
- проблема соотношения возможности и действительности;
- виртуальный объект в философии, науке и искусстве;
- инверсионный подход в теории познания;
- проблема относительности в философии и науке;
- ревизия постмодернизма: поиск оснований;
- созерцание как духовная позиция и мироотношение;
- проблема гуманитаризации научного знания;
- трансляция мистического опыта в искусстве;
- соотношение мифорелигиозного и научного способов познания в культурно-историческом опыте;
- проблема моделирования творческого акта и т.д.

Итогом конференции является настоящий сборник докладов и сообщений. Оргкомитет приносит свои извинения за

задержку издания и просит читателей присылать свои критические отзывы по электронной почте: kaf.philos@yspu.org или по адресу: 150000, г. Ярославль, Которосльская набережная, д. 46в, кабинет 211, Ярославский государственный педагогический университет им. К.Д. Ушинского, кафедра философии.

И.В. Азеева

Роль философского знания в интегративных процессах на территории науки о театре и современной театральной школы

Формированием научного знания о театре занимается комплекс театральных наук, интегрирующихся в объемную самостоятельную научную дисциплину (институцию) «театроведение», изучающую теорию и историю театра. Театроведение – одна из «молодых» искусствоведческих научных дисциплин, ее окончательное формирование как самостоятельной научной институции происходит в XX веке.

В процессе формирования науки о театре в минувшем веке, с одной стороны, ярко выражено стремление к философскому осмыслению театра как такового, к философской концептуальности театроведческой мысли. Об этом с особой очевидностью свидетельствует история формирования науки о театре первой четверти XX века. Именно тогда феномен театра отчетливо обнаружил себя в пространстве как западной, так и отечественной искусствоведческой и философской мысли. Причем последняя не только его «разрабатывает», но и начинает использовать в качестве одной из техник философского мышления (А. Арто, С. Кржижановский). Осмысление концепта театра становится одним из главных направлений театральной мысли. Об очевидности и интенсивности этого процесса свидетельствует проникновение дискуссии о сущности театра в 10-20-е годы XX века на страницы периодических изданий.

Обнаружение концепта театра в традиции философского и собственно театрального знания XX века, анализ этого феномена позволили автору данной статьи утверждать не только наличие интегративного использования философского дискурса в театроведении, но и очевидную перспективу концентрации внимания на концепте театра для развития науки о театре в целом и, что особенно важно, – для теории театра [1].

С другой стороны, в историческом процессе развития

науки о театре явно присутствует стремление к дифференциации, выраженное как в нарастании роли истории театра в комплексе театроведческих научных дисциплин, так и в желании театроведения не только заявить, но и оформить свою методологическую специфику в комплексе искусствоведческих наук (первая половина XX века). Процесс дифференциации нашел свое выражение и в стремлении сохранить «чистоту» театроведческих школ (московской и ленинградской/петербургской), что ярко проявилось в уходе театроведения от диалога с культурологией как наиболее склонной к интегративности научной институцией (последняя четверть XX века). Дифференциация «в пользу» истории театра привела к кризису теоретической мысли о театре, о глубине которого свидетельствуют сомнения в наличии оформленной в качестве научной дисциплины теории театра, имеющие место быть в современном театроведении. Теория театра осознается в нем как пространство «вопроса» [2, с. 4].

Интегративная тенденция, по мнению автора данной статьи, не только не угрожает традиционным методологическим основаниям театроведения, но является конструктивной в стремлении театра к теоретическому постижению себя (вспомним, что истоки и становление теоретической ветви театроведения связаны с активным приходом в науку о театре философов: Г.Г. Шпет, Ф.А. Степун и др.). Активизация интегративных тенденций, безусловно, повлияет на динамику развития теоретической ветви науки о театре. Диалог театроведения с философией остается наиболее перспективным путем получения нового интегративного знания о театре, а одним из перспективных интегративных познавательных подходов становится диалог с такой широко обобщающей научной дисциплиной, как культурология.

Интегративный аспект способствует синтезирующему обобщению исследовательских данных, получаемых в дифференцированных разделах науки о театре. Логика целостного подхода к познанию сущности театра в опоре как на философское знание, так и на культурологическое, рассматриваемые в качестве интегративных, обеспечивает современное научное познание сущности театра.

Свидетельством начальных интегративных процессов на основе культурологического знания, возникающих в отечест-

венной науке о театре на рубеже XX-XXI вв., является рассмотрение петербургско-ленинградской театроведческой школой в качестве важной темы взаимосвязи театроведения с культурологией и социологией [3, с. 4;61-62]. О том же говорит и рубрика, появившаяся в буквально заново рождающемся в 2010 году на принципиально иной театральной мировоззренческой основе журнале «Театр» – «ТЕАТР за пределами театра», в которой авторский коллектив журнала намерен вступить «на поле театральной культурологии» [4].

Философия, как отмечалось выше, использовалась в качестве интегративного знания в самих истоках формирования науки о театре. Интегративный потенциал философии оказался востребован и в современной высшей театральной школе. Дисциплины, изучение и практическое освоение которых являются собой процесс становления театрального специалиста в профессиональной школе (артиста, режиссера, в частности), значительно различаются как теоретическими основами, так и языком изложения. Это существенно осложняет процесс обучения в театральной школе. Было бы наивно и откровенно прямолинейно полагать, что на роль интегрирующей учебной дисциплины в ситуации высшей театральной школы может быть определена философия. Однако именно философское знание о театре во многом способствует формированию феноменальной сущности театральной школы и, как следствие, становится той самой интегративной платформой, на которой и возникает у входящего в одну из театральных профессий молодого специалиста понимание театра как такового, специфики его языка.

В качестве доказательства используем сущностный подход к пониманию специфики отечественного театрального образования, предложенный С.А. Исаевым, философом, возглавлявшим Российскую академию театрального искусства (ГИТИС) в 90-е годы [5]. Не являясь сторонником наиболее важной для С.А. Исаева идеи университета как истинной парадигмы театрального образования [6, с.120-122], отмечу его философский подход к пониманию сущности российского театрального образования, а, следовательно, и отечественной театральной школы, поскольку именно для этого ученого характерно не только стремление «поднять» систему театрального образования до вы-

соты феномена «театральная школа», но и укоренить и первое, и второе в понимание *природы театра*: «...самое существенное различие между русской театральной традицией (а значит, и русской системой театрального образования) – и тем, как театр зачастую понимается на Западе, касается не столько конкретных приемов работы, сколько представления о театре вообще» [6, с. 115]. И далее: «О театральном образовании есть смысл рассуждать только тогда, когда мы ясно представляем себе истинную природу театра. В нашей традиции театр – это прежде всего *живая энергия*, то, что пульсирует и случается “здесь и сейчас”» [6, с. 117].

Таким образом, в отечественной театральной школьной традиции сверхзадачей обучения режиссуре или актерскому мастерству является постижение природы театра, которое в профессиональной деятельности выпускника будет обнаружено и развито инструментарием той или иной специальности. Пространство философского знания в парадигме профессиональной необходимости постижения природы театра крайне необходимо.

В целом же роль философского знания в интегративных процессах на территории науки о театре и современной театральной школы, о чем свидетельствует изложенное выше, не только велика, но и открывает дальнейшую перспективу в развитии науки о театре и театральной школы.

Примечания

[1] Азеева, И.В. Концепт театра и традиция философского знания (к проблеме формирования теории театра в XX веке) // Известия Российского государственного педагогического университета имени А.И.Герцена. – СПб., 2008. – N 12(84). – С. 7-14. Азеева, И.В. Формирование концепта театра в исканиях русских теоретиков первой половины XX века («Философема о театре» Сигизмунда Кржижановского) // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. - 2008. – № 4. – С.216-220.

[2] Ю.М. Барбой в предисловии к своей монографии «К теории театра» (изд-во СПбГАТИ, 2008), являющейся одним из последних научных изданий, в центре которого вопрос теории театра, пишет: «Из трех слов, составляющих заглавие этой рабо-

ты, в объяснениях нуждаются все три. Предлог “к”, в соответствии с указаниями грамматики, во-первых, требует, чтобы книжка что-то добавила “к вопросу о...”, во-вторых, фиксирует намерение автора двигаться в том направлении, где, как ему показалось, на этот вопрос могут быть ответы. В-третьих, наконец, “к теории” вместо “теория” говорят не сколько о скромности автора, сколько о том, что двигаться в указанном направлении придется, как ему представляется, долго».

[3] Петербургская–Ленинградская театроведческая школа: традиции и современность. Материалы международной научно-практической конференции. – СПб.: Изд-во СПбГАТИ, 2007.

[4] Главный редактор журнала театровед М. Давыдова, предваряя программное мотивирование рубрик журнала, пишет: «Театр поистине вышел из берегов. Этот нетиражируемый, неконвертируемый и вроде бы такой старомодный вид искусства оказался на редкость живучим. Он обнаружил фантастическое умение приспособливаться к окружающей действительности. И то сказать... У кино – и мейнстримного, и самого что ни на есть авангардного – один способ репрезентации. Его надо показывать на экране. У театра – это сейчас уже очевидно – способов репрезентации множество. <...> У театра луженый желудок. Он все в себя вбирает, оставаясь самим собой. Он способен к самой смелой экспансии в сопредельные сферы искусства да и жизни вообще. Зря, что ли, очертания его границ за последние десять-пятнадцать лет изменились сильнее, чем скорректированная развалом Советского Союза политическая карта Евразии». Предлагая «думать о театре не только как о совокупности спектаклей, сыгранных на академических сценах имени каких-нибудь великих людей, то есть не только в привычном, но и в широком смысле этого слова», редактор обосновывает появление культурологического раздела в академически ориентированном в своей ретроспективе на театроведение журнале. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.oteatre.info/>, свободный. Проверено 27.02.2011.

[5] Сергей Александрович Исаев (1951-2000) – доктор философских наук, профессор, закончил философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова и Сорбонну, защитил докторскую

диссертацию по С. Кьеркегору. Одним из его глубоких научных интересов была семиотика театра (пригласил в ГИТИС для чтения лекций крупнейших театральных семиотиков Европы А. Юберсфельд и П. Пави). Он перевел и издал со своими комментариями книгу А. Арто «Театр и его двойник» – сборник теоретико-философских статей о театре, существенно повлиявший на развитие театрального искусства XX века.

[6] Исаев С. Театральное образование: ремесленная школа или университет // ГИТИС: жизнь и судьбы театральной педагогики. – М.: Изд-во «ГИТИС», 2003. С. 112-122. Концепция отражает известную, а со второй половины XX века – едва ли не коренную проблему организации обучения в театральной вузе – органичное соединение школы как таковой (включающей в себя не только получение профессиональных умений и навыков, но и освоение профессиональных дисциплин «теоретического» профиля – истории отечественного и зарубежного театра, литературы, изобразительного искусства и т.д.) и необходимой образовательной гуманитарной и социально-экономической для кого-то «надстройки», для кого-то «основы», «базы», позволяющей полагать уровень полученного образования *высшим*.

УДК 1(113)

А.В. Азов

Проблема космогенеза в иудаизме и современной физике: обзор концепций

Необходимой религиозной предпосылкой возникновения и развития фундаментальной науки, прежде всего физики, является монотеизм. Данные космологии – направления в современной физике – как будет показано ниже, не только не противостоят Священному Писанию и его герменевтическому истолкованию, но вполне согласуются с ними и их подтверждают. В обзоре кратко изложены три концепции ученых, приверженцев ортодоксального иудаизма: философа И. Блока, физиков Г. Бравовера и Р. Фербера и физика Д. Шредера.

Создание конечного мира абсолютно бесконечным Богом есть противоречие. Тем не менее, рационально утверждать,

что Бог абсолютно бесконечен и не подлежит опровержению, что конечные вещи существуют. Возникает вопрос: как можно соединить эти два безусловно несовместимых факта. Ответ, по мнению И. Блока, можно найти в интерпретации сотворения мира в Лурианской каббале через понятие «цимцум» (стяжение).

Если сотворенный мир есть часть абсолютно бесконечного бытия, то что-то было добавлено к последнему, но это невозможно, потому что ничто не может быть добавлено к абсолютно бесконечному бытию. Если же сотворенный мир не является частью абсолютно бесконечного бытия, тогда такое бытие ограничено тем, что оно в себя не включает, но это также невозможно. Таким образом, сотворение чего-либо несовместимо с существованием абсолютно бесконечного бытия.

Разрешение этой дилеммы состоит в том, что творение нереально с Божественной точки зрения и существует в другой сфере, нежели Бог, подобно тому как сновидения, хотя бы реальные, существуют в другой сфере бытия, нежели опыт жизни. В свете всего этого, есть доказательство в поддержку факта творения, которое имеет некоторую силу. Аргумент от конечности, который представляет И. Блок, есть попытка доказать, что факт творения имеет рациональное подтверждение.

Этот аргумент не имеет целью доказывать существование Бога в-себе, как большинство аргументов в поддержку творения. Допустим, что кто-либо склонен верить, что существует абсолютно бесконечное всезнающее существо, чье существование необходимо и вечно, но это не означает, что это существо создало мир. Другими словами, такой человек склонен верить, что мир со-вечен с этим существом и зависим от него в своем существовании. В трактате «Наставник колеблющихся» Маймонид доказывает, что Божье необходимое существование может быть продемонстрировано, а сотворение мира Богом – нет. Это утверждение противоречит взгляду Саадии Гаона, который доказывает, что можно без тени сомнения продемонстрировать: Бог создал мир.

По мнению И. Блока, ни космологическое, ни телеологическое доказательства бытия Бога не могут быть использованы для демонстрации того, что Бог создал мир. Зависимость мира от Бога, по Рамбаму, не то же самое, что творение, из нее не следу-

ет, что было время, когда мир не существовал. Что касается телеологического доказательства, из довода, гласящего, что упорядоченность мира свидетельствует о существовании вне его ума, также не следует, что этот ум создал такую упорядоченность [2, с. 11-13].

Единственный путь примирить два несовместимых факта – бесконечность Бога и конечность мира – объяснить существование конечного мира актом Божественной непостижимой воли. Единственный способ избежать такого заключения – утверждать, что Бог не является абсолютно бесконечным или что конечные вещи не существуют. Доказательство от конечности таково: 1. Более рационально признать Бога абсолютно бесконечным бытием, нежели не признать; 2. Очевидно, что конечные вещи существуют; 3. Следовательно, рационально признать сотворение мира Богом непостижимым актом Его воли.

Это означает, что творение было сознательным актом Бога, а не естественной эманацией. Акт творения требует, чтобы Бог каким-то образом переместил свою бесконечную сущность или сократил (стянул) ее, чтобы сделать «комнату» для конечного. Такое стяжение передается на языке каббалы как «цимцум». Эта идея получила свое происхождение из учения Исаака Лурия (1534-1572).

Есть два пути понимания взаимоотношения между Богом и миром. Один называется «высшее знание», а другой – «низшее знание» (в терминологии философии Хабада: «даат элион» и «даат тахтон»). Таков грубый эквивалент способа, каким Бог понимает свое отношение к миру, в противовес способу, каким человек понимает отношение Бога с миром. В высшем знании Бог – это реальность, а мир не реален. В низшем знании мир – это реальность, а Бог – нереален (воображаем).

Реальность и нереальность здесь – эпистемологические термины, которые указывают на вид понимания. Это значит, что в высшем знании Бог не видит мир реально существующим, поскольку конечный мир не может существовать бок о бок с Богом. Чтобы создать мир, Бог должен создать ситуацию, которая привела бы к появлению человека конечного мира, существующего независимо от Бога. Между тем, по истине такой мир нереален, поскольку это касается самого Бога. Можно представить

аналогию, объясняющую эту идею.

Представим на мгновение, - предлагает И. Блок, - что наши сны имеют настоящую творческую силу, которая может порождать существование объектов, обладающих собственной реальностью, включая реальных людей и вещи, и что эти объекты прекращают существовать, когда мы пробуждаемся. Насколько мы знаем, такие воображаемые миры могли быть действительно сотворены нашими снами и разрушены нашими пробуждениями таким способом, что мы не сознаем их, кроме того факта, что мы видели их во сне.

Между тем, есть некоторые аспекты метафоры сна, которые могут быть плодотворно использованы для объяснения понятия, называемого «высшее знание». Для Бога мир, который он создал, не имеет реального существования, поэтому его конечность не вступает в противоречие с Его абсолютной бесконечностью. Это только сон или форма существования на другом уровне бытия. С точки зрения низшего знания, мир обладает материальной реальностью, а Бог – это что-то очень скрытое и эфемерное. Мы можем посредством некоторых актов медиации или внезапной интуиции получить проникновение в высшее знание, в котором единство Бога с миром открывается нашему сознанию. Все в мире, вплоть до последнего кварка, зависимо в своем существовании от акта Божественного знания, который идентичен акту Божественного творения.

Продолжение существования мира и всего в нем идентично Божественному знанию этого. Действительно, Божественное знание идентично существованию мира, что завершает единство Божественного знания с миром [2, 14-17]. Маймонид формулирует эту мысль следующим образом: «Он (Бог) есть Знающий, Он есть познаваемая вещь и Он есть знание как таковое. Все в одном. Этот предмет находится за пределами способности наших уст рассказывать, наших ушей слышать, но также имеется способность в сердце человека схватить его в целостности» [4, 172].

Маймонид намерен сказать в процитированном отрывке, что Бог знает мир, зная Себя, и это знание является источником самого бытия мира. Творческий акт Бога, поскольку он поддерживает существование мира, идентичен тому, что Он знает мир.

Но это знание не является внешним по отношению к Богу, как наше знание экстерналино относительно нас. Божественное знание не может изменяться, возрастать или уменьшаться, как наше знание. Творение не может произвести какие-либо различия в Боге. Он должен оставаться тем же самым Богом после творения, как и до творения [2, 17]. Таким образом, доказательство сотворения мира от конечности И. Блока примиряет Божественное абсолютно бесконечное бытие с существованием конечного мира, который не является частью сущности Бога.

Как современная физика, так и традиционная еврейская мысль признают два вида времени: абсолютное или унифицированное мировое время и относительное или локальное время. Используя уравнение М. Кармели, на которое ссылаются Г. Брановер и Р. Фербер, космологическое время отсчитывается назад, приближаясь к начальному моменту творения. Чем ближе мы в уме приближаемся к точке происхождения времени, тем длиннее становятся временные интервалы. Инсайт в Великий закон природы Луи де Бройля открывает нам, что совершенно свободная элементарная частица должна быть сама, по существу, идеальными или точными часами.

Маймонид не соглашается с мидрашом в том, что время существовало до творения. Хасидская философия также поддерживает идею, что время было создано Богом вместе с остальной Вселенной. Хасидизм определяет два типа времени: абсолютное, перманентно текущее - и измеряемое и оцениваемое время. Есть специальный цикл в хасидской системе, который содержит дуальный процесс ухода- и-возврата. В физике это соответствует периодически повторяющемуся рекуррентному процессу, нуждающемуся в измерении времени, иначе говоря, циклу «назад-и-вперед», который возобновляется посредством некоторой восстанавливающей силы.

Категория абсолютного времени как высшего бытия, которое не подлежит редуцированию, созвучно с идеей священного, в широком смысле слова [3, с. 21-22]. В мидраше Раба на книгу Бытия, 1:5 представлен обмен мнениями между мудрецами Талмуда р. Иехудой бен Шимоном, р. Аббаху и р. Пинхасом о значении первого появления формулировки «И был вечер». Р. Иехуда бен Шимон сказал: «Не написано: да будет вечер, но: и

был вечер. Отсюда мы знаем, что порядок времени существовал до этого». Р. Аббаху сказал: «Это доказывает, что Он сотворил и разрушил миры до того как Он создал наш мир и провозгласил: этот нравится мне, другие же мне не доставляют удовольствия». Р. Пинхас сказал: «Доказательство рассуждения р. Аббаху таково: «Бог обозрел все, что Он создал и заметил, что это хорошо весьма» [6, с. 26].

Другими словами, в соответствии с мидрашом, время существовало до сотворения нашего мира и, более того, другие миры были созданы до сотворения нашей Вселенной. Интересно сравнить суждение р. Аббаху, что другие миры были созданы до того, как был сотворен наш мир, с антропным принципом современной космологии. В соответствии с антропным принципом, если бы любая из базовых физических констант Вселенной, таких как скорость света, постоянная М. Планка или гравитационная константа, изменились на малейшую долю процента – то все свойства Вселенной изменились бы до такой степени, что она уже не в состоянии вмещать никакие формы жизни, человеческую или любую другую. Антропный принцип был создан для людей, чтобы жить в мире [3, с. 26].

В талмудической традиции диспута, в XII веке Маймонид критиковал мудрецов р. Йехуду, р. Аббаху и р. Пинхаса. В своей работе «Путеводитель заблудших» он утверждал, что абсолютно некорректно думать, будто время уже существовало до творения. Существование времени до творения потребовало бы движения сфер, чтобы детерминировать этот временной интервал. Между тем, сами сферы, - говорит Маймонид - , могли быть созданы только в процессе сотворения мира [7, с. 26 – 27].

Маймонид идентифицирует суждение р. Йехуды бен Шимона с аристотелевской концепцией вечности материи. По концепции Аристотеля, Вселенная не была сотворена, но эволюционировала из вечной материи. Г. Брановер и Р. Фербер находят полное согласие между Маймонидом и идеей Большого взрыва как начального момента в стандартной космологической модели. В соответствии как с Маймонидом, так и с теорией Большого взрыва, время появилось вместе с появлением нашей Вселенной.

Что касается концепции двух типов времени, есть опре-

деленные указания на это в литературе, основанной на Торе. В частности, хасидская философия устанавливает, что есть два вида времени: абсолютное, перманентно текущее - и измеряемое и оцениваемое. Эти два вида времени должны быть различены. Референтная система длящегося, перманентно текущего времени относится к Абсолюту: в нем Бог – творец существует. В этой системе Его независимое существование абсолютно.

Но существует также другая референтная система, которая полностью связана с каждым человеческим существом. В ней имеет место человеческое временное существование, вместе с индивидуальным восприятием мира. В такой системе Творец понимается как «Ничто», что совместимо со Вселенной, сотворенной из ничего. «Ничто» - это Абсолют, который не воспринимается по-человечески; он отсутствует в человеческой системе координат и не вовлечен в по-человечески понимаемый мир. Есть специальный цикл в этой системе, заключающий в себе дуальный процесс «ухода-и-возврата».

В физике это коррелирует с периодически повторяющимся рекуррентным процессом, нуждающимся в измерении времени, или с конечным циклом «назад и вперед», который возобновляется посредством некоторой восстанавливающей силы. Процесс ухода вызывает стремление достичь Абсолюта, постигнуть Всесильного и слиться с Ним. В пределе, это вызывает отделение души от тела или трансформацию назад в ничто, в материальном смысле.

Обратный по отношению к уходу процесс – это возврат в физический мир, в котором мы живем. Согласно хасидской концепции, каждый индивид, как и Абсолют, владеет правильным, перманентно повторяющимся циклом «ухода-и-возврата». Этот цикл, присущий Абсолюту, создает определенную ступень, всемирную пульсацию, обуславливающую течение абсолютно-го, универсального времени. Таким образом, теория Г. Брановера и Р. Фербера обеспечивает недостающее звено связи между геометрической концепцией пространственно-временного континуума и арифметической концепцией времени [3,27].

Наука заглядывает назад во время и наблюдает эволюцию нашей Вселенной, которая занимает примерно от 10 до 20 миллиардов лет от Большого взрыва. Книга Брейшит (Бытия) в

Торе смотрит вперед во время формирования стабильной материи и описывает те же события, как шесть дней творения. Чтобы понять библейский взгляд на время в терминах нашей текущей перспективы, мы должны, по мнению Д.Шредера, умножить шесть дней творения на 10^{12} в 12-й степени, для согласования с расширением Вселенной, с момента формирования материи. Тогда шесть дней творения становятся шестью миллионами миллионов дней, с нашей точки зрения. Если перевести в годы, это равняется 16,4 миллиардов лет.

Комментарии Нахманида на книгу Бытия замечательно предвещают описание разворачивания материи и времени, данное теорией Большого взрыва. Средневековый комментатор Нахманид представил критическое измерение библейского взгляда на время в своем описании ранней Вселенной. Творение, - пишет он, - вызвало к существованию малейшую пылинку (строчную букву) пространства, которая, однако, была целой Вселенной. Эта частичка включала всю Вселенную и отмечала создание времени и пространства, материи и законов природы. Это было единственное с тех пор и навечно физическое творение, которое приобретет материальную форму.

Но этот оригинальный материал не был еще материей, как мы ее знаем. Он был так тонок, что не имел субстанции. Поскольку Вселенная выступала наружу из этой крошечной точки, материя сформирована из этой меньшей субстанции. Когда материя формируется, время захватывает владение. Нахманид в комментариях на книгу Бытия указывал, что библейские часы начинают ход, когда материя формируется из не имеющей массы эфирной субстанции, которая была создана впервые [8, с. 32]. Этот нюанс – различие между творением времени в начале и временем, захватывающим владение, когда формировалась материя – был прояснен наукой XX века.

Космология говорит нам, что Большой взрыв вызвал к существованию время, пространство и материю в форме горячей концентрированной Вселенной. Ее начальная температура значительно превосходила пороговые температуры специфической материи, и так материя явилась в форме энергии фотонов. Фотоны двигаются со скоростью света: скоростью, при которой время не может длиться.

B. 406672

Пока температура Вселенной превышала пороговую температуру стабильной материи, частицы и анти-частицы, кварки и анти-кварки формировались из фотонов и самоаннигилировались. Уже созданное, время еще не могло «захватывать владение». Только когда Вселенная расширилась и остыла до пороговой температуры, при которой кварки разделились на протоны и нейтроны, из которых мы и вся материя состоим, время стало в итоге «захватывать владение». Не осталось свободных кварков после их разделения.

Если измерить возраст древнейшей материи во Вселенной, обнаружится, что он восходит не к началу, но к моменту разделения кварков. Библейские часы начинают отсчет здесь. Несмотря на то, что промежуток времени между созданием нашей Вселенной и формированием стабильной материи очень короткий, около 0,00001 секунды, тогда произошли громадные изменения. Пространство развернулось из точки, которой оно было в начале, примерно до размеров Солнечной системы, и вследствие этого расширения температура Вселенной упала от неизвестной, но огромной величины до пороговой температуры протонов и нейтронов: $10,9 \times 10$ в 12-й степени градусов по Кельвину.

Сейчас, благодаря огромному расширению космоса за миллиарды лет со времени разделения кварков, температура упала до 2,73 градусов по Кельвину. Две указанные температуры обеспечили необходимые данные, чтобы получить соотношение восприятия времени книги Бытия с нашим локальным восприятием времени. По выражению Д. Шредера, это свадьба между наукой и Торой. Таким образом, часы Бытия начали отсчет относительного времени не из определенной точки во Вселенной, а с момента разделения кварков. Отсюда следует хронология шести дней творения [5, с. 32-33].

Знаменитый американский физик, раввин Н. Берг описывает физическую «теорию всего» в следующих измерениях: хасидский поиск единства, научный поиск единства природы, четыре силы, геометрия силовых равенств, четырехмерная сила, физика в высшем измерении, количественные силы, парк частиц, симметрия и силы, эйнштейновская красота, теория суперструн, антропный принцип, будущее [1, с. 49]. В итоге, изучая

попытки физиков объединить все силы природы и всю материю Вселенной в одну всеобщую теорию, мы сможем лучше понять, как множество созданий возникает из базового исходного единства.

Библиографический список

1. Berg N. Ten Dimensions: A Physical Theory of Everything//B'Or ha'Torah. Science, Art and Modern Life in the Light of the Torah. Jerusalem, 1999, №11. P.49-68.
2. Block Y. Creation: the Argument from Finitude//Ibid. P.11-18.
3. Branover H., Ferber R. The Concept of Absolute Time in Science and Jewish Thought//Ibid. P. 20-28.
4. Maimonides. Mishneh Torah, V.1. Moznaim Publishing Co, 1989.
5. Schroeder G. Time and the Age of Our Universe// B'Or ha'Torah. Science, Art and Modern Life in the Light of the Torah. Jerusalem, 1999, №11. P.31-38.
6. Мидраш Раба на книгу «Брейшит», 1:5//Цит. по: B'Or ha'Torah. Science, Art and Modern Life in the Light of the Torah. Jerusalem, 1999, №11. P.26.
7. Моше бен Маймон (Маймонид). Путеводитель заблудших// Цит. по: Ibid. P.26-27.
8. Нахманид. Комментарии на книгу Бытия (1:1,4)// Цит. по: Ibid. P.32.

УДК 1(111.1)

А.В. Азов

**Симуляция бытия в современной культуре
в контексте категории «майя»**

Категория «небытие» определяет современную философскую онтологию в ряду своих модусов «ничто», «пустота», а также понятий «неизвестное», «неопределенное». Происходит утрата реальности, ее подмена в процессе бесконечного становления ее мнимых форм (так называемая «процессия симуляк-

ров», по Ж.Бодрийяру). Современная ситуация описывается как «эра пустоты» (Ж.Липовецки), «эпоха после добродетели» (А.Макинтайр), «эпоха симуляции» (Ж.Бодрийяр), «общество спектакля» (Ги Дебор), причем бытие и небытие входят в состояние смысловой инверсии. Современная культура, или посткультура, имеет, по преимуществу, негативные, энтропийные характеристики, она вытесняет культуру в масштабах цивилизации [8].

Ее логику удачно объяснил Ж.Бодрийяр в рамках философии постмодернизма. Постмодернизм принципиально децентрирован; главная его идея – блуждание точки «ничто» как неуготованного места присутствия (Ж.Деррида). Следствием этой позиции оказывается «семантическое аннулирование» (Ж.Бодрийяр). Реальность представляется исключительно как текст, открывающий поле бесконечных трансформаций и интерпретаций. Тотальная симуляция проявляется в замене реального знаками реального; экстраполяции на все сферы жизни презумпции «пустого знака», когда происходит разрыв означающего с означаемым.

Более того, наблюдается порождение гиперреального при помощи моделей в форме «бешеного производства реального и референтного». Субъект – объектное отношение растворяется в игре дискурсивных кодов. Злой демон образов (по Бодрийяру) навязывает реальности свою логику – по ту сторону добра и зла, истины и лжи. Происходит отказ от идеи первозданности, автохтонности объекта (Ж.Лиотар) [1, с.5].

Однако постмодернистские языковые модели реальности, даже в своей негативной, перверсивной форме, воспроизводят иудео-христианскую традицию словесного артикулирования понятийного смысла безмолвного мира. Здесь можно проследить путь познания от невыразимого к вербальной и звуковой выраженности. В индийской философской традиции мы видим противоположный путь познания: от первоначальной словесной и языковой выраженности к невыразимому безмолвному истоку всякого бытия, от слова и звука к молчанию и созерцанию. Что касается феномена «ничто», «пустоты», наблюдается, при всех различиях интеллектуального ландшафта, параллель. Она заключается в промежуточном, маргинальном между бытием и

небытием положении этого феномена, не предполагающем бинарную оппозицию: бытие/небытие.

Речь идет о пришедшей из классического буддизма в адвайта-веданту категории «майя», означающей космическую иллюзию или принцип релятивности бытия, сравнимой с тенями вещей у Платона или с «процессией симулякров» Ж.Бодрийяра. «Майя» обладает порождающей силой: она, как негативное творческое начало, является создателем существ и их миров и дает импульс процессу всеобщего становления.

Каждая вещь стремится восполнить присущий ей недостаток реальности, обладать полнотой бытия, но это означает вытеснение «майи» в изначальную пустоту. Согласно Нагарджуне, мыслителю школы мадхьямиков – «срединного пути», когда индивидуальное сознание, восходящее к абсолютному сознанию, становится пустым и чистым, оно прекращает феноменальный цикл сансары: проявление в виде вихря личностей – иллюзий, вместе с их содержанием [2;7].

Основоположник адвайта-веданты Шанкара, воспринявший концепцию «майи» от Гаудапады, прежде всего интересовался проблемой противоречия между неизменным Богом – источником Вселенной и изменчивым, подвижным миром объектов. Он исходил из того, что Брахман (Абсолют) тождественен Атману (душе). Препятствие (завесу) между ними полагает «майя» - феноменальная развернутость мира, поэтому мир является ложью (заблуждением). «Майя» - это оборотная сторона Брахмана, она в своем гносеологическом аспекте тождественна авидье (неведению). Самое трудное для человека: осознать тождество Атмана и Брахмана, подобно тому как безбрежное пространство Вселенной тождественно замкнутому пространству внутри запечатанного кувшина.

Наш относительный опыт – это сон наяву, постоянно возобновляемое промежуточное состояние между сновидением и явью, бытием и небытием. «Майя» в адвайта-веданте остается неопределимой в категориях реального и нереального. Приблизительно то же самое утверждал основоположник вишишта-адвайты Рамануджа. Шанкара выделил шесть следующих основных свойств «майи»: 1) эта сила «лишена начала»; 2) она пресекается только истинным знанием; 3) она одновременно

действует и как «сокрывающая завеса» и как «принцип дробления»; 4) она принципиально «несказуема»; 5) она представляет собой некую «положительную сущность»; 6) ее место пребыванием и опорой является одновременно Атман и Брахман [3, с. 4].

В плане теории познания, хотя и по разным основаниям, следствием концепций «майи» в индийской философии и симуляции бытия в постмодернизме является так называемый гносеологический плюрализм. В логике сущность всех ложных концепций одинакова, поскольку они представляют собой тавтологии. С другой стороны, в индийской философской традиции, если мы признаем, что сущность всех предметов одинакова (это то, что в них есть реального), то любая концепция отражает определенную грань истины, поэтому всякий человек вправе мыслить самостоятельно. В современной западной философии продолжает действовать принцип пролиферации (размножения) гипотез П.Фейерабенда, гласящий: «Все дозволено», согласно которому любой человек обязан поступать контриндуктивно, т.е. создавать свои концепции, даже если они кажутся окружающим абсурдными, ибо они могут содержать будущие новые открытия [6, с. 7].

Можно ли извлечь положительный вывод из негативизма? Вероятно, да. Парадоксальное погружение в небытие, ничто, пустоту опустошает сознание и тем самым подготавливает его к рождению новой мысли. Это невыносимо долгое ожидание озарения истинной реальностью, когда мы выходим на очную ставку, лицом к лицу с бытием – плодотворно. Переживание смеси бытия и небытия допускает в будущем актуализацию нового центра, вокруг которого начнет, за пределами нашего негативно-го опыта, структурироваться реальность, несмотря на то, что пока свидетельств этого нет.

Библиографический список

1. Ильин, И.П. Постмодернизм. Словарь терминов. - М., 2001.
2. Индийская философия. Энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. - М., 2009.
3. Исаева, Н.В. Майя // Индийская философия... - М., 2009. - С. 496-497.

4. Исаева, Н.В. Шанкара и индийская философия. - М., 1991.
5. Можейко, М.А. Симуляция //Всемирная энциклопедия. Философия. XX век / науч. ред. А.А. Грицанов. - М. – Минск, 2002. - С. 924-925.
6. Никифоров, А.Л. Философия науки: история и методология. - М., 1998.
7. Радхакришнан, С. Индийская философия: в 2 т. - М., 1956-1957.
8. Саенко, Н.Р. Концептуальные интерпретации нигитологии культуры: автореф. дис.... д-ра филос. н. - СПб., 2011.

УДК 37(37.01)

Г.Е. Ананьин

Развитие системного подхода в теории воспитания

Возросшее в середине XX века внимание к взаимосвязанности различных научных дисциплин привело к появлению ряда особых методологических направлений научного познания и социальной практики. Одним из них является системный подход, выдвигающий систему в качестве интегрирующего понятия. Несмотря на некоторую неопределенность данного понятия, оно оказалось до такой степени удобным, что к началу XXI века системный подход завоевал прочные позиции во многих науках, к числу которых принадлежит педагогика и, в частности, теория воспитания.

Проблема воспитания подрастающего поколения, всегда стоящая перед человечеством, приобрела в настоящее время, как мы полагаем, особую остроту. В условиях перехода России и мира в целом к информационному обществу возрастает многообразие информационных потоков, воздействующих на личность и способствующих ее формированию. К тому же требование гуманитаризации любой науки, отход от технократизма вместе с возрастающим признанием важности человеческого фактора требуют выбора адекватной методологии для теории воспитания. Основу такой методологии может дать признание воспи-

тания системным процессом. Во-первых, это связано с тем, что системный подход способствует упорядочению факторов и обеспечению их целостного влияния. Во-вторых, системный подход, по мнению А.Г. Кузнецовой, сыграл в педагогике парадоксальную роль. Неся в себе признаки технократической или, во всяком случае, естественно-научной парадигмы (здесь можно вспомнить, что родоначальники системного подхода Л. Берта-ланфи и Н. Винер были биологом и математиком соответственно), он способствовал гуманитаризации педагогики в той мере, в какой обнаруживалась невозможность простого уподобления гуманитарных систем биологическим и техническим.

Однако, как мы считаем, системный подход принадлежит к методологическим направлениям, осознание сущности которых затруднительно без знания истории их развития в определенной отрасли науки. В последующих разделах статьи мы попытались дать самое общее представление о развитии системного подхода в теории воспитания.

Системный подход предполагает попытку рассмотрения любых объектов в качестве систем; таково его основное, первичное определение. В силу его как система может быть рассмотрен и сам системный подход. Развитие любой системы предполагает ее структурное и функциональное оформление. Если говорить о последнем процессе, то в данном случае можно выделить три особенности системного подхода в теории воспитания (как и вообще в науке). Во-первых, системный подход должен в отношении теории воспитания выполнять интегрирующую функцию, являющуюся естественной для него. А.Г. Кузнецова отмечала существование надежды, что системный подход «соберет рассыпавшийся на частные объекты мир, создав единую действительность для современной науки, техники и практики» [11, с. 5], как характерную черту системологического мышления. Во-вторых, системный подход в теории воспитания должен быть универсальным методологическим направлением, то есть затрагивать все виды воспитательной деятельности (что соответствует тезису Л. Берта-ланфи «Системы повсюду») и максимально распространиться в сознании трансцендентального субъекта. В-третьих, среди теоретиков и практиков воспитания должна существовать убежденность в ограниченности систем-

ного подхода, понимаемой в том смысле, что все задачи воспитания невозможно решить с его помощью. Как писал Э.Г. Юдин, системный подход гораздо лучше справляется с постановкой задач, чем с их решением, и поэтому не может выступать в чистом виде [17].

Современное структурирование системного подхода в теории воспитания связывается с представлением о существовании различных уровней его реализации. Данная идея, высказанная еще Л.И. Новиковой, была впоследствии развита и углублена А.Г. Кузнецовой, выделявшей онтологический, гносеологический, методологический и праксеологический уровни [11]. Переход между данными уровнями при развитии системного подхода в теории воспитания совершается в соответствии с логической цепочкой: понятие – проблема – решение – корректировка. Системный подход оперирует многими понятиями, из которых, по нашему мнению, ключевыми являются элемент, вход, выход, обратная связь как неотъемлемые составляющие системы. При реализации системного подхода в теории воспитания на онтологическом уровне определяется, что в принципе может играть роль таких понятий всякий раз, когда речь заходит о воспитании. Одновременно вводятся важнейшие обобщающие понятия воспитательной системы и системы воспитания, обладающие своими особенностями и различающиеся тем, что в состав системы воспитания входят идеи, а в состав воспитательной системы – также люди и материальная база.

Гносеологический уровень, в отличие от онтологического, связан с задачами построения или преобразования воспитательного процесса, а не просто его описания как некой целостности. На этом уровне системный подход в теории воспитания формулируется как некоторый комплекс принципов согласно поставленной задаче, а выделение элементов, выхода, входа и обратной связи понимается как проблемная ситуация. При этом общенаучным проблемам выделения упомянутых ключевых понятий соответствуют специфические для теории воспитания противоречия. Это противоречие взаимной зависимости воспитанников как элементов воспитательной системы и самой воспитательной системы; противоречие между множественностью «входных» параметров, влияющих на воспитательный процесс,

и необходимостью их учета; противоречие трудности и необходимости контроля воспитательной системы на выходе; противоречие закона замедленного действия, связанное с трудностью и необходимостью отслеживания итога обратной связи, если речь идет о воспитании.

На методологическом уровне реализации системного подхода в теории воспитания происходит разрешение данных противоречий путем создания идеальной модели воспитательного процесса. Для этого вырабатываются четкие системообразующие принципы и правила, при выполнении которых планируется попадание людей в систему в качестве элементов; организуется взаимодействие системы и внешней среды, формулируется цель, или требуемые параметры выхода; организуется обратная связь с учетом ее контролируемости как средство корректировки воспитательной системы. Именно на этом уровне при выполнении упомянутых инвариантных мероприятий создается система воспитания, поскольку реализуются ее содержательный, операционно-деятельностный, целевой и аналитико-результативный компоненты.

На праксеологическом уровне реализации системного подхода в теории воспитания происходит признание отсутствия тождественности модели с объектом, по образу которого она создается, и необходимости внесения корректив в модель ввиду ее первоначального несовершенства или изменения условий, в которых функционируют реальные системы. Это является, по нашему мнению, первым шагом для «перевода» идеальных моделей, согласно терминологии А.Г. Кузнецовой, в педагогическую действительность.

Развитие системного подхода в теории воспитания представляло собой утверждение в общественном сознании упомянутых нами специфических структурных и функциональных особенностей. Начиная с 1970-х годов, когда, по общему мнению специалистов, системный подход в теории воспитания существовал в роли отдельного познавательного и практико-ориентированного инструмента, в данном процессе можно выделить два этапа, отличающиеся как направленностью развития, так и особенностями его протекания.

Первый этап (1970-е – 1980-е годы). Новизна данного

этапа заключалась в выдвижении и развитии ряда ключевых идей, воплощение которых в исследовательской практике заключалось в резком возрастании интереса к реализации системного подхода на определенном уровне.

Для онтологического уровня в роли такой идеи выступала идея объекта, связанного с процессом воспитания и могущего быть отнесенным к классу систем. Первоначально в роли такого объекта выступали разнообразные феномены действительности:

- система как комплекс мероприятий, ведущих к упорядоченности воспитательного процесса (Б.З. Вульфов) [4];

- система воспитания как «единство, совокупность целей, задач и содержания, принципов, организационных форм, методов и средств при определенной систематичности, последовательности и дифференциации воспитания» (Д.И. Водзинский) [3, с. 21];

- система как коллектив, то есть совокупность людей, объединенных общими интересами (Л.И. Новикова, А.Т. Куракин) [13]. Так как упомянутая «общность» задает согласованность действий и идей в коллективе, она обеспечивает тем самым отсутствие противоречия между функционированием системы-коллектива и деятельностью человека-элемента соответственно, а также служит залогом автономии коллектива по отношению к внешней среде, создавая устойчивость против внешних факторов. Таким образом, в коллективе некоторые проблемы системной организации воспитания оказываются выраженными не столь остро, и поэтому, на наш взгляд, внимание системологов к коллективу не было случайным.

Из-за того, что названные системы чрезвычайно сильно различались по природе элементов, выработка обобщающих представлений о них была затруднена в 1970-е годы. С начала 1980-х годов в теории воспитания распространяется понятие воспитательной системы, что нужно считать началом синтеза представлений о системе воспитания и коллективе как системе, поскольку воспитательная система включает в себя людей, с одной стороны, и цели, принципы, формы – с другой. Данное интегрирующее понятие активно внедрялось благодаря трудам как отечественных специалистов (Л.И. Новикова, А.Т. Куракин), так и зарубежных (Д. Кальдерон, А. Левин).

Для гносеологического уровня функцию ключевой выполняла типичная идея проблемной ситуации, связанной с необходимостью распространения положений системного подхода на воспитательный процесс. С начала 1970-х годов в педагогической мысли наблюдалось множество вариаций данной идеи:

- признание применимости системного подхода как инструмента преобразования воспитания (Л.И. Новикова, А.Т. Куракин) [14];

- выведение принципов системного подхода в теории воспитания (Ю.А. Конаржевский, Н.В. Кузьмина) [9, 12];

- осознание противоречивости воспитания как системного явления (Н.И. Болдырев, В.А. Караковский). При этом не просто отмечались «динамизм и сложность критериев» [8, с. 64] оценки воспитания, приводящие к невозможности однозначной оценки выхода воспитательной системы, или то, что человек «в значительной степени... сам формирует себя» [2, с. 38] и «проявляет свою самостоятельность» [2, с. 38] в том числе в отношении системы, в которую предполагается его вхождение на правах элемента. В данных фактах исследователи начинали видеть своеобразие нравственного воспитания и подчеркивать их как отправные пункты получения объективного знания и преобразования педагогической действительности;

- связанная с вышесказанным дискуссия о возможности системной перестройки воспитания в той же мере, что и обучения. Например, И.М. Кантор связывал возможность использования данного методологического направления со степенью разброса входных параметров, то есть с тем, насколько остро проявляется противоречие между множественностью «входных» параметров, влияющих на воспитательный процесс, и необходимостью их учета. В теории воспитания, как и вообще в педагогике, по мнению И.М. Кантора, все внешние факторы учесть невозможно, а простое ограничение их рассмотрения ведет к тому, что «в значительной мере выхолащивается существо предмета, и полученная абстракция окажется малопродуктивной» [7, с. 44]. В.П. Беспалько связывал возможности применения системного подхода в теории воспитания с понятием цели и невозможности ее диагностирования, то есть третьим противоречием системного подхода в теории воспитания. В отношении педагогики во-

обще В. П. Беспалько, однако, пошел дальше И.М. Кантора и указывал, что нет необходимости останавливаться на раз и навсегда принятых стандартах. Достаточно предложить определенный набор признаков, толкующих «логическую структуру личности» в той или иной мере упрощенно [1, с. 17].

Для методологического уровня особое значение имела идея моделирования как завершающей стадии системного подхода, высказанная еще в начале этапа (Л.И. Новикова, А.Т. Куракин), но реализованная в полном объеме лишь после развития учения о воспитательной системе. Двойственность данного объекта, охватывающего и умозрительные построения, и реально существующих воспитанников, послужила своеобразным катализатором для развития системного подхода на методологическом уровне, поскольку моделирование несет в себе подобное сочетание качеств. Будучи в теории воспитания интеллектуальным актом, оно направлено на разрешение противоречий, которые вызваны сложностью личности воспитуемого, существующей независимо от сознания воспитателя. Вышеупомянутое обстоятельство позволило обосновать инвариантную для системного подхода в теории воспитания структуру модели, где воплощаются целевой, содержательный, операционно-деятельностный и аналитико-результативный компоненты воспитания. В данном направлении активно работали Ю.А. Конаржевский, З. Хелус, Л. де Калувэ, Н.М. Таланчук, В.С. Ильин и другие специалисты.

Для праксеологического уровня особую важность при развитии системного подхода приобрела идея оптимизации как процесса изменения воспитательной системы и системы воспитания, при осуществлении которого ориентиром служит постоянное улучшение выходных параметров системы, с одной стороны, и экономия времени и средств, с другой стороны. Данная идея была перенесена из дидактики в теорию воспитания в начале 1980-х годов и активно развивалась, в частности, благодаря работам Ю.К. Бабанского и М.М. Поташника.

Таким образом, в указанный временной период системный подход в теории воспитания претерпевал качественные изменения своей структуры, благодаря вышеназванным ключевым идеям. Можно сказать, что подобные скачки развития задавали

его специфическую, революционную форму в 1970-е и 1980-е годы. Поскольку ключевые идеи высказывались и развивались разными учеными и, как правило, не одновременно, то отработка четырехуровневой структуры системного подхода в теории воспитания могла представлять собой лишь постепенный процесс как в мировом педагогическом сознании, так и в сознании отдельного специалиста. Данный процесс был в целом завершен к началу 1990-х годов. С одной стороны, об этом свидетельствует возрастающее с середины 1980-х годов понимание взаимосвязи между различными уровнями как составляющими одного явления, когда Ю.А. Конаржевский в 1986 году при описании модели затрагивает, наряду с методологическим уровнем, также онтологический [10], а Н.М. Таланчук в 1987 году – гносеологический (то есть специфику воспитательной системы как наличия в ней строго фиксированных информационных потоков и проблемы системного подхода в теории воспитания соответственно) [16]. С другой стороны, в пользу этого говорит появление на том же временном отрезке работ, претендующих на роль исследований с обобщающим характером, в которых прослеживалась тенденция подвести итоги развития системного подхода в теории воспитания. Это уже в силу своей задачи подразумевало синтез представлений о различных уровнях реализации данного методологического направления. В числе таких работ следует назвать монографию Ю.А. Конаржевского «Что нужно знать директору школы о системах и системном подходе», диссертации В.А. Караковского и А.М. Саранова.

Второй этап (1990-е годы и первое десятилетие XXI века). Этот период, по нашему мнению, составил новую стадию развития системного подхода в теории воспитания. Далее мы назовем качественно новые особенности системного подхода, проявившиеся в упомянутый период.

Становление системного подхода в теории воспитания в статусе ограниченного методологического направления. Данная особенность, на наш взгляд, выражалась в двух аспектах:

- утверждение взгляда на воспитательный процесс как феномен действительности, изучение и преобразование которого требует применения, наряду с системным подходом, иных подходов (деятельностного, личностного, гуманистического и т.д.).

Это позволяет, например, выбрать между авторитарным и гуманистическим, религиозным или атеистическим воспитанием, которые изначально равноправны с точки зрения системного подхода, признающего лишь одну ценность – систему. Ценностная сфера современного общества более богата, и именно этим вызвано отмеченное явление. В 1980-х годах системному подходу иногда отводилось место в цепочке иных подходов (например, В.С. Ильиным), но это было совершенно особое место. В.С. Ильиным системный подход рассматривался как явление высшего порядка по сравнению с иными подходами, не столько даже по охвату объектов, сколько по количеству вопросов, на которые призван ответить, и по качеству данных ответов [6]. Особенно показательно, что в отношении прочих подходов В.С. Ильин высказывает замечания по поводу их неполноты и односторонности; системный же подход в его работе подобной критике не подлежал, и, таким образом, представления о равноправии подходов можно считать утвердившимся лишь впоследствии;

- распространение в теории воспитания идей синергетики и рассмотрение воспитательной системы как объекта, обладающего в определенной мере собственной логикой развития, не обусловленной решением проблем системного подхода на методологическом уровне его реализации. Отправная точка мышления осталась той же самой: отказ специалистов по системному подходу в теории воспитания от принятия на себя таких обязательств, которые свидетельствовали бы о неправильном понимании самой сути системного подхода. В распространении подобных воззрений большую роль сыграли труды В.А. Караковского, Л.И. Новиковой, Н.Л. Селивановой, А.М. Сидоркина.

Становление системного подхода в теории воспитания в роли интегрирующего методологического направления, которая на предыдущем этапе его развития практически не реализовывалась. Данная тенденция предполагает, во-первых, сближение теории воспитания с другими науками на базе системного подхода, что можно наблюдать, прежде всего, в отношении менеджмента (Ю.А. Конаржевский, А.М. Моисеев) и культурологии (Г.А. Филиппов, М.А. Абрамова). Это можно объяснить бурным развитием системного подхода в менеджменте как науке

об управлении организацией, непосредственно связанной с экономической жизнью государства, и тем, что понятия «культурный человек» и «воспитанный человек» в научном сознании являются очень близкими, а в обыденном сознании практически тождественными. К концу первого десятилетия XXI века упомянутое явление было осознано специалистами уже достаточно четко. Д.А. Новиков упоминал, что «управление образовательными системами на сегодняшний день, в основном, рассматривается... как «отраслевой» раздел менеджмента» [15, с. 18]. Заметим, что изначально управление (control) образовательными и, в том числе, воспитательными системами, то есть поддержание их определенного порядка и стабильности, было феноменом проникновения системного подхода при его реализации на методологическом уровне в педагогику и теорию воспитания. К менеджменту как науке об управлении организацией, непосредственно связанной с экономической жизнью государства, данный феномен не относился. С другой стороны, А.С. Запесоцкий подчеркивал, что на переломе XX и XXI веков особое значение приобретает «качественно новый подход к пониманию культуры – как сложноорганизованной системы надбиологических программ человеческой деятельности» [5, с.6] и что «этот подход открывает новые возможности для анализа конкретных процессов, происходящих в культуре. И, разумеется, их более качественного программирования в педагогике» [5, с. 6]. Другое проявление становления системного подхода в теории воспитания как интегрирующего методологического направления заключается в поисках общих черт в различных концепциях воспитания с позиций системного подхода (П.И. Пидкасистый, Т.В. Цырлина, Н.Н. Никулина).

Становление системного подхода в теории воспитания в статусе универсального методологического направления. Данная универсальность, по нашему мнению, была принята общественным сознанием в двух направлениях:

- в отношении субъекта системного подхода, то есть человека, его использующего;
- в отношении объекта системного подхода, то есть раздела теории воспитания.

В пользу первого говорит расширяющееся распростра-

нение системного подхода в общественном сознании, то есть распространение моделирования и системной терминологии от популярной литературы до официальных документов. Применительно к этапу, начинающемуся с 1990-х годов, данное условие означает, прежде всего, возрастающую склонность к выдвиганию конкретных систем воспитания как моделей, инвариантных по форме, то есть созданных на основе всех процедур методологического уровня, но различных по содержанию. О втором аспекте универсальности свидетельствует то, что на втором этапе развития системного подхода в теории воспитания в качестве системного стало рассматриваться практически любое воспитательное явление: ролевые технологии (Б.В. Баленко), профилактика девиантного поведения военнослужащих (В.И. Королев), ценностное отношение к материнству (Н.Е. Рудова), профессиональное воспитание учащихся техникумов (А.В. Долгов) и т.д.

Из вышесказанного можно сделать вывод, что на протяжении второго этапа происходила и происходит отработка функционирования системного подхода в теории воспитания. Постепенность данного процесса и наличие у системного подхода сформированной четырехуровневой структуры задавали на анализируемом временном отрезке абсолютное преобладание эволюционной формы, не допускающей качественных скачков развития, которые можно было бы отнести к какому-либо уровню и которые можно наблюдать на первом этапе. Естественность же той роли ограниченного, универсального и интегрирующего направления, которую системный подход начал играть с 1990-х годов, дает базис для утверждения, что на втором этапе системный подход в теории воспитания развивался уже как *зрелое* направление. Дополнительным подтверждением зрелости системного подхода может служить отражение в диссертационных работах достижений в области системного подхода на всех уровнях, без диспропорции в представлении структуры данного методологического направления (А.Г. Кузнецова, Г.А. Филиппов, Е.Н. Степанов), а также появление новых подходов, производных от системного (амбивалентный, средовой). Последнее из упомянутых явлений может быть соотнесено с развитием вулканологии на фундаменте геологии, экологии на фундаменте биологии и т.д., что стало возможным лишь после накопления неко-

торого необходимого количества знаний и методик.

Таким образом, при развитии системного подхода в теории воспитания решались задачи отработки структуры системного подхода и отработки его функционирования. При этом данные процессы были разделены во времени и требовали различных форм развития, так, что на их основе оказалось возможным выделение двух этапов.

Библиографический список

1. Беспалько, В.П. Основы теории педагогических систем [Текст] / В.П. Беспалько. – Воронеж: ВГУ, 1977. – 304 с.
2. Болдырев, Н.И. Методика воспитательной работы в школе: учеб. пособие для студентов пед. ин-тов [Текст] / Н.И. Болдырев. – М.: Просвещение, 1974. – 223 с.
3. Водзинский, Д.И. Педагогические основы системы нравственного воспитания старшеклассников [Текст]: автореф. дис... д-ра пед. наук: 13.00.01 / Д.И. Водзинский. – М., 1970. – 52 с.
4. Вульф, Б.З. Педагогические проблемы деятельности организатора внеклассной и внешкольной воспитательной работы [Текст]: автореф. дис... канд. пед. наук: 13.00.01 / Б.З. Вульф. – М., 1971. – 20 с.
5. Запесоцкий, А.С. Культурология и педагогика: проблемы взаимосвязи [Текст] / А.С. Запесоцкий // Педагогика. – 2010. – № 6. – С. 3 – 7.
6. Ильин, В.С. Формирование личности школьника (целостный процесс) [Текст] / В.С. Ильин. – М.: Педагогика, 1984. – 144 с.
7. Кантор, И.М. Понятийно-терминологическая система педагогики [Текст]: логико-гносеологические проблемы / И.М. Кантор. – М.: Педагогика, 1980. – 160 с.
8. Караковский, В.А. Чтобы воспитание было успешным [Текст] / В.А. Караковский. – М.: Знание, 1979. – 96 с.
9. Конаржевский, Ю.А. Педагогический анализ как основа управления школой [Текст] / Ю.А. Конаржевский. – Челябинск: Челябинский пединститут, 1978. – 104 с.
10. Конаржевский, Ю.А. Педагогический анализ учебно-воспитательного процесса и управление школой [Текст] / Ю.А.

Конаржевский. – М.: Педагогика, 1986. – 143 с.

11. Кузнецова, А.Г. Развитие методологии системного подхода в отечественной педагогике: [Текст] А.Г. Кузнецова. - Хабаровск: Изд-во ХК ИППК ПК, 2001. – 152 с.

12. Кузьмина, Н.В. Методы исследования педагогической деятельности [Текст] / Н.В. Кузьмина. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1970. – 116 с.

13. Куракин, А.Т. Коллектив и личность ребенка [Текст] / А.Т. Куракин, Л.И. Новикова. – М.: [б. и.], 1971. – 40 с.

14. Куракин, А.Т. О системном подходе в исследовании проблем воспитания [Текст] / А.Т. Куракин, Л.И. Новикова // Советская педагогика. – 1970. - №10. – С. 99 – 108.

15. Новиков, Д.А. Современные подходы к исследованию проблем управления образовательными системами [Текст] / Д.А. Новиков // Педагогика. – 2010. - № 10. – С. 16 – 20.

16. Таланчук, Н.М. Воспитательная деятельность мастера производственного обучения СПТУ [Текст]: вопросы теории / Н.М. Таланчук. – М.: Педагогика, 1987. – 112 с.

17. Юдин, Э.Г. Системный подход и принцип деятельности [Текст]: методол. пробл. соврем. науки / Э.Г. Юдин. - М.: Наука, 1978. – 391 с.

УДК 1.(091)

И.С. Белова

Возможна ли ревизия постмодернизма?

Когда-то давно, более ста лет тому назад, П.А.Флоренский, создавая свою богословскую диссертацию «Столп и утверждение истины», воспользовался приемом пробабиллизма, который сам он интерпретировал следующим образом: если бы истина была, то какой бы она должна была бы быть, то есть предложил своим читателям рассуждать вместе с ним о поставленной проблеме в сослагательном наклонении.

Примерно в таком же русле развивалось направление моих мыслей, когда в тематическом горизонте конференции мною была обнаружена проблема ревизии постмодернизма и

поисков ее оснований. В далекие теперь времена идеологического монизма проблемы ревизионизма решались однозначно, зримо; ревизионизм обнаруживал себя со всей очевидностью при соотнесении его положений с основными принципами марксистско-ленинского учения в любой из его частей. Столь же очевидны были и принципы осуществленной ревизии, и возможности ее критики.

Все наработанные в течение двух столетий методы и приемы, дающие возможность проведения ревизии того или иного учения или борьбы с ревизионизмом, утрачивают свой авторитет и действенность в том случае, когда мы в качестве ревизируемого имеем дело с таким объектом исследования, как постмодернизм и постмодернистская философия, ибо в этом случае налицо достаточно широкий спектр предлагаемых обстоятельств, которые не возникали в ситуации пересмотра классически существующих философских, научных, культурных парадигм. Не имея возможности проанализировать все пространство этого спектра в кратком изложении, остановлюсь на трех тезисах, связанных с проблемами генезиса постмодернизма, сущностью постмодернистской философии, основными ее приемами и методами и – соответственно – теми возможностями ревизии постмодернистского мышления, которые предоставляют эти основания.

Во-первых, в разнообразных версиях самоидентификации постмодернистского философствования авторы называют разные даты возникновения и самого исследуемого феномена, и термина, его определяющего. На сегодняшний день этот маятник в хронологии колеблется от первых употреблений термина постмодернизм в книге Р. Равница «Кризис европейской культуры» в 1917 году до появления в 1979 году работы Ж.-Ф. Лиотара «Постмодернистское состояние: доклад о знании», в которой был утверждён философский статус этого понятия и его содержания. В иронической версии У. Эко начала постмодернизма можно смоделировать уже в античные времена и «объявить постмодернистом самого Гомера». В других версиях можно встретить утверждение о том, что каждая эпоха нуждается в своем собственном варианте и периоде постмодернизма. И это обстоятельство не может не порождать сложностей в процессе

критического осмысления (и тем более - пересмотра и ревизии) исследуемого феномена.

Второе обстоятельство, создающее почти непреодолимые препятствия в процессе пересмотра и ревизии постмодернистского философствования, связано с тем, что очень условно можно назвать сущностью этого мышления. Ведь сами представители постмодернистского мышления постулируют свое кредо как отказ от возможности построения единой концепции и системной модели мира, отказ от поисков метафизических первоначал и смыслов. Почти хрестоматийным в пространстве исследований постмодернистского мышления стало признание М.Фуко, утверждающее отсутствие исходного смысла бытия мироздания: «... за вещами находится не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути, или что суть их была выстроена по частицам из чуждых им образов». Сама «познавательная стратегия» постмодернизма, критически ориентированная по отношению к классическому метафизическому мышлению, диалектической логике и традиционному аксиологическому пространству, изменяет векторы своего внимания. Не имея возможности перечислить весь спектр и плюрализм этих векторов, ограничимся краткой, но внятной формулировкой этой стратегии Жилем Делезом в его работе «Что такое философия?» (1991 г.): «вести себя» не по отношению к универсальному общему, а по отношению к единичному или особенному, лишенному подобного или равноценного». С его точки зрения, главное в философском творчестве - нахождение понятийных средств, адекватно выражающих подвижность жизни, ее многообразие.

Усиливает сложность пересмотра и ревизии учений, отказывающихся искать и детерминировать суть и связи изучаемых объектов, еще и отсутствие монолитности в философском феномене постмодернизма, его многопроектность и программный плюрализм. Почти в каждом исследовании общих характеристик постмодернистского мышления называется, как правило, не менее десяти его версий и подходов (от текстологического и коммуникативного до шизоаналитического), не говоря уже о практически не ограниченной и зачастую метафорической терминологии, для понимания которой не случайно создаются

специальные словари и справочники.

Если обратиться к указанному в начале исследования приему пробабиллизма даже на основании первых двух предлагаемых обстоятельств, совершенно очевидным становится затруднение (а может и невозможность) в осуществлении ревизии постмодернизма. Какой может быть подобная ревизия, с чем соотносить критические замечания в том случае, когда суть учения неуловима, когда детерминизм рассматривается не линейно, а дискретно и веерно?

А главное затруднение - что же собой будет представлять достигнутый в процессе ревизии результат?

Это затруднение становится наиболее очевидным при соотнесении самого процесса критического осмысления и ревизии постмодернистского философствования с основными принципами последнего. Я имею в виду, что практически любой критический ракурс воспринимается с позиций этих принципов как совершенно естественный и ожидаемый. Ведь логика постмодернистского знания, выступающего в ипостасях языковых игр, интерпретации, ориентированного на поиск парадоксов, лабиринтов и антифеноменов (смотри, например, Анти-Эдип, антипсихологизм, ацентризм и т.п.) будет рассматривать любой результат критического переосмысления лишь в качестве еще одного варианта интерпретации, еще одного хода в игре, еще одного нового правила игры и т.д. На основании подобной логики расчету поддается только вероятность, что это высказывание будет скорее о том-то, а не о том-то. Вопрос состоит не в том, (по мнению Лиотара), чтобы знать, кто является противником (и почему), а в том, чтобы понять, в какую игру из множества возможных игр он играет. По большому счету, сколько бы мы ни продолжали идти по этому списку «акцентировано плюралистической интерпретации» (термин, которым Жиль Делез определяет свой собственный философский проект), последовательно подвергая пересмотру различные аспекты, принципы или результаты постмодернистского мышления, выглядеть это будет скорее участием в этом процессе игры, чем нарушением ее правил или попыткой их отменить. То есть желание ревизовать постмодернизм очень легко может перерасти

в попытку догнать эдакого своеобразного философского неуловимого (по определению) Джо, что не может, в свою очередь, не порождать чувства неудовлетворенности собственными попытками.

Завершить свое исследование я вынуждена довольно скромным выводом: ревизия постмодернизма скорее проблематична, ренегатство в силу последних аргументов практически невозможно; отрицание его на основании жажды сохранить классические образцы как философствования, так и культуры в целом, - малозффективно. Может быть, мы все уже давно в составе игроков на этом поле?

УДК 1(111.1)

М.В. Быстров

Так что же вдыхает жизнь в «релятивную онтологию»?

*Во всём подслушать жизнь стремясь,
Спешат явления обездушить,
Забыв, что если в них нарушить
Одушевляющую связь,
То больше нечего и слушать.
Гёте*

Аналогичный вынесенному в заголовок вопрос - но по поводу уравнений физики - был как-то задан Стивеном Хокингом, преемником Ньютона по Кембриджскому университету. Вопросая в раздумье самого себя, выдающийся физик нашего времени, очевидно, почувствовал - в некий момент истины - недостаточность для полного миропонимания одних только уравнений.

В самом деле, последние дают лишь связь, или *соотношение*, между двумя группами переменных и констант, стоящих по обе стороны от знака равенства. А что же служит движущей силой *процесса* - если таковой подразумевается в заданном уравнении? К тому же все уравнения - да и химические реакции - обратимы, а «в обратимых процессах физики, - как с прискорбием отмечал Н.Винер, - ничего нового не возникает».

Следовательно, для обретения новаций в самом широком смысле нам нужно выйти на необратимые процессы, понимаемые как направленная смена определенных состояний. Утверждение о том, что «необратимость играет роль агента, объединяющего мир в целое» (В.Г. Попов), раскрывается, очевидно, в случае целесообразных действий – если их трактовать, по Аристотелю, как направленных на достижение конечной цели, которую, в свою очередь, и можно свести к целостности. Ведь последняя и есть, по сути, «то, ради чего» все существует.

Решающую *направленность* мы находим в *интенции сознания* и движении самой *мысли*. Понятие *интенции* было выдвинуто Ф. Brentano, видевшим в ней характерную особенность всех душевных феноменов, отличающую их именно от физических явлений. В дальнейшем Э. Гуссерль предложил разделять имманентный сознанию *интенциональный акт* и трансцендентный ему *интенциональный предмет*. Главной своей целью основатель феноменологии считал постижение «смыслосозидающей интенциональности».

Согласно Шеллингу, высшей формой *направленной* человеческой деятельности является *творчество*, и прежде всего - художника и философа - когда человек соприкасается с Абсолютом (!). А по Бергсону, творчество как непрерывное появление *нового* составляет сущность *жизни*; оно есть нечто объективно совершающееся (в природе - в виде процессов рождения, роста и созревания, а в сознании - в виде возникновения *новых* образов и переживаний). Но если творчество и в природе, и у художника *направлено* на прекрасное и целое, то, может быть, и его результат несёт в себе общие черты одной гармоничной *организации*! Ещё Бонавентура стремился к созерцанию «божественных *следов*»(!) в чувственных вещах и полагал, что единство форм всех сущих *упорядочивается* высшей *субстанциальной формой*.

Именно так! Сегодня уже окончательно установлено (А. Цейзинг, С. Эйзенштейн), что и природные объекты, начиная с нашей Солнечной системы и кончая человеческим организмом вплоть до геометрии клеток крови, и все шедевры искусства, независимо от жанра, подчиняются единой *целостной организации* в лице «*золотой пропорции*». Спрашивается тогда: а не выступает ли последняя - в силу фундаментального принципа Кю-

ри - в качестве видимого *следа* тотального и незримого деятеля? И не является ли этот деятель «за сценой» тем самым библейским *Духом*, которым сотворено всё сущее и который поддерживает самоё бытие и одновременно *вдохновляет* художника создавать - «по образу и подобию» - прекрасные произведения, *изоморфные* природе по своей глубинной *организации*?

Убедиться в справедливости такой версии помогают рассуждения П.Флоренского («Пределы гносеологии»), представлявшего наш познавательный *акт* последовательным рекуррентным процессом в виде *непрерывной пропорции*

$$\frac{A_1}{1} = \frac{A_2}{A_1} = \frac{A_3}{A_2} = \frac{A_4}{A_3} = \dots (1).$$

Следуя Шеллингу и Фихте, он изображает деятельность *сознания* и как ряд рефлексивных *актов*, называемых «потенциями», или «степенями» сознания:

$$\dots A^{-n-1}, A^{-n} \dots A^{-2}, A^{-1}, A^0 (=1), A^1, A^2, \dots A^n, A^{n+1} \dots (2).$$

Зафиксируем сразу - и не без аристотелевского «изумления» - что точно так же представим и «трансфинитный» ряд «золотых» чисел - через степени главного «золотого» числа $1,618 = \frac{1}{0,618} = \Phi$ (мы ограничиваемся тремя значащими цифрами по-

сле запятой): ... 0,236 (Φ^{-3}), 0,382 (Φ^{-2}), 0,618 (Φ^{-1}), 1 (Φ^0), 1,618 (Φ^1), 2,618 (Φ^2), 4,436 (Φ^3) ... (3)

Таким образом, один символ - безликая буква - заменился здесь другим и куда более выразительным и ёмким, поскольку «главное назначение числа состоит в том, чтобы выражать определённость» (П.М. Колычев). Стоит вспомнить и Гёте, понимавшего все формы природного и человеческого *творчества* как символы *живого и вечного становления*, а неуловимость и нерасчленённость символа связывавшего с *жизненной органичностью* выражающихся через него *начал*. Да тут прямо «просвечивает» наша вездесущая пропорция!

Рассматривая её в аспекте *отношения*, мы неотвратимо приходим к *духовной* «релятивной онтологии», чьи основания - как нетрудно догадаться - находятся уже в Библии.

За всю историю мы едва ли найдём более совершенную

морально-этическую рекомендацию, чем именуемое богословами «Золотое правило Иисуса Христа», записанное в синоптических Евангелиях (Мф. 7:12) и гласящее «Итак во всём, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними...». Заметим, что употреблённый в греческом тексте весьма многозначительный глагол *ποιεω* имеет ещё и значение «благотворить». Поэтому и с учётом других дополняющих максим Библии (Мф. 5:21-48; 19:19) указанное правило может быть сформулировано так: «Всегда *относитесь* к людям так, как хотите, чтобы они *относились* к вам». Замечательно, что вариации на тему вечного «правила» мы находим во всех религиях и у древних мудрецов, включая Конфуция и Лао Цзы.

Воспользовавшись буквенными символами и математическим *отношением*, имеем:

$$aRb \rightarrow bRc, \text{ или } \frac{a}{b} = \frac{b}{c} \dots (4)$$

С точки зрения целостности последняя пропорция становится замкнутой и самодостаточной, если, например, положить $a = 1$, $b = x$ и $c = 1-x$. Замкнутость в математике означает отсутствие свободных переменных - когда «всё связано со всем» и нет «ничего лишнего». И тут нам является универсальный принцип дополнительности - теперь уже в общечеловеческом и экзистенциальном смысле. Принимая себя за « x », мы словно следуем библейской заповеди «кто унижает себя, тот возвысится» (Мф. 23:12) и уклоняемся от пушкинской иронии «мы почитаем всех нулями, а единицами себя». А «дополнительность» с означает ещё и то, что нас нельзя обвинить в корыстном следовании житейскому правилу «ты - мне, я - тебе».

Решение приведенного квадратного уравнения, отвечающего пропорции $\frac{1}{x} = \frac{x}{1-x}$, даёт знакомое нам знаменитое иррациональное «золотое» число $x = 0,618\dots$

Итак, «золотое правило» - как оптимальное *отношение* между людьми в сообществе - автоматически ведёт к «золотой пропорции», которой подчиняются практически все процессы, структуры и явления нашего мира. Каков же онтологический смысл «исторического» сведения вместе и «в золоте» двух оди-

ночных отношений?

В «золотой пропорции» обеспечивается неравенство двух частей при равенстве их отношения с целым. Это уникальное и единственное *отношение* такого рода в природе. Равные части - независимы, а неравные - соподчинены, причём именно «в золоте» обе части целого подчинены друг другу и целому единообразным способом, образуя - при изящном экономии средств - гармоничную «систему».

И наконец окончательно глубокий вселенский смысл «золотой пропорции» как *организующего начала* выявляется при разворачивании её до бесконечности в обе стороны:

$$\dots = \frac{1+x}{1} = \frac{1}{x} = \frac{x}{1-x} = \frac{1-x}{2x-1} = \dots (5).$$

Каждая компонента в этом новом представлении, повторяющаяся дважды, выступает в трёх ипостасях. Скажем, в крайне-левой пропорции, где «1» - большая часть, а «1+x» - целое, «x» играет роль малой части; в знакомой каждому средней пропорции «x» - большая часть, а в крайне-правой - целое. Благодаря такому переплетению всё действительно оказывается связанным со всем. Да и любая составляющая распадается на расположенный вправо от неё *бесконечный* ряд «вставленных» друг в друга частей, *равномощный* (по Кантору!) исходному ряду. Поистине, «всё - во всём, и потому всё равно всему».

Таким образом, решающий эвристический прорыв происходит при переходе от «школьной» пропорции ($x = 0,618\dots$), описывающей *двухчастное* «золотое» целое, к её бесконечно продолженному и непрерывному варианту, пролонгирующему «золотое» деление *самоподобным* образом уже на *все масштабы и уровни бытия*. Обратим внимание на сходство (1) и (5), лишний раз свидетельствующее в пользу блестящей интуиции П. Флоренского.

Существенно, что приведённая последовательность (5) приобретает свойство логически замкнутой формы, поскольку, не имея *слева* крайнего члена, не обрывается там на каком-то максимальном целом, которое, будучи частью другого вышестоящего целого, требовало бы в нём своего оправдания. Равно и *справа* нет минимального члена, который бы «повисал в возду-

хе», не будучи - как целое - обоснован ещё более мелкими входящими в него частями.

В итоге, замкнутый на бесконечности и не имеющий, следовательно, ни наименьшего, ни наибольшего значения, узаконенный «ряд», как *единое и завершённое целое*, обретает самое главное - *причину самого себя в самом себе*, становясь *самодостаточным и самообоснованным*. Вот почему, вероятно, не проходили никакие попытки обосновать феномен «золотого сечения» - если таковые вообще всерьёз предпринимались: совершенство уже само по себе «имеет права гражданства». А «первооснова для своего существования, - как писал Б.Спиноза, - ни в чём другом, кроме себя, не нуждается, а следовательно, является «причиной самой себя». Ну разве недостаточно простого разглядывания (5), чтобы убедиться в глубине и элегантности выражения заключённого там смысла?...

С триумфом подтвердились и выводы математической логики: именно трансцендентной истине в виде актуально-бесконечного «золотого» целого отвечает и полностью изоморфная ей реальная морфология природы. Мы действительно везде наблюдаем чудесный «золотой дизайн» - от строения элементарных частиц до небесной «гармонии сфер», где уже в наше время (1978) были обнаружены буквальные консонансные «золотые» аккорды.

Но если мы *сознательно* - следуя «золотому правилу» - настраиваемся на гармонию в социуме, то, может быть, глобальное Сверхсознание *полагает* и вносит *то же* цементирующее отношение и для всего сущего, включая и нас самих? Не *направляет* ли единый житнетворящий дух всё и вся к тому всеединству, о котором писали многие религиозные философы во главе с В.Соловьёвым?

И правда! Стоит только дополнить пространный философский дискурс невербальными аргументами - простыми и лапидарными - и у «золотоносного» ряда обнаруживается самое важное свойство сознания - *направленность, или интенция*.

Но сначала отметим формальную и внешнюю аналогию между *рефлексией* и математической *итерацией*, заключающейся в повторном применении одной и той же операции. Вполне очевидно, что тот процесс, который в нашем рефлексиирующем

сознании происходит постоянно и безотчётно, при итерировании превращается в целенаправленную манипуляцию с некой заданной функцией. А что если в качестве таковой взять пропорцию, имитирующую процесс мышления? Ведь, будучи идеальным референтом рефлексии и вполне моделируя её, итерация тогда просто совпадёт с ней! Да и разве обе - не мысленные операции, совершаемые «в духе»?...

И тут мы подходим к одному из ключевых пунктов всего изложения. Проитерируем элементарную пропорцию

$$\frac{1}{x} = \frac{x}{1-x},$$
 составленную по рецепту «золотого» деления из це-

лого и двух его частей, но пока численно не определённую и рассматриваемую с точки зрения «входа» и «выхода». Многократно «накладывая» пропорцию на саму себя, мы попробуем разрешить её численно. Полученный ниже результат, который абсолютно непредсказуем заранее, поражает своей неожиданностью.

Легко убедиться, что итерация, начатая с произвольного значения, быстро сходится к «аттрактору» $x = 0,618$, а сама пропорция стремится, следовательно, к точно «золотой» - когда вся процедура стартует с *левого отношения*, принятого за «вход»:

$$\frac{1}{x_n} = \frac{x_{n+1}}{1-x_{n+1}}.$$
 Тогда большие члены пропорции порождают

меньшие, а те, в силу обратной связи, действующей при каждом акте итерации, в свою очередь влияют на первые и т.д.

Совсем иной и «бессмысленный» результат получается при итерации, *начатой с правой стороны* - она расходится и не даёт никакого фиксированного значения.

Так, буквально из ничего - благодаря нелинейности итерации - возникает нечто важное: *неравноправность двух противоположных направлений* вдоль бесконечной непрерывной «золотой» пропорции. Причинно-следственная связь, задаваемая *направленной обусловленностью* одних членов пропорции другими, действует в одну сторону, определяя предшествование целого своим частям, когда на сцену выступает «конечная причина», или цель. Любопытно, что найденная предпочтитель-

ность *движения* усматривается и в общепринятом представлении «золотой пропорции» - как внутреннем делении отрезка (в крайнем и среднем отношении), идущего от целого к частям, а не наоборот - почему за ней и закрепилось ещё одно название: «золотое сечение». Но в нашем контексте более значим термин «*Божественная пропорция*» - так назвал свою книгу восторгавшийся «сечением» Лука Пачоли (1509), снабдивший её иллюстрациями самого Леонардо да Винчи.

Подведём промежуточный итог. Красивая и самоценная идея трансцендентного «золотого целого» на наших глазах обрела свойство *направленного потока*. А только направленные мысли и действия творят и созидают. Есть все основания отождествить эту динамичную целостность с *животворящим духом*, которому и Августин приписывал направленность – *Intentioni animi*. В силу принципа Кюри и согласно постулату «живое от живого» (Реди-Пастера) этот *активный деятель* и оставляет свой неизгладимый отпечаток во всей природе - единообразную и прекрасную «вселенной внутреннюю связь» (Фауст).

К тому же выводу подводит нас и принцип причинности - если под причиной, предшествующей следствию-результату в любом творческом процессе, понимать *мысль* и «обернуть вспять» библейский тезис «по образу и подобию»...

Нельзя забывать о совершенном геометро-числовом единстве в «золотой пропорции», ибо её члены суть радиусы трансцендентной и тоже самоподобной уникальной кривой - логарифмической спирали. Последняя - как и «золотая метрика» - также запечатлелась в морфологии многих природных образований. Но логспираль эквивалентна *вихрю* - тому самому движению, которое с непреклонным упорством всегда ставилось в центр мирообразования, начиная с Анаксагора и кончая современными торсионными полями. Вихри характерны для любой непрерывной среды, водной или воздушной; так почему бы им не бытийствовать и в умоглядном числовом *континууме* как «среде свободного становления» (Г. Вейль)?

Навязчивая вихревая философская концепция, будучи устойчивым архетипом, убедительно разрешает дуализм и диалектику дискретного и непрерывного. А в нашем представлении она ведёт и к «*творению из ничего*» - поскольку *замкнутое*

«идеальное» движение *духа* порождает первые элементарные частицы материи (или *сгустки энергии* по известной формуле А.Эйнштейна), потому-то и обладающие все как одна собственным механическим моментом. Это некий аналог водоворота в нашей ванне или в реке, который мы наблюдаем и *выделяем* как самостоятельный объект на фоне непрерывного течения.

Подавляющее *фрактальное* строение природы, открытое в 60-70 гг. XX столетия Б.Мандельбротом, служит ещё одной впечатляющей зримой иллюстрацией и воплощением *самоподобия*, идею которого и выражает развёрнутая «золотая пропорция».

Над смыслом *подобия* задумывались ещё эллинические философы. А сам термин (греч. *ομοιωσις*) в платонически ориентированном учении означал сообразность низшего высшему и причастность его форме. Обратим внимание на то, что в этой системе понятий «неподобное» соотносилось с *иным*, а *подобное* - с *единым* - ставшим центральной категорией неоплатонизма. Как нетрудно догадаться, теперь под таинственным *единым* мы склонны усматривать не что иное как «золотую» трансцендентную *целостность*, облачённую в универсальную форму (логарифмическая спираль на плоскости = круговое + прямолинейное движение) и «покрывающую» весь числовой континуум. А от него мы переходим к *равномоцному* континууму любой размерности, где реально и обитает *дух*, уже не познаваемый нами в образах и не представимый никакими числами и геометрией...

Согласно Аристотелю, подлинно непрерывное — это всегда таковое по движению. Другими словами, непрерывное составляет условие возможности движения и его мыслимости. Тогда в ноуменальном мире *дух* может ассоциироваться с умозрительным континуумом - если он обретает смысл как динамичное целостное образование. А феноменальный мир разворачивается в пространстве и времени как производных *духа*.

Это разворачивание и происходит в едином и размеренном «темпе 1,618» - уникальном ритме, сочетающем в себе аддитивность и мультипликативность, что и обеспечивает развитие всего, включая органический рост природных объектов (филлотаксис) и движение самой нашей мысли.

В универсальном «золотом» возрастании чудесным образом уживаются количественные и качественные изменения и примиряется давнее противостояние преформистских идей, ведущих к анаксагоровским гомеомериям, и аристотелевского эпигенеза. Продолженный в том же ключе спор И.Гёте, А.Галлером и нескончаемые спекуляции на тему онтогенеза и филогенеза - всё это теперь разрешается в свете гармоничного «золотогенеза», оставляющего место (в зиготе) для эмерджентных новообразований (аддитивность) и для раскрытия (в эмбрионе) имеющихся структур (мультипликативность). Так, собственно, диалектически и развивается, *становясь*, любой организм - в предзаданном «золотом» ритме, когда идеально согласуются производящая и направляющая, или целевая причина. Непосредственное их возможное совпадение именно в биологической сфере как раз и указывал Аристотель.

Возвращаясь, наконец, к основополагающей категории релятивной онтологии - *отношению*, мы обнаруживаем, что *полнота* есть разновидность симметричного двухместного отношения, т.е. взаимного и «действующего в обе стороны». Но ранее нами было показано, что непреодолимость сочетания *полноты* и *непротиворечивости* в «гёделевских» формальных системах снимается при переходе к *целостности*, где эти свойства выступают как дополнительные в качестве достаточного и необходимого условия последней, также ведут к *взаимности* (БМФ. Философия целостности. Ежегодник РГИ СПбГУ. 2007).

И тут мы видим очевидный «трансценз» к животворящему и мирообразующему *отношению* «в золоте». Представляя мир, вслед за Н.Лосским, как «органическое целое», мы должны заменить абстрактную взаимообусловленность его частей более тесным взаимодействием по типу органов-частей, *функционально* включённых в целостный организм.

Поучительные соображения на этот счёт высказывал ещё достойный сын греко-римской цивилизации, врач и философ Гален. По его мнению, универсальная *пневма* разливается по всем органам человека, принимая ту или иную форму: в мозге - душевную, в сердце - жизненную, в печени - естественную и т.д. Эта идея «централизованного управления» полностью согласуется с вышеизложенным.

Именно дух, изоморфный по своей организации нашей «золотой» физиологии (см., например, А.Г.Суббота. «Золотое сечение» в медицине. СПб. 1996), очевидно, и поддерживает саму жизнь в каждой клетке и в каждом из органов, объединяя их вместе в одно целое. А этот бессознательный процесс естественно завершается в сознании - когда мы начинаем осознавать всем существом свою причастность к миру. Но такое глубинное переживание *однобытия* с миром и есть *любовь*. И по тому же Лосскому (как и Флоренскому), любовь - конкретное *единосу- щее* двух или более лиц, т.е. интимное межличностное чувство.

Оно напрямую питается и «конструируется» *духом*. И более того - теперь раскрывается «метафизика» и жизнедающего» завета Серафима Саровского о том, что нашей главной целью должно быть стяжание Духа Святого. Действительно, идея идеального взаимного дополнения *двух* частей в нашей пропорции вызывает к объединению визави-сердец - когда, например, «...оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут два одной плотью...» (Мк.10:7). Таков первый из девяти и главный «плод духа», ведущий к двум великим заповедям Иисуса Христа (Мф. 22:37 и 39). Принимая же *дух* в себя в полной мере и всем своим психосоматическим устройством, мы, вероятно, входим с ним в некий бытийственный, или духовный гармонический резонанс, ощущаемый как подлинное счастье. Эта наполненность *нетварной энергией* (Гр.Палама) или - как уточнил бы Аристотель - *энтелехией* и есть полнота жизни, причём принципиальная *направленность* жизни, порождаемая тем же *духом*, свободно выливается в сердечную *любовь* к другому.

Так мы приходим, по сути, к библейскому «сценарию», когда в едином *акте творения* соблюдается гармоничное структурно-функциональное единство, а сущие одновременно и создаются, и призываются к *отношению взаимности*. Обратим внимание на общность этого «отношения симпатии» среди мыслящих субъектов и сущих вообще: с одной стороны, формула **aRb** выражает в идеале взаимную любовь между «парой друзей», образующей ячейку христианской общины (П.Флоренский), а с другой, - и сила гравитации между *двумя* физическими телами вычисляется суммированием именно *парного взаимодействия* составляющих их элементарных масс по

принципу «каждая с каждой». Здесь работает элементарная комбинаторика, оперирующая сочетаниями из N элементов по два. И «парное» тяготение в физике засвидетельствовало, между прочим, известное положение о том, что всякое *отношение* может быть образовано на базе только двух сущих, или что любое многовалентное *отношение* можно разложить на бинарные. Да и понятие *отношения порядка*, или упорядоченности, в теории множеств тоже сводится к бинарному, или двухместному предикату.

Но и *дух* в «золотой» пропорции - как уже подчёркивалось - тоже основан на идее *двухчастного целого*. Она лишь элегантно транспонируется, оставаясь инвариантной, на все масштабы и уровни бытия. Спрашивается: а не утверждает ли описанный *дух*, охватывающий все мыслимые целые и части, тот самый искомый *акт полагания* вселенского Сознания, к которому, возможно, и следовало бы свести *отношение* (И.И.Евлампиев)? Не осознаёт ли Некто тем самым структуру мира, а мы лишь приобщаемся к этому творческому *акту* благодаря тому, что от Него к нам передаётся способность осознавать - обладать со-знанием, т.е. совместным знанием?

Выдвигаемое уточнение подкрепляется «законом универсальной соотносительности» С.Трубецкого («Основы идеализма»), в котором предполагается, что «заданное от века» *универсальное соотношение*, распространяющееся на вещи и сознание, основано на абсолютном всеединстве сущего.

Эта концепция нашего религиозного философа нашла завершение в его выдающемся и программном труде «О природе человеческого сознания» (1890). Главная мысль там сводится к обоснованию *всеобщности* и «органически-живой *соборности*») сознания (курсив везде наш - БМВ). Теория Трубецкого подводит к взаимопроницаемости индивидуальных «Я» - когда абсолютное Сознание *организует* и нормирует всякое ограниченное сознание, собирая и объединяя общими связями все отдельные умы.

Если мы обращаемся к реальному и всеобщему познанию, то вынуждены признать, что его логичность и позитивность предполагают *всеединство сознания*. Другими словами, «логическое познание реальности выходит за пределы компе-

тенции индивидуальной личности», а наш мозг являет собой «конечный результат бесконечно сложной *вселенской организации*». Мыслитель неоднократно подчёркивает, что сознание есть продукт не материи, но *организации*, и «самая чувствительная материя может рассматриваться как плод *«сознающей организации»*».

Для усиления своей позиции Трубецкой привлекает категорию и сознание причинности. Без соборного характера сознания мы поневоле должны допустить, что реальность и причинность других вещей и существ только представляется нами, а не сознаётся в действительности. И наоборот, когда понятия и той, и другой обусловлены *внутренней соборностью* человеческого сознания, «они логичны и всеобщим образом достоверны».

Философ справедливо переходит от всеобщего понятия причинности к «закону универсального действования, или энергии», относя его к «абсолютной действительности», «полноте и всеобщности действия» и бесконечному ряду причин и следствий. Но не о *духе ли и энергии* в нашей интерпретации здесь идёт речь?

Отдавая дань психофизике и упоминая даже работы Вебера и Фехнера, Трубецкой, видимо, как раз оттуда ожидал получения обнадёживающих данных.

И вот, спустя ровно сто лет, эти ожидания с блеском сбылись! Чаемая и смутно предполагаемая в сознании «*вселенская организация*») обрела конкретику. Математическое объединение двух основных законов психофизики - Вебера-Фехнера и Стивенса - дало показательную функцию типа логарифмической спирали, основание которой оказалось равным «золотому» числу 1,618! (И.А.Рыбин. «Психофизика: поиск новых подходов» // Природа, - № 2, - с. 19-25. 1990). Полученный феноменальный результат поверг в смятение самого автора указанной статьи - видного специалиста в области психофизиологии восприятия.

Но «упавшее с неба» число абсолютно закономерно в свете вышеизложенного. Дело в том, что поскольку в «итоговой формуле психофизической связи» выпал внешний параметр - раздражающий стимул, она соотносит ощущение с его субъективной оценкой (по Стивенсу) и, следовательно, по существу описывает уже чисто психические процессы, происходящие в

нашем сознании. А тогда сенсационное выявление «золотого» числа однозначно указывает на «субстрат» этих процессов - духовное начало, *организующее* всю нашу ментальную жизнь. Нелишне заметить, что упомянутое выше уникальное совпадение в «золотом ряде» мультипликативности и аддитивности полностью согласуется с трактуемым иногда законом Вебера-Фехнера в виде следования интенсивности ощущений в арифметической прогрессии при увеличении силы раздражения в геометрической. Хотя, разумеется, чаще просто говорят о логарифмической связи.

Открывшаяся «субстанциализация» психики окончательно хоронит тяжёлую психофизическую проблему, но главное - реабилитирует психологию снова как одного из разделов философии (с 16 века), поскольку, проливая свет на «трагически невидимые» душевные явления, превращает её из описательно-интроспективной в онтологически фундированную науку.

Симптоматично, что и обсуждаемая проблемная статья С.Трубецкого была опубликована в существовавшем тогда объединённом журнале «Вопросы философии и психологии». В её заключительной части, ища «разрешение основных противоречий сознания» на пути становления его действительно всеобщим и соборным, философ естественно подходит и к «этической задаче».

«Нравственное сознание», развивающееся лишь в общении разумных существ, приводит к «благой воле», являющейся основанием нравственности и называемой *любовью*. Последняя в своём апогее *даётся* человеку как благодать. «И как признание реальности и причинности существ вытекает из возможной *солидарности* нашего сознания, так и *любовь* есть деятельное осуществление этой солидарности». Человек неизбежно сознаёт, что «конечного примирения и оправдания он не может достигнуть сам собой, ибо должен искать его лишь в *совершенной любви*». Именно такая *любовь* - «единство всех в одном и сознание всех в себе и себя во всех». Выше и была сделана попытка представить *невербальные* доказательства этих слов.

Резюмируем всё сказанное. На наших глазах произошла реанимация «релятивной онтологии», для чего «всего лишь» потребовалось заменить в её определяющем *соотношении* aRb бу-

кву R на GR. (Golden Ratio = Governing Ratio - «золотое» = управляющее *отношение*). Теперь все сущие обретают смысл, поскольку приводятся к «одному знаменателю» - объединяющему и самодовлеющему *духу*, объемлющему весь мир. Державный мотив *духа* - *взаимопритяжение* сущих, которое в безусловной форме выражается в гравитации, а на уровне сознания - *в любви*.

А разве не честь для «первой философии», или метафизики, с блеском подтвердить немеркнущие истины Откровения? Увы, как пишет Л.Шестов, «мы все так связаны впитанными нами с молоком матери основными принципами древней философии (добавим от себя - а также средневековой и классической немецкой - БМВ), что попытка противопоставить им истину Писания кажется нам уже не только безумной, но и кощунственной» («Афины и Иерусалим»). И «плоды с древа познания стали принципами философии для всех будущих времён». Но согласно ап. Павлу, «секуляризованное» знание делает надменным, и все дары знания без любви - ничто.

Теперь, однако, можно пойти и дальше, и поняв, наконец, глубинный онтологический смысл двух ведущих заповедей Иисуса, сказать, дополняя бл. Августина, что в меру нашей любви мы не только познаём, но - что более важно - и укореняемся в мире, получая в награду по обетованию не только полноценную, но - в пределе - и вечную жизнь.

УДК 1(091)(470)

А.В. Ермолин

Осмысление католицизма в философской системе В.С. Соловьева

Проблематика отношений Востока и Запада, диалога русской и европейской культуры, а, следовательно, православия и католицизма красной нитью проходит через все творчество В.С. Соловьева. Однако необходимо отметить, что при исследовании творчества Соловьева становится очевидна эволюция взглядов философа на решение данной проблемы.

Поскольку философскую систему Соловьева невозможно

рассматривать в отрыве от его биографии, то в рамках данной статьи обратимся к основным жизненным вехам мыслителя. По емкому замечанию А. Ф. Лосева, «обстановка ранних лет Владимира Соловьёва сложилась весьма благоприятно для его последующего духовного развития»[4]. Сын известного историка Сергея Михайловича Соловьёва, родственник философа Г.С. Сковороды Владимир Соловьёв всегда находился в центре интеллектуальной и духовной жизни и живо реагировал на все общественные и политические события эпохи. Например, в 1864 году оба Соловьёвы были против ссылки Чернышевского на каторгу.

Во время обучения сначала в московской 5-й гимназии, а по ее окончании на естественном, а потом и историко-филологическом отделении Московского университета Соловьёв знакомится с трудами выдающихся мыслителей - А. С. Хомякова, Шеллинга, Гегеля, Канта и Фихте. Также в биографии Соловьёва существовал период увлечения Чернышевским, Добролюбовым, Писаревым. Многие биографы Соловьёва отмечают даже факт увлечения юного Соловьёва атеизмом и материализмом: «известен случай, когда за обеденным столом юный Владимир Соловьёв заявил своему отцу, что он читал книгу Фейербаха «Сущность христианства»[6, с. 214].

Однако в скором времени Соловьёв начинает создавать собственную философскую систему, и первым шагом к ее созданию является критика позитивизма и западной философии в целом.

Интересен факт, что во времена массового увлечения философией позитивизма в кругах русской интеллигенции, Соловьёв в своей диссертации пишет как раз о кризисе позитивизма и всей западной философии в целом. Отец Александр Мень так характеризует позитивизм и подчеркивает отличие мировоззрения Соловьёва от его философских положений: «Это учение о том, что последние истины, последняя тайна (тайна Бога, бессмертия, духа) для человека непознаваемы, что человек познает только природу, и природа - это единственная реальность, доступная нам, а развитие мысли и философии заключается в конечном счете в развитии естествознания. Все, что было до того, позитивизм считал отжившим»[6, с. 218]. Естественно, что Со-

ловьев не мог согласиться с такими философскими положениями и в своей диссертации «Кризис западной философии» выступает против данных тенденций в позитивизме. Особый акцент Соловьев делает на том, что западная философия взяла в качестве инструмента познания только рассудок, все более и более придавая познанию односторонний характер. Сначала Соловьев показывает, «как в средние века разум освобождается от теологии, освобождается от Церкви. Потом он становится автономным, а затем он занимает все большее и большее место, и, в конце концов, переходит пределы, которые ему доступны»[6, с.221].

Также необходимо отметить, что в центре духовного опыта и философской системы Соловьева находилось понятие Софии. «Значительная часть религиозной лирики Соловьева посвящена таинственной «подруге вечной»; он говорит о ней с глубочайшим благоговением. Она открыла ему последние тайны бытия, благодаря ей он «осязал нетленную порфиру и узнавал сиянье Божества». Образ «вечной подруги» Соловьева встречается в мистике Якова Беме, воспевающего божественную «Деву Софию» как творческую Премудрость Божию, как ее живой образ»[3].

Личный опыт общения Соловьева с Софией изложен в поэме «Три свидания». Последователь Соловьева, создатель цикла стихотворений о «Прекрасной Даме», своими корнями восходящих к Софии, Александр Блок, отмечал, что если мы прочтем поэмы Соловьева внимательно, без лишнего шутивого тона, то окажемся лицом к лицу с непреложным свидетельством самого философа.

В рамках философской системы Соловьева принцип «Софии» имеет всеобъемлющее значение для мира, поэтому может получить различные определения с различных точек зрения. София как относительно пассивное начало, посвященное Богу и получающее от него свою форму, есть вечная женственность. «Для Бога Его, — говорит Соловьев, — имеет от века образ совершенной Женственности, но Он хочет, чтобы этот образ был не только для него, но чтобы он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединиться. К такой же реализации и воплощению стремится и сама вечная Женственность, которая не есть только бездейст-

венный образ в уме Божиим, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий. Весь мировой и исторический процесс есть процесс ее реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней»[5, с.143].

Еще одно важнейшее положение философской системы Соловьева – это учение о богочеловечестве, которое как источник возрождения мира использовано Соловьевым для истолкования истории человечества и проблем социальной жизни. «Действительно, Богочеловек есть индивидуум и одновременно универсальное существо, обнимающее «одухотворенное через Него человечество» и являющееся по отношению ко всему в мире единством, благом, истиной и красотой. Даже в дочеловеческий период (эволюция природы) все в мире стремилось к единству, которое является неизменным условием абсолютного совершенства. Поэтому, прежде чем излагать взгляды Соловьева в области этики, социальной философии и истории философии, необходимо остановиться на его учении о эволюции природы»[5, с.145].

Отталкиваясь от данных философских положений и личного мистического опыта, Соловьев на первом этапе философского творчества начинает касаться проблемы воссоединения Церквей как важнейшего этапа единения Востока и Запада. При этом отметим, что в позднейший период будут более явно прослеживаться апокалипсические тенденции и воссоединение христианского мира, а вместе с ним и европейской и азиатской цивилизации, будет вынесено за рамки нашего исторического бытия. Эта постепенная эволюция взглядов Соловьева очень точно была подмечена Н.А. Бердяевым в его работе «Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Владимира Соловьева», где он, в частности, называет философа «гностиком-идеалистом»[2, с. 217], христианство которого можно назвать «оптимистически-розовым» [2, с. 217].

Ранний Соловьев полемизирует со славянофилами о вопросах пути России, о сущности христианства и задачах христианской политики. Славянофильство базировалось на утверждении особого значения православия для формирования русской культуры, славянофилы видели в России «полноту и цельность истины христианской, а на Западе, в католичестве, они видели

лишь измену христианской истины, лишь нарушение духовной цельности, лишь рационалистическую рассеченность» [2, с.222]. Для славянофилов не нужно было «соединения мира восточно-православного с миром западно-католическим, так как в православии была полнота истины, а в католичестве лишь уклон от этой истины» [2, с.221]. Однако Соловьев возражает, утверждая, что великая миссия России – это миссия воссоединения Церквей. «Русский мессианизм у Соловьева был связан с тоской по соединению Церквей» [2, с.221] - очень емко замечает Бердяев.

Говоря о задачах христианской политики, Соловьев подчеркивает, что ее основной задачей является восстановление единой Вселенской Церкви, разрушенной расколом 1054 года: «христианский принцип обязанности, или нравственного служения» [9, с.631], который «есть единственно состоятельный, единственно определенный и единственно полный, или совершенный, принцип политической деятельности» [9, с.631], а главной миссией каждого народа является участие «в жизни вселенской Церкви, в развитии великой христианской цивилизации» [11, с.578].

Таким образом, ранний период творчества Соловьева характеризуется идеалистическим, в какой то степени романтическим и мечтательным отношением к воссоединению православного Востока и латинского Запада.

Средний период творчества Соловьева Бердяев называет периодом «боевой публицистики» [2, с.218], в которой Соловьев обращает свое внимание на проблемы несоответствия церковной жизни канонам христианства.

Данный период также невозможно анализировать в отрыве от биографии мыслителя. Молодой доцент, блестяще защитивший диссертацию, оказывается в центре событий политической жизни и вынужден уйти из университета. 28 марта 1881 г. он прочитал лекцию, в которой призывал помиловать убийц Александра II. К сожалению, текст данной речи Соловьева не сохранился, однако в целом известно, что он призывал царя как христианина «отказаться от смертной казни цареубийц, тех людей, которые убили Александра II. Именно как христианин. Не отрицая того, что это было преступление. Но на убийство отве-

чать другим - это для христианина не решение вопроса»[6, с. 225]. Лишенный кафедры, Соловьев становится странствующим философом и все свое свободное время тратит на написание философских произведений. В это время он писал Бестужеву-Рюмину о своем поступке: «Я решился оставить преподавательскую деятельность не из одного желания досуга для философских писаний, но и по другим, более для меня обязательным причинам, которые делают мое решение бесповоротным»[8, с.338]. Через некоторое время Соловьев повторяет эту мысль в письме генералу Кирееву: «... я начинаю тяготиться своей праздностью; не придумаете ли Вы мне какого-нибудь практического занятия (кроме профессорского, ибо я к нему не желан возвращаться)?»[8, с.339].

В эти годы Соловьев тесно контактирует с загребским католическим епископом Штроссмайером. Вначале они полагают, «что соединения христиан можно будет добиться под эгидой русского царя и Римского Папы»[7,324].

К этому периоду относятся такие труды, как «История и будущность теократии», «Великий спор и христианская политика» и «Россия и Вселенская Церковь» - ключевое произведение этого творческого периода Соловьева, в котором он продолжает критику славянофильской доктрины о христианской империи и показывает, что Византия не была идеальным христианским государством. Наоборот, она представляла собой языческое государство с лишь формально христианским культом: «государство христианское лишь по имени. Законы, учреждения, а частью и общественные нравы - все это сохраняло отдельные черты старого язычества» [12, с.229]. И если в православной Византии Соловьев видит слабость и распад, то идеалом церковного и государственного устройства у него выступает папство в Рим. Отсюда история Вселенских Соборов для Соловьева – это история торжества папства как ведущей силы в христианстве. Например, «халкидонский собор остался в истории как блистательное торжество папства» [5, с.240], а победа над иконоборчеством была «снова торжеством папства и не могла быть поэтому торжеством православия» [12, с. 243].

Гибель Империи - это не результат нашествия турок, а «глубокое противоречие между исповедуемым православием и

практикуемой ересью было началом смерти для византийской империи» [12, с.245].

Далее Соловьев проводит прямую параллель между Византийской империей и современным состоянием Русской Церкви, которая как и Византия, замкнулась на своей национальной традиции и приближается к иудаизму: «необходимо сначала решительно отречься от самой идеи Вселенской Церкви. Нам предлагают возвращение к древнему юдаизму с той разницею, что исключительная роль еврейского народа в предначертаниях Провидения засвидетельствована словом Божиим, тогда как исключительная важность России подтверждается лишь словами некоторых русских прогрессистов, вдохновение коих трудно признать непогрешимым» [12, с.245].

В своем письме Аксакову Соловьев поясняет свою позицию: «Не в моей власти исцелить разделенные церкви, но в моей власти и обязанности не растравлять их ран полемикой, а смягчать их словом справедливости и примирения. ... Вы смотрите только на папизм, а я смотрю прежде всего на великий, святой и вечный Рим, основную и неотъемлемую часть вселенской церкви. В этот Рим я верю, пред ним преклоняюсь, его люблю всем сердцем и всеми силами своей души желаю его восстановления для единства и целостности всемирной церкви, и будь я проклят как отцеубийца, если когда-нибудь произнесу слово осуждения на святыню Рима» [8, с.347].

Как мы видим, в центре внимания второго творческого периода Соловьева находится проблема несоответствия церковной действительности канонам и догматам раннего христианства. Соловьев критически рассматривает состояние Византии, а затем и Руси и формулирует тезис о ведущей роли папства в истории христианской Церкви. При этом Соловьев все еще полон надежд на восстановление единства Церквей. В одном из своих стихотворений «Свет Востока» (*Ex oriente lux*) он пишет: «свет, исшедший из Востока, С Востоком Запад примирил». И, продолжая мысль «России и Вселенской Церкви», Соловьев обращается к России с вопросом о пути ее дальнейшего развития.

О, Русь! в предвиденье высоком
Ты мыслью гордой занята;
Каким же хочешь быть Востоком:

Востоком Ксеркса иль Христа?

Ответ на данный вопрос Владимир Соловьев дает на следующем этапе своего творчества.

Завершающий творческий период качественно отличается от всех других. Соловьев охвачен мистическим ужасом, «он полон апокалипсического ужаса конца, охватывает его ужас от растущей силы зла и приближения окончательного воплощения зла» [2, с.245].

В это время Соловьев, видя, что его стремления к воссоединению Церквей, к сожалению, не возможны, он совершает действие, которое получает самую неоднозначную оценку, - опричащается у католического священника.

По словам князя Евгения Трубецкого, отношение Соловьева к римско-католической церкви изменил пророческий сон, который последний видел за год до коронации Александра III. «Соловьеву снилось, будто он едет в карете по Москве; ясно запомнились названия улиц и дом, перед которым остановился экипаж. В вестибюле Соловьев встретил католического прелата и, не задумываясь, попросил благословения. Последний, казалось, не решался, ибо не знал, можно ли благословить схизматика. Указание Соловьева на чисто внешнее разделение церквей и сохранение мистического единства устранило нерешительность прелата: благословение было дано. Сон Соловьева сбылся через год, когда на коронации Александра III присутствовал папский нунций. Соловьев испросил благословение и получил его. То, что случилось, совпало до мелочей со сновидением. Соловьев узнал улицы, по которым он ехал, дом, в который он вошел, и католического прелата, давшего ему благословение после нескольких мгновений нерешительности» [5, с.278].

Вопрос о том, присоединился ли Соловьев к Католической Церкви, по – прежнему остается открытым. За версию о присоединении к католицизму говорит лишь акт, составленный священником Николаем Алексеевичем Толстым, княгиней Еленой Васильевной Долгорукой и Дмитрием Сергеевичем Невским.

Авторы документа свидетельствуют, что «были свидетелями-очевидцами присоединения Владимира Сергеевича к католической Церкви, совершенного греко-католическим священни-

ком Николаем Алексеевичем Толстым 18 февраля (старого стиля) 1896.<...>После исповеди перед о. Толстым, Владимир Сергеевич в нашем присутствии прочел Исповедание веры Тридентского собора на церковно-славянском языке, и затем за литургией, совершавшейся о. Толстым по греко-восточному обряду (с поминовением Святейшего Отца Папы), причастился Святых Тайн»[1].

Однако также существуют другие мнения относительно этого события в жизни Соловьева. Отец Александр Мень очень кратко и вскользь говорит об этом эпизоде: «за несколько лет до смерти он причащается у католического священника. Этим самым он хотел как-то показать, что он лично уже не признает разделения Церквей. Когда он сообщил об этом своему православному духовнику, тот ответил, что этого не надо было делать. Они резко поспорили. И когда Соловьев умирал, он сказал: «Я был не прав»[6, с.228].

Сам Владимир Сергеевич так писал о своих филокатолических пристрастиях и своей конфессиональной принадлежности: «Я восстаю против местной иерархии во имя вселенского предания и я ли не православный? Взгляд на Папу как на наместника Петрова и верховного учителя Вселенской Церкви есть несомненно взгляд древнейший, освященный вселенскими соборами. А противный взгляд опирается на предание сравнительно новое, не освящен ни одним вселенским собором. ... Но зачем сложные рассуждения, вот факт: открыто заявляя свои взгляды и провозглашенный в нашей печати тайным иезуитом, я регулярно исповедаюсь и причащаюсь у православных священников, знающих мой образ мыслей»[8, с.391].

Н.О. Лосский в «Истории русской философии» особенно подчеркивает, что «у католического священника Соловьев причащался только один раз. Если мы примем во внимание высказывания Соловьева, порицающие индивидуальный переход из одной веры в другую, нам станет ясно, что он жил и умер православным»[5].

Поскольку в данной работе не стоит задача ответить на вопрос о достоверности перехода Владимира Соловьева в католицизм, то отметим лишь, что столь самобытного философа крайне сложно отнести к каким-то конкретным конфессиональ-

ным границам.

Убедившись в бессмысленности унии, Соловьев переносит момент воссоединения Церквей в постисторическое время и излагает свое понимание христианского единства в «Краткой повести об антихристе» [10]. Действие в ней совершается в период завершения земной истории, а столь желанное Соловьевым хилястическое царствие на земле перемещается в постисторический период. В «Повести» перед нами предстает мир, переживший диктатуру панмонголизма и стремящийся к возрождению. И именно в этот мир приходит сверхчеловек, который в конечном итоге и становится Антихристом. Этот сверхчеловек «верил в Бога, но в глубине души невольно и безотчетно предпочитал Ему себя. Он верил в Добро, но всевидящее око Вечности знало, что этот человек преклонится перед злою силою, лишь только она подкупит его - не обманом чувств и низких страстей, и даже не высокою приманкой власти, а через одно безмерное самолюбие» [10, с.199]. В своем самосознании он постепенно приближался ко Христу: «он признал себя тем, чем в действительности был Христос» [10,с.200], а в дальнейшем решил превзойти его: «тот Христос - мой предтеча. Его призвание было - предварить и подготовить мое явление» [10, с.201]. Принцип объединения мира под своей властью он формулирует следующим образом: «Христос как моралист разделял людей добром и злом, я соединю их благами, которые одинаково нужны и добрым и злым» [10, с.203]. В красочных тонах Соловьев описывает мистическое происшествие, бывшее со сверхчеловеком над пропастью. Он рассказывает, как повстречал некую светящуюся «фосфорическим туманным сиянием фигуру, и из нее два глаза нестерпимым острым блеском пронизывающих его душу» [10, с.204].

В результате этой встречи сверхчеловек получает частицу энергии этого существа и с огромным вдохновением начинает писать книгу, где описывает устройство нового мира. «Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию» пользуется огромнейшим авторитетом, и собрание союза европейских государств избирает сверхчеловека пожизненным президентом и римским императором. Антихрист решает основные проблемы человечества: политическая проблема власти решается создани-

ем единого мирового государства и установлением мира на всей планете. Социально-экономическая проблема была решена способом «равенства всеобщей сытости» [10, с.207]. Памятуя о необходимости не только хлеба, но и зрелищ, император призывает к себе мага Аполлония, который называет себя католическим епископом *in partibus infidelium* (т.е. в стране неверных).

Последним и важнейшим вопросом был вопрос религиозный. Соловьев описывает нам положение Христианской Церкви в XXI веке. Ее численность резко сократилась до 45 миллионов верующих, однако это стало лишь способом очищения и сплочения верующих. Центр Католической Церкви переместился в Петербург, а православие воссоединилось со старообрядцами и многими раскольниками. Протестантские Церкви также воссоединились со Святым Престолом.

В Иерусалиме собирается Вселенский Собор. Император предлагает каждой конфессии именно то, что наиболее для нее желанно. Так, для католиков Папа вновь переезжает в Рим и возрождает былое величие Святого Престола. Для православных император открывает музей церковных древностей и обещает сохранять памятники церковного искусства. Протестанты, в свою очередь, получают возможность свободного толкования Писания и его изучения. Взамен он просит, чтобы «вы признали меня вашим истинным вождем во всяком деле, предпринимаемом для блага человечества» [10, с.227]. Ликующий Собор с радостью принимает все предложения императора и признает его высшую власть над миром. Однако это решение не было единогласным - папа Петр II, старец Иоанн и профессор Паули отказываются. Иоанн от их имени задает Антихристу волнующий их вопрос – исповедует ли он Христа как Сына Божия? «Исповедуй здесь теперь перед нами Иисуса Христа Сына Божия, во плоти пришедшего, воскресшего и паки грядущего, - исповедуй Его, и мы с любовью примем тебя как истинного предтечу Его второго славного пришествия» [10, с.228] - требует от него старец Иоанн. По эмоциональному состоянию императора старец Иоанн духовно осознает, кто же перед ним: «Детушки, антихрист!» [10, с.228], – сообщает он собравшимся.

В следующем эпизоде Соловьев подчеркивает свою мысль об активной религиозности Запада и пассивности Востока

ка. «Миссия православного Востока, неясная для него в пределах истории, становится ясной за пределами истории, в перспективах эсхатологических. На Востоке, мало активном в истории, загорается апокалипсическое сознание конца» [2, с.238].

Если Иоанн духовно видит антихриста, то Папа Петр предает его анафеме, таким образом поступая в духе активной религиозности Запада: «Властию Христовой я, слугитель слугителей Божиих, навек извергаю тебя, гнусного пса, из ограды Божией и предаю отцу твоему, сатане! Анафема, анафема, анафема!» [10,230]. Бердяев, комментируя этот эпизод, подчеркивает, что «папа Петр II только активно проклинает антихриста, и в этом сказывается воинственный дух католичества, но в опознании антихриста он идет за старцем Иоанном» [2, с.238].

Профессор Паули как глава протестантов начинает собирать оставшиеся силы христиан. И именно в этот момент происходит долгожданное для Соловьева единение Церквей. Профессор Паули обращается к Папе со словами: «Ты Петр, теперь это основательно доказано – и несомненно» [10,231], а обращаясь к старцу Иоанну, произносит: «Итак, батюшка, мы едино во Христе» [10, с.231].

Кульминационной точкой в этой эсхатологической повести для Соловьева является именно воссоединение Церквей, потому что дальнейшие события борьбы с Антихристом описываются вскользь. Помимо объединенных христиан, движущей силой становится еврейство. Император-антихрист пользовался поддержкой евреев, поскольку обещал им восстановить могущество богоизбранного народа. Однако евреи, считавшие его израильтянином, случайно обнаружили, что у императора нет обрезания, и это крушение надежд на Мессию в его лице вызвало мощнейшее восстание. «Беспредельная и горячая преданность спасителю Израиля, обетованному мессии, сменилась столь же беспредельною и столь же горячею ненавистью к коварному обманщику, к наглому самозванцу» [10, с.234]. Когда объединенные армии христиан и евреев стали сходиться в борьбе против имперской армии, произошло землетрясение, «открылся кратер огромного вулкана, и огненные потоки, слившись в одно пламенное озеро, поглотили и самого императора, и все

его бесчисленные полки, и неотлучно сопровождавшего его папу Аполлония, которому не помогла вся его магия». [10, с.235]. И после этого свершается величайший момент человеческой истории: «небо распахнулось великою молнией от востока до запада, и они увидели Христа, сходящего к ним в царском одеянии и с язвами от гвоздей на распростертых руках» [10, с.235], и верующие вступают в эпоху Царства Небесного: «Они ожили и воцарились с Христом на тысячу лет» [10, с.235].

Так Владимир Соловьев уже в конце жизни описывает свое понимание христианского единства. По сравнению с предыдущими периодами оно куда менее романтично и куда более реалистично. Объединение Церквей теперь относится к концу земного существования, таким образом Соловьев отодвигает этот момент в исторической перспективе. И единство Церкви – это уже не результат уний и внешних соглашений, как предполагал ранний Соловьев, это духовное единение всех христиан в конце человеческой истории.

Таким образом, в творчестве Соловьева выделяется несколько этапов отношения к католицизму. Проследив основные вехи творческого пути философа, мы наблюдаем эволюцию его взглядов от наиболее романтического до наиболее реалистичного, от попыток унии до мысли о духовном единении всех христиан.

По мнению Сергея Хоружего, «позиции его здесь не раз менялись, мысль порой принимала окраску увлечения, форму утопической схемы - как в знаменитом проекте всемирной теократии в виде союза русского царя и римского папы. Но за всеми колебаниями оценок и взглядов всегда неизменной оставалась его истовая жажда соединения христиан, преданность идее этого соединения, готовность служить ей. Поэтому его образ сделался символом самой идеи соединения»[13].

Многоплановость и многогранность философской системы Соловьева и его отношения к католицизму по-прежнему сохраняет свою актуальность как для современных теологов, так и философов, культурологов и многих исследователей.

Библиографический список

1. Акт о присоединении Владимира Соловьева к католицизму. Электронный ресурс.-режим доступа - http://krotov.info/library/18_s/solovyov/okolo.html.
2. Бердяев, Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Владимира Соловьева. - М.: Путь, 1989.
3. Блок Александр. Рыцарь-монах. Электронный ресурс. - режим доступа - http://krotov.info/library/18_s/solovyov/blok_a.html
4. Лосев, А. Ф. Творческий путь Владимира Соловьева. - М.: Библиотека «Вехи». 2002.
5. Лосский, Н.О. История русской философии. - М.: Библиотека «Вехи». 2002.
6. Мень Александр, протоиерей. Мировая духовная культура, Христианство, Церковь: лекции и беседы. - М., 1995
7. Мень Александр, протоиерей. Библиологический словарь. - СПб., 2002.
8. Письма Владимира Соловьева /под ред. Э.Л. Радлова. - СПб.: Типография товарищества «Общественная польза», 2003.
9. Соловьев, В.С. Великий спор и христианская политика. Цит.по: Владимир Соловьев. Спор о справедливости. - М.-Харьков, 1999.
10. Соловьев, В.С. Краткая повесть об антихристе. - Брюссель: Т. X. - С. 193-221.
11. Соловьев, В.С. Русская идея. Цит.по: Владимир Соловьев. Спор о справедливости. - М.-Харьков, 1999.
12. Соловьев, В.С. Россия и Вселенская Церковь. - Брюссель, 1969.
13. Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя. Электронный ресурс. - режим доступа-
<http://www.vehi.net/soloviev/horuzhy.html>

В.И. Жельвис

Безрассудство как черта русского национального характера?

*Коль любить, так без рассудку,
Коль грозить, так не на шутку.
Коль ругнуть, так сгоряча,
Коль рубить, так уж с плеча!*

А.К. Толстой

Приведённые в эпиграфе строки замечательного русского поэта заставляют задуматься о смысле русского концепта «безрассудство». В том, что А.К. Толстой был настоящим патриотом России, не сомневается, вероятно, никто: видный царедворец, друг императрицы, автор ряда блестящих произведений, в которых его любовь к родине видна, что называется, невооружённым глазом, соавтор Козьмы Пруткова и т.д. И вдруг перед нами утверждение, что безрассудство есть едва ли не самая характерная черта русского народа.

Между тем, в этом утверждении Толстой далеко не одинок. Данное четверостишие цитируется широко и безусловно в комплиментарном смысле. И в то же самое время едва ли не все известные автору данной статьи толковые словари русского языка безоговорочно трактуют безрассудство в самом что ни на есть отрицательном ключе. Приведём несколько примеров.

Словарь В.И. Даля утверждает:

Безрассудство – о человеке, поступке: нерасчётливый, безрассудный, ошибочный, опрометчивый, легкомысленный; о труде, работе, наряде, повинности: неуравнительный, неравномерно распределённый.

Толковый словарь Д.Н. Ушакова определяет «безрассудство» так:

Безрассудство – отвлеч. сущ. к «безрассудный» (книжн.). Безрассудные решения. Склонность к безрассудным поступкам, решениям. Безрассудный поступок. «Какое безрассудство – переходить реку по льду во время ледохода». (Однако обратим

внимание на один пример, приведённый в Словаре: «безрассудная смелость», где дело обстоит несколько иным образом – см. ниже. Здесь отметим лишь, что этот пример приведён в ряду прочих и никак не прокомментирован).

«Большой академический словарь русского языка» (2004):

Безрассудный. Не сдерживаемый доводами рассудка, здравого смысла. «Безрассудная храбрость, отвага». «За безрассудные такие упражнения отец не раз бивал сына» (Бахметьев). Поступающий вопреки здравому смыслу, неосмотрительный. «Мамочкин смел, но безрассуден» (Казакевич). Здесь, как и в случае с примером в словаре Ушакова, обращает на себя внимание и настораживает «безрассудная храбрость, отвага». Хотя во втором примере смелость выступает как качество положительное, а безрассудность противопоставляется как отрицательное свойство характера.

Но существительное «безрассудство» возвращает всё на свои места:

Безрассудство. 1) Отсутствие рассудительности, склонность к безрассудным поступкам: неосмотрительность, опрометчивость. «В речах (у Павла) – ум и рассудительность, в поступках – безрассудство, почти безумие» (Никулин). В последнем примере безрассудство – просто малая степень безумия. Безрассудство противопоставляется уму и рассудительности.

Толковый словарь русского языка Т.Ф. Ефремовой (Интернет-ресурс) объясняет «безрассудство» следующим образом:

Безрассудство. 1) свойство по значению прил. «безрассудный». Склонность к безрассудным поступкам. 2) Безрассудный, опрометчивый поступок. «Кирсанов возразил, что безрассудства делаются только в двух случаях: или сгоряча, в минутном порыве, или когда человек не имеет свободы, раздражается сопротивлением» (Н.Г. Чернышевский).

Прилагательное же «безрассудный» этот словарь трактует так:

«Безрассудный» - не сдерживаемый доводами рассудка, неразумный. «Я, как путник неразумный, пустившийся в далёкий, долгий путь, не соизмерив сил с дорогой трудной»

(Н. Некрасов). Здесь, как видим, «безрассудный» это всё-таки не безумный, но уж во всяком случае НЕразумный.

«**Большой толковый словарь русских существительных**» под общей редакцией проф. Л.Г. Бабенко краток, но недвусмыслен:

Безрассудство. Поведение, не сдерживаемое доводами рассудка, неразумное, опрометчивый поступок. «Он понял, что совершил безрассудство, бросив работу».

Электронный **Synonymizer** предлагает огромный список слов, ассоциирующихся у авторов с «безрассудством»: бестолковый, бессмысленный, глупый, нелепый, без толку, легкомысленный, наобум, необдуманый, неразумный, безголовый, безмозглый, недогадливый, несмышлёный, сумасбродный, безумный и т.д. Весь список состоит исключительно из слов с отрицательным значением.

Итак, за исключением разве что «безрассудной смелости, храбрости, отваги» все определения и все примеры приведённых выше словарей обрисовывают «безрассудство» и «безрассудный» как некое отрицательное свойство человеческого характера. Однако если просмотреть примеры из онлайн-ового «**Национального корпуса русского языка**» ruscorpora.ru, картина окажется несколько иной. В очень большом количестве случаев «безрассудство», действительно, предстаёт как осуждаемое чувство:

«Иначе б храбрый и трус, мудрец и безрассудный, сильный и слабый, муж учёный и невежда – без всякого различья оказались бы равного достоинства» (Л. Шестов). Как видим, здесь «плюсы» и «минусы» расставлены очень чётко, и безрассудство явно находится в «отрицательном пространстве».

Приблизительно то же – в цитате из Достоевского:

«...Но только дело доходило до безрассудного скачка, герой наш всегда оказывался слишком умным, чтобы на него решиться».

И. Брянчанинов, в противоположность некоторым авторам словарей, «разводит» понятия безрассудства и глупости, однако безрассудство у великого святого не в чести:

«Почему и говорится, что глупый и безрассудный одинаково погибают».

Однако в «Национальном корпусе» совсем немало и таких примеров, как:

«Эдвин – герой пылкий, безрассудный, таким человек может быть только в юности» (Г. Васильев). Очевидно, что безрассудность рассматривается автором наряду с пылкостью как качество, присущее романтической юности и совсем для этого возраста не отрицательное.

Ещё ярче видно это в примерах, где безрассудство и вообще предстаёт как извинительный недостаток, даже скорее почти достоинство:

«Дитя моё, вы не представляете себе, как меня тронул ваш безрассудный поступок!» (М. Алданов);

«Ах, какой ты безрассудный! – говорила генеральша, качая головой, но с заметным удовольствием (она любила подарки во всевозможных формах)» (А. Писемский).

Вот примеры, схожие с «безрассудной смелостью»:

«И я хочу показать тебе: вот возлюбленный, вот честолюбец, вот предатель, вот безрассудный храбрец, вот верный друг, вот блудный сын, – вот они, носители великих чувств, ныне признанных ничтожными и пошлыми» (Ю.Олеша). Из приведённого списка характеров видно, что выдающимся писателем безрассудство воспринимается здесь просто как ещё одно сильное чувство, главное – не ничтожное и не пошлое. И неважно, положительное оно или отрицательное, важно, что сильное.

«Безрассудный смельчак, бывалый служака, рискованный генерал, солдафон с нежной душой – таким предстаёт персонаж Гафта» (Э. Рязанов).

Да и вообще знак «плюс» или «минус» в некоторых случаях определить нелегко:

«Говорят, это тонкая грань, почти неопределимая: рассудок – безрассудство, ум – безумие, воображение – галлюцинация, – такая лёгкая откидная дверь, как в салуне вестерна» (С. Осипов).

«Но Лоран прервал его. – Есть безрассудство, которое стоит мудрости» (А. Беляев).

Наконец, если обратиться к стихотворению А.К. Толстого, можно сказать, что безрассудство в русской национальной культуре может быть представлено как этакая удаля, своеобраз-

ный героизм русского богатыря, рвущего на груди рубаху и идущего в полный рост навстречу вражескому танку с одной гранатой. Это и есть «безрассудная смелость», где «рассуждаемость» сродни трусости.

Подтверждение сказанному можно обнаружить в «**Большом толковом словаре синонимов русской речи**» под ред. проф. Л.Г. Бабенко (2008). Прилагательное «безрассудный» рассматривается здесь в разделе «Серьёзное и несерьёзное поведение человека» вместе с «безумный», «шалый», «взбалмошный», «сумасбродный», «сумасшедший», «шаловой» и «оглашенный», то есть в духе уже процитированных словарей. Далее утверждается, что «семантическая идея» этого ряда – «не согласующийся с доводами рассудка, с требованиями здравого смысла (о чьих-л. поступках, поведении); такой, чьё поведение противоречит обычной логике и здравому смыслу (о человеке)».

Но вот «прототип» («мысленный образ»), считают авторы, уже значительно отличается от всего сказанного выше. Начало, правда, вполне традиционно:

«Безрассудный» это «не согласующийся с доводами рассудка, с требованиями здравого смысла (о чьих-л. поступках, поведении, которые являются необъяснимыми, нелепыми с точки зрения здравого смысла, характеризуют человека, их совершившего, как странного или даже психически ненормального, выделяющегося среди др. людей неумеренностью в выражении чувств, неуравновешенностью, нежеланием обдумывать свои действия, неосмотрительностью, неоправданной смелостью); совершающий такие поступки (о человеке, который при этом ведёт себя неестественно: взволнованно, возбуждённо говорит и активно жестикулирует)».

Но немедленно за этими наблюдениями следует:

«Подобные поступки, как правило, оцениваются отрицательно, но в ряде случаев противопоставляются излишней расчётливости, логичности и поэтизируются как связанные с душевными порывами, страстностью, впечатлительностью, эмоциональностью» (Выделено нами – В.Ж.). Правда, ни один из приведённых примеров, кажется, не соответствует или не вполне соответствует положительной оценке безрассудности, но тем не менее, указание на положительное восприятие соответ-

вующего поведения налицо.

Очевидно в этой связи, что в русской национальной культуре безрассудство вполне может ассоциироваться с пониманием героизма. В кандидатской диссертации Д.А. Голубева, посвящённой концепту героизма в русской и английской языковой картине мира, говорится:

«На национально-специфические черты русского героического образа указывают отношения пересечения с такими концептами, как единство, удаля, фатализм и самопожертвование. Кроме того, героическое поведение русского человека порой сопряжено с бесшабашной удаляю и лихачеством, которые выражаются в пренебрежении опасностью и совершением недуманных поступков». Как видим, речь здесь идёт именно о безрассудном поведении в его положительной ипостаси.

И наоборот, своеобразный «антоним» безрассудности – «здравый смысл» в русском национальном самосознании тоже порой трактуется неоднозначно. Не столь уж редко он представляется синонимом мещанской ограниченности, трусости, нежелания «возникать», «высовываться». Примеры из ruscognora.ru:

Но, хотя Чичиков и воплощает в себе лишь пошлый здравый смысл приобретателя... (Ф. Раскольников)

Есть такое понятие «здравый смысл», с его помощью нетрудно дойти до полной беспомощности (А. Козинцев)

Здравый смысл защищает и освещает старое знание как единственно правильное.

По существу, здравый смысл – это совокупность устоявшихся догм, принадлежащих вчерашнему дню (А.К. Сухотин).

Здравый смысл (Панса всегда рядом с Кихотом) всегда старается и жаждет – в этом его призвание – обескрылить любую идею, приземлить, упростить, свести к уже известному, а при случае высмеять (В. Маканин).

Однако, как сказал Эйнштейн, «здравый смысл – это наслоение предрассудков, которые человек накапливает до 18-летнего возраста» (В. Горбачёв).

Другими словами, отнюдь не чужда русскому национальному сознанию мысль о желательности – в некоторых случаях – известного безрассудства и пренебрежения здравым смыслом.

Целесообразно выяснить, является ли такая трактовка безрассудства свойственной и другим национальным культурам. С помощью электронного словаря АБВУД Lingvo посмотрим, как сходное человеческое свойство определяется в других языках.

В латинском языке «безрассудству» соответствуют *alogia* – «неразумие, безрассудство, глупость», *desiprentia* – «безрассудство, глупость» (*desipriens arrogantis* – «бессмысленная гордость»), *stolidus* – 1) «глупый, нелепый, бессмысленный»: 2) «бессильный».

В английском языке эквивалентом русскому «безрассудству» Словарь предлагает *rashness* и *recklessness*. *Rashness* – это стремительность, поспешность, опрометчивость, безрассудство, необдуманность, неосторожность. *Recklessness* – ослепление, безумство, безрассудство, глупость. Есть ещё *desperation* – 1) отчаяние, ведущее к безрассудству, безумству и 2) отчаяние, безрассудство, безысходность.

В цитированной выше диссертации Д.А. Голубева отмечается, что «героизм по-английски» - это прежде всего всестороннее изучение предмета, выбор наилучшей стратегии и только после этого – решительное действие, ориентированное на успех. Грамотно организованное военное отступление, позволившее сохранить силы для последующей атаки, можно в известном смысле трактовать как героическое, а солдата, сдавшегося в плен, но сохранившего верность своей стране и не потерявшего чувство собственного достоинства – как достойного награды. Другими словами, на английской этической шкале безрассудству остаётся очень мало места.

В немецком языке «безрассудству» соответствуют *Unbesonnenheit* и *Unvernunft*. Первое определяется как 1) Опрометчивость, безрассудность, необдуманность, неосмотрительность и 2) Неосторожность, неосмотрительный поступок. *Unvernunft* же – это «безрассудство» и «глупость». В годы Второй мировой войны зафиксированы случаи, когда немецкие пулемётчики сходили с ума, не успевая расстреливать бросающиеся на них с криками «Ура!» шеренги советских войск: безрассудство атак с бесчисленными жертвами было выше их понимания.

Французское *deraison* передаётся по-русски как «безрас-

судство»: avoir un moment de deraison – «слегка растеряться». Кроме того, во французском языке есть ещё folie, имеющее несколько значений: 1) безумие, сумасшествие, помешательство, психоз; 2) безрассудство, сумасбродство, глупость, весёлая выходка, шалость, дурачество; 3) страсть, увлечение; 4) ист. особнячок, загородный домик; 5) муз. лёгкая музыка и танец (народного характера).

Как видим, французское восприятие безрассудства несколько отличается от немецкого или английского и слегка склоняется в сторону русского. Тем не менее, ни в одном из рассмотренных иностранных языков «героическое безрассудство», да ещё сопряжённое с пренебрежением здравым смыслом, не выглядит столь определённо положительным качеством народа, как это имеет место в русском варианте.

Вряд ли этому следует удивляться: известная лихость, непредсказуемость и импульсивность издавна признаются важными сторонами русского национального характера. Совершенно не удивительно, что в одном ряду с безрассудством в русской культуре можно увидеть даже безумство: как известно, «Безумству храбрых поём мы песню! Безумство храбрых – вот мудрость жизни!» (А.М. Горький).

Однако и здесь всё не так просто. В 13 главе известной книги лауреата Нобелевской премии Конрада Лоренца «Агрессия (так называемое «зло»)» содержится интересный пассаж, посвящённый *рассудку*. Само слово «рассудок», отмечает учёный, восходит к «судить», «входить в соглашение», то есть речь здесь идёт о ценных социальных связях. И эти связи, подчёркивает Лоренц, построены отнюдь не только на разумном понимании мироустройства: «Совершенно очевидно, что необходим ещё и эмоциональный фактор, чтобы преобразовать некое чисто рассудочное осознание в императив или запрет». В результате, говорит автор, возникает реакция *воодушевления*. Воодушевление же пробуждается в человеке во всех внешних ситуациях, требующих вступления в борьбу за социальные ценности, особенно те, которые освящены культурной традицией. И далее в книге следует блестящее описание состояния воодушевления, которое, кажется, непосредственно приводит к *безрассудному* поведению:

«По спине – и как выясняется при более внимательном наблюдении – по наружной поверхности рук пробегает «священный трепет». Человек чувствует себя вышедшим из всех связей повседневного мира и поднявшимся над ними, он готов всё бросить, чтобы повиноваться зову Священного Долга. Все препятствия, стоящие на пути к выполнению этого долга, теряют всякую важность. (...) Замечательная переоценка всех ценностей заставляет их казаться не только не основательными, но и просто ничтожными и позорными. Короче, как это прекрасно выражено в украинской пословице: «Колы прапор в'ється, про голову нэйдється». (Приблизительный смысл пословицы: «Когда над тобой развевается твоё знамя, разум отступает». – В.Ж.)

Лоренц отмечает, что воодушевление может эксплуатироваться демагогами, которые стремятся натравить одну социальную или национальную группу на другую, но одной отрицательной стороной это чувство не ограничивается. Оно доставляет, говорит он, «настолько сильное удовлетворение, что противиться его заманчивому действию почти невозможно. (...) Это предоставляет раздражающую ситуацию, необходимую для разрядки социальной агрессии».

В качестве вывода из всего сказанного выше можно утверждать следующее: существуют ситуации, в которых безрассудство и рождаемое им воодушевление скорее положительно, нежели отрицательно характеризуют русский менталитет. При умелом управлении оно может оказаться даже благотворным. Важно лишь, чтобы этой чертой русского характера не воспользовались политические конъюнктурщики и проходимцы.

Необходимая оговорка. Нет сомнения, что буквально все человеческие качества присущи любому человеческому сообществу. Нет народа, которому не были бы присущи любовь к родине, привязанность к своей семье и друзьям, честолюбие и т.д. Национальные характеры отличаются не набором подобных качеств, а иерархией соответствующих ценностей. Хрестоматийные примеры: немцы на одно из первых мест ставят организованность, китайцы уважение к старшим, японцы аккуратность и т.д. Из чего отнюдь не следует, что есть народы, не знающие организованности, не уважающие опыт стариков, стремящиеся к неряшливости и т.п. Точно так же безрассудство, безрассудные

поступки можно встретить в любой культуре. Рядом с героями, пожертвовавшими здоровьем и жизнью во время Чернобыльской аварии, стоят имена японских работников атомной электростанции Фукусима-1, добровольно оставшихся на посту после разразившейся катастрофы в марте 2011 года.

Очевидно, что в жизни человека, принадлежащего любому этносу, могут встретиться ситуации, когда его охватывает «священный трепет» воодушевления, побуждающий его отказаться от привычных шаблонов, диктуемых здравым смыслом. Причины, порождающие такой трепет, могут быть разными, даже необязательно безупречными. Весь вопрос в том, как человек отреагирует на соответствующее побуждение. Сказанное выше заставляет предположить, что русский национальный характер даёт для безрассудного поведения больше простора, чем многие другие.

Причины тому доктор философии профессор В. Кантор в лекции на канале «Культура» (март 2011) видит в устоявшемся веками отношении русских к смерти. Бесконечные несчастья и беды России приучили русских к относительно спокойному её восприятию.

В самом деле, коллективистское миропонимание русских не способствует взгляду на человеческую жизнь как на высшую ценность. «Единица – вздор, единица – ноль», писал о роли личности Маяковский. Издавна повелось, что русский человек воспринимает смерть иначе, чем житель индивидуалистического Запада, где на личность смотрят не в пример более уважительно. Образно выражаясь, русский народ научился умирать, но при этом так и не научился жить. Именно здесь и можно поискать истоки безрассудной смелости: если жизни не жалко, какой смысл бояться смерти?

Правда, следует признать, что за последние десятилетия жертвенный характер русского самосознания существенно уменьшился, законы капитализма заставили русский национальный характер стать более прагматичным. Соответственно увеличилась и роль личности, и фигура отважного морского пехотинца, ставшего с гранатой в руке навстречу вражескому танку, с известной картины Дейнеки сегодня не воспринимается с прежним пиететом.

Можно только гадать, почему авторы абсолютного большинства словарей предпочли не упоминать об этом совсем немаловажном значении слова «безрассудство». Возможно, роль здесь сыграла пресловутая политкорректность, нежелание заострять внимание на несколько сомнительно звучащем человеческом качестве.

Библиографический список

1. Большой академический словарь русского языка. Т.1. - М., СПб.: Наука, 2004.
2. Большой толковый словарь русских существительных под общей редакцией проф. Л.Г. Бабенко. - М. : АСТ Пресс, 2008.
3. Большой толковый словарь русской речи. Идеографическое описание / под общ. ред. проф. Л.Г. Бабенко.- М.: АСТ-Пресс, 2008.
4. Голубев, Д.А. Лингвокультурный концепт «героизм» в русской и английской языковых картинах мира: дисс... канд. филол. наук. 10.02.19 – теория языка . - Ярославль, 2004.
5. Даль, В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. - М. : Госиздат ин. и нац. словарей, 1956.
6. Ефремова, Т.Ф. Современный толковый словарь русского языка. <http://www.bookean.ru/personality/8100/products>
7. Национальный корпус русского языка. ruscorpora.ru
8. Ушаков, Д.Н. Большой толковый словарь русского языка под ред. Д.Н. Ушакова. Гос. институт «Советские энциклопедии». - М. : ОГИЗ, гос. изд. ин. и нац. словарей, 1935 -1940.
9. Электронный словарь АBBYY Lingvo.

УДК 1(130.2)

Т.С. Злотникова

Культурфилософские аспекты пушкинского понимания смысла театра (Выполнено по гранту РГНФ 11-03-00828а)

Понятие «эстетика Пушкина» представляется таким же правоммерным и естественным, как и выражения «поэзия Пушкин-

на», «проза Пушкина» - или, с другой стороны, «эстетика Белинского», «эстетика Чернышевского». Оно не удивляет, хотя у Пушкина нет не только ни одного исследования, но даже ни одной законченной статьи по вопросам теории искусства. Между тем, имя Пушкина – теоретика драмы стоит в ряду первых в России, не уступая по значению имени Пушкина – родоначальника русской реалистической традиции.

Стройность и взаимообусловленность существа различных высказываний Пушкина, их глубокая, органическая связь непосредственно с его драматургической практикой поразительны. И именно о жанре трагедии, так специально и разносторонне разработанном Пушкиным, необходимо говорить прежде всего в связи с его новаторскими поисками в драматургии вообще.

Опираясь на систему обоснованных и не раз обдуманых теоретических положений, новаторство Пушкина в драматургии и, в частности – в трагедии, - открывает все еще не реализованные возможности и перед театром. Это связано с тем, что, как отмечал В. Мейерхольд, Пушкин был человеком, «который не только пишет пьесы, но и отвергает каноны предыдущих периодов и пытается создать новую форму»[4, с. 421].

Новаторство Пушкина – теоретика и практика столь странного в России жанра трагедии, поразившее и возмущившее его современников, изучалось странно и непоследовательно. Так, С.Н. Дурьлин в классическом и давнем уже исследовании почти механически объединял пушкинскую теорию и практику. Из таких соединений вырастали легко складывавшиеся и отчасти лукавые в своей гладкости утверждения типа: «В «Борисе Годунове»... Пушкин развивал трагедию «судьбы народной», а в маленьких трагедиях... - трагедию «судьбы человеческой»... «Истине страстей», ... правдоподобию чувствований» Пушкин посвятил свои маленькие трагедии»[3, с.65]. Удобство такого «привязывания» ключевых высказываний Пушкина к его произведениям уничтожается его приближенностью. Куда в таком случае отнести психологические нюансы в характеристике Бориса Годунова и других персонажей в трагедии, ставившей в тупик крупнейших актеров сложностью их передачи, если «Борис Годунов» не трагедия «истины страстей»? И как можно сводить

к одной только «истине страстей» глубочайшего философского содержания маленькие трагедии?

Основу своих воззрений на драматургическое творчество Пушкин определил в сжатой и насыщенной формуле: «Что нужно драматическому писателю? Философию, бесстрашие, государственные мысли историка, догадливость, живость воображения, никакого предрассудка любимой мысли. С в о б о д а» [5, Т. 7].

Каждое слово в этой фразе, являвшейся планом ненаписанной статьи, - целый раздел творческой программы.

«Философия» может подразумевать способность широко и обобщенно мыслить, умение видеть и находить важнейшие связи, порой неощутимые, жизненных процессов и человеческих характеров и взаимоотношений.

«Бесстрашие» не есть равнодушие к изображаемому материалу, но та самая мера объективности, без которой искусство могло пойти на поводу у вкуса публики и не соответствовать общественным интересам, соотносясь лишь с субъективными взглядами и отношениями писателя.

«Государственные мысли историка» характеризуются умением понимать подлинный ход общественного развития, взаимообусловленность и значимость исторических связей, умением видеть интересы разных социальных групп в ходе изменения жизни.

«Догадливость» самого Пушкина блестяще проявилась в его способности проникать в еще только зарождавшиеся жизненные явления, угадывать будущее новых человеческих типов.

«Живость воображения», то есть самая труднодоступная для анализа область творчества, уровень его бессознательно-го, раскрывается в удивительном разнообразии характеров, ходов, интонаций, эмоциональных оттенков.

И, наконец, «никакого предрассудка любимой мысли» - отсутствие предвзятости в трактовке любых вопросов и насилия над развитием действия и характеров.

И понятие «свободы» не было для Пушкина абстрактным выражением силы вдохновения или избавления от канонов, а - конкретным осознанием своих прав на коренные изменения в искусстве, возможностей сочетания в творчестве тех черт, кото-

рые он выше перечислил как важные для драматурга.

Необходимость непосредственно связать практику Пушкина с его теоретическими взглядами едва ли не впрямую названа самим драматургом как первое условие понимания творчества. «Драматического писателя должно судить по законам, им самим над собою признанным» [5, Т. 10, с. 121], - этот принцип заставляет прежде всего рассмотреть те «законы», которые «признавал» над собою Пушкин, вступая на драматургическое поприще.

«Поэт действительности».

В начале 1820-х годов Пушкин восхищался «высшей смелостью» творений великих авторов мировой литературы [5, Т.7, с.67]. Широта собственных творческих устремлений помогла молодому литератору ощутить разнообразие и при этом внутреннюю связь явлений мирового искусства. «Смелость изобретения», понимаемая как истинная свобода от вековых канонов, определила и выбор, и конкретные случаи применения Пушкиным некоторых положений его собственной теории.

Пушкин часто определяет свой метод создания трагедий словом *«романтизм»*. Говоря «о поэзии классической и романтической» [5, Т.7, с.32], он относит к последней те роды, «которые не были известны древним, и те, в коих прежние формы изменились или заменены другими» [5, Т.7, с.33]. Необычность, стремление вырваться из канонов классицизма (и не осознавая пока, что классицизм закрепил художественные нормы, которые нужны были хотя бы для того, чтобы иметь возможность в прямом и переносном смысле оттолкнуться от них), найти живые, пусть еще не поддающиеся точным определениям формы художественного воплощения действительности, - вот что подразумевал Пушкин под словом *«романтизм»*.

По сути же, здесь он делал первые шаги к теоретическому обоснованию методологии реализма.

Его современниками, младшими или старшими, были все крупнейшие представители мирового романтизма, и Пушкин знал их творчество или хотя бы отдельные произведения. Не имея возможности с исторической дистанции рассмотреть эволюцию бурно развивавшегося художественного явления, но чувствуя главные его особенности, Пушкин часто употреблял слово

«романтизм» для характеристики собственных произведений, причем оговаривал подразумеваемый им самим смысл термина. И смысл этот достаточно заметно отличался от общепринятого тогда понимания романтизма.

Обращает на себя внимание прозорливость Пушкина, отличавшего «истинный романтизм», к которому он относил ту его ветвь, которая позднее получила название «прогрессивного», но вместе с тем – и не называемый пока этим словом реализм. По-своему он видел и ту ветвь романтизма, которую впоследствии называли «пассивной» - остро и иронически воспринимая туманные бесплодные мечтания. Он «увидел, что под общим понятием романтизма разумеют произведения, носящие печать уныния и мечтательности» [5, Т.7, с.73].

О том, что используемая Пушкиным терминология еще не утвердилась окончательно, говорят названия жанра, к которому он относит свои пьесы. В одном случае, вынужденный соглашаться с мнением, высказанным от имени императора, он называет «Бориса Годунова» драматической поэмой и даже историческим романом [5, Т.10, с.224]. В другом, ища определение необычному виду трагедий, позже неточно названному в критике «маленькими трагедиями», он тоже пробует несколько разных вариантов: «драматические сцены», «драматические очерки», «драматические изучения» («изучение» переводилось – «этиюд»), «опыт драматических изучений» [6, с.267].

Можно предположить, что влияние Шекспира на Пушкина было велико в плане реализации принципов «истинного романтизма». Оно проявлялось им в непосредственных связях, элементах сюжетных и психологических ходов, что частично отмечалось исследователями.

Вот Дон Гуан обольщает Дону Анну у могилы случайно убитого им ее мужа – почти как Ричард Глостер леди Анну («Ричард III»). Вот Борис Годунов наставляет перед смертью Федора – и вспоминаются напутствия принцу Гарри короля Генриха IV в одноименной хронике. Думается, что в этот же ряд можно поставить и знаменитое пушкинское «народ безмолствует», почти буквально повторяющего по своему значению в этой ситуации реплику из «Ричарда III»:

Ричард. Ну как? Что горожане говорят?

Бекингем. Да что! Пречистой девою клянусь,
Безмолвствуют, не говорят ни слова.

Разумеется, произнесенные (написанные) суждения, реальный опыт и традиция теоретико-театрального осмысления осуществившихся замыслов могут показаться противоречащими друг другу – на первый взгляд. Еще бы: за два года до первого зрелого драматургического опыта – «Бориса Годунова» - он говорил: «Романтический трагик принимает за правило одно вдохновение» [5, Т.10, с.55]. Казалось бы, Пушкин отстаивает полную независимость, даже с элементами анархии, в творчестве драматурга-«романтика», как он понимает романтизм; независимость от любых конкретных установок и правил.

На самом деле, он не случайно требовал свободы именно для *драматического* поэта. Это было связано не только с потребностью в преодолении двойного, литературного и сценического канона, но и с пониманием специфики литературного рода, максимально скрывающего непосредственные проявления авторской индивидуальности, с желанием быть как-то компенсированным за это.

О своего рода зрелости Пушкина говорит новое ощущение им, может быть, не до конца осознанное, соответствия определенного драматургического жанра эпохе, в которую этот жанр преобладает. О Франции конца царствования Людовика XIV он заметил: «... государство распалось под игривые припевы сатирических водевилей» [5, Т.6, с.10]. Сам же Пушкин писал трагедии. И это – естественно. Если эпохе разложения государства, общественному упадку должны были соответствовать жанры комические, то подъем национального самосознания, в частности, освободительного движения в стране должен был найти свое отражение в жанре серьезном и значительном – трагедии. Для сравнения: комедии Аристофана знаменовали упадок афинской демократии, трагедии Софокла – ее расцвет, хотя, безусловно, такая прямая аналогия в достаточной мере условна.

«Струны трагедии»

В вопросе о самом жанре трагедии у Пушкина особое внимание привлекают два момента: основные «струны», как он говорит, зрительского восприятия и природа трагизма в его пьесах.

Свое понимание главных «струн» и их соотношения Пушкин-теоретик определил так: «Смех, жалость и ужас – суть три струны нашего воображения, потрясаемые драматическим волшебством» [5, Т.7, с.82]. Пушкин очень тонко ощущал могучую силу воздействия явлений, представленных в необычном, парадоксальном освещении, повороте: «Сцена тени в «Гамлете» вся писана шутливым слогом, даже низким, но волос становится дыбом от Гамлетовых шуток» [5, Т.7, с.82].

Во время чтения «Бориса Годунова» у Д.В. Веневитинова Пушкин, по воспоминаниям М.П. Погодина, «начал рассказывать о плане Димитрия Самозванца, о палаче, который шутит с чернью, стоя у плахи на Красной площади в ожидании Шуйского» [Цит. по:2]. Подобная сцена, выдержанная в трагедии А.Хомякова в сентиментально-мелодраматическом духе, была увидена Пушкиным, хоть и не записана (он довел действие только до захвата власти Самозванцем, позднее инсценировавшим казнь Шуйского). Пушкин видел в таком решении художественную возможность, как он говорил в таких случаях, «сей противоположностью сильнее поразить наше воображение» (О таком контрасте Пушкин заметил: «Шекспир и Вальтер Скотт оба представили своих гробокопателей людьми веселыми и шутливыми» [5, Т.6, с.120]).

Реализацией этого положения представляются своеобразные перевертыши восприятия, обнажающие в пушкинских трагедиях новый смысл или нелепость каких-то явлений. Очень характерны в этом плане две реплики перед появлением юродивого в «Борисе Годунове» (сцена «Площадь перед собором в Москве»):

Третий. Чу! шум. Не царь ли?

Четвертый. Нет, это юродивый.

В дневнике 1831 года Пушкин полусерьезно-полуиронически заметил: «Царю не должно сближаться лично с народом. Чернь перестает скоро бояться таинственной власти и начинает тщеславиться своими отношениями с государем» [5, Т.8, с.23]. Две реплики из «Бориса Годунова» более опосредованно и в то же время более конкретно выражают эту мысль. Действие этой сцены происходит осенью 1604 года, - за несколько месяцев до прихода Самозванца в Москву. Борис про-

шел уже все круги своего царствования – от искреннего стремления кое в чем помочь народу, через заискивание и террор к полному разладу с народом. Теперь он остается только венценосцем в самом прямом и узком смысле: человеком, которому сейчас принадлежит корона (уже не престол и не государство). Для народа он сейчас не повелитель и не герой. По-человечески этот несчастный и гибнущий у всех на глазах царь вызывает те же чувства, что и обиженный Богом юродивый: сочувствие (в обоих случаях более или менее по обязанности), любопытство (искренне) и чуть брезгливый страх.

Этим ходом: царь? – нет, юродивый, - Пушкин, снижая (но не снимая) тему царя, подчеркивает неудачи и несчастья человека, а также незначительность государя.

В «Борисе Годунове» *власть* определяет помыслы многих героев. Жаждой власти одержимы, кроме уже царствующего Бориса, и Самозванец, и Шуйский, и Марина (она из носительницы любовной интриги, какой ее ожидали увидеть современники Пушкина, превращается в еще одну, и значительную вариацию темы властолюбия), и Басманов (ради власти он решается пренебречь бедствиями народа). В.Г. Белинский очень точно отметил размах и многозначность решения этой темы в «Борисе Годунове»: «Из всех страстей человеческих, после самолюбия, самая сильная, самая свирепая – властолюбие... Ни одна страсть не стоила человечеству столько страданий и крови, сколько властолюбие» [1, с.577].

Пушкину за 80 лет до первой русской революции, в стране, как тогда казалось, навеки приговоренной к терпению и самодержавию, была ясна «смешная жестокость ... королевской власти». Пушкин понимал непрочность этой власти и ее постоянную потребность в утверждении, а для этого – в оправдании самой себя.

Годунов, пришедший в смятение при известии о «воскресении» Дмитрия, пытается защититься надежностью принятой им власти царей надежных, назначенных, избранных всенародно.

У Пушкина слова о всенародном избрании в устах узурпатора звучат не столько апелляцией к справедливости «мнения народного», сколько привычной ссылкой, ставшей застывшей

формулой, привычным атрибутом самодержавия.

Примечательно поэтому, что только у Пушкина – и у А.К. Толстого по вполне понятным причинам, диктуемым замыслом его трилогии о трех последовательно правивших Россией царях, - пьеса названа именем Годунова. У всех остальных авторов, начиная с первого, не завершено опыта решения этой темы в пьесе Лопе де Вега «Великий князь Московский» и кончая пьесами Н.Чаева и А. Суворина, завершавшими XIX век, в центре был Димитрий Самозванец.

Это явление объяснимо, если учесть следующее обстоятельство. Показ бурной политической борьбы, герой которой – юноша, ближе к известному по мировой литературе типу захвата власти, описанному всеми – от античных трагиков и Шекспира до слегка опередивших Пушкина классицистов. Самозванец ближе, чем Годунов, к традиционному складу характера романтического героя «вообще».

Но Пушкин, отказавшийся от внешних эффектов, глазами человека более поздней эпохи увидел опасность самозванства, в понимание которого вложил более глубокий смысл. Это и наследная власть, но до срока захваченная; это и узурпирование власти, когда некто оказывается на троне без потрясения основ его и без вовлечения в действие народных масс. Пушкин увидел опасность такого «тихого» самозванства, которые подготавливались Годуновым в течение царствования двух прежних государей.

И в этом не только художественная и гражданская смелость и новаторство Пушкина, но и его не слишком характерное для эпохи понимание истории. Он был младенцем, но, тем не менее, современником дворцового переворота, сопровождавшегося убийством Павла I в казавшемся неприступным Михайловском замке; в доме окнами на замок Пушкин проводил вечера у «Зеленой лампы» Всевожского. В лицейской юности казалось, что восшествие на престол Александра I встретил вздох облегчения, смешанного с недоумением. И Пушкин, став взрослым, знал, что именно «тихое» самозванство, без выстрелов и криков толпы, гораздо более свойственно русской истории, нежели громкое и этим эффектное. Даже в письме Бенкендорфу он писал: «Все смуты похожи одна на другую» [5, Т.10, с.807], че-

рез пять лет после завершения работы над «Борисом Годуновым» не без раздражения и наивной веры в недалекость адресата оправдываясь в отношении того, что «драматический писатель не может нести ответственности за слова, которые он влагает в уста исторических личностей».

Библиографический список

- 1.Белинский, В.Г. Собр.соч.: в 3 т. - М., 1948. - Т. 3.
- 2.Гессен, С.И. «Все волновало нежный ум...» - М.: Наука, 1965.
- 3.Дурылин, С.Н. Пушкин на сцене. - М., 1951.
- 4.Мейерхольд, В.Э. Пушкин – режиссер//Мейерхольд В.Э. Статьи. Письма. Речи. Беседы. - М., 1968. - В 2 т. - Т.2.
- 5.Пушкин, А.С. Полн. собр. соч.: в 10 т. - М. – Л., 1949.
- 6.Тынянов, Ю.Н. Пушкин / Тынянов Ю.Н. Архаисты и новаторы. - М., 1929.

УДК 81(81-13)

М. М. Кондратенко

Экология диалекта и проблемы лексикографии

Среди проблем, связанных с ролью научного знания в современном обществе, одной из острейших является прикладная значимость науки. Предметом постоянных дискуссий служит вопрос о критериях, по которым определяются так называемые «нужные» знания. Из-за последствий экономических неурядиц (причем в странах с самой разной степенью материального благосостояния) острота полемики заметно усиливается при обсуждении такого прагматического аспекта научной политики, как принципы отбора того или иного направления исследований для поощрения и материального стимулирования со стороны государства и негосударственных фондов. Эта тенденция наблюдается в высказываниях представителей не только профессиональной и административной среды, но и различных средств массовой информации.

Лингвистика также не могла остаться в стороне от подобных процессов. В этом отношении с сожалением приходится

констатировать следующее положение вещей: если некоторые направления языкознания, обладающие несомненным прикладным характером (в частности, те, которые связаны с экспертизой текста, созданием баз данных и др.) получают «зеленый свет» с точки зрения государственной и негосударственной поддержки, то фундаментальные его разделы с менее очевидной, на первый взгляд, пользой трактуются (в смысле целесообразности стимулирования их развития) не столь позитивно. Традиционная область фундаментальных исследований все чаще на практике отдается на откуп научно-популярной (а то и просто популярной) публицистике. При этом скрупулезность, глубина и масштаб исследования, а также аргументированность выводов подменяются остроумием, образностью и яркостью выразительных средств изложения (конечно же, более доступных и привлекательных для непосредственного восприятия). Именно это состояние науки один из ведущих филологов современности очень метко назвал «дефилологизацией лингвистики».

Названные выше проблемы испытывает и современная диалектология. Задачами этой дисциплины является фиксация, сохранение и активация (насколько это возможно и нужно) различных особенностей диалекта, в том числе лексико-семантических. Их можно характеризовать в целом как поддержание жизнеспособности (витальности) диалекта, или его экологии.

Насколько эту задачу можно считать актуальной? Она актуальна в зависимости от существующего отношения общества к важности традиционной культуры в современной социальной жизни. Представляется, что в наше время обращение к культурным истокам этноса получает особое значение. Связано это с тем фактом, что, несмотря на глобализацию, интеграцию и другие конвергентные процессы, народы испытывают потребность в этнической идентификации и ее обосновании на основе подлинных культурных реалий, а не фантомов. Открытые заявления лидеров весьма развитых (с точки зрения социальных институтов) западноевропейских государств о крахе политики мультикультурализма заставили вновь говорить об этнической культуре как об основном элементе, из которого складывается мозаичный ландшафт общеевропейского культурного пространства.

Замечательным примером сочетания в национальной культуре, с одной стороны, микро- и макроэтнических, а, с другой стороны, надэтнических, или международных, ценностей является Германия. В этой стране ощущение этнокультурной идентификации зачастую складывается, как минимум, из трех элементов: общеевропейского, общенемецкого и регионального немецкого. Современный немец – это еще и европеец, и баварец/франконец/шваб/саксонец и т.д.

Язык традиционной культуры в широком своем понимании основан на региональном диалекте. Отсюда вытекает роль диалектологии как науки не только с классифицирующими, но и интерпретирующими функциями. Одним из направлений диалектологической работы является диалектография, описывающая диалектизмы с точки зрения их формальных и содержательных особенностей, а также территории распространения. В этой области исследований в силу непреходящей важности осознания культурной и языковой (диалектной) специфики личности как части социальной группы необходимо отличать присущие именно данной группе социально-культурные феномены, находящие свое выражение в языковой (диалектной) форме. Необходимость такой работы продиктована не в последнюю очередь нарастающим количеством разного рода языковых заимствований как в лексике, так и в моделях образования слов, связанных с потребностью номинации новых предметов, явлений и форм отношений между людьми.

Обилие заимствований представляет собой показатель не только некоторой языковой «слабости» этноса, но и определенных лакун в этнической культуре. Здесь важно вернуться к структуре этнического самосознания. В ней значительное место отводится как разграничению своей и чужой культуры, так и внутриэтническим особенностям, отличиям от других региональных (этнографических) групп.

Для современного немца, например, осознание своей идентичности представляется крайне важным. Немецкая региональная публицистика живо откликается на вытеснение из быта традиционных для данной местности реалий предметами, пришедшими из быта не только других народов, но и других регионов собственной страны (особенности кухни, посуды и т.п.).

Отсюда и важность учета диалектных лексем, обозначающих соответствующие понятия. Таким образом, перед диалектографией встает задача должным образом представить в словарях диалектизмы, то есть не только собрать диалектный материал и подготовить к печати, но и обеспечить его достоверность, с точки зрения стратификации во времени и пространстве.

В этой сфере следует учитывать не только культурно-этнологические, но и собственно лексикографические проблемы, в частности проблему репрезентации диалектных различий. Диалектное членение немецкого языка, с точки зрения его сложности как для лингвистических, так и для культурологических исследований – одна из важнейших граней языкового феномена Германии. Наряду с классическими диалектизмами, восходящими нередко к глубокой древности, лингвисту приходится иметь дело также с регионализмами – локально маркированными экземплярами состава современного разговорного лексического фонда, представляющими реалии уже нового времени, обладающие совсем иным, более универсальным характером. Все это повышает статус диалектографии как дисциплины, дифференцирующей и репрезентирующей лексическое богатство диалекта и тем самым – запечатленную в нем концептосферу.

Другими словами, диалектолог должен учитывать, что, с одной стороны, он сталкивается с проблемами детальнейшей географической локализации языковых фактов (которые могут быть эксклюзивно соотнесены с одним небольшим населенным пунктом), а с другой – что некоторые регионализмы (например, характерное для окрестностей Бохума значение лексемы *Schaumloeffel* «большие уши человека», буквально – «ложка для собирания пены при варке») не связаны непосредственно с историческим диалектным членением немецкого языка. Кроме того, немецкой диалектографии также приходится уделять самое серьезное внимание таким специфическим аспектам актуального восприятия диалектов в качестве второго родного языка, как их роль аккумулятора традиционных культурных ценностей населения данного региона и, соответственно, довольно ревностного отношения его носителей к сугубо лингвистическим явлениям, например, к границам диалектных ареалов. В этом отношении диалектолог для обеспечения подлинности результатов исследо-

вания должен подниматься над сиюминутной модой и не идти слепо вслед за популярными веяниями, пытаясь приписать определенному региону некое словарное богатство, которое носит в действительности совсем иную локальную и темпоральную приуроченность.

Для решения этих задач необходимо прояснить круг глубоко лингвистических вопросов:

- выбор оптимального типа диалектного словаря: полного или дифференцированного;

- определение критерия (критериев) для выявления границ между диалектами (и, соответственно, историко-культурными зонами);

- предпочтения к тому или иному уровню диалекта, с точки зрения доминирования разновидностей исследуемых диалектных единиц (фонологических, лексических, морфологических и пр.);

- степень детальности и подробности «сетки» картографируемых явлений.

К числу задач иного рода нужно отнести необходимость бережной трактовки диалектных данных с учетом традиционной соотношенности диалектных особенностей речи и принадлежности к той или иной этнографической группе, очень важной в большинстве случаев для членов традиционного социума.

Современная диалектография должна максимально полно и точно находить ответы на поставленные вопросы, чтобы, во-первых, сохранять актуальность и значимость своих результатов не только для узкого круга специалистов, и, во-вторых, демонстрировать преимущества именно научного знания.

Библиографический список

1. Толстой, Н.И. Язык и народная культура [Текст] / Н.И. Толстой. - М.: Индрик, 1995.
2. Achterberg J. Zur Vitalitaetslavischer Idiome in Deutschland [Текст] / Joern Achterberg. - Verlag Otto Sagner Muenchen, 2005.
3. Handwoerterbuch von Bayerisch-Franken [Текст] / Verlag Fraenkischer Tag, Bamberg, 2008.
4. Sobolev A.N. Sprachatlas Ostserbiens und Westbulgariens (I) [Текст] / A.N. Sobolev. - Biblion Verlag, Marburg, 1997.

Об объективности и релятивности знания

В настоящее время в контексте развития теоретического знания в естественных и гуманитарных науках возрос философский интерес к проблематике истинности знания, особенно в рамках науки, называемой постнеклассической. Особенное место в этой проблематике занимают принцип объективности и принцип релятивности истины. Часто говорят и пишут об усилении и росте значения субъективных элементов, моментов, сторон истины в современном научном знании, даже о самостоятельном статусе субъективной истины, особенно в сфере гуманитарного и вненаучного знания. Вместе с тем в философско-методологической литературе часто подчеркивается положение о том, что истина становится все более релятивной, относительной, т.е. падает значение моментов абсолютности истинного знания.

Как известно, в истории философии предложены разные концепции истины. Классическая концепция истины была сформулирована Аристотелем («теория соответствия», или «теория корреспонденции»). В «Метафизике» он писал: «истинно утверждение относительно того, что на деле связано, и отрицание относительно того, что на деле разъединено, а ложно то, что противоречит этому разграничению» (1, с. 186).

Данная теория являлась общепризнанной и неоспоримой вплоть до рубежа XIX – XX в.в.. Она не только удовлетворяла здравый смысл, но и признавалась практикой научных исследований. Теория соответствия охватывала не только «истины факта», но и «истины разума», пользуясь терминологией Лейбница, в том числе истины теоретического знания.

Однако в связи с научной революцией конца XIX – начала XX в.в. классическая концепция истины стала рассматриваться как недостаточная для понимания истинностной оценки научных теорий в их сравнении друг с другом, будь это смена старой теории новой или будь это конкурирующие друг с другом гипотезы. Так возникают неклассические теории истины:

теория когеренции, конвенционалистская теория истины, теория истины прагматизма, теория правдоподобия, теория истины диалектического материализма.

Теория когеренции исходит из того, что истинность системы знаний означает логическую непротиворечивость, полную внутреннюю логическую согласованность этой системы. Данная теория указывает на необходимое логическое условие истинности знания. Но это условие не является достаточным. Как показали логические исследования, можно предложить автономную систему, состоящую из одних ложных утверждений, исключаящую внутри себя логические противоречия.

Конвенционалистская теория истины предполагает само порождение истинного знания из принятых по соглашению между субъектами познания определенных постулатов, исходных принципов. А. Пуанкаре предложил эту концепцию, опираясь на свое осмысление факта существования разных типов геометрии, эвклидовой геометрии и геометрий неэвклидовых, строящихся на разных постулатах относительно возможности проведения прямых через точку вне данной прямой, не пересекающих ее. Эвклидова геометрия логически вытекает из V-го постулата Эвклида: «Через точку вне данной прямой можно провести только одну прямую, не пересекающую данную». Геометрия Лобачевского вытекает из другого постулата: «Через точку вне данной прямой можно провести бесконечное множество прямых, не пересекающих данную». У геометрии Римана в основании другой постулат: «Через точку вне данной прямой нельзя провести и одной прямой, не пересекающей данную».

Типы геометрии рассматривались А. Пуанкаре как равноправные, главным образом в том смысле, что они одинаково истинные. Впоследствии стало ясным, что соглашения по поводу выбора постулата в построении типа геометрии неявным образом определяется выбором области изучения: пространство с нулевой кривизной (Эвклид), пространство с положительной кривизной (Ри-ман), пространство с отрицательной кривизной (Лобачевский).

Конвенционалистская теория истины имеет внутреннее родство с теорией когеренции, поскольку и в той и в другой теории критерий приемлемости знания один – его логическая со-

гласованность, логическая гармония.

Прагматистское учение об истине (У.Джемс, Д.Дьюи, Р.Рорти и др.), трактующее познание как имеющее универсальный практический характер, как адаптацию к среде обитания, а практику как жизнедеятельность и любые жизнепроявления, истинным знанием считает то, которое полезно, приносит успех или является «полезным переживанием». При этом оказываются весьма подвижными, относительными, релятивными различия практического и ментального, практического и теоретического.

Особо следует упомянуть теорию правдоподобия К.Поппера, которая, правда, относится непосредственно к философии науки. К.Поппер постоянно говорит не об истинности или ложности теорий, а об аппроксимации, или приближении, теории к истине («правдоподобности») (7, с. 125, 170). Это может быть понято таким образом, что никакая теория не является полным выражением абсолютной истины, а только истины относительной.

Диалектический материализм разрабатывал теорию истины на основе принципа отражения, диалектического метода и понимания практики как основы познания. Принцип отражения здесь исключает метафору «ум как зеркало», так как отражение предполагает практическую активность субъекта познания и является отражением свойств и отношений реального мира через посредство системы многосторонних практических операций с предметно-материальными вещами. Во всяком случае, аристотелевский принцип истины как соответствия, корреспонденции сохраняет здесь свой смысл. Диалектический материализм разработал систематическое учение об истине, в котором освещены диалектика объективного и субъективного в истинном знании, диалектика абсолютной и относительной истины, истины абстрактной и конкретной, проблема критериев истины, среди которых выделен как ведущий и решающий практический критерий истинности знания.

Каждая из рассмотренных теорий истины имеет определенный рациональный, положительный смысл и так или иначе операциональное значение в реальных процессах оценки знаний и их систем. Конечно, можно провести сравнение их друг с другом, находя одну теорию более полно охватывающей реальный

познавательный процесс, чем другая, или одну теорию более основательной, чем другие. Реальное познание настолько сложный, многосторонний, что не только допускает, но и требует многообразия подходов к его пониманию и объяснению. Различные подходы не только ограничивают друг друга, но и находятся в отношении диалектически гибкого взаимодополнения.

Вместе с тем в системе познания и его осмыслении должен быть выделен абсолютный ориентир, определяемый оппозицией объект – субъект. Эта оппозиция очевидно принимается теорией соответствия Аристотеля. Классический принцип соответствия лежит, очевидно, и в основе гносеологии диалектического материализма, особое внимание придающей опосредствующему звену между познанием субъекта и познаваемым объектом – системе практической деятельности субъекта. Между прочим, данный гносеологический принцип подчеркивал и И.Кант, считавший, что субъект познает не ноумены, вещи-в-себе, а феномены, явления: номинальная дефиниция истины заключается в том, что истина «есть соответствие знания с его предметом» (4, с.159).

Именно из теории соответствия вытекает такое атрибутивное свойство истины, как ее объективность. Субъект стремится к достоверному знанию, знанию об объекте (при этом можно отвлечься от того, что имеется в виду под «объектом»: вещь-в-себе или чувственные данные как явления) для успешного проектирования своей деятельности и ее осуществления. Объективность истины характеризуется, казалось бы, в разных аспектах: 1) «такое содержание наших знаний, которое не зависит ни от человека, ни от человечества»(В.И.Ленин);

2) «необходимая общезначимость знания»(смысл кантовского подхода); 3) инвариантность истины, знания (Н. Реншер). Однако смысл их по существу единый: объективно истинное знание субъекта фиксирует свойства и отношения противостоящего ему объекта.

Вряд ли можно категорически утверждать, что неклассические теории истины (концепция конвенционализма, теория когеренции, прагматизм) исключают оппозицию «объект – субъект», как это обычно имело место в критической философской литературе, особенно в отечественной.

Предпосылочная идея субъект – объект отношения принимает в них неявный характер, а основная интенция аналитических рефлексий в них – определение критериев истинности знания. Поскольку знание наделено операциональной функцией, направленной на реальность, изъять объект и объективность из процесса познания не представляется возможным. Таким образом, классическая теория соответствия явно или неявно остается при всяких неклассических вариациях интерпретации истины абсолютным ориентиром в понимании проблемы истины.

В истории философской мысли известна конверсия отношения «субъект – объект», когда определяется не истинность мысли о предмете, а истинность предмета в сопоставлении с его понятием (Платон, Гегель, Хайдеггер). У Платона это – соответствие вещи своей вечной идее, у Гегеля – соответствие явления, предмета своему объективному понятию, у Хайдеггера – соответствие предмета предзнанию, предмнению о нем. Подобные гносеологические ситуации имеют массовый характер в системе ценностных отношений. По существу, Платон и Гегель представили как бы объективированное ценностное отношение вне субъекта. Однако подлинное отношение вещи и ее вечной идеи у Платона, предмета и его объективного понятия у Гегеля является не гносеологическим, а онтологическим. Вещь не познает свою вечную идею и вечная идея не познает свою вещь, объективное понятие не познает предмет и предмет не познает свое понятие. Именно субъект, будь то Платон или Гегель, а равно кто-либо другой из людей, может познавать соответствие или несоответствие идеального и материального. Следовательно, и здесь мы имеем «возвращение на круги своя», восстановление традиционного субъект – объект отношения.

Хайдеггеровская версия об отношении предмнения, предзнания о предмете и самого предмета имеет гносеологический смысл, поскольку субъект предмнения, предзнания определяет, является ли данный предмет соответствующим искомому или должному. Поскольку субъект решает поставленную таким образом задачу, проблемная ситуация здесь и является объектом его познания. Ее разрешение вновь обретает форму отношения субъекта и объекта в традиционной схеме.

Ценностные отношения часто рассматривают как за-

претную зону для объективной истины. Это известные указания на то, что вкусы людей индивидуальны («О вкусах не спорят»), предпочтения отдельных людей, групп, классов и наций весьма разнообразны и даже противоположны. Многообразны культуры, цивилизации. Не забыто знаменитое деление наук на номотетические и идиографические, предложенное Виндельбантом и Риккертом. По-видимому, в мире ценностей возможен объективный анализ по той же схеме субъект-объектного отношения, если по возможности раскрыть глубокие причины, основания несовпадения ценностей и оценок у разных индивидуальных и коллективных субъектов. Если, по Юнгу, восточная ментальность предпочитает созерцательность, мистическое отношение к миру, а западная – рациональна и практически активна, то надо не только это констатировать, а найти причины, основания такого различия ментальностей. Если западный человек глубоко проникает, «вживается» в историю, психологию, природно-географические условия и т.п. восточного народа, вероятно, он согласится с тем, что он имел бы при таких обстоятельствах такие же представления и ценности. В этом смысле восточная ментальность оказывается объективно-истинным (детерминированным) выбором. Точно так же можно представить себе эксперимент по «эмпатии» со стороны восточного человека в западной культуре.

Объективно-истинностная характеристика знания усложняется с возрастанием в системе знания абстрактности и обобщенности, что наблюдается в развитии научного знания. Описательно-феноменологические теории в биологии и медицине и других науках о сложных объектах противостоят фундаментальным теориям классической механики, термодинамики, квантовой физики, физики А.Эйнштейна (теория относительности) и других наук. В формировании фундаментальных теорий большое значение приобретают метод идеализации (мысленного доведения до предела тех или иных свойств и отношений явлений) и построение соответствующих этим идеализациям идеальных моделей изучаемого объекта, аксиоматический метод, мощный математический аппарат, экстраполяция, система теоретического языка, термины которого, как показано в логике и методологии науки, отнюдь не совпадают с терминами языка

наблюдений и экспериментов. Отношения между знанием субъекта и объектом становятся все более опосредствованными.

Однако ориентир объективной истины при этом не теряет смысла, поскольку самая абстрактная и обобщающая теория имеет целью систематизацию знания об объекте, выполнение объяснительной и предсказательной функций. Недаром в эпистемологии и методологии науки говорят о том, что различные теории могут отличаться друг от друга по степени объективной истинности, по адекватности объекту, по степени полноты содержания. Например, согласно концепции правдоподобности К.Поппера, одна из теорий может быть определена как более приближенная к истине, если содержит больше истинных следствий и меньше ложных, чем какая-либо другая, конкурирующая с ней теория. Так, показывают, что теория движения Ньютона более истинна, чем теория Галилея, так как предполагает больше верных следствий, нежели неверных, а теория А.Эйнштейна более истинна, чем теория Ньютона, на том же самом основании (3, с.276- 277).

Истина носит человеческий характер. Истинность является особым свойством человеческого знания, равно как заблуждение является таковым («человеку свойственно ошибаться»). Поэтому знание, в том числе и истинное, выражается во множестве субъективных форм и с помощью субъективных средств (язык звуковой и письменный, естественный и искусственный, понятия и представления, логические средства, системность, моделирование, абстрактность и конкретность знания, эмпирический и теоретический уровни знания и т.д.). Творческую активность субъекта познания стремится обосновать и показать И.Кант на основе его знаменитого принципа априоризма.

Познание - это освоение реальности в чувствах и мыслях, а следовательно, объективное, противостоящее субъекту в познании субъективируется, как бы становится идеализированной собственностью самого субъекта. Тем не менее мы в рамках самой субъективной реальности стремимся отличить объективное и субъективное содержание, ориентируясь на определенное, той или иной степени соответствие этого содержания объекту, который дан субъекту в системе многообразных практических операций с объектом и соответствующих восприятий. Субъек-

тивность сама, таким образом, раздваивается на объективное и субъективное.

В последнее время в философско-методологических исследованиях значительное внимание уделяется проблеме субъективного в истине. В одних случаях говорят о том, что имеет место процесс субъективизации и соответствующей ей релятивизации истины, в том числе научной истины, ввиду того, что субъект познания является предметом влияния, детерминации определенных социокультурных условий, социальных взаимоотношений. Об этом мы будем вести речь несколько позднее. В других случаях, когда рассматривают сферу ценностных отношений и ориентаций, обосновывают тезис о том, что правомерно утверждать существование статуса субъективной истины. Так, например, в данном отношении представляет интерес рассмотрение концепции «субъективной истины» И.Б. Лимонова. Многие положения в концепции диссертанта указывают на разнообразные субъективные формы, аспекты проявления знания (психозомоциональное освоение знания, индивидуальная переформулировка общепризнанных положений, мировоззренческие основания в интерпретации знания, оформление знания в определенный тип рациональности). Далее автор рассматривает многообразие, по его определению, форм истины: «художественная истина», «экзистенциальная истина», «религиозная истина», «нравственная истина». Все они определяются как формы субъективной истины, если судить по контексту авторского изложения. Причем «субъективная истина получает следующую дефиницию: «Субъективная истина- это такое содержание знаний, которое выполняет свою практическую роль, помогает достичь цели независимо от их объективного содержания» (9, с. 24).

Однако понятие «субъективной истины» представляет собой *contradictioinadjecto* (противоречие в определении). Это как бы знание ни о чем. Если же это знание о самом себе, самознание, то в таком случае субъект выступает как объект самого себя и должен установить объективную истину о самом себе в процессе самопознания или через психологические процедуры (например, через процедуры психоанализа). «Субъективная истина» - это ни что иное, как вера. Но коль скоро «субъективная истина»- это истинное знание о чем-то, то она оборачивается

истиной, носящей черты объективной. «Религиозная истина», как показывает сам автор, ведет к высокой нравственности, добру, аккумулируя в себе выстраданный тысячелетиями опыт человечества в стремлении к благу. Выводы, извлеченные из этого опыта, заключают в себе объективное нравственно-этическое знание о путях достижения блага. Учение об общечеловеческих ценностях вряд ли можно отважиться назвать субъективной истиной, тем более, что на них ориентируются многие миллионы людей планеты.

И.Б. Лимонов справедливо выделяет такое понятие, как «экзистенциальная истина», однако считает, что она - «это всегда истина субъективная, личностная, базирующаяся лишь частично на рациональной составляющей человеческого мышления, а в большей мере на личном (эмоциональном, аффективном, ценностном) переживании мира и себя в нем» (9, с. 25-26).

«Экзистенциальной истине» посвящены многие философские сочинения. Это сочинения Кьеркегора, Сартра, Камю, Хайдеггера, Аббаньяно и многих других мыслителей. У них общая «экзистенциальная истина» раскрывается в системе категорий: «бытие-в-мире», «экзистенция», «страх», «присутствие», «решимость» и т.д. Они раскрывают атрибуты индивидуального бытия человека, Конечно, отдельно взятый индивидуум, отдельная личность рассматриваются свободными сделать свой выбор на жизненном пути в меру своего понимания ответственности. Но ведь выбор личность делает либо на основе веры, либо на основе адекватного осмысления ситуации, связанного с предзнанием, ценностными ориентациями, личными моральными качествами. Если поступки ориентированы на благо, то опять же ситуация должна быть познана так или иначе объективно, т.е. с той или иной степенью объективной истинности. Объективность осмысления в этом случае делает понятным для других людей выбор личностью того или иного поступка, того или иного решения.

О субъективизации и соответствующей ей релятивизации знания мы довольно часто читаем в современных текстах по философии и методологии науки. Вряд ли кто-либо будет отрицать, что знание субъективно оформлено в сознании, в предложениях языка, устного и письменного, в художественных образах искус-

ства, в практических навыках и т.д., хотя можно представить себе объективно-идеальный мир знания, информационный мир, как некую идеальную модель всезнания, иначе говоря, мир Абсолютной истины, который для субъекта является только неким недостижимым пределом познания. Субъективность знания находит выражение в односторонности, неполноте и ошибочности элементов знания, так сказать, в его ущербности.

Когда имеют в виду научное познание, то указывают на его историчность, зависимость от социокультурных условий определенной эпохи развития науки. Каждая эпоха исторического прогресса науки характеризуется своей системой теоретических и практических знаний, своей научной картиной мира, своими нормами и идеалами познания, своими философскими идеями. Социокультурные условия эпохи и страны могут в разной степени и в разных вариациях детерминировать прогресс научных исследований, выдвижение новых плодотворных идей, свершение открытий в науке. Вместе с тем развитие науки имеет свою внутреннюю логику. Наука может делать такие открытия и создавать такие теории, которые соответствуют накопленному экспериментальному и теоретическому потенциалу науки данного исторического времени. Интернализм и экстернализм взаимно дополняют друг друга в объяснении истории развития науки.

Прогресс социокультурных условий увеличивает возможности научного познания благодаря активизации субъекта как инициатора познавательного процесса на основе расширения и углубления практической деятельности. Но означает ли это, что ограничивается сфера объективного знания и знание тем самым все более субъективизируется? Так, мы читаем: «...человек входит в картину мира не просто как активный ее участник, а как системообразующий принцип. Это говорит о том, что мышление человека с его целями, ценностными ориентациями несет в себе характеристики, которые сливаются с предметным содержанием объекта. Поэтому постнеклассическая рациональность – это единство субъективности и объективности. Сюда же проникает и социокультурное содержание. Категории субъекта и объекта образуют систему, элементы которой приобретают смысл только во взаимной зависимости друг от друга и от системы в целом, в этой системе можно увидеть и провозглашенный еще с

древности идеал духовного единства человека и мира»(5, с. 196-197).

В другом тексте утверждается следующее: «Познавательный процесс, не сводимый к отражательным процедурам получения чувственного образа как «слепок» вещи, предстает сегодня в системе интерпретирующей деятельности субъекта, опосредованный различными по природе – знаковыми и предметными репрезентациями, конвенциями, интерпретациями, содержащими не только объективно сущностные, но и релятивные моменты социального и культурно-исторического опыта. Все это говорит о ведущей роли субъективного, деятельностного начала в познании, но одновременно ставит вопрос о природе истины, не сводящейся к совпадению образа и прообраза. Если объект в познании предстает не как образ-«слепок», но и как объект-гипотеза или даже объект-концепция, то иначе видится и сущность системы, являющейся характеристикой не только знания об объекте, но и в значительной мере знания о субъекте» (6, с.153).

Приведенные здесь утверждения требуют прояснения и обоснования, но они даже не иллюстрируются анализом конкретных примеров, что позволило бы читателям уразуметь столь сложное отношение между субъектом и объектом. Конечно, в каждом из установленных в нашей литературе типов научной рациональности (классическом, неклассическом, постнеклассическом) есть специфические нормы и идеалы познания, своеобразная картина мира, своя система философских оснований. Субъект познания – ученый так или иначе ориентируется на них. Но если указанные внутринаучные ценности входят в контекст содержания знания об объекте, то только потому, что эти ценности тоже являются знанием о том же самом объекте, т.е. имеют объективный смысл, хотя и относительный. Иначе говоря, знание о субъекте знания в конечном счете сводится к знанию об объекте и имеют смысл объективной истины, хотя тоже, скромно говоря, относительный.

Картина мира, нормы и идеалы, философские основания времен Ньютона были иные, чем в современной науке, однако механика Ньютона обладает объективностью и по-прежнему успешно применяется в настоящее время, хотя сфера ее приме-

нения не является универсальной. Следовательно, указанные ценности науки тех времен, будучи характеристикой субъекта познания, также имели объективный смысл, содержали объективную истину, хотя и ограниченную.

Конечно, субъект познания в постнеклассической науке вовлечен в систему социальных норм и ценностей столь активно, как никогда прежде. Это, во-первых, выражается в том, что огромное значение в научно-исследовательской деятельности приобретает критерий сохранения здоровья человека и благополучия общественной жизни. Общество расширяет область научно-экспериментальных исследований (ядерная энергетика, генная инженерия, трансплантация органов, клонирование человека и животных и т.п.), что связано с определенными серьезными рисками. Во-вторых, это исследования структуры и функций систем комплексов, в которых активным участником является человек, что существенно дополняет традиционное исследование человека и общества в системе социально-гуманитарных наук.

Принцип объективности знания, несмотря на усложнение его содержания, остается незыблемым принципом научного познания. Возрастание активности и значения субъекта познания в науке направлено именно на эффективность достижения объективности знания.

Интересно отметить, что ученые довольно негативно относятся к непосредственному вписыванию субъекта, социальных и культурных особенностей среды ученого в истинное содержание научного знания. Лауреат Нобелевской премии С. Вайнберг в своей известной книге «Мечты об окончательной теории» пишет о «радикальной точке зрения, что конкретное содержание общепринятых научных теорий определяется общественной и исторической обстановкой, в которой данная теория развивалась»: «Переход от очевидного наблюдения, что наука является социальным явлением, к выводу, что окончательный продукт науки - наши теории – такие, какие они есть, из-за воздействия общественных и исторических сил, представляется просто логической ошибкой. Группа альпинистов может долго спорить о лучшем маршруте на вершину, причем эти споры могут быть связаны с историческими причинами и социальным

составом группы, но в конце концов хороший маршрут либо бывает найден, либо нет, и когда альпинисты взбираются на вершину, они могут точно ответить на этот вопрос (Никто не издаст книгу об альпинизме с названием «Создание Эвереста»). Я не могу доказать, что с наукой все обстоит точно так же, но весь мой опыт ученого говорит об этом. «Переговоры» об изменениях в научных теориях продолжаются, ученые снова и снова меняют свою точку зрения в ответ на вычисления и эксперименты, пока тот или иной взгляд не обнаруживает несомненные следы объективного успеха. Я определенно чувствую, что мы обнаруживаем в физике что-то реальное, нечто, существующее независимо от тех социальных и исторических условий, которые позволили нам это открыть»(2, с.146-147).

Субъективная ограниченность объективного в знании является одним из аспектов относительности знания, хотя нельзя игнорировать и такую реальную предпосылку релятивности знания, как неопределенность свойств и отношений в системе объектов познания. Философия ищет абсолютные основания в самом знании, нечто нейтрализующее его ненадежность, зыбкость, неустойчивость. При этом имеется в виду не только момент объективности знания, но и его связь с абсолютной ориентацией познания, которая обеспечивает уверенность субъекта в сфере его многообразной практической деятельности. Определить человеческое знание как только релятивное значит впасть в логическое противоречие, поскольку данное утверждение само оказывается релятивным, следовательно, допускает противоположное утверждение об абсолютном в знании.

Встречающаяся в философской литературе оценка известной диалектической схемы «Абсолютная истина есть бесконечная сумма истин относительных» как ошибочной (6, с.152) не может быть принята. Конечно, кумулятивная концепция науки не является всеохватывающей в понимании закономерностей развития научного познания, поскольку не учитывает особой роли научных революций, дающих новые теории, новые парадигмы. Однако рост и накопление научных знаний является непреложным фактом истории науки. Накопленную систему научных знаний при этом не следует рассматривать как склад омертвевших относительных истин. Эта система динамична, диалек-

тически противоречива. Формула «Абсолютная истина есть бесконечная сумма истин относительных», конечно, нуждается в дальнейшем конкретном осмыслении в теории познания. Однако она верно указывает на общую диалектическую природу соотношения абсолютного и относительного в человеческом знании.

Библиографический список

1. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.1. - М., 1975.
2. Вайнберг, С. Мечты об окончательной теории. Физика в поисках самых фундаментальных законов природы. - М., 2004.
3. Вейнгартнер, П. Фундаментальные проблемы теории истины. - М., 2005.
4. Кант, И. Сочинения в шести томах. Т.3. - М., 1964.
5. Кохановский, В.П., Золотухина, Е.В., Лешкевич, Т.Г., Фатхи, Т.Б. Философия для аспирантов. - Ростов н/Д., 2002.
6. Микешина, Л.А. Философия науки. - М., 2005.
7. Поппер, К. Логика научного исследования. - М., 2005.
8. Лимонов, И.Б. Проблема субъективности истины: автореф. дис... канд. филос. наук. - Иваново, 2004.
9. Решер, Н. Границы когнитивного релятивизма // Вопросы философии. - 1995. - №4.

УДК 16(167/168)

Т.Б. Кудряшова

Интеграция: PRO ET CONTRA, или какая интеграция ждет сферу знания?

Слово «интеграция» стало настолько распространенным, оставаясь в разряде «модных» уже несколько десятилетий, что во многих современных толковых словарях иностранных слов оно даже не приводится. Там же, где слово присутствует, словарная статья поясняет, что оно, происходя от лат. *integratio* – восстановление, восполнение, *integer* – целый, так или иначе указывает на состояние связанности отдельных дифференцированных частей системы в целое. Даже подобный минимальный этимологический экскурс показывает внутреннюю противоречи-

вость этого понятия. Ведь то, что уже было когда-то разделено и собирается в целое, совсем не обязательно, а скорее и вовсе никогда, не образует то первоначальное потенцирующее единство, из которого в свое время возникали отдельные части, то есть восстановление всегда подразумевает потери, даже при минимальном числе частей. А если последних образовалось много, то качество последующей интеграции будет еще сомнительнее. Кроме того, образовавшиеся при разделении части как внешние друг другу формы могут настолько «разойтись» в своих существенных свойствах, что их интеграция может выглядеть излишне искусственной и даже насильственной.

Однако это не означает, что следует отказаться от попыток перехода к интегрированным формам знания, но делать это нужно продуманно, понимая, что сама по себе интеграция не является ценностью, а становится таковой лишь при определенных условиях. Предлагаем в своих рассуждениях исходить из следующих слов В.С. Соловьева: **«Разве дерево могло бы действительно расти, если б его корни и ствол существовали только мысленно, и лишь ветви и листья пользовались настоящей реальностью?»** [3, с. 496].

Этот образ позволяет развить сразу несколько тематических линий.

1. Интеграция должна основываться не только и не столько на актуальных состояниях знания, сколько опираться на некий предшествующий опыт. Причем этим опытом может быть как культурный социально-исторический опыт, предшествующий во времени, так и некоторое личностное доопытное, допредикативное знание, существующее на уровне бессознательного, архетипического, интуитивного, неявного, внутреннего, ноуменального и проч.

2. Это может означать, что полноценная интеграция, помимо футуристической составляющей (рассматривания того, что впереди), должна сопровождаться еще и внимательным взглядом назад или видением того, что было. Соловьев также указывает на то, как важно для человечества обращаться не только к таинственному, неизведанному будущему, но и к прошлому, забытому, но, тем не менее, существующему. Обращаться к прошлому, очищенному от многочисленных «наслоений», возникающих в

результате развития цивилизации, наслоений, которые многими, возможно, воспринимаются как прогрессивные. К прошлому, как первоначальной простоте и ясности, как проверенной и оправдавшей себя традиции.

3. Интеграция, проведенная лишь на основе ситуативного, актуального, имеющего лишь внешнее сходство знания, оказывается без опоры, без основания, без корней.

4. Интеграция, проведенная на уровне «кроны» этого дерева – редко позволяет «сжать» знания, решить проблему знакового загрязнения, избавиться от излишней информации.

5. Интеграция, обращающая нас к корневому уровню, уже по определению решает проблему сжатия знания, возвращения его в состояние исходного живого единства, в том числе способного дать жизнь, если потребуются, новому знанию. Правда, при этом нужно помнить другие слова Соловьева о том, что безусловное единство между корнем и тем, что должно из него вырасти, не означает слепого следования старому, если оно потеряло свою жизненную силу.

По большому счету, мы можем, с одной стороны, говорить о некоторых идеальных процессах интеграции, которые теоретически могли бы случиться и которые подлежат лишь теоретическому изучению в качестве идеальных объектов науки или философии. А с другой стороны, есть реальные процессы соединения разнородных знаний, видов деятельности, которые могут давать совсем иную картину. Эти реальные процессы, в свою очередь, обладают разной ценностью, имеют различное качество результата, могут быть как закономерными, так и случайными.

Как известно, В.С. Соловьев, будучи автором одного из самых уравновешенных вариантов концепции всеединства (сравнимой, в некоторых отношениях, с идеей интеграции), всегда противопоставлял *идеальное* и *реальное* всеединство. Последнее, как правило, является искажением первообраза. Следовательно, если попытаться «вместить в твёрдое всеединство несвойственную ему меру, то есть пытаться осуществить его как усовершенствованное всеединство, то с неизбежностью возникает *черное всеединство как синтез полноты отрицательных начал – пародия на органический синтез*» [2, С. 33].

К сожалению, с такого рода «пародиями» мы встречаемся на каждом шагу. Пожалуй, наиболее болезненно эти процессы идут в области образования. Всем известны проблемы, с которыми сталкиваются преподаватели курсов «Концепции современного образования». Теперь эти проблемы, в связи с грядущими реформами и введением курсов «Естествознание», затронут и школу. Они связаны с тем, что на протяжении столетий формировались отдельные науки, отдельные области знания, специфические языки множества естественных наук. Большинство разработчиков программ и преподавателей, поставив задачу нового объединения этих дисциплин, ориентируются лишь на их актуальное состояние, когда специфика каждого из языков науки и вида деятельности – существенно разошлись. Поэтому попытки создания интегративных курсов, когда под названием одного учебного предмета объединяются два или более с целью представления знаний не только полно и объемно, но цельно, интересно и всесторонне – такие попытки сталкиваются с существенными сложностями.

О подобного рода экспериментах писал еще В.С. Соловьев, проанализировав, в частности, учебник «практической логики» И.С. Боровского, изданный в 1881 году в Санкт-Петербурге. Как отмечает Соловьев в своей рецензии, основной дидактической целью автора учебника было «сближение преподавания логики с преподаванием словесности» или «оживление логических положений примерами из изящной литературы». Но сама эта цель, пишет философ, вряд ли может опираться на какие-либо объективные основания, так как «между логикой и изящной словесностью не существует никакой особенной и специальной связи» [4, с. 989-990]. Наоборот, примеры из точных наук были бы здесь более целесообразными, поскольку для художника забота о логической форме не является существенной целью его творчества. В связи с этим обращение к поэтическим образцам как примерам логических форм и законов (вернее - их нарушения) выдвигает на первый план те стороны художественных образов, которые по их собственному смыслу не должны быть заметны. И такое несоответствие дидактической задачи и художественной идеи неверно толкует смысл поэтических образов, извращает его, приводит к несообразностям, доходящим до

комизма. Соловьев приводит несколько примеров из учебника Боровского. В частности, в разделе об умозаключении автор учебного пособия использует пример «поспешности при составлении умозаключений» на основе стихотворной строфы из «Евгения Онегина»:

Вот мой Онегин на свободе;
Острижен по последней моде;
Как денди лондонский одет;
И наконец увидел свет.
Он по-французски совершенно
Мог изъясняться и писал;
Легко мазурку танцевал,
И кланялся непринужденно:
Чего ж вам боле? Свет решил,
Что он умен и очень мил.

Негативным исходом такого рода интеграции может стать полное непонимание учащимися специфики художественного слова. К сожалению, и в современных учебниках можно найти подобное соединение того, что по своей сути противится объединению.

Безусловно, объединение естественных наук под названием «Концепции современного образования» или «Естествознания» априори осуществляется с меньшими «поспешностями». Однако и здесь вместо ожидаемого представления о единстве мира, несмотря на многообразие способов его изучения, нередко возникает «пародия на органический синтез», пародия на всезнание, что в конце концов приводит к знаниевому хаосу, ничем не отличающемуся от хаоса, возникающего при изучении отдельных предметов. И опять вместо понимания мира и жизни может возникнуть обратное - полное неумение разобраться в нагромождении знаний, мнений, утверждений разного рода.

На какой же основе следует проводить интеграцию? Что может служить базисом для цельного знания? Конечно же, вряд ли можно ожидать один - единственный ответ на эти вопросы, но ответы есть.

Когда-то философия и все науки, будучи в состоянии

преднауки, были единым целым. И тогда объединяющее их начало было гораздо более значимым. Затем по мере разрастания древа науки его крона по объему стала существенно превосходить ствол и корень, но они никуда не исчезли. Поэтому стоит обратиться к ним. Современные науки – это не столько совокупность переходящего знания, сколько совокупность гораздо медленнее меняющихся языков познания. Наука, философия, искусство, религия – это прежде всего языки, языки познания. А у языка, как это принято видеть со времен Гумбольдта, есть не только внешние выразительные средства (лексика, терминология, синтаксис и т.д.), но есть и то, что называют Внутренней формой. И в феноменологической традиции гумбольдтианства эта Внутренняя форма является генеративным началом языка, энергией, силой, под влиянием которой образуется его внешняя оболочка. Так вот, соединение, интеграция языков науки **непродуктивны, если они производятся на основе внешних форм**, поскольку чаще всего это приводит только к созданию новых «усредненных» внешних форм, ничуть не решая проблемы знакового загрязнения, информационного хаоса, когнитивного диссонанса и т.п. Бездумное тотальное объединение «всего и вся» является либо следствием непрофессионализма, либо отражает стремление к идеализации реальных процессов в области собственно знания.

И наоборот, **интеграция на основе Внутренних форм разных наук, философии, искусства и даже религии**, может стать гораздо более продуктивной, поскольку по определению соединяет то, что еще и не разделено окончательно. Однако оборотной стороной такого рода интеграции является ее сложность. Ведь, говоря словами С.Н. Булгакова, внешним формам мы обучаемся, а внутренние усваиваем «в меру человечности». Такая интеграция требует гораздо более высокого уровня профессионального мастерства и тщательной подготовки. Ведь в соответствии с заложенной В. фон Гумбольдтом традицией мы рассматриваем Внутреннюю форму языка как энергичное основание, координирующее взаимовлияние внешних языковых форм и содержания мысли. Все языки и гносеологические формы рассматриваются в качестве восходящих к этому первоисточнику, к *основанию человеческого познания - «Внутренней форме языка*

познания». Он служит «Единым» для любого вида познавательной активности, является основой самосознания. Понимание и постижение Внутренней формы требует высокого уровня владения каждым из интегрируемых языков познания. Это во многих случаях и является причиной того, что интеграцию осуществляют в облегченном варианте на основе внешнего, случайного сходства элементов знания.

Примером не совсем удачной интеграции языков познания на уровне внешних форм может служить «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова. Широчайший спектр весьма противоречивых мнений о его философии связан с тем, что о ней часто судят на основе той внешней интеграции языков науки, религии, этики, которую пытался провести Н.Ф. Федоров. При этом далеко не всегда учитывается, что для той языковой среды миропонимания, которую создавал и в которой творил Н.Ф. Федоров, характерна особая Внутренняя форма деятельности, форма христианского синергизма, постижения мира в его преображении, представляющего как глубоко мотивированное, основанное на широчайшей эрудиции действие, имеющее творческий характер, питающееся энергией стремления, страсти к познанию ради перерождения мира и человечества в духе Христовом в Троиединстве. Если этого не учитывать и судить о его философии лишь на основе соединяемых им внешних форм науки, религии, этики, то тогда его можно обвинить во впадении в вульгарный материализм, в позитивизм, нигилизм, сциентизм, утопизм, религиозный натурализм и пр. Таким образом, обнаруживаемую в литературе адекватность или неадекватность интерпретаций идей русского мыслителя мы связываем с тем, что ему не всегда удавалось найти нужные способы интеграции языков науки, религии и этики. Его попытки продемонстрировать глубинные моменты своей философии через их реальную связь с повседневностью, с прикладной наукой – до сих пор провоцируют вульгарные трактовки данного учения.

Безусловно, что в истории культуры, наряду с неудачными вариантами, можно найти множество примеров эффективной, продуктивной интеграции знания из самых разных ее областей. Так, в настоящее время наблюдается активное взаимодействие исследователей сферы философии сознания, онтологии, гносео-

логии – со специалистами в области квантовой механики. Более того, в истории культуры можно проследить как периоды доминирования интеграции, так и периоды преобладания дезинтеграционных процессов. Не исключено, что в их чередовании есть определенные закономерности. Задача философии – дать анализ возможностей синтеза знаний, его уровней, условий повышения его ценности, прогнозировать динамику изменения ценностной и прагматической составляющей интеграционных процессов.

Вывод: В реальности есть множество уровней интеграции, качество которых может существенно различаться. Для поиска действительно эффективных путей интеграции существующего знания, деятельности по его производству - следует учесть опыт философского осмысления мира и его процессов на основе принципа Единого, концепций Всеединства в их вариативности, подхода к основам цельного знания в соловьевской интерпретации, потенциал идеи Внутренней формы языков познания [См.: 1] как генеративного начала известных видов познавательной активности.

Библиографический список

1. Кудряшова, Т.Б. Онтология языков познания. Saarbrücken. LAMBERT Academic Publishing AG & Co KG. 2010

2. Моисеев, В.И. Логико-философская реконструкция концептуальных оснований русской философии всеединства. – Воронеж, 2000

3. Соловьев, В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. Т. 1. - М., 1990

4. Соловьев, В.С. Учебник практической логики, изложенный применительно к разбору образцов словесности в средних учебных заведениях, сочин. И.С. Боровского. - СПб., 1881 // Соловьев В.С. Россия и вселенская церковь. - Минск, 1999.

В.А. Мазилев

Интеграция научного знания и когнитивная методология
(Работа выполнена при поддержке РФФИ, грант 09-06-00412)

В «Автобиографии» Джером Брунер – один из выдающихся психологов минувшего столетия – писал: «Я надеялся, что психология сохранит целостность и не превратится в набор несообщающихся поддисциплин. Но она превратилась. Я надеялся, что она найдет способ навести мосты между науками и искусствами. Но она не нашла» (Цит. по [3, с. 117–118]). Каждое новое поколение психологов приходит в науку с детской мечтой перестроить эту прекрасную науку с тем, чтобы психологи достигли хотя бы взаимопонимания. Но они не находят. И не остужают энтузиазма адептов целостности предостережения методологических плюралистов, полагающих, что и не надо никакой интеграции...

В настоящей статье речь будет идти о научной психологии, хотя представляется, что многое из нижеизложенного может быть распространено и на гуманитарное знание в целом.

Интеграция, как сообщает словарь иностранных слов, происходит от латинского *integratio* (восстановление, восполнение) и означает «объединение в целое каких-либо частей, элементов». Представляется, что для психологии это глубоко символично, т.к. в конечном счете интеграция имеет своей целью восстановление изначальной целостности психического¹. В целостности психики никто и никогда серьезно не сомневался, просто она – эта целостность – и ее устройство представлялись разным психологам существенно по-разному.

Подчеркнем, что в данной статье речь будет идти о ког-

¹ Поэтому важно обозначить два аспекта проблемы целостности: проблема «целостности психического» (выбор таких способов исследования, которые не нарушают целостности) и проблема «взаимодействия подходов» (построение комплексного исследования, которое позволило бы в теории «воссоздать» эту целостность). Эти аспекты, несомненно, взаимосвязаны. О первом аспекте мы писали в другой работе [7], второму посвящена настоящая статья.

нитивной интеграции, т.е. интеграции психологического знания. Другие важные аспекты проблемы интеграции в психологии: личностная интеграция, социальная, организационная и т.д. - остаются за рамками настоящей публикации.

В рамках настоящей статьи в силу ограниченности ее объема нет возможности проследить историю идей интеграции психологического знания в психологии. (Заметим в скобках, что эта история интересна и во многом поучительна. См. об этом подробно [6]).

Отметим лишь, что, по нашему мнению, важно различать стихийную интеграцию, которая происходит «самопроизвольно» в ходе развития психологического знания, и целенаправленную, являющуюся результатом специальной деятельности психологического сообщества. В частности, выделены и описаны тенденции к стихийной интеграции: к использованию комплексных описаний, предполагающих заимствования и тесное «взаимодействие», кооперацию, коммуникацию с другими исследовательскими подходами². Эта стихийная интеграция приводит к тому, что психологическая концепция выходит за «рамки» научной школы. Это неизбежно, т.к. постижение психического во всей реальной сложности вступает в противоречие с «узкими» теоретическими установками. На наш взгляд, это один из путей развития психологического знания.

Отметим, однако, что стихийной интеграции явно недостаточно, чтобы обеспечить интеграцию психологического знания в полном объеме. Необходимы специальные усилия психологического сообщества, специальная методология и технология интеграции. Иными словами, необходимы целенаправленные формы интеграции. Формы целенаправленной интеграции психологического знания, известные по истории психологии, достаточно многообразны.

В психологии, как хорошо известно, появилось множество различных подходов, что привело к возникновению так назы-

² Заметим, кстати, что это не единственный механизм стихийной, непреднамеренной интеграции. Описанию других механизмов будет посвящена специальная работа.

ваемого «открытого» кризиса, фундаментальный смысл которого состоял в том, что психологи отчетливо осознали: «простых» подходов для адекватного понимания психического недостаточно.

Было обозначено три основных пути выхода из кризиса, которые естественно представляли собой пути интеграции психологии:

- 1) построение «синтеза»;
- 2) построение «сложных» теорий психического;
- 3) построение теории психологии (правильнее это было бы называть разработкой новой методологии психологии).

Несколько позже возникли системное движение и системный подход в психологии, который также решал эту задачу: построить адекватную модель психического, которая позволила бы объяснить психические реалии лучше, чем «одномерные» подходы.

Остановимся на обозначенных выше направлениях лишь в самых общих чертах. История психологии дает нам массу примеров осуществления так называемого «синтеза». В качестве примера можно привести известную работу Бюлера, в которой предлагалось реализовать «синтез» интроспективной психологии сознания, поведенческой психологии и культурологических исследований психического развития детей. Много примеров можно обнаружить в известной книге Выготского, посвященной анализу методологического кризиса в психологии. Этот путь, как известно, к успеху не привел.

Второй путь – разработка сложных психологических теорий, где приведшие к возникновению кризиса подходы «снимались» за счет «вписывания» в структуру целого (примером могут служить концепция деятельности и деятельностный подход или необихевиоризм, в которых нашлось место для сознания и поведения, объективного и субъективного и т. д.).

В качестве примера третьего пути можно назвать разработку К.Левином новой методологии психологии, предполагающей переход от аристотелевского способа мышления к галилеевскому [11].

Системный подход также с успехом использовался в психологии (см. известные работы Б. Ф. Ломова, В.А. Барабанщи-

кова, В.Д. Шадрикова и мн. др.).

Вышеназванные подходы внесли значительный вклад как в психологическую науку в целом, так и в разработку проблемы интеграции психологического знания, в частности, но проблемы интеграции в полном объеме не решили. В этом одна из причин возрождения надежд на интеграцию в психологии на современном этапе и развертывания новых исследований по данной проблематике.

Обратимся к современному состоянию психологической науки. Сегодня совершенно ясно, что психология по-прежнему далека от единства. Различные парадигмы и подходы в сегодняшней психологии различаются не меньше, чем психологические школы периода открытого кризиса. Собственно, сейчас мы имеем дело с настоящим «полноценным» методологическим кризисом. Для того, чтобы только «просто разобраться» в сложившейся ситуации, необходимо сопоставление научных концептуальных систем, выполненных в разных научных традициях.

Важно подчеркнуть, что одного желания, «доброй воли» психологов для установления необходимой коммуникации между концептуальными системами мало. Для этого нужны реальные возможности, которые может обеспечить использование инструмента — понятийного аппарата коммуникативной методологии. Видимо, Юнг был прав, утверждая, что время глобальных теорий в психологии еще не наступило. Поэтому, возможно, стоит переменить ориентацию — вместо тщетных попыток создания «супертеории» перейти к «нормальной» работе по упорядочению, соотнесению уже добытого знания. Представляется, что научная психология в полной мере еще не осознала реальных размеров того богатства, которое накоплено предыдущими поколениями научных психологов и действительно существует. Для того, чтобы это осознать, необходимо изменение установки. В психологии действительно накоплено огромное количество научного материала, выдвинуто множество гипотез и теорий, сформулировано много концепций. Главная проблема состоит в недостаточном реальном взаимном соотнесении различных подходов и теорий. Особенно важно подчеркнуть, что дело не только в «нежелании» психологов вступать в научную коммуникацию (что тоже представляет собой немалую проблему), но и в

отсутствии реального методологического аппарата, позволяющего произвести такого рода соотнесение. Сегодня необходимо направить усилия на разработку научного аппарата, позволяющего реально соотносить различные концепции и, тем самым, способствовать установлению взаимопонимания в рамках научной психологии.

Прежде всего, необходимо преодолеть одно существенное препятствие. Связано оно, как ни покажется странным, с тем методологическим влиянием, которое оказали на сознание многих современных психологов-исследователей работы знаменитого методолога науки Томаса Куна. Мы имеем в виду широкий резонанс, который получили известные высказывания выдающегося историка и философа науки о несоизмеримости научных теорий. (Ниже мы приведем – да простит нас читатель – несколько обширных цитат из работы Т.Куна. Курсив в этих цитатах везде мой – В.М.) «Мы уже рассмотрели несколько различных причин, в силу которых защитникам конкурирующих парадигм не удается осуществить полный контакт с противоположной точкой зрения. Вместе взятые эти причины следовало бы описать как несоизмеримость *предреволюционных* и *послереволюционных* нормальных научных традиций, и нам следует здесь только кратко резюмировать уже сказанное. Прежде всего защитники *конкурирующих* парадигм часто не соглашаются с перечнем проблем, которые должны быть разрешены с помощью каждого кандидата в парадигмы. Их стандарты или определения науки не одинаковы» [4, с.221]. Томас Кун продолжает: «Однако речь идет о чем-то большем, нежели несоизмеримость стандартов. Поскольку новые парадигмы рождаются из старых, они обычно вбирают в себя большую часть словаря и приемов, как концептуальных, так и экспериментальных, которыми традиционная парадигма ранее пользовалась. В рамках новой парадигмы старые термины, понятия и эксперименты оказываются в новых отношениях друг с другом. Неизбежным результатом является то, что мы должны назвать (хотя термин не вполне правилен) недопониманием между двумя конкурирующими школами» [4, с.222]. По Куну, существует и «третий и наиболее фундаментальный аспект конкурирующих парадигм. В некотором смысле, который я не имею возможности дальше уточнить,

защитники конкурирующих парадигм осуществляют свои исследования в разных мирах» [4, с.224]. Т.Кун резюмирует: «Работая в различных мирах, две группы ученых видят вещи по-разному, хотя и наблюдают за ними с одной позиции и смотрят в одном и том же направлении. В то же время нельзя сказать, что они могут видеть то, что им хочется. Обе группы смотрят на мир, и то, на что они смотрят, не изменяется. Но в некоторых областях они видят различные вещи, и видят их в различных отношениях друг к другу. Вот почему закон, который одной группой ученых даже не может быть обнаружен, оказывается иногда интуитивно ясным для другой. По этой же причине, прежде чем они смогут надеяться на полную коммуникацию между собой, та или другая группа должна испытать метаморфозу, которую мы выше называли сменой парадигмы. Именно потому, что это есть переход между несовместимыми структурами, *переход между конкурирующими парадигмами* не может быть осуществлен постепенно шаг за шагом *посредством логики и нейтрального опыта*. Подобно *переключению геистальта*, он должен произойти сразу (хотя не обязательно в один прием) или не произойти вообще» [4, с.224-225].

Обратим внимание, что обычно те психологи, которые восприняли куновские положения, говорят о несоизмеримости теорий вообще, полагая, что это безоговорочно относится к психологии, по нашему мнению, без достаточных на то оснований. Конечно, авторитет Томаса Куна чрезвычайно велик, это выдающийся мыслитель. Попробуем критически отнестись к распространению выводов куновской теории на психологию. Выскажем некоторые соображения, которые, на наш взгляд, вносят долю сомнения в применимости идей классика к предметной области психологии.

1. Рассуждения Т.Куна основываются на примерах и обобщениях, взятых из истории естественных наук. Никем пока не доказано, что эти рассуждения имеют столь универсальный характер, что могут адекватно представлять ситуацию в области научной психологии.

2. Обычно упускается из виду, что ключевым моментом для рассуждений Т.Куна является научная революция (вспомним о названии его труда). Кун говорит именно о несоизмеримо-

сти *предреволюционных* и *послереволюционных* нормальных научных традиций. В психологии дело чаще всего обстоит не так, поскольку психология явно не является монопарадигмальной дисциплиной. Поэтому безоговорочный перенос куновских рассуждений на область психологии сомнителен. (Тем более, что если принять во внимание неадекватность понимания предмета современной психологией, могут быть найдены основания и для того, чтобы счесть психологию допарадигмальной дисциплиной. Впрочем, обсуждение этого вопроса здесь увело бы нас в сторону от основной темы, поэтому найдем для этого иное место).

3. В психологии мы действительно имеем различные теории одного явления (число их часто исчисляется десятками). При этом подчеркнем, что авторы новой теории не ставят перед собой задачи опровергнуть другие теории. Задачу они видят скорее в том, чтобы дать адекватное описание и объяснение психического феномена. В этом случае говорить о революции не приходится. Поэтому речь о *переходе между конкурирующими парадигмами*, естественно, не идет. Таким образом, в психологии чаще всего просто нет задачи опровержения старой точки зрения, там заявляется новый подход.

4. Противоборство между парадигмами рассматривается как сознательный процесс, основанный на логике и нейтральном опыте: *переход между конкурирующими парадигмами* не может быть осуществлен постепенно шаг за шагом *посредством логики и нейтрального опыта*. В этом моменте, возможно, наблюдается радикальное расхождение между естественными науками и психологией. Дело в том, что количество «степеней свободы» при рассмотрении психических явлений значительно больше, чем в любой из естественных наук. Это совершенно естественно, если принять во внимание сложность самих объекта и предмета психологической науки. Соответственно, имеется значительно большее число возможных аспектов анализа. В этой связи важно подчеркнуть, что при формулировании теории важнейшую роль играют неосознаваемые самим исследователем процессы. Речь идет о том, что ниже в рамках настоящей статьи будет охарактеризовано как предтеория – исходные представления ученого. Она предшествует исследованию, часто вообще не осознается самим исследователем и выступает в качестве неявного основа-

ния исследования. Выявлено, что предтеория играет определяющую роль при проведении исследования в области психологии [6].

5. Как становится понятно, противоборство между парадигмами Т.Кун рассматривает как естественный процесс развития научного знания. Если использовать введенное выше различие стихийной и целенаправленной интеграции, можно предположить, что вполне возможна ситуация, при которой работа соотнесения концепций выполняется незаинтересованным, нейтральным лицом – методологом или историком науки, т.е. становится целенаправленной. Логично предположить, что в такой работе становится возможным то, что недоступно при стихийном соотнесении, особенно если вспомнить о том, что процедура предполагает выявление не осознаваемых самими исследователями оснований.

6. Наконец, обратим внимание на то, что Т.Кун исходит из явной аналогии между гештальтистскими исследованиями восприятия и переходом от одной парадигмы к другой. Действительно, хорошо известно, к примеру, что в случае «двойных» изображений нельзя видеть одновременно оба изображения на картинке. И переход внезапный. Иными словами (забегая вперед) отметим, что Томас Кун использует эти опыты как *моделирующее представление*. Но кто сказал, что это единственное и самое адекватное моделирующее представления для этого случая?

Таким образом, мы полагаем, что принципиальная несоизмеримость теорий и концепции в современной психологии не доказана.

Сформулируем суть нашего подхода. К исследованию любого феномена в области психологии существуют различные подходы. Традиционно они рассматриваются как несопоставимые, поэтому в лучшем случае речь идет о сосуществовании подходов. Мы полагаем, что при использовании специального методологического аппарата могут быть найдены дополнительные «точки соприкосновения» и «несопоставимые» концепции окажутся сопоставимыми в значительно большей степени, чем это обычно представляется.

Задача, на наш взгляд, выполнима, если в качестве осно-

вы для сопоставления выступит **общая схема психологического исследования**. Схема включает в себя следующие структурные компоненты: проблема, предмет психологии, опредмеченная проблема, предтеория, метод (включающий три уровня: идеологический, предметный и процедурный), эмпирический материал, объяснение (включающее объяснительную категорию, собственно объяснение, предполагающее уровневую структуру), теория как результат исследования. Подчеркнем, что данная схема исследования является «замкнутой», т.е. теория является основанием для постановки новой проблемы. Таким образом, инструментом сопоставления и соотнесения различных психологических концепций выступает **общая когнитивная методология**.

Мы разделяем следующую позицию: 1) разработка общей методологии возможна, т.к. может быть разработана универсальная модель, позволяющая свести, интегрировать в «общем исследовательском пространстве» важнейшие методологические категории; 2) использование подобного рода интегративной модели позволяет учесть наработки ведущих отечественных и зарубежных методологов, что позволяет сделать разработанная нами ранее соотносительная модель (коммуникативная методология).

Общая методология психологии – непротиворечивая концепция, трактующая проблемы предмета, метода, объяснения, теории и т.д. в их взаимосвязи. Вне учета подобной взаимосвязи, на наш взгляд, не может быть достигнуто существенное дальнейшее продвижение в разработке этих (и многих других) важнейших методологических вопросов современной психологии. Такую методологию можно назвать **интегративной когнитивной методологией** психологической науки.

Интегративная когнитивная методология психологии должна, как минимум, удовлетворять следующим требованиям: 1) должна быть достаточно широкой, т. е., как минимум, включать в себя основные названные методологические понятия (предмет, метод, теория, объяснение и др.); 2) должна иметь достаточно универсальный характер.

Задача, на наш взгляд, выполнима, если в качестве основы выступит общая схема психологического исследования, ко-

торая включает в себя следующие структурные компоненты: проблема, предмет психологии, опредеченная проблема, предтеория, метод (включающий три уровня: идеологический, предметный и процедурный), эмпирический материал, объяснение (включающее объяснительную категорию, собственно объяснение, предполагающее уровневую структуру), теория как результат исследования. Подчеркнем, что данная схема исследования является «замкнутой», т.е. теория является основанием для постановки новой проблемы.

На этой основе была разработана схема соотношения теории и метода в психологии. Повторим, она имеет объективную основу, т.к. основанием выступает схема организации психологического исследования. Как показали наши исследования, эта схема имеет универсальный характер и представляет собой структурный инвариант [6].

Общая стратегия построения концепции общей методологии может выглядеть следующим образом:

- 1.Корректировка и уточнение общей схемы соотношения теории и метода как основы для разработки общей концепции когнитивной методологии.

- 2.Разработка (исходя из общей схемы соотношения теории и метода) формальной схемы частных методологических концепций.

- 3.Разработка частных (содержательных) методологических концепций: а) предмета; б) предтеории; в) метода; г) психологического факта; д) психологической теории; е) объяснения.

- 4.Композиция частных методологических концепций и их интеграция в общую концепцию когнитивной методологии.

- 5.Оформление общей когнитивной методологии как концепции, ее проверка.

К настоящему времени такая работа начата, завершены первый и второй этапы, предстоит выполнение важнейших третьего и четвертого этапов в разработке общей методологии. Формулирование концепции когнитивной методологии психологической науки будет способствовать дальнейшему развитию методологических разработок в отечественной психологии.

В рамках настоящей статьи (в силу ограниченности объема) нет возможности дать хотя бы эскиз общей когнитивной

методологии или характеристику основных частных методологических концепций [5]. Поэтому обозначим лишь некоторые моменты. Там, где это возможно, использован историко-психологический аспект, позволяющий выявить первоначальную (исходную для научной психологии) форму того или иного компонента.

Психологический факт. Казалось бы, здесь все просто: в исследовании добываются эмпирические данные, которые подлежат интерпретации. Но, как предупреждал еще Кант, «разум видит только то, что сам создает по собственному плану» [2, с.85]. Поэтому полученные эмпирические данные рассматриваются исследователем «сквозь призму» предтеории (см. ниже). Фактически они уже «прединтерпретированы», хотя это обычно и не осознается самим ученым. Этот момент необходимо специально подчеркнуть.

Предтеория. Предтеория представляет собой комплекс исходных представлений ученого, являющихся основой для проведения эмпирического (и даже теоретического) психологического исследования. Предтеория, таким образом, предшествует не только теории как результату исследования, но и самому эмпирическому исследованию. Предтеория имеет сложную детерминацию (образование исследователя, научные традиции, идеалы научности и т. п.). Может быть описана структура предтеории: проблема, "опредмеченная" проблема, базовая категория, моделирующее представление, идея метода, объясняющая категория, способ (вид) объяснения. Остановимся (очень кратко) на основных составляющих предтеории.

Проблема. В основе возникновения предтеории лежит проблема. Для того, чтобы проблема стала основой предтеории, она должна стать *опредмеченной*. Поясним это. В психологии существуют традиции, с которыми психолог (хочет он того или нет) вынужден считаться. К ним в первую очередь относится та, согласно которой психология должна заниматься изучением «психе» (отметим, что при всех различиях трактовок интуитивное представление является общим и хорошо описывается через самонаблюдение – это внутренний мир человека). Объяснение «души» (внутреннего мира - мыслей, чувств, воспоминаний и т. д.) - сверхзадача любой психологии. Даже

самые радикальные реформаторы - представители объективной психологии - не уходили от этого (какой бы радикальной риторикой это не сопровождалось) [6]. Разрыв с этой традицией лишает права называть свою концепцию психологической.

Говоря об опредмеченности проблемы, важно подчеркнуть, что принципиально важным является выделение уровней в трактовке предмета (реальный, декларируемый, рационализированный) [5]. Опредмечивание происходит на уровне *реального* предмета. Другой традицией, которой должна отвечать опредмеченная проблема, является определение психофизиологического статуса исследуемого психического явления. Иными словами, опредмечивание означает, дуалистически (имплицитно или эксплицитно) или монистически будет рассматриваться психический феномен. Таким образом, опредмечивание проблемы - это включение ее в контекст так или иначе трактуемого предмета психологии.

Базовая категория. Центральным элементом в структуре предтеории является базовая категория. Базовая категория – фундаментальное понятие для психологического исследования, задающее его общую ориентацию. Базовая категория фиксирует тип трактовки предмета, определяет основную ориентацию исследования, поэтому имеет самое непосредственное отношение к методу (точнее, идее метода). Базовая категория, таким образом, является основной детерминантой метода. Основными базовыми категориями в психологических концепциях выступают структура, функция, акт, процесс, генезис и уровень. В зависимости от выбранной базовой категории метод может быть структурным, функциональным, процессуальным и т.п. Генезис и уровень чаще используются в сочетании с другими категориями (в этих случаях исследование имеет комплексную ориентацию).

Идея метода. Идея метода определяется пониманием предмета науки. Если в качестве предмета выступают сознание или внутренний опыт, то идея метода (принцип метода) неизбежно определяется через внутреннее восприятие, самонаблюдение. Это означает, что даже если в данном исследовании будут использоваться другие методы, например, эксперимент, то они неизбежно будут выступать исключительно в роли вспомогательных, дополнительных. Естественно, идеи метода недоста-

точно, чтобы охарактеризовать метод психологического исследования в целом. Одна и та же идея метода может воплощаться в существенно различающихся вариантах метода [6].

Моделирующие представления. Понятие моделирующие представления введено Н.Г.Алексеевым [1]. Подчеркнем, что это важнейшее понятие, роль которого часто недооценивается. Моделирующее представление – это та модель, с которой соотнесен предмет исследования. Дело в том, что психическое явление само по себе (даже на уровне реального предмета) исследоваться не может. Для этого необходимо его «оформление» в виде некоей осязаемой модели (вспомним, что Л.С.Выготский говорил: «все слова психологии суть метафоры, взятые из пространств мира»). Н.Г.Алексеев и Э.Г.Юдин справедливо указывают, что любое исследование может быть описано через совокупность процедур. Однако смысл исследования к совокупности процедур сведен быть не может: важно понять, почему применяются те или иные процедуры, каким образом их последовательность организуется в целостность и т.д. Н.Г.Алексеев и Э.Г.Юдин подчеркивают, что эти моменты могут не фиксироваться в описании, но их наличие обязательно, т.к. без них последовательность процедур остается неорганизованной: "они необходимы как потребителю, так и его создателю: первому для понимания научного продукта, второму - для его построения" [1, с.164]. Авторы полагают, что моделирующие представления всегда являются искусственной конструкцией, привлекаемой для объяснения. Н.Г.Алексеев и Э.Г.Юдин поясняют вводимое ими понятие следующим образом: "Подобные схемы, как правило, замыкаются на образ материальных предметов и связей между ними, мы их обозначаем как моделирующие представления" [1, с.164].

Интегральным выражением предтеории является организационная схема - способ организации исследования, которое может быть направлено на раскрытие структуры, функции изучаемого явления или на выявление его процессуальных характеристик. Отметим, что если в ранних психологических концепциях использовались структурная, функциональная и процессуальная схемы, то в психологических концепциях более позднего периода - генетическая и уровневая организационные схемы, а также различные комплексные варианты: структурно-

функциональный, функционально-структурный, функционально-генетический, структурно-уровневый и т.д.. Таким образом, в структуру предтеории как исходных представлений исследователя, конкретизирующих понимание проблемы, входят моделирующие представления, идея метода и базовая категория. Предтеория находит выражение в организационной схеме исследования.

Метод. Метод представляет собой целостное образование, в котором тем не менее может быть выделено несколько уровней. В методе могут быть выделены три уровня (идеологический, предметный, процедурный). Идеологический уровень характеризует общую ориентацию исследования (направленного на изучение либо самосознания, либо поведения), предметный раскрывает подход к предмету изучения как содержательному (определяемому через его структурные, функциональные, процессуальные и т.д. свойства) и сводящий предмет изучения к конкретной модели, имеющей какое-либо наглядное содержание («закрываемое» на конкретную ситуацию). Процедурный уровень определяет последовательность конкретных исследовательских процедур и конкретных методических приемов, направленных на получение необходимого эмпирического материала. Особенно важно, что может быть установлено соответствие между компонентами предтеории и уровнями метода (идеологическим, предметным, процедурным). Выявлено, что идея метода определяет идеологический уровень, базовая категория и организационная схема – предметный, моделирующие представления – процедурный уровень метода.

Объяснение. Выше говорилось о базовых категориях. Эти же категории могут выступать в качестве объясняющей категории. Могут быть выделены виды объяснения, используемые в психологии. Используемый метод позволяет получить эмпирический материал, который подлежит интерпретации. Ядром, определяющим вид интерпретации, является объясняющая категория. В "наивных" концепциях, характерных для ранних этапов развития психологии как самостоятельной науки, часто наблюдается совпадение базовой категории и категории объясняющей. В более поздних концепциях происходит «наложение»: эмпирический материал добывается методом, соответ-

ствующим одной категории, а интерпретируется с помощью другой. Это создает возможности для появления других (альтернативных) видов объяснения.

Полученный эмпирический материал подлежит *интерпретации*, которая предполагает упорядочение данных посредством интерпретирующей категории. Производной от интерпретирующей категории является интерпретационная (объяснительная) схема. В качестве таковых выступают первоначально те же самые категории: структура, функция и процесс. В таких случаях протоколы опыта "редактируются" (по удачному выражению психологов Вюрцбургской школы). Интерпретация здесь, фактически, сводится к тому, что эмпирические данные упорядочиваются в направлении, заданном интерпретирующей категорией. На ранних этапах развития психологии как самостоятельной науки базовая категория и интерпретирующая категория совпадают. В этом случае продуктом интерпретации является описание. Его на этом этапе и называют теорией. Но исследователь может не ограничиться описанием. Если возникает вопрос "почему?", тогда можно говорить о том, что психологическая концепция ставит задачу объяснения. В этом случае возможны варианты. Первый состоит в том, что объяснение происходит за счет обращения к физиологии. Напомним, что психология рассматриваемого периода основывалась на психофизиологическом параллелизме: параллелизм процессов служил обоснованием возможности существования психологии как науки. Реально объяснения, как правило, не происходило, а лишь давалось указание на *возможность объяснения*. Второй вариант состоит в том, что кроме интерпретации посредством категории, совпадающей с базовой, дополнительно происходит реинтерпретация посредством другой категории - например, "генезис" или "процесс". В случае генетических объяснений все выглядит очень похоже на физиологические объяснения: содержится указание на необходимость учитывать данные развития явления. Ввиду явной недостаточности научных данных относительно развития дело ограничивается указанием на *возможность такого объяснения*. Попыток объяснения через категорию "уровень" в этот период также не встречается по той же причине.

На следующих этапах используются уже сочетания

объясняющих категорий, которые порождают сложные схемы объяснения. Термин схема объяснения введен Э.Г.Юдиным. "Под схемой объяснения... понимается способ организации концептуального аппарата, задающий общую стратегию исследования" [10, с.26]. В рамках настоящей статьи мы не будем анализировать структуру и виды современного объяснения в психологии (подробно об этом см. [6],[8]).

Теория. Теория предстает как результат проведенного исследования и одновременно является основой для проведения дальнейших исследований. Уже упоминалось, что исторически первичной формой теории является описание. Собственно теория понимается на этом этапе развития науки как описание. Объяснение при этом чаще всего оказывается декларативным как указание на *возможность объяснения*. Особенный интерес в данном отношении представляет теория мышления Н.Аха, которую (с оговорками) можно считать переходной к объяснительным теориям. В рамках настоящей статьи нет возможности анализировать структуру и особенности современных теорий в психологии (см. об этом [8]). Обратим внимание, что опыт использования эмпирических методов создает возможность для появления теоретических методов исследования в психологии [6]. Схема теоретического метода в основных чертах воспроизводит структуру эмпирического.

Полагаем, что дальнейшая разработка когнитивной методологии будет способствовать и продвижению в понимании психики и проведению новых исследований.

Представляется, что поэлементное сопоставление выделенных компонентов различающихся подходов и психологических концепций позволяет обнаружить как совпадения, так и те моменты, по которым существуют расхождения. Осуществление такого рода методологического анализа будет способствовать усилению взаимопонимания между исследователями и тем самым интеграции психологического знания.

Наконец, последнее замечание. Главная проблема – разработка нового понимания предмета психологии. Эта мысль нуждается в пояснении. Попытаемся это сделать. Важно понимать разницу между предметом науки и предметом конкретного исследования. С предметом конкретного исследования никто су-

ществленных затруднений не имеет: скажем, диссертанты вполне успешно его определяют и защищают результаты проведенных исследований. А с предметом науки – проблема. И исследователь в области психофизики, и исследователь в области трансперсональной психологии представляют одну науку – психологию. Сейчас складывается впечатление, что это представители совершенно разных наук, т.к. все у них разное. Поэтому понимание предмета психологии должно быть таким, чтобы в нем нашлось место как для одного, так и для другого. Только такое понимание даст возможность объединить наработки психологов разных школ и направлений. Без такого понимания невозможно обобщение накопленных в психологии огромных массивов знаний. Это очень сложная задача. Она, кстати, общая для отечественной и для мировой психологии (при всем различии подходов к исследованию психики). Соотнесение и упорядочение имеющегося материала на основе нового понимания позволят психологии стать фундаментальной наукой. В решении этой проблемы можно выделить два аспекта, а точнее, два этапа ее решения. Первый этап – формальное описание предмета (какие функции он должен выполнять, каким критериям соответствовать). Эта работа в основном уже проделана [5]. Второй этап – содержательное наполнение концепта «предмет психологии». В этом направлении работа уже проводится. Как конкретно будет называться этот новый предмет? Представляется, что наиболее удачным является термин «внутренний мир человека». Именно он позволяет, на наш взгляд, осуществить содержательное наполнение, вместив всю психическую реальность в полном объеме. Многие методологические проблемы психологии порождаются нерешенностью главной – выработкой нового понимания предмета. Противостояние парадигм, различия между естественно-научной и гуманистической ориентациями в психологии и т.п. – эти важнейшие проблемы являются следствиями нерешенности основного вопроса психологии. Проблема предмета – это действительно, если перефразировать классика, основной вопрос всей, в особенности новейшей психологии.

Библиографический список

1. Алексеев, Н.Г. О психологических методах изучения творчества [Текст] // Н.Г.Алексеев, Э.Г.Юдин // Проблемы научного творчества в современной психологии / под ред. М.Г. Ярошевского. - М.: Наука, 1971. - С. 151-203.
2. Кант, И. Сочинения в шести томах [Текст] / И.Кант. Сочинения в шести томах / Т.3. - М.: Мысль, 1964.
3. Зинченко, В. П. Преходящие и вечные проблемы психологии [Текст] / В.П.Зинченко // Труды Ярославского методологического семинара: Методология психологии. - Ярославль, 2003. – С. 98–134.
4. Кун, Т. Структура научных революций: сб. пер. с англ. [Текст] // Т. Кун Структура научных революций. - М., 2003.
5. Мазилев, В.А. О предмете психологии [Текст] // В.А. Мазилев // Методология и история психологии: научный журнал. 2006. Т.1. Вып. 1. – С. 55-72.
6. Мазилев, В.А. Методология психологической науки: история и современность [Текст] / В.А. Мазилев. Методология психологической науки: история и современность: монография. Ярославль, 2007
7. Мазилев, В. А. Целостность и интеграция в психологии (Некоторые методологические проблемы психологического исследования) [Текст] / В.А.Мазилев // Вестник интегративной психологии: журнал для психологов. - 2005. Вып. 1 (3). - С. 38–40.
8. Мазилев, В.А. Когнитивная методология психологии. [Текст] / В.А. Мазилев. Когнитивная методология психологии. - Ярославль, 2011.
9. Юдин, Э.Г. Системный подход и принцип деятельности: методологические проблемы современной науки. [Текст] / Э.Г. Юдин // Системный подход и принцип деятельности: методологические проблемы современной науки. - М.: Наука, 1978.
10. Юревич, А. В. Методы интеграции психологического знания [Текст] // А.В.Юревич // Труды Ярославского методологического семинара. Т.3. Метод психологии. - Ярославль, 2005. – С. 377–397.
11. Lewin K. The Conflict between Aristotelian and Galilean Modes of Thought in contemporary Psychology [Текст] // K.Levin / J. Gen. Psychol., 1931, pp. 141–177.

О.С. Мантуров

**Мезоредукционистские трактовки социальности
как интегративное знание**

Важнейшим вопросом в социальных и гуманитарных науках остается вопрос о сущности социальности и способах ее структурирования. Процессы, происходящие в структурах социальности, лежат в основе любого социально-гуманитарного исследования. Поэтому переосмысление социальности приобретает все большую актуальность. Цель данной статьи – не в том, чтобы дать универсальное определение социальности и вывести закономерности функционирования ее структур (при этом мы не поддерживаем тенденцию считать данное определение чем-то «само собой разумеющимся»). Цель – в том, чтобы показать альтернативный характер любого такого определения; задачи – проследить динамику данных альтернативных моделей и показать, что любая из них неизбежно опирается на некое интегративное знание. При этом основной упор мы будем делать на мезоредукционистском этапе решения данной проблемы.

Проблема структурирования социальности проявляет себя на трех уровнях: 1. *Метафизический*. Сущность социальности определялась путем обращения к внешним архетипам порядка (такими архетипами выступали: Космос в античности, Бог – в средневековье, природа – в Новое время). Социальное бытие считалось предзаданным любой человеческой деятельности, власть над обществом находилась в руках «медиаторов» (посредников между людьми и названными выше архетипами). Результат метафизической стадии – появление концепций «тотальной социальности». 2. *Классический* (связан с появлением социально-гуманитарных наук). Социальные структуры приобретают характер схем деятельности, концепция человека формируется на основе обобщенных представлений о его качествах и силах. В исследованиях социальности господствуют субъект-объектные и объект-субъектные схемы, каждая из которых может быть выражена определенным типом методологии – макроредукционизмом (сведение индивидуального к универсальным схемам) или

микроредукционизмом (социальное целое редуцируется к силам и качествам индивидов). Данные методологические установки можно назвать универсальными, т.к. каждая из них претендовала на описание любых процессов, происходящих в обществе. Основу каждой из установок составляют отношения единичного и общего: «Единая тенденция, которая господствует в нашем мышлении, может быть формулирована таким образом: мы стремимся понять, в чем состоит зависимость единичного от общего. Поэтому отношение между единичным и общим – абсолютная основа научного мышления» [5, с. 211]. 3. Неклассический (многие исследователи датируют начало данного периода 1980-ми гг.). Социальность предстает разделенной между различными субъектами, обладающими разными образами социальной реальности. На смену старым парадигмам приходит субъект-субъектная схема, на методологическом уровне связанная с мезоредукционизмом. Социальность предстает полем, разделенным между множеством субъектов, сетью взаимозависимых социальных процессов. Структуры социальности как предмет исследования претерпевают онтологизацию, а на смену субъективности индивидов (психологический, гносеологический ракурс) приходит актуализация субъектности (как силы и формы развития социальности). На данном уровне выявляется параллелизм естественно-научных исследований и исследований социального бытия, результатом которого становится появление нового интегративного знания. Объектом для анализа в этой статье станет именно неклассический, мезоредукционистский уровень исследований.

Мезоредукционизм [данный термин использовал в своих работах М. ДеЛанда; см. 8] – интегративная методология, предполагающая редукцию любых социальных явлений или аспектов человеческого существования к некоему «срединному уровню» структурирования социальности. В зависимости от того, что принималось в качестве такого мезоуровня (эмерджентные свойства социальных систем, коммуникации, рутина, габитусы, социальные практики и др.), можно выделить группу альтернативных моделей структурирования социальности, о которых и пойдет речь ниже:

1. Эмерджентистские теории (П. Блау, Р. Бхаскар, А.

Александр, Р. Ритцер). Интерес был обращен не к структуре, а к структурным параметрам, взаимосвязям структурных элементов.

Понятие «эмерджентность» приходит в социальные науки из философии (Дж. Льюис, Дж.С. Милль, С. Александр) и естественно-научного знания (конкретней, из биологии: Л. Морган, теория систем Л. фон Берталанфи и др.) Берталанфи понимал под эмерджентностью несводимость свойств системы к составляющим ее элементам, т.е. невыводимость из свойств частей свойств целого объекта. Берталанфи изучал главным образом открытые системы, т.е. такие системы, в которых при определенных условиях достигается состояние подвижного равновесия, при котором их структура остается постоянной даже в процессе непрерывного обмена и движений составляющего вещества [2, с. 41]. Если принять во внимание тезис, что социальность по сути своей – открытая система, состоящая из некоторого комплекса элементов (благодаря чему и имеет смысл говорить о ее структурности), то принципы теории систем Берталанфи из области физики и биологии вполне можно попробовать применить и к изучению проблемы структурирования социальности.

П. Блау стремится объединить все модели интерпретации структуры в одну универсальную. Общим знаменателем для такого объединения становятся эмерджентные свойства структуры, позволяющие считать ее за таковую: «Социальная структура тождественна эмерджентным свойствам комплекса составляющих ее элементов, т.е. свойствам, не характеризующим отдельные элементы этого комплекса. В любой структуре можно выделить элементы, составляющие собственно структуру, и комплекс элементов, из которых структура строится. <...> Комплекс элементов структуры представляет собой лишь механическую совокупность элементов, в то время как собственно структура определяется взаимосвязями этих элементов, включая как взаиморасположение и косвенное влияние этих элементов, так и прямые связи между ними» [3, с. 16]. Блау рассматривает четыре основных вида эмерджентных свойств: 1. Численность элементов социальной совокупности (это может служить основанием для исследования всех структурных свойств) 2. Социальные отношения между людьми (прямые связи между элементами структуры социальной группы) 3. Состав социальной совокуп-

ности (различия между ее элементами) 4. Глобальные характеристики инфраструктуры общества и абстракции, выведенные из моделей социальных отношений между элементами или комбинаций элементов. Также эмерджентными свойствами могут выступать, к примеру, групповая сплоченность, конфигурация иерархии власти, разделение труда и т.п.

Привнесение принципов теории эмерджентности в социальные науки, несомненно, дало им мощный толчок для развития. Главное, пожалуй – именно в рамках мезоредукционистских теорий данного типа одной из задач исследования было обозначено в явной форме прослеживание взаимосвязей макро- и микроструктурных параметров в рамках функционирования социального целого. На социальность начали смотреть как на комплекс социальных явлений (как макро-, так и микромасштаба), свойства которых в отдельности не могут объяснить сам феномен данной комплексности. Было показано, что взаимодействия элементов на одном уровне порождают различные объекты и явления на другом. Опять же, описание социальных явлений одного уровня вовсе не обязано влиять на элементы других уровней. Социальность предстает как сложная, нестабильная система; структуры социальности имеют свойство не только (вос)производиться, но и (само)разрушаться, (само)восстанавливаться, мутировать и регенерировать. Такое понимание социальности и ее структур требует нового уровня теоретического осмысления, новых принципов научного теоретизирования. Как и в случае с эмерджентностью и теорией систем, имеет смысл признать, что дальнейшее движение в указанном направлении возможно только сквозь призму естественнонаучного анализа. Одним из поворотных моментов может стать сформулированная И. Пригожиным теория «диссипативных структур», по мнению многих современников, легшая в основание принципиально нового типа научного теоретизирования – синергетики.

2. Коммуникативные теории. Коммуникативная концепция социальности – концепция мезоредукционистского характера, обладающая, пожалуй, наибольшим числом сторонников и активно разрабатываемая в социально-гуманитарных науках по сей день. В основе концепции лежит понимание общества как

особой сферы коммуникативных отношений; коммуникация (как мезоуровень) – то самое связующее звено между субъектом и объективной реальностью, объединяющее их в нечто единое целое, предстающее как «метадискурс». На стороне данного типа мезоредукционизма выступали У. Эко, М. Фуко, К.-О. Апель, Ю. Хабермас, Э. Лакло, Д. Гоулднер, Н. Луман, Т. Дюрберг, Ж. Деррида, Ж. Бодрийяр, Ю. Кристева и другие.

В сфере естественных наук теория коммуникации развивалась в работах Н. Винера («Кибернетика»), К.Э. Шэннона, У. Уивера («Математическая теория коммуникации»), Г. Гербнера (теория культивации). Связывали свои труды с понятиями теории коммуникации и Г.Д. Лассуэлл, П.Ф. Лазарсфельд, Д.П. Клаппер, некоторые представители Франкфуртской школы социологии; неоспоримо также влияние постструктуралистских теорий и семиотики.

Рассмотрим в качестве примера теорию Н. Лумана. Он критикует классическое для социологии понимание общества, сводящееся к следующим тезисам: общество состоит из конкретных людей и отношений между ними; оно конституируется благодаря консенсусу между людьми; общества будто бы являются региональными и благодаря этому их можно наблюдать «извне». Из теории полностью исключалась проблема незнания. Однако в процессах коммуникации именно незнание выступает ключевым моментом: надо уметь оценивать, какая информация неизвестна собеседнику, какая дополняет его знания; в свою очередь, чтобы воспринимать информацию, каждый из участников коммуникации должен чего-то не знать. Так, Луман поднимает проблему смысла, связывая его с определением общества: «Общество – это система, конституирующая смысл» [7, с. 50]. Общество характеризуется соответственно не наличием определенной «сущности» (как считалось на классическом этапе), а той операцией, в ходе которой оно (вос)производится. Эта операция - коммуникация - является как раз тем мезоуровнем, к которому редуцируются в теории Лумана все проявления социальности.

Какие основные тенденции прослеживаются в коммуникативных концепциях социальности? 1. В коммуникативном действии снимается противоречие деятельности субъекта и объекта. Проблематизируется как реальность субъекта (становяще-

гося проводником в коммуникативных цепях), так и реальность объективного мира (все больше принимающего на себя роль «виртуальной реальности») 2. Одной из ключевых характеристик социальности становится поливариантность, отрицаются ее целостность и единство. Социальность как «производная» коммуникативных актов представляет собой некий метадискурс, который и обуславливает появление и существование различных социальных структур. 3. Практики людей конституируются через язык, структуры которого имеют связь с коллективным бессознательным. 4. Актуальной становится проблема легитимации (Фуко, Хабермас, Бодрийяр, Лиотар). Отношения власти переносятся в сферу легитимации дискурсов. Общество таким образом конструируется дискурсами, легитимированными в нем на данный момент. 5. Подчеркивается роль случая и контекста социального взаимодействия, на которые раньше предпочитали не обращать внимания.

3. Теории структуриации. Подход к структурированию социальности, обозначенный нами как «структуриация», предполагает структурирование социального во времени и пространстве. Сам термин был введен в этом значении Э. Гидденсом. Имеет смысл объединить в этом подходе взгляды самого Гидденса и П. Бурдьё.

У Э. Гидденса пропасть между макро- и микроуровнями преодолевается через концепцию дуальности структуры: «В соответствии с представлениями о дуальности структуры, структуральные свойства социальной системы выступают и как средства производства социальной жизни в качестве продолжающейся деятельности и одновременно как результаты, производимые и воспроизводимые этой деятельностью» [6, с. 70]. Социальные системы, в отличие от структуры, существуют в виде воспроизводимых во времени и пространстве ситуативных действий акторов. Структура же существует вне времени и пространства, проявляется в памяти индивидов в качестве отпечатков социальной практики. Рутинa является важной составляющей социальных институтов, которые являются подлинно социальными лишь при условии своего непрерывного воспроизводства. Также важна роль контекста или обстоятельств взаимодействия. Актор обладает достаточным количеством знаний о кон-

тексте, в котором ему приходится действовать, и о последствиях, к которым может привести его деятельность.

В исследованиях П. Бурдые снимается острая диспозиция субъективности и объективности: «Анализ объективных структур – структур различных полей – неотделим от анализа генезиса ментальных структур внутри биологических индивидов, которые являются в некоторой степени продуктом инкорпорации социальных структур...» [4, с. 28]. Бурдые вводит понятие габитуса – умозрительной структуры, которая имеет способы и средства существования в самой себе. Габитус выступает мезоуровнем, к которому сводятся как макроструктуры (разного рода поля, взаимодействиями в которых и определяются социальные позиции агентов-индивидов), так и микроструктуры (психические склонности агентов, их субъективные ожидания и т.д.)

Стоит упомянуть и социально-топологический подход. Взгляд исследователя здесь обращается на телесные техники, ведь большинство окружающих нас форм социальности являются порождением человеческого тела: «социальные отношения, взятые в действительном приближении, суть не что иное, как телесные взаимодействия индивидов в определенных местах социальности» [1, с. 46]. Социальность оказывается обусловленной множественностью различных мест, в которых происходят взаимодействия индивидов, определяемые через телесные и коммуникативные техники. Именно через обращение к этим техникам и происходит структурирование социальности как совместности, «воплощенного сознания».

Уместно поставить вопрос, способна ли методология мезоредукционизма быть столь же актуальной на постклассической стадии научного знания. Проблема разнообразия обществ, типов социальных взаимодействий ведет к проблемам «сосуществования множественностей», к необходимости выработки неких новых типов образцов, которые смогли бы обеспечить существование социальных систем. Так появляется тема «единичного множественного». Субъект-субъектная схема неклассической науки должна будет уступить свои позиции полисубъектной. Идеи распада объективности и «уничтожения субъекта» приводят нас к идее многомерности социальной реальности, приобретающей подчистую характер виртуальности. Эти и мно-

гие другие темы, выдвигаемые на первый план современной социальной философией, заставляют нас в очередной раз осмыслить методы, вооружившись которыми мы подходим к изучению социального мира. Можно заметить, что в некотором отношении схожие темы уже стоят в центре многих естественно-научных исследований. Как и в случае с мезоредукционизмом, новая методология (неизбежно антиредукционистская) наверняка будет согласовываться с подобными исследованиями. Будущее как философии, так и социально-гуманитарных наук вновь остается за новым интегративным знанием.

Библиографический список

1. Азаренко, С.А. Сообщество тела. - М.: Академический проект, 2007.
2. Берталанфи, Л., фон. Общая теория систем – критический обзор// Исследования по общей теории систем: сб. переводов. – М.: Прогресс, 1969.
3. Блау, П.М. Различные точки зрения на социальную структуру и их общий знаменатель // Американская социологическая мысль. Тексты. - М.: Изд-во МГУ, 1996.
4. Бурдьё, П. Начала. - М.: Socio – Logos, 1994.
5. Виндельбанд, В. Критический или генетический метод? // Виндельбанд В. Избранное: дух и история. - М., 1995.
6. Гидденс, Э. Устройство общества: Очерк теории структуриации. - М.: Академический проект, 2005.
7. Луман, Н. Общество как социальная система. - М.: Логос, 2004.
8. Delanda M. A New philosophy of Society. London: Continuum, 2006.

В.М. Масюкова

**Философия в поисках своего объекта
(к вопросу о соотношении мысли, слова и вещи
в условиях постмодерна)**

В гуманитарной мысли последних десятилетий прочно утвердилось мнение о том, что новый объект, порожденный социокультурной действительностью постмодерна, принципиально отличен от всех прежде существовавших форм объектности. Но отнюдь не все размышляющие в данном направлении авторы сосредоточиваются на уточнении логического объема объектности нового порядка, зачастую вкладывая в него достаточно пространное и неопределенное содержание, заимствованное из философских концептов прошлого и отсылающее к представлениям: объект есть все то, что не есть субъект. Представления такого рода, как правило, не согласуются с принципом исторической обусловленности, поскольку их апологеты уверены в том, что, независимо от эпохи, наличие субъекта и объекта как нерушимой базовой структуры представляет собой априорное условие культурного производства или, по крайней мере, всякого имеющего в нем место акта интерпретации.

Тезис, выдвигаемый в данной работе, ориентирован на иной подход к вышеупомянутой проблеме, руководствуясь которым, в предварительном порядке заметим следующее: субъект-объектная конструкция есть изобретение эпохи классического модерна, и оперирование ею при анализе нынешней социокультурной ситуации, по меньшей мере, неправомерно. Другими словами, никакого нового объекта в философии постмодерна и культуре данного периода в целом не существует, поскольку трансформации, пошатнувшие основы мировосприятия модернистского типа во второй половине XX столетия, привели к исчезновению с поверхности культурного ландшафта объекта как такового.

Прощание с объектом в гуманитарном дискурсе явило себя трояким образом. Во-первых, оно приняло форму многочисленных похорон субъекта («смерть автора» Р.Барта, «конец человека» М.Фуко и «конец социального» Ж.Бодрийяра, так на-

зываемый эффект «угасания аффекта», в котором Ф. Джеймисон усмотрел потерю чувственного, персонифицированного Я и т.д.), но, поскольку фокус внимания здесь был сосредоточен именно на исчезновении субъекта, вопрос о том, что вместе с субъектом неизбежно перестает существовать и объект, несмотря на свою принципиальную важность, остался несколько в тени. Во-вторых, отметим, что прощание с объектом нашло выражение в ряде концептов нового типа, как то бодрийеровский «симулякр» или бартовский «миф», а также «Реальное» Ж. Лакана, «спектакль/товар» Г. Дебора, «языковые игры» Ж.-Ф. Лиотара, «возвышенный объект идеологии» С. Жижека. Общим смыслом этих и подобных им понятийных образований, фиксирующих феномен «означающего означающего», явился поиск оснований для интеграции или, пользуясь термином С. Лэша, «де-дифференциации» субъекта и объекта. Наконец, в-третьих, исчезновение объекта было запечатлено в собственно «безобъектных» формах дискурса, признающих пиетет и господство языка над человеком и полностью адаптированных к ситуации такого пиетета: грамματοлогия Ж. Деррида, пожалуй, наиболее яркий и общеизвестный пример теоретической игры, вызываемой к жизни для того, «чтобы вязкая толща языка посредника, в которой барахтается человек, не затвердела» и чтобы «разбить ее трещинами, расчленить и перерасчленить» [1, с. 14].

При всем повышенном внимании теоретиков постмодерна к новой коммуникативной модели, формирующей способ взаимодействия человека с миром в условиях непомерного разрастания искусственной техногенной и виртуальной среды, все же, представляется, степень принципиальной новизны данной коммуникативной модели не всегда в должной мере поддается вербализации: сам методологический аппарат философского и — шире — гуманитарного познания остается ориентированным на коммуникацию субъект-объектного типа. Впрочем, данное высказывание нуждается в поиске уточняющих понятие объекта дефиниций.

М. Фуко в ряде работ показал, что уже по отношению к периоду классического модерна следует заменить основанную на принципе бинарности традиционную терминологическую конструкцию субъект—объект «генеалогической» формулой

мысль—слово—вещь. Согласно Фуко, в последние десятилетия XVIII столетия в европейской культуре образуется «современная эпистема», изменяющая прежнюю организацию дискурсивных практик в сторону усложнения и дифференциации картины мира и влекущая за собой автономное существование мысли, слова и вещи. Анализируя теоретический дискурс «современной эпистемы», Фуко замечает, что для него характерна ситуация «разорванности», где, с одной стороны, оказываются «вещи с их собственной организацией, их скелетом, с пространством, которое их расчленяет, и временем, которое их производит», с другой — «представление, чистая временная последовательность, в которой эти вещи (хотя всегда лишь частично) обращаются к субъективности» [2, с.318]. Заметим, отношение теоретиков немецкой классической школы к понятию как к реальности, самоидентичности которой преодолевает ограниченность ее посреднического характера, как ни что иное свидетельствует об окончательном обособлении символического и реального в эпистемологическом пространстве классического модерна. Кантовский принцип «самостоятельности понятий» [3, с.69] аналогичен «трансценденталиям», которые Фуко обнаруживает в естественно-научных концепциях Жюлье, Ламарка и Вик д'Азира, экономической теории Адама Смита и ряде формулировок в области лингвистики, принадлежащих Шлегелю, Гримму и Боплу, и объясняет как своеобразные условия человеческого восприятия, находящиеся «на стороне объекта и даже, пожалуй, по ту его сторону» [2, с.323], но связанные с субъектом и объектом лишь опосредованно и принимающие автономные формы, соответственно, труда, жизни и языка.

На уровне практической жизнедеятельности культуры «современная эпистема» классического модерна формирует новую идентификацию субъектности и объектности: «появляется новый субъект, говорящий от своего имени» [4, с. 147], «происходит и модификация самого объекта рассказа» (добавим — его символизация), «начинают говорить о развитии того, что лежит глубже государства, что пробивается сквозь право и является более древним и глубоким, чем государственные институты» [4, с. 148] — то есть, не о вещи как таковой, а об истории, способах и возможностях ее познания (немецкая классическая философия

фия), не о красоте и истинности объектного мира, а о красоте и истинности желания обладать им (романтизм). Иначе говоря, происходит разрастание слова как символического пространства порядка, возможное благодаря укреплению капиталистических форм производства и кристаллизации в автономные модусы, с одной стороны, нефункциональной, чисто эстетической, с другой — меновой значимости вещи и, за счет этого, все большей консолидации знаковой реальности культуры, на данном этапе еще не отделенной от цивилизации и потому не нуждающейся в примирении индивидуального и всеобщего. Собственно, класс буржуазии как набравшее силу абстрагирующее опосредование в отношении субъекта (власти) и объекта (материального субстрата) истории сам по себе становится олицетворением некой «серединности», «означенности», «симптоматичности» слова, сосредотачиваясь на собственном воспроизведении и увековечивая себя посредством лишенного прикладных назначений письменного текста.

Повышенное внимание к слову постепенно становится фактором, вытесняющим вещный компонент в коммуникативной модели мысль—слово—вещь. Уже у Кьеркегора и Маркса в равной мере обнаруживается равнодушие к объекту как к такому и смещение исследовательского внимания с объяснения возможности субъект-объектного взаимодействия на анализ отчужденных форм субъекта в сфере языка (система товарно-денежного обращения и система религиозного мифотворчества суть ни что иное, как язык). Еще дальше идет в данном направлении Фрейд, интерпретируя слово в качестве сублимированного желания вещи и тем самым впервые лишая его сверхчувственной идеальной позитивности. Размышляя о сходстве между марксовым анализом товара и фрейдовым анализом сновидения, С.Жижек замечает, что и в первом, и во втором случаях теоретической мыслью управляет желание постигнуть природу симптома как механизма, связующего форму и содержание товара или сновидения. Открытие симптома Марксом и Фрейдом привело, по мысли Жижека, западноевропейскую мысль к проникновению в «тайну данной формы самой по себе» [5, с. 19], к воссозданию конкретной работы, связывающей воедино определенные форму и содержание (у Маркса — товарную стоимость и

труд, у Фрейда — явный и скрытый планы сновидения). Не скупясь на метафоры, Жижек описывает симптом в духе «возвышенной материи», «интеллектуальной абстракции», «нематериальной телесности "тела в теле" (body within body)» [5, с.26] и при этом характеризует его как «единственное позитивное основание нашего бытия, единственное, что придает субъекту устойчивость» [5, с.80].

Симптом амбивалентен потому, что он помещается в символическом бытии языка и сам по себе представляет чистую разорванность «веры» и «болезни к смерти», «рода» и «капитала», «принципа удовольствия» и «принципа реальности». Используя определение Лакана, отметим, что «симптом... и есть язык» [5, с.39], обозначающий не-встречу субъекта и объекта. Пресловутой не-встречей определяются основные, обрисованные Кьеркегором, Марксом и Фрейдом трансформации: исчезновение желанного объекта, дробление целостности субъекта и его незащитность перед лицом разросшейся стихии языка, которая репрезентирует символическую институцию самого желания и, перестав быть подконтрольной и контролирующей инстанцией, «оживает», обретает самость, получает независимость и характер угрожающей субъекту тотальности. Ускользание объекта, отделенного от субъекта нерушимой стеной языка, и определяет специфику его симптома, который в каждом отдельном случае приобретает индивидуальные черты. Встреча человека и Бога, согласно Кьеркегору, либо не случается никогда, либо происходит лишь единожды, когда сила абсурдной веры преодолевает вездесущность промежуточного пространства отчаяния. Маркс стремится к тому, чтобы отыскать причину откровенной невозможности обретения объекта и находит ее в символической реальности капитала, которая буквально блокирует связь субъекта с результатом его труда: «продукт (или деятельность) становится товаром, товар — меновой стоимостью, меновая стоимость — деньгами» [7, с.96], и, если продолжить цепочку далее, мир остается по ту сторону всепоглощающей «власти денег» и оказывается недоступным. Наконец, Фрейд вносит в существо запретного и табуированного желания элемент фатальности и объявляет невозможным ни единение с предметом наиболее сильного влечения — Эдипова комплекса,

возникающим в результате непосредственного расчленения живой, изначально целостной материи на самость и инаковость, ни его удовлетворение от пребывания в стихии языка и культуры.

Таким образом, ход истории идей свидетельствует о том, что принцип дифференциации, организующий взаимодействие мысли, слова и вещи, просуществовал в качестве генерализующего совсем недолго. Симптом, открытый мыслителями XIX столетия, может быть охарактеризован как слово-вещное образование или просто слово-вещь — феномен, имплицитным содержанием которого выступает, с одной стороны, размывание границ между вещью и ее символической репрезентацией, с другой — невозможность достижения адекватности самой репрезентации. Представляется, что аутентичной характеристикой вещи как таковой выступает ее невозпроизводимость и постоянное умирание. «Смертоносная Вещь», как выразился Жижек, всегда несет в себе весть о завершении, она — «полумертвец», некая пустота, влекущая субъекта своей предсмертной самодостаточностью, отчужденная от человека его собственная конечность. Имманентным свойством слова выступает уже не гибель, а многократная повторяемость: слово предоставляет субъекту, погруженному в стихию культуры, возможность снова и снова переживать свой облагороженный и структурированный («означенный») симптом путем его выведения на уровень коммуникации, путем самотрансцендирования в публичном пространстве языка. Своей завершенностью вещь всегда отвечает на вопрос, своей смертью — отрезвляет, шокирует, истеризует субъекта. Слово, напротив, предельно вопросительно, оно каждый раз «ставит вопрос самим субъектом, подобно тому как записывают задачу пером или как человек у Аристотеля думает душой» [8, с.77]. Но в таком случае феномен слова-вещи, порожденный поздним модерном и отчасти предвосхищенный в гегелевской философской системе, явил собой некую искусственную спаянность конечного и бесконечного, индивидуального и общего, детерминированного и свободного.

Если классический модерн оставался верным дистанции между реальным и символическим как обреченным на исчезновение и воспроизводимым и наличие этой дистанции, как отмечает С.Лэш, позволяло идее «реалистично» репрезентировать

действительность [9, с.5-8], то в период радикализации модерна начался процесс, с одной стороны, символизации вещи, с другой — объективации симптома-слова, что лишило язык возможности отражать порядок вещей в «снятом» состоянии порядка слов. В массовом обществе позднего модерна посредством идеологии, как, по словам Х.Арендт, «инструмента объяснения» всего и вся, разрыв между символическим и реальным превратился в своеобразную иллюзорно-реальную (и чем более иллюзорную, тем более реальную) слитность двух прежде дифференцированных порядков, наличие которой позволило подменять вещь словом, слово — вещью и делать последние неразличимыми. Поскольку слово стало возможным использовать в качестве инструмента для овладения Другим (конечной вещью) — оно перестало отражать вещь, но стало владеть вещью (то есть быть ей тождественным). В результате история предстала сквозь призму идеологии как «нечто такое, что можно вычислить с помощью идеи» [10, с.609], и величественный мир культуры как «чистого» слова канул в экзистенциальном и эпистемологическом разломе, что отделило эпоху классического капитализма, немецкой классической философии, литературы и музыки романтизма от эпохи Освенцима — живого воплощения противоестественного стяжательства слова и вещи.

Говоря о нынешнем времени, часто забывают, что сам по себе постмодерн возник как реакционное явление, как тип культуры, что отказалась от необходимости сопротивления слову, получившему власть за счет единения с вещью. Постмодерная мысль изначально не была ориентирована на то, чтобы фиксировать какие бы то ни было пределы, она оказалась интегрирована в сферу публичной демонстрации слова-вещи, где и сопровождала предсмертную агонию концепта «принципа субъективности» как возможности полагания «Я» и «не-Я» в качестве субъекта и объекта. Феномен слова-вещи, ставший основным содержанием постмодерна, принципиально неререфлективен. Он не может быть противопоставлен субъекту в качестве объекта и не может, соответственно, быть детерминирован устремленностью к адекватному языковому выражению: он вбирает в себя и субъект и объект, но при этом не является ни тем, ни другим. Слово-вещь, другими словами, есть понятие и бытие одновременно, а точнее

— понятие, потребляющее бытие, и бытие, подчинившееся понятию. Слово-вещные образования эксплицируются в теоретическом анализе в качестве предмета (чаще всего будучи описаны терминами с приставками не- и пост-) только потому, что, как каждый конкретный анализ, так и сама форма аналитической внеконтекстуальной, неприкладной процедурности заимствуют свое методологическое наполнение в современных дискурсах. Собственно же слово-вещь порывает с методологизмом, единственным адекватным ему дискурсом становится дискурс рекламы. Слово-вещь являет собой такой способ освоения времени и пространства, который отсылает к социокультурным моделям традиционных обществ, но в то же время заимствует многие параметры и измерения позднемодерной или тоталитарной социальной организации. Структура слова-вещи предельно мифологична и идеологична.

Принцип дифференцированного единства субъекта и объекта, опираясь на который возможно было сформировать некий генеалогический дискурс в природу модерности, — данный принцип перестает действовать в том случае, когда речь заходит о культуре постмодерного периода. Впрочем, в затруднении, возникающем на пути исследователя культурного ландшафта постмодерна при попытке отделить в нем друг от друга мысль, слово и вещь (независимо от того, выводит он это затруднение на уровень артикулируемой в тексте проблемы или нет) во многом содержится ключ к пониманию постмодерных пертурбаций. Настоящий период в развитии философской мысли, несмотря на свой показательный плюрализм, в действительности предлагает лишь два способа высказывания, помещая каждого исследователя перед выбором: описывать ли массовидные процессы циркуляции / культурной продукции «изнутри» этого процесса при помощи имплицитно присущих им терминологических конструкций, вступив тем самым в непосредственное участие в производство смыслов конкретной эпохи; либо, сохраняя, по словам С.Жижика, «ироническую дистанцию», обрекающую на верность современным установкам, создавать некий надстроечный конструкт (насколько последний возможен в условиях дискредитации метанарратива), внешний по отношению к самой культуры индустрии, говорящий на ином, отличном от нее языке, не

понимаемый ее участниками и, возможно, не имеющий с их точки зрения ни малейшего смысла, но обращающий именно к их деятельности немалый критический пафос.

Библиографический список

1. Автономова, А. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии / Ж.Деррида / пер. с франц. — М.: Ad marginem, 2000. — С.7—107.
2. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М.Фуко / пер. с франц. — М.: Прогресс, 1977. — 406 с.
3. Кант, И. Критика чистого разума / И.Кант / пер. с нем. Н.О. Лосского. — СПб.: Тайм- аут, 1993. — 477 с.
4. Фуко, М. Нужно защищать общество: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975—1976 году / М.Фуко / пер. с франц. — СПб.: Наука, 2005. — 312 с.
5. Жижек, С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек / пер. с англ. — М.: Художественный журнал, 1999. — 236 с.
6. Лакан, Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Ж. Лакан / пер. с франц. — М.: Гнозис, 1995. — 192 с.
7. Маркс, К. Экономические рукописи 1857-1861 гг.: в 2-х т. / К.Маркс / пер. с нем. М.: Политиздат, 1980. — Т. 1. — 564 с.
8. Лакан, Ж. Инстанция буквы в бессознательном или Судьба разума после Фрейда / Ж.Лакан / пер. с франц. — М.: «Русское феноменологическое общество», «Логос», 1997. — 184 с.
9. Scott L. Sociology of postmodernism — London and New York, 1990. — 306 p.
10. Арендт, Х. Истоки тоталитаризма / Арендт Х. / пер. с англ. — М.: ЦентрКом, 1996 — 672 с.

УДК 16(165)

М.О. Матушкина

Трансформация ценностей восточных философий в постмодернизме

Восточная мудрость представляет собой неисчерпаемый источник знаний, она нацелена, в первую очередь, на трансформацию сознания человека. Кто, как не человек, творит историю,

государство и общество, но, становясь творцом, он обрекает себя на бесконечное рабство. Восточная философия дает свои наставления, как вновь обрести и насладиться свободой человеку, оказавшемуся в оковах этой свободы. Возможно, поэтому интерес к восточным традициям постоянно нарастает в современном обществе, где каждый ощущает себя свободным творцом, но, сотворив, попадает в плен к своим теориям и концепциям.

Становится важным указать на непрерывное и неукоснительное влияние восточной мудрости на развитие всей философской мысли, показать значимость ее традиций, ценностей и норм в современных течениях и направлениях.

Современную западную и русскую философию все чаще интересуют вопросы постмодернизма. Отношение к этому виду философствования крайне неоднозначное: его называют и «распадом сознания», и новым и перспективным философским направлением. Чем он так привлекателен, особенно для русского ума? Положения постмодернизма очень разнообразны, но в его основе можно узреть принцип эклектизма, или «отовсюду по чуть – чуть». То есть истоки этого направления с одной стороны выявить не сложно, положения постмодернизма взяты из экзистенциализма, фрейдизма, постструктурализма, частью из русской эмигрантской философии, а некоторые его тезисы встречаются даже в восточных учениях. Это далеко не полный список истоков постмодернизма. Таким образом, постмодернизм оказывается интересен, прежде всего, своей «собирательностью», и являет собой «лучшие» положения из предыдущих философий. Но эти лучшие положения оказываются упрощены, а подчас и искажены им до неузнаваемости, однако и здесь, вопреки противникам постмодернистского взгляда на мир, есть положительный момент. Старая форма получает в постмодернизме новое содержание и по сути своей, для истинных ценителей мысли, она, порывая со старыми системами и концепциями, все же влечет их за собой, в настоящее. И поэтому уместным будет говорить о трансформации ценностей восточной философии как о самосовершенствовании философии вообще.

Философия, как таковая, хоть и не подвержена прогрессу, но проходит в своем становлении ряд этапов. Как в китайской философии человек проходит 5 ступеней жизни – рожде-

ние, зрелость, старость, дряхлость и смерть, так и философия идет этим путем. *Рождение* представляется восприятием идеалов и норм существующей философии, *зрелость* – тот период, когда старые системы ценностей не удовлетворяют больше сознание мыслителя, кажутся ему недостаточно совершенными, и их стремятся вытеснить новые традиции, новые концепции восприятия. В период *старости* приходит осознание несовершенства новых концепций, занявших старое место, которые представляются недоработанными, «сырыми», а подчас и безосновательными. В четвертый период – *дряхлости* – оказывается, что новые теории – это суть трансформации старых, и завершающий период – *смерть* – есть не что иное, как окончательное утверждение и полное вхождение «новых» традиций в систему традиционных ценностей, когда знание уже не в пути, когда оно уже найдено и все вопросы уяснены. Таким образом, философия, живущая поиском, постоянно претерпевает изменения и трансформации своих ценностей, «отвергнутые формы зачастую снова начинают пользоваться всеобщим признанием, чтобы вскоре опять оказаться в полном пренебрежении»[5], но по сути ценности всегда остаются неизблемыми истинами.

Даже само отрицание прошлой системы, отстранение от ее идеалов и ценностей, косвенно отсылает читателя в прошлое, чтобы понять, а от чего, собственно, предлагают отказаться. Постмодернизм, сочетая в себе внешнее и внутреннее, элитарность и обыденность, становится новым типом философской рефлексии – рефлексии с глубокими корнями и являет собой подобие айсберга, где для обыденного сознания открыта лишь его верхушка, для элитарного же – подводная, глубинная часть со всеми скрытыми «намекками» и ценностями. Хотя постмодернизм и построен на отрицании, но, как сказано в восточной философии, отрицание вместе с ним подразумевает и наличие. Так, если мы утверждаем *бытие*, то одновременно мы отрицаем *не – бытие*, и наоборот, то есть косвенно мы его уже упоминаем. «Пребывай свободным от всяких понятий, где бы ты ни был, куда бы ты ни шел, что бы ты ни делал, чем бы ты ни занимался» – гласит лая – йога. В «Чжуан-цзы» слова изначально не имеют установленного смысла. «Только когда мы держимся за свои придуманные истины, появляются разграничения: < > существует левое и су-

существует правое, существуют приличия и существует долг, существует определение и существует толкование, существует спор и борьба. Все это называют восемью достоинствами. То, что пребывает за пределами мироздания, мудрый принимает, а о том не ведет речей. О том, что пребывает в пределах мироздания, мудрый говорит, но не выносит суждений»[7]. Постмодернисты вторят восточной мудрости - «Слово изреченное есть ложь». Что есть слова? Всего лишь набор знаков, символизирующих определенную вещь или явление. Этимология слов разнообразна, но в постмодернизме слова – всего лишь пародия, всего лишь игра. Разве возможно глубину, широту мысли, ее яркость и извилистость ходов заключить «в темницу» означаемого слова? Ж. Батай предлагает освободиться от власти слов, ибо слово «само по себе является залогом собственной смерти», как, например, «тишина – это слово, которое не является словом»[1]. Постмодернизм перечеркивает саму структуру означаемого, утверждая субъективную деятельность языка.

Постмодернизм, отвергая привычные ценности, стремясь разрушить систему философии, - есть выражение идеи свободы, незаконченности и историчности процесса философствования, стремление вытеснить сложившиеся авторитеты, пусть негласно, но занять их место, уподобившись им по форме восприятия. Единой философской системой восточная мудрость не обладает, что подчеркивается многими исследователями, она есть конгломерат религиозных, социальных, психологических учений и самой житейской мудрости. Как в индийской, так и в китайской традиции не встречается идея анархизма - свержения иерархии и системы - в них уже присутствует так любимый постмодернистами плюрализм, который может быть выражен наличием множества школ в индийской философии, толкующих об одних и тех же вещах, но с разных точек зрения, подчас противоречащих друг другу. Максимы ведической философии гласят: «учись жить свободно как птица, не помечая себя, без ярлыков. Чтобы быть самим собой, тебе не нужно привязывать себя к чему-либо. Если ты это сделаешь, то отдашь другому, тому, что вне тебя, веревку своей судьбы. Чем сильнее ты привязываешься к пометкам своего «Я», тем больше шансов принять себя за другого»[4].

Индийская философия тесно связана с вопросами созна-

ния. Сознание есть нечто трансцендентное по отношению и к чувствам и к мыслям - лишь обнаженная осознанность может открыть перед человеком истинное бытие, истинную реальность, преодолев иллюзорность мира Майи. «То, что доступно мыслям, – бесполезно»[6], - говорит Махасиддха Сараха, поэтому истина - это не состояние ума, а нечто высшее, запредельное, которое можно постичь, лишь освободившись от пут концептуального мышления. Однако эта участь уготована не всем, как отмечает Гегель в «Философии истории», один йог, пройдя первую и вторую ступени на пути, ведущем к достижению мощи, свойственной брахману, не смог преодолеть третью и умер. Одна из максим ведической философии гласит: «Мир – непостижим, он гораздо сложнее любых наших представлений. То, что мы видим, кажется не тем, что оно есть в самом деле. То, что нам кажется понятным и простым, может оказаться весьма глубоким и сложным»[4]. Но если в индийской философской традиции реальность иллюзорна и представлена миром Майи, который, испытав просветление, все-таки есть шансы преодолеть, то постмодернизм, сохраняя идею иллюзорности мира, представляет реальность симулякротом. Так, Ж. Батай в книге «Литература и Зло» пишет: «Существуют два способа взбунтоваться против реального мира, где царствует разум, и мира, который зиждется на стремлении выжить. Самый распространенный и актуальный — это подвергнуть сомнению разумность мира»[2]. У Бодрийера в книге «Соблазн» встречается та же идея симуляции, однако для него вообще нет истинной реальности, как и самой истины: «жить можно только идеей искаженной истины». «Это, - подчеркивает он, - единственный способ жить истиной. Иначе не вынести (потому именно, что истины не существует)»[3].

Таким образом, стремясь разрушить системность, постмодернизм сам вливается в систему философии. Отрекаясь от ценностей древних учений, он оказывается носителем этих ценностей, а в чем – то - даже продолжателем их традиций.

Библиографический список

1. Батай, Ж. Внутренний опыт/ пер. с франц., послесловие и комментарии С.Л. Фокина. – Спб: Аxiома, Миф-рил, 1997. - С. 39-40.

2. Батай, Ж. Литература и Зло / пер. с фр. и коммент. Н.В. Бунтман и Е.Г. Домогацкой, предисл. Н.В. Бунтман. - М.: Изд-во МГУ, 1994. - С. 20.

3. Бодрийяр, Ж. Соблазн. - М.: Изд-во Ad Marginem, 2000. - С. 115.

4. Максимы ведической философии – М.: Изд-во «Ангурара», 2004. - С. 13.

5. Монтень. Опыты. Т.1. - С. 316.

6. Сатгуру Свами Вишну Дэв. Сияние Драгоценных Тайн Лайя-йоги. Т. 1. Лайя-Йога Гухья Ратна Прадипика - М.: Изд-во «Ангурара», 2004. - С. 327.

7. Чжуан-цзы / пер. В.В.Малявина. - М.: Мысль. - С. 56.

УДК 1(130.2)

Н.А. Мирошниченко

О связи теории творчества с философским идеализмом в символизме А.Белого

Эстетика русского символизма является одной из интереснейших областей философских исследований, изученных достаточно глубоко и серьезно. Творчество символистов, претендовавших на статус выразителей современного им мировоззрения, как правило, рассматривается в контексте с общим эстетическим мышлением эпохи. Однако в изучении этого периода, возможно в силу его многогранности и неоднозначности, остается огромный круг проблем, требующих специального рассмотрения. Одной из них является проблема определения связи русского символизма как теории творчества (вдохновения), как теории синтетического искусства, теории синэстезии с идеалистическими течениями в русской философии конца XIX – начала XX вв., имеющими прямую связь с общеевропейской философской традицией. Петербургское «Религиозно-философское общество», неокантианство Франка, Аскольдова, Эрн, Свенцицкого и группы Бердяева, которые в 1903 году издали труд «Проблемы идеализма», во многом могут считаться источником формулирования данной проблемы. В таком знаковом для этого

времени произведении, как «Борьба за идеализм»[2], его автор, А. Волынский, пытается установить связь между философией идеализма и творчеством поэтов-символистов.

Эта связь, как правило, рассматривается применительно ко «второму этапу» символизма (младосимволизму), отделяя его от раннего, «декадентского» этапа, получившего, как впрочем, и символизм в целом, свой *locus standi* в программном сочинении Д.Мережковского «О причинах упадка и новых течениях современной русской литературы» [4].

Одной из характерных черт русского философского идеализма является борьба против позитивизма. Интересно, что в этой борьбе философы использовали идеи Вильгельма Вундта. Так, А.Волынский указывает на него не только как на психоневролога, но и как исследователя принципа творческого синтеза, обратившего внимание и раскрывшего субъективный фактор в познании, то есть особую значимость творческой фантазии художника.

Связь русского символизма с В.Вундтом, параллели с его учением особенно наглядно проявляются в творчестве одного из идеологов символизма, представителя «младших» символистов, А. Белого, который был хорошо знаком с творчеством Вундта.

В сочинении «О границах психологии», впервые появившемся в работе «Символизм» в 1910 году[1], А. Белый обращается к философии В.Вундта, его «Системе философии» [3], где психология рассматривается как естественная ступень развития философии на ее пути к критицизму Нового Времени с его учением о субстанции и теории познания.

А.Белый, опираясь на Вундта, обращается к идеям американского философа и психолога Уильяма Джеймса, что в будущем формирует интерес русского символиста к спиритуализму и оккультизму. Первоначально же это, как нам представляется, во многом становится философским основанием теории символизма с точки зрения расширения границ искусства (творчества) за рамки собственного предмета, когда искусство (процесс творчества) собственно и становится основой познания. Особое значение у А.Белого приобретает роль художника-творца.

В статье «О границах познания» А.Белый пишет: «Отношения между познающим субъектом и объектом познания

бесконечно сложнее, и общепринятый, усвоенный натуралистами взгляд на эти отношения не выдерживает критики. Эти отношения могут быть окончательно выяснены только путем тонкого метафизического анализа» [1, с.474].

А.Белый считает, что чувство представляет собой внешнюю форму познания. Через интуитивное знание (начиная с философии Шеллинга эта идея становится очень популярной в русской философии XIX века) обосновывается изначальная связь с искусством.

«Новейшие исследователи от научной и эмпирической психологии, которые сводимы вообще к физиологии, отделяют еще психологию описательную и трансцендентальную. Первый род психологии отходит к естествознанию. Второй род и образует собственно психологию, ограниченную критицизмом и приближающуюся то к религиозной и художественной интуиции, то к гносеологии» [1, с.483].

В сочинении «Смысл искусства» Белый развивает теоретический подход к «логике искусства», в которой автор обращает внимание на то, что большинство философских теорий не касаются сути искусства. Великие философы, такие как Кант, Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр, определили искусство, но их эстетика была лишь частью их философской системы. Искусство не рассматривалось ими как цель. А. Белый считает, что причиной этого является отсутствие познавательного-теоретической разработки вопросов, касающихся искусства.

Сущность искусства, по Белому, должна быть неизменным принципом («безусловным началом»), а смысл искусства – проявлением этого принципа. Формы же искусства не должны определяться через смысл или сущность искусства. Наверное, эту позицию можно воспринимать как своего рода теорию вдохновения.

Согласно А.Белому, эстетика должна быть в первую очередь трансцендентальной эстетикой в духе Канта. Тем самым он полагал, что любая эстетическая теория, если она рассматривает познавательного-теоретическую относительность художественной формы, должна содержать трансцендентальную эстетику Канта в качестве познавательного базиса. Он считает наполненной смыслом самостоятельную, строго разработанную логику искус-

ства, но одновременно признает, что она подчинена общей теории познания. Разработку такой методике художественного творчества он называет «коперниканским переворотом» в теории творчества и в эстетике.

Чтобы приблизиться к ней, Белый пытается расширить возможности определения действительности с помощью нового понятия. А.Белый противопоставляет «видимость» и «действительность». Видимость и ее понятие обусловлены. Видимость не совпадает ни с внешней, ни с внутренней действительностью. Он противопоставляет ей понятие действительности, которое заимствует у В.Вундта. По Вундту, действительность является совокупностью возможного опыта. Теория познания определяет этот опыт как содержание нашего познания. Как внешний опыт представляет собой только часть внутреннего, так видимость - только часть действительности.

А.Белый проецирует эти выводы на область искусства и формулирует следующую идею: воспринимая искусство непосредственно, мы воспринимаем лишь внешнее, в то время как само искусство выражает зависимость внешнего опыта от внутреннего.

Это дает основание А.Белому сформулировать мысль о том, что символизм и является способом установления связи между искусством и действительностью. Таким образом, символизм становится не просто эстетическим, художественным направлением, он принимает на себя статус бытия (действительности) и одновременно является способом его познания, где искусство становится действительностью. «Способ выражения – художественный символизм. Он осуществляется в свободе отношения к образам видимости, как к моделям безобразных переживаний внутреннего опыта»[1, с. 205].

Отсюда становится понятной мысль А. Белого о том, что художник остается верен действительности, если он остается верен своему переживанию действительности. Эта мысль, безусловно, носит иррациональный характер. Во многом здесь проявляется склонность символистов к «мистическому» опыту и характеру творчества. Это определяет и понимание символа А. Белым. Он полагает, что критика фундаментальных реальностей придает реальным истинам символический характер, так что ху-

дожник относится к действительности как реалист, к видимости – как символист.

Реальность (действительность), постигаемая в творчестве и выраженная в символе, у А. Белого помещена в глубины человеческой души и тем самым мистифицирована.

Белый полагает, что смысл символизма заключается в установлении связи переживания (содержания внутреннего опыта) с явлениями видимости. «Способность, направленная к соотношению фактов внешнего опыта с фактами внутреннего, выделяет символизм в узком смысле» [1, с.205]. «Процесс построения моделей переживания посредством образов видимости есть процесс символизации» [1, с.206].

Таким образом, оформление внешне пережитого воспринимается А.Белым как процесс символизации.

Библиографический список

1. Белый, А. Символизм. Книга статей. - М., 1910.
2. Вольтинский, А. Борьба за идеализм. Критические статьи. - СПб., 1900.
3. Вундт, В. Система философии. - СПб., 1902.
4. Мережковский, Д. О причинах упадка и новых течений современной русской литературы. - СПб., 1892.

УДК 16(165)

Л.Д. Петряков

Понятие «ничто» и пустое понятие

Следует различать логическую, лингвистическую и философскую семантику слова «ничто». В логическом, как и в математическом смысле, это «ноль», необходимый в содержательных рассуждениях, но не имеющий (в принципе) никакого содержания.

В лингвистической семантике слова указывают на вещи либо на наше восприятие вещей, т.е. имеют (хотя и в разной степени) определенное объективное содержание. В лингвистическом восприятии «ничто» может быть метафорой, образом, сим-

волом, указывающим на нечто реальное, что можно выразить другими словами, более ясно (хотя и менее ярко). Ничто не бывает «много»: это либо «мало», либо «все», оно существует в единственном числе. Как в поговорках: «сто рублей – не деньги», «для бешеной собаки сто километров – не круг» и т.д. Всё, на которое «махнули рукой», сделали его ничего не значащим. К примеру: «судьба индейка, а жизнь – копейка». Фразеологизм «много шума из ничего» как раз говорит о том, что ничто (как повод для шума) сама-по-себе вещь тихая, незаметная, хотя некоторые люди поднимают из-за нее «много шума». Это различие интенционального и экстенционального значений понятия. Различие «ничто» и «пустого понятия» в языке проходит по линии двойного отрицания: к примеру, «делать ничего» и «ничего не делать», «совсем ничего не делать».

Когда от лингвистических значений мы переходим в сферу логики, с определением понятия возникают трудности, к нему предъявляются новые требования. На страницах «Общего исследования, касающегося анализа понятий и истин» Лейбниц уделил внимание экзистенциальной интерпретации основных силлогистических предложений, содержащейся в его работах также и в других вариантах: где «существует» и «не существует» заменено соответственно на «есть вещь» и «не есть вещь», «есть сущее» и «есть не-сущее». Таким образом, он прямо говорит о пустом понятии (поп Ens). Эта тема стала предметом рассмотрения в его работе 90-х годов «Некоторые логические трудности» (2, с. 47). В ней рассматривается по видимости парадоксальная ситуация: с одной стороны, общеутвердительное предложение может быть истинным, даже если не существует тех вещей, о которых идет речь; с другой — из него логически выводится частноутвердительное, всегда предполагающее существование.

Между тем анализ самого вывода показывает, что он осуществим лишь при условии не пустоты понятия в посылке. Видимость парадокса, считает Лейбниц, происходит из двусмысленного понимания «сущего» — смешения разных смыслов «существования»: в возможности и в действительности, которое всегда следует устранять, осуществляя вывод. Логические законы остаются незыблемыми, они справедливы для всех возмож-

ных миров. Впервые столкнувшись с пустым понятием, Лейбниц не включил его в качестве полноправного элемента в систему логики. Из открывшейся перед ним альтернативы он выбрал верность традиционной концепции Аристотеля.

Как законный элемент пустое понятие, пишет Л.Л. Субботин (3, с. 53) или «ничто» (Nihil), войдет в его логическую теорию позднее. «Я имею в виду наиболее отделанную в техническом отношении теорию, изложенную в двух тесно связанных между собой сочинениях, первое из которых Лейбниц сначала назвал «Не лишенный изящества опыт абстрактных доказательств». Эта оригинальная система представляет собой исчисление терминов, или понятий». «В известном смысле это исчисление можно рассматривать и как исчисление классов, но лишь в той мере, в какой Лейбниц отходит от принятой им преимущественно интенциональной трактовки отношений между терминами (понятиями) и допускает возможность экстенционального рассмотрения. Кратко говоря, строится оно следующим образом. Определяются некоторые основные отношения между терминами: тождество, совпадение, различие, включение и операции с терминами (прибавление, отнятие), вводятся связанные с этим аксиомы, постулаты, характеристики и понятия, а затем доказываются целый ряд теорем. И положения, и рассуждения Лейбница настолько ясны, что вряд ли требуют пояснений» (3, с. 54). Иначе говоря, понятие не может утверждать собственное «не существование», но оно может обладать пустым объемом.

В философии, особенно в диалектике, понятие «ничто» активно использует Г. Гегель. В «Науке логики» он отождествляет его с понятием «Бытие». По мнению А.И. Уёмова, Гегель допустил ошибку, оценив понятие изначального бытия, как ничто. «Бытие, неопределенное непосредственное есть на деле ничто и не более и не менее, как ничто» (1., с. 141). Неопределенность, заключенная в категории «бытие», не дает достаточных оснований считать его пустым. «Отождествив чистое, неопределенное бытие с ничто, он подорвал выразительную и операционную мощь своего языка» (4, с. 70), что в значительной мере уменьшило значение диалектической логики Гегеля для науки. А.И. Уёмов имеет в виду объем понятия «ничто», пустое понятие, т.е. рассуждает как логик. Но, может быть, Г. Гегель имел в

виду нечто другое?

Согласно интерпретации А. Кожева (2, с. 74), под понятием «ничто» Гегель имеет в виду не объем пустого понятия, а человека, его свободу, рассмотренную в качестве самоотрицания субъекта, как смерть и т.п. Смерть есть отрицание жизни, свобода есть отрицание необходимости закона, культура есть отрицание природы. Но во всех этих «отрицаниях» есть нечто положительное, новое содержание. Гегель утверждает диалектическую структуру Бытия и Реального, понимаемых в их целостности, тотальности. Его Абсолют включает в себя три части: тезис – наличное Бытие, природа; антитезис: человек, действие, негативность; синтез – труд, история, движение, тотальность. Такая совокупность реального, взятого в своей двойственности, является объективной реальностью. Это «ничто» является необходимой частью «всего», без которой «всего» не будет. Кожев рассматривает Гегеля не как философа, анализирующего реальность и стоящего вне ее, а как мудреца – медиума, демонстрирующего эту реальность и растворяющегося в ней.

После Гегеля, кроме понятий «ничто» и «пустота», следует различать «положительное ничто» диалектического мира и «отрицательное ничто» религиозного мировоззрения, делящего мир на «тот» и «этот», истинный и мнимый. Страх перед этим «негативным ничто», отрицание самой его возможности «зацикливает» мышление на вечности и отрицает его во времени и временности, замыкает мировоззренческую систему «в себе», игнорируя аспекты «для себя» и «в себе и для себя». Умножение смыслов изначально бедного по содержанию понятия «Ничто» доказывает потенциальную неисчерпаемость любого понятия в случае стремления человека придать ему то или иное содержание. Но это новое содержание понятие приобретает, когда занимает определенное место в системе других понятий, теории или мировоззрения.

Логически и лингвистически ясное значение понятия «ничто» как понятия с нулевым объемом исчезает, когда мы начинаем использовать его в метафорическом смысле, наполнять субъективным содержанием. Фактически такое понятие теряет свое изначальное значение и становится формальным классификатором, упорядочивающим любое содержание в соответствии с

предписанной ему ролью в онтологии, метафизике субъекта. Можно представить себе деление полного множества ситуаций на произвольное число n пересекающихся подмножеств (понятий, классов). Теперь вообразим некую подсистему S , имеющую n возможных состояний и связанную нервной сетью с рецепторами таким образом, что, когда ситуация принадлежит к i -му классу (i -му понятию), подсистема S приходит в i -е состояние. Такую подсистему вместе с нервной сетью мы будем называть классификатором по множеству n понятий (классов).

Если не накладывать никаких ограничений на число состояний, то понятие «классификатор» теряет смысл. Будем считать, что число выходных состояний классификатора гораздо меньше, чем число входных состояний, так что классификатор действительно «классифицирует» входные состояния (ситуации) по относительно небольшому числу больших классов. К примеру, философская категория – предельный классификатор, ограничивающий число выходных состояний (классов, понятий). Классификатор вынужденно произволен, формален, и именно этим свойством обладают многие понятия философских теорий.

Но это еще не проблема: понятие может употребляться как в формальном (классификатор) так и в содержательном (реальном) смысле, главное уметь отличать один смысл от другого в конкретных контекстах (ситуациях употребления). Но во многих философских текстах, как пишет А.С. Хоцей (5, с. 229), «Платон смешивает воедино соотношения значений (определения) понятий с соотношениями их реальных референтов, приписывая вторым особенности первых и наоборот. Он не видит и того, что понятия, обозначающие свойства, отличаются по своим характеристам от понятий, обозначающих вещи; для него все понятия (Идеи) на одно лицо и, соответственно, все их референты одинаковы (свойства запросто приравниваются Платоном к вещам и тем самым субстанционализируются)». Определяя понятие «материя», Платон вслед за физическими аргументами приводит метафорический аргумент от языка: «подлежащее всех определений», так, как будто язык является одним из видов физической реальности. И этот аргумент кажется наиболее убедительным, поскольку объединяет все остальные. То же нередко происходит и в обыденном языке, где ставить вопрос о внутрен-

ней непротиворечивости не имеет смысла. Его богатые выразительные возможности имеют и свою обратную сторону — парадоксы.

Парадокс в широком смысле — противоречие, двусмысленность понятия или ситуации. Парадокс как неясность устраняем последующим разъяснением, дополнением сказанного. И это разъяснение может иметь принципиальное значение для понимания смысла в конкретном (реальном) контексте. Но в то же время парадокс может быть истолкован и в субъективном, удобном для разъясняющего смысле, что открывает простор для лжи, произвола и манипуляций понятиями. Или — не истолкован вообще, что делает человека, пытающегося разобраться в парадоксе, его пленником. Вот что писал о парадоксах Д. Гильберт (2, с. 220): «...Состояние, в котором мы находимся сейчас в отношении парадоксов, на продолжительное время невыносимо. Подумайте: в математике — этом образце достоверности и истинности — образование понятий и ход умозаключений, как их всякий изучает, преподает и применяет, приводит к нелепости. Где же искать надежность и истинность, если даже само математическое мышление дает осечку?». Причиной парадоксов нередко выступают «замкнутые языки». Тарский ввел понятие семантически замкнутого языка. Такой язык включает, помимо своих выражений, их имена, а также высказывания об истинности формулируемых в нем предложений. Границы между языком и метаязыком в семантически замкнутом языке не существует. Средства его настолько богаты, что позволяют не только что-то утверждать о внеязыковой реальности, но и оценивать истинность таких утверждений. Этих средств достаточно, в частности, для того, чтобы воспроизвести в языке антиномию «Лжец». Семантически замкнутый язык оказывается, таким образом, внутренне противоречивым. Каждый естественный язык является, очевидно, семантически замкнутым.

Но замкнутость естественного языка, в отличие от языка понятийного, не вызывает серьезной проблемы: мы информированы о том, что наши или чужие слова могут быть неверно поняты и мы готовы к тому, чтобы найти и устранить возможную ошибку. Кроме того, слова имеют иной (не строго научный и не сакральный) статус, в отличие от онтологических (метафизиче-

ских) понятий и категорий. В последнем случае мозг «зависает», попадая в неразрешимое противоречие между понятиями. Человек, к примеру, может быть или не быть, но он не может быть и не быть одновременно. Он не способен полноценно жить, будучи раздвоенным, растерянным человеком, неспособным принимать взвешенные решения и осуществлять их. Создатели замкнутых категориальных систем крадут наше время, разрушают саму возможность для человека поступать разумно и свободно. Хотя человек по своему выбору может поступать как разумно, так и неразумно, повинувшись воле, чувствам, стремлениям. Но в этом случае у него остается хотя бы свобода делать этот выбор. Разум это не только способность следовать чьим-то «нормам», это свобода мыслить иначе, перекомбинировать свои знания, критически оценивать свои и чужие поступки. Отсутствие критического мышления, в свою очередь, ведет к фанатизму и экстремизму.

Единственно приемлемый путь для устранения антиномии, а значит, и внутренней противоречивости, согласно Тарскому (2, с. 220), — отказ от употребления семантически замкнутого языка. Этот путь приемлем, конечно, только в случае искусственных, формализованных языков, допускающих ясное подразделение на язык и метаязык, использование теории типов: к низшему, или нулевому, типу относятся индивидуальные объекты, не являющиеся множествами. К первому относятся множества объектов нулевого типа, т.е. индивидов; ко второму — множества множеств индивидов и т.д. Иными словами, проводится различие между предметами, свойствами предметов, свойствами свойств предметов и т.д. При этом вводятся определенные ограничения на конструирование предложений. Свойства можно приписывать предметам, свойства свойств — свойствам и т.д. Но нельзя осмысленно утверждать, что свойства свойств имеются у предметов. Пример: дом — красный, красный — это цвет. Цвет — это оптическое явление. Но дом не есть цвет, как и не есть только оптическое явление.

Следует различать открытые и замкнутые языки. Можно называть язык открытым, если существует другой язык, содержащий все выражения первого и придающий им то же самое значение, какое они имеют в первом; при этом, однако, во вто-

ром языке фигурируют и такие выражения, которые не выступают в первом языке ни по форме, ни по значению, и, кроме того, из этих выражений по меньшей мере одно является непосредственно связанным по значению с каким-либо выражением, фигурирующим в первом языке. Язык, который не является открытым, называется замкнутым языком. К открытому языку можно добавить новые выражения, которые не являются синонимами ни одного уже имеющегося в этом языке выражения и связать их непосредственно по значению с каким-либо выражением такого рода, причем значения уже имеющихся в языке выражений не претерпевают изменения. В то же время замкнутый язык становится несогласованным, если к нему присоединить новые выражения, не являющиеся синонимами какого-либо уже имеющегося в языке выражения.

Столь же открытыми могут быть не только языки, но и тексты, понятийные аппараты теорий. К примеру, У. Эко в лекции, прочитанной на экономическом факультете МГУ в 1998 г., говорил: «Текстуальный гипертекст конечен и пределен, хотя он и открыт бесчисленным текстуальным интерпретациям. Гипертекст очень хорош для работы с системами, т.е. теми книгами, которые предназначены для консультаций, но он не может работать с текстами, т.е. с книгами для чтения. Системы предельны, но бесконечны. Тексты – предельны и конечны, хотя интерпретаций может быть очень много». Под системами, «книгами для консультаций» здесь понимаются не только словари и энциклопедии, но и все книги «ответов», в отличие от книг «вопросов».

Всякая система аксиом, категорий, говорящих о реальном мире, согласно теоремам К. Геделя, либо неполна, либо противоречива. Следовательно, система понятий и категорий должна быть открытой, неполной, чтобы не быть противоречивой, приводящей к ошибкам. Открытые системы способны не только к порождению новых идей, но и к принятию идей, сформированных в других категориальных системах (материализм – идеализм), но имеющих общие тенденции, логику развития. Пример – идея прогресса в иудаизме (седьмой день творения) и в новоевропейской философии.

Замкнутые онтологии замыкают свойства одной категории на свойства другой, благодаря чему происходит их взаимо-

проверка и взаимное обоснование. Как правило, одна из категорий имеет другой характер, чем остальные, и «замыкает» систему. В ней идеально-теоретическое (субъективное) понимается двояко: как в идеальном, так и в реальном, субстанциональном смысле, что приводит к «неопровержимости» идеи оппонентами, поскольку опровергать оба смысла одновременно невозможно, а отрицая один смысл, человек признает другой. Кант избегает смешения языка и метаязыка путем отделения категорий (для описания мира) от регулятивных идей (отвечающих за целостность мира, проверку описания).

Выводом этой статьи могло бы стать правило или хотя бы осознание необходимости выработать критерии для защиты разума от ошибочных или нечестных понятийных манипуляций. Но против нее может быть выставлен «онтологический», по сути, ценностный аргумент: целостность имеющегося у нас знания (метафизики) важнее ее истинности. Это аргумент от «стабильности» понимания мира, достигаемой благодаря замкнутой системе понятий, аксиом, нравственных принципов; от самообоснования такой системы, которая не нуждается в доказательстве и обосновании со стороны физической реальности и совершенствовании с помощью разума. Спорить с таким аргументом не хочется, но известно, что И. Кант и Фома Аквинский его отвергли.

Библиографический список

1. Гегель, Г.В.Ф. Наука логики, т. 1. - М., 1970.
2. Ивин, А.А. Логика: учебник для гуманитарных факультетов. - М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002.
3. Кожев, А.В. Введение в чтение Гегеля. - М.: Наука, 2007. - 792 с.
4. Лейбниц, Г. В. Сочинения в четырех томах: Т. 3.- М.: Мысль, 1984. - 734 с. - Филос. наследие. Т. 92.
5. Субботин, Л.Л. Логические труды Лейбница 1984. - С. 47 - 49, 53.
6. Уёмов, А.И. Системный подход и общая теория систем. - М.: Мысль, 1978.
7. Хоцей, А.С. Основная ошибка философии. Детерминизм и свобода воли. Замечания по поводу взглядов Томаса Куна. - Казань: Изд-во «Дом печати», 2003. - 720 с.

С.Г. Пилецкий

О проблеме научности философии

Наука, научность, наукоёмкость. Сомневаться сегодня в радужных перспективах всего этого как-то даже неприлично. Да мы и не будем. Я предлагаю усомниться в другом: не только и даже не столько в мере научности самой философии, а, в первую очередь, что ей вообще надо таковой быть, так сказать, соответствовать духу времени и тужиться подтянуться до некоего нужного уровня.

Всерьёз говорить о научности философии, да не только говорить, но и доказывать, убеждать начали во времена Советской власти. И это, заметим, уже после трёх накативших волн позитивизма: от О. Конта, Г. Спенсера и Дж. Милля через эмпириокритицизм Э. Маха, Р. Авенариуса и Г. Гельмгольца к неопозитивизму Б. Рассела и Л. Вигтгенштейна, а от них к плеяде представителей «Венского кружка». В данном случае не столь важно, что многие из их радикальных методологических тезисов не оправдались, выбраковались временем. В частности, что «развитая наука – сама себе философия», что ей по силам «очиститься от метафизики», равно как и по силам выработать некий универсальный язык научности в виде формализованного языка математической логики. Сейчас более важно подчеркнуть другое: они в своих исследованиях подметили, оформили и во весь голос стали взывать к тому, что «два соловья на одной ветке не поют», что традиционной философии нет места в пенатах науки. Чем обижаться, надо было бы понять, что в этом они правы, что надо просто пересечь на другую ветку – на древе познания всем места хватит.

Но ведь это же правда, что философия под достаточно жёсткие критерии научности (речь идёт, конечно же, о естественных науках; их-то и величают этим почётным именем «science», а то, что мы привыкли обозначать как гуманитарные науки, везде числится под грифом «art») не проходит. Не проходит, как тот верблюд в то самое игольное ушко. Да, но трагикомизм в том, что и хорошо, что не проходит, совсем даже и не надо,

чтобы проходила! В самом деле, суждения философии (то бишь её повествовательные предложения) к языку математической логики не сведёшь. Ну, так и прекрасно, она тем и хороша, она через эту свою «скромность» тем и милее. В самом деле, суждения философии к протокольным предложениям не редуцируешь. Ну, так и превосходно, не расстраиваться, гордиться этим надо! В этом нравственная суть философии и её гуманитарная миссия. В самом деле, большая часть суждений философии сквозь «сито» верификации (да и фальсификации тоже) не пролезет. Ну, так и чудесно, не печалиться, радоваться надо. В этом величие философии и её масштаб мысли. Представляете, что стало бы с философией, если бы она вздумала руководствоваться принципом практической проверки всех своих теоретических положений?! Она превратилась бы, конечно, не в «служанку богословия» (что на её долгом веку, заметим, уже было), а в «лаборантку» прикладной науки. Причём именно прикладной, а не фундаментальной, поскольку за изматывающей, суетной занятостью постоянной корреляции всех своих тезисов по шаблону эмпирического тестирования не осталось бы ни времени, ни сил, ни желания даже пытаться генерировать суждения, претендующие на статус фундаментальных. Зациклились бы на растворах, колбах, пробирках, микроскопах и иных приборных установках, из «кабинетной» философию превратили бы в «препараторскую». И что же в этом, позвольте спросить, было бы хорошего?!

Получается парадокс: без науки философия обойтись может, а вот наука без философии – вряд ли. С одной лишь оговоркой: вот тут как раз наоборот – речь идёт о науке фундаментальной, а не прикладной. Учёный-прикладник как с успехом без философии обходился, так и обходится и, можно не сомневаться, всегда обойдётся. Дело в том, что он своего ничего не изобретает, нового знания не создаёт, его прямой и непосредственной задачей является внедрение в практику чьих-то вчерашних, а то и позавчерашних теоретических разработок. Никто не спорит: занятие нужное и ответственное, требующее высокого напряжения, умения и мастерства, но весьма специфическое – на первых ролях ему никогда не бывать. Тут важны скромность и трудолюбие. Причём по жизни он вполне может быть философствующим субъектом, даже увлечённым и восторгающимся фи-

лософией в качестве своего хобби, но для его сугубо профессиональной деятельности она ему никак не пригодится. Даже, напротив, может, отвлекая, мешать.

А вот учёному-теоретику без философии никак не обойтись – это его судьба, это его «крест». И как от судьбы никуда не деться, так учёному-теоретику от философии никуда не убежать. У римлян на сей счёт была меткая поговорка: «*Fata tolentem decunt nolentem trahunt*» (лат. – «Судьба направляет того, кто её принимает, и тащит того, кто ей сопротивляется»). Так и тут: как бы учёный-теоретик лично к философии ни относился, он волея-неволей вынужден к ней прибегать, ответственно занимаясь своей профессией и за что, собственно, получая от общества деньги. Это, если так можно выразиться, его служебный «вицмундир», который он, отправляясь на работу, вынужден надевать и носить и на котором, кстати говоря, отмечаются все его регалии. Мало того, как ни удивительно, без него и регалий-то никаких бы не было. Это странно, но вполне объяснимо.

А объясняется это так. Как известно, вода мокрая, масло масляное, соль солёная, а главная цель и задача теоретического уровня научных исследований – это создание адекватных теорий, т.е. тех, которые бы достоверным образом описывали и объясняли окружающую человека физическую реальность. А раз ты учёный-теоретик, то, как говорится «назвался груздём – полезай в кузов», то бишь будь любезен – представь миру достоверное новое знание об изучаемом классе явлений. Причём непременно новое, поскольку науку вчерашний и позавчерашний день не интересует, сегодняшний – «постольку поскольку», а вот завтрашний – в первую очередь и в полной мере. Но как только ты попытаешься даже не то чтобы создать новую теорию, а хотя бы сказать своё новое слово в науке, ты вынужден будешь выходить на некие философские основания, без чего тебе просто невозможно будет продолжать научный поиск. Тебе будет необходимо как-то вписывать свою теорию либо это новое слово в уже существующую парадигму, в уже существующую общенаучную картину мира. А для этого тебе нужно будет, во-первых, выходить на базовую категориальную сетку, проводить её экспликацию и рефлексию, то бишь осмысливать значение и содержание основных онтологических, гносеологических, а с недавнего вре-

мени – и аксиологических категорий; а, во-вторых, поскольку главной задачей естественно-научной теории ставится выведение адекватных законов функционирования изучаемых классов явлений, то тебе нужно будет как-то встраивать выводимый тобой закон в уже существующую иерархию частных и фундаментальных законов данной научной парадигмы. Если этот закон или вся твоя теория вписываются в уже существующую картину мира, то ты должен в ней это отразить и явным образом позиционировать. А если они противоречат, не вписываются в существующую парадигму, так сказать, претендуют на революционность – так тем паче. Это вовсе не значит, что тебе в качестве консультанта нужно иметь подручного профессионального философа, кто бы «из-за плеча» проводил для тебя сию архиважную методологическую пропедевтику. Это лишь значит, что тебе без неё никак не обойтись, и ты обречён проводить её сам.

Как уже было отмечено, это касается всего естествознания. Скажите на милость, как без анализа философских оснований можно было бы представить себе переход от фалесовской космологии с образом Земли как диска плавающего на бесконечной воде к птолемеевой геоцентрической, а от неё – к гелиоцентрической коперниканской в астрономии? А как без оно-го представить, скажем, переход от креационистской концепции к эволюционной ламаркистской, а от неё – к эволюционной дарвинской в биологии? Но наиболее ярко, иллюстративно, дидактически показательно методологические революционные перемены, философские в своей сущности, могут быть прослежены в физике при переходе от классического типа рациональности к её неклассическому типу.

Через всё классическое естествознание, начиная с XVII века, проходила идея, согласно которой объективность и предметность научного знания достигается только тогда, когда из описания и объяснения исключается всё, что относится к субъекту и процедурам его познавательной деятельности. Эти процедуры принимались как раз и навсегда данные и неизменные. Идеалом было построение абсолютно истинной картины мира. Главное внимание уделялось поиску очевидных, наглядных, вытекающих из опыта онтологических принципов, на базе которых можно строить теории, объясняющие и предсказывающие опыт-

ные факты. Эти идеалы и нормативы «сплавлялись» с целым рядом конкретизирующих положений, которые выражали установки механистического понимания природы. Объяснение истолковывалось как поиск механических причин и субстанций – носителей сил, которые детерминируют наблюдаемые явления. В понимание обоснования включалась идея редукции знания о природе к фундаментальным принципам и законам механики. В качестве эпистемологической составляющей этой системы выступали представления о познании как наблюдении и экспериментировании с объектами природы, которые раскрывают тайны своего бытия познающему разуму. Причём сам разум наделялся статусом суверенности: он трактовался как дистанцированный от вещей, как бы со стороны наблюдающий и исследующий их, не детерминированный никакими предпосылками, кроме свойств и характеристик изучаемых объектов.

Неклассический тип рациональности характеризовался отказом от прямолинейного онтологизма и пониманием относительной истинности теорий и картины природы, выработанной на той или иной стадии развития естествознания. В противовес идеалу «единственно истинной теории», как бы «фотографирующей» исследуемые объекты, допускалась истинность нескольких отличающихся друг от друга теоретических описаний одной и той же реальности. Осмысливались корреляции между онтологическими постулатами науки и характеристиками метода, посредством которого осваивается объект. В связи с этим принимались такие типы описания и объяснения, которые в явном виде содержат ссылки на средства и операции познавательной деятельности. Если в классической физике идеал описания и объяснения предполагал характеристику объекта «самого по себе», без указания на средства его исследования, то в квантовой релятивистской физике в качестве необходимого условия объективности описания и объяснения было выдвинуто требование жёсткой фиксации особенностей средств наблюдения, которые взаимодействуют с объектом. Вводились представления об активности субъекта познания. Теперь он уже рассматривался не как дистанцированный от изучаемого мира, а как находящийся внутри его, как детерминированный им. Возникло понимание того обстоятельства, что ответы природы на наши вопросы оп-

ределяются не только устройством самой природы, но и способом нашей постановки вопросов, который зависит от исторических средств и методов познавательной деятельности. На этой основе выросло новое понимание категорий «материя», «пространство», «время», «движение», «истина», «причина», «следствие», «случайность», «необходимость», «часть», «целое» и пр. Вы представляете, какой массив философской работы надо было сдвинуть!

Мы уже упомянули, что с недавнего времени к философской пропедевтике научных изысканий наряду с экспликацией и рефлексией основных онтологических и гносеологических категорий присовокупилась необходимость аналогичного труда в отношении аксиологических оснований. И это, следует заметить, уже конститутивная особенность современного типа рациональности – постнеклассического. Это, так сказать, гуманитарный ответ на вызовы времени. Дело в том, что эра учёных-одиночек и учёных узкого круга единомышленников прошла, наступила эпоха крупных исследовательских программ, в которых задействуются специалисты из различных областей знания. В них предусмотрено участие сложных дорогостоящих приборных комплексов, которые обслуживаются целой армией подсобных работников и которые функционируют аналогично предприятиям промышленного производства. Время учёных-одиночек и учёных узкого круга единомышленников значительно сужало сферу возможностей в смысле постановки целей и потенциальных задач научного поиска, но зато обеспечивало независимость. Сейчас же с точностью до наоборот: современные реалии неимоверно расширяют горизонты познания, но в той же мере и лишают учёных прежней независимости. Чтобы по всем параметрам потянуть такую исследовательскую программу, не только совокупных сил и средств учёных-единомышленников не хватит, но бывает так, что и отдельного даже крупного государства. Приходится прибегать к международному сотрудничеству. И, как следствие, приходится считаться с тем, что организация такого рода исследований во многом зависит от определения приоритетных направлений, их финансирования, подготовки кадров и др. А в самом процессе принятия решений, определения приоритетов наряду с собственно познавательными целями всё боль-

шую роль начинают играть цели экономического и социально-политического характера. Организуется специальная социально-гуманитарная экспертиза исследовательских программ, которая во многом решает, давать ли «добро» на их проведение или нет. А как бы вы хотели: кто платит деньги, тот и заказывает музыку. Это ново, и это включено в этику науки. И это должны учитывать, над этим должны проводить аналитическую работу учёные, планируя, готовя к экспертизе свой проект. Так что получается: со временем роль философии, доля философски необходимого труда в научных исследованиях не только не понижается, как кому бы это ни хотелось, а, напротив, неимоверно многообразится и повышается. С чем друг друга можно и поздравить.

Но вернёмся, однако, от философичности науки к научности философии. Философия – это особый взгляд на мир, отличный от мифологического, религиозного, обыденного, художественно-образного и научного в том числе. В нём, безусловно, имманентно присутствуют реликты и отпрыски каждого из них, но в своей совокупности, как образование интегральное, он специфичен, уникален, неповторим. Как, собственно, специфичны и уникальны те, которые представлены в виде его составляющих. Казалось бы, ну, и что с того – прописные истины. Так-то оно так, да не совсем так. Что характерно: почти никто не говорит, хотя давно пора, что наука должна быть во многом философична, нас призывают к тому, чтобы философия была научна. А это, по моему глубококому убеждению, не только сверхизбыточно, но даже в большинстве случаев вредно. Постараюсь объяснить, что я имею в виду.

Во-первых, вооружаясь инструментарием, категориальным аппаратом, приёмами и методами естествознания, философия, так сказать, вторгается на «чужую территорию», где ей не только не будут рады, но в лучшем случае будут смотреть как на «дилетанта» и «подмастерье», а в худшем – как на «зеваку», только мешающего и отвлекающего от дел. Чтобы особенно «не шикали», не изобличали в непрофессионализме, а то и попросту в невежестве, философия должна отыскать себе спокойную нишу, «тихую гавань», где можно было бы не спеша предаваться своему излюбленному занятию – безмятежной рефлексии. И она (точнее даже – они), в общем-то, найдена: это методология нау-

ки и философские проблемы естествознания. Великолепный, надо сказать, компромиссный вариант – полностью устраивает и учёных, и философов – все при деле и все довольны. Первым льстит то, что их имена, их деятельность, их заслуги не просто дополнительным образом «обессмертвляются» (бессмертия, как известно, слишком много не бывает), не просто ставятся в центр рассмотрения, но для кого-то даже становятся их призванием и чуть ли смыслом жизни. Вторым не может не льстить то, что эта их специализация, эта их профориентация позволяет им, пусть и с «околотка», быть вхожим в «святая святых», в круг посвящённых – в научное сообщество, приучает их не только ощущать себя, но и восприниматься другими пусть и не вровень, так хоть рядом с учёными. К тому же это приносит массу пользы: безмерно повышает эрудицию, расширяет горизонты и познания, и сознания, научает не просто быть в курсе последних «вечаний» в науке, так сказать, «держатъ руку на пульсе событий», но и даже изъясняться по научной проблематике на почти аутентичном для неё языке. И что тоже немаловажно: при этом не чувствовать себя своим среди чужих и чужим среди своих.

Всем хорошо поле деятельности, да одна беда – маловато эвристики. Волей-неволей приходится шагать по проторенной учёными дороге, быть не на первых ролях, а в лучшем случае, так сказать, в «свите», в «тени». И это не может не накладывать свой «тенево́й» отпечаток. Во-первых, донельзя суживает поле исследовательской деятельности: представляете, все бескрайние горизонты философствования свести к «пяточку» толкования естественно-научных теоретических разработок и истории естествознания. Что касается высокотeorетизированных логико-математических построений, то они, как известно, в эмпирической проверяемости своих положений не нуждаются, а посему никаких интерпретаций не терпят. И, во-вторых, крайне обедняет «палитру» потенциальной концептуализации. Всё придётся опять же свести, прошу прощения за тавтологичность, к естественно-научной наукообразности.

Творчество философа даже не столько занимает некое срединное, промежуточное положение между творческими актами учёного-теоретика и деятеля сферы искусства, сколько сочетает, интегрирует их. Его миссия соединить в себе достоинств

ва, сильные и лучшие стороны того и другого. От учёного он идёт, ориентируясь на истину как на высшую не только эпистемологическую, но в определённом смысле и нравственную ценность. В этой связи мне вспоминаются суровые, но мудрые слова Александра Исаевича Солженицына: «Слово правды весь мир перевесит». Все остальные мотивы своей деятельности должны уходить на второй, третий, а то и десятый план. От учёного он идёт, стараясь свои размышления укладывать в «каркас» узловых категорий, а для этого с необходимостью должен провести их экспликацию. От учёного он идёт, силясь в изучаемом феномене, хоть природном, хоть общественном, проникнуть в его сущностные характеристики, выявить закономерности его становления и развития, не заикливаясь на уникальном и особенном и не уходя в частности. От учёного он идёт, всё же оборачивая свои концептуальные построения на фактическую сторону дела, если они касаются прошлого и настоящего, или надеяться, что они подтвердятся в будущем, если это футурологические прогнозы или социальные утопии. И, наконец, от учёного он идёт, пытаясь не просто представить публике своё мнение, найдя адекватный, как ему кажется, способ самовыражения, а именно стремиться убедить читателя или слушателя в своей правоте.

Казалось бы, немало, но не меньшее, если не большее он заимствует у литератора. Философу никогда не достичь, да это было бы и глупо, той необходимой степени объективности и непредвзятости, что требуется от учёного. Философ не может себе позволить быть незаинтересованным, отстранённым от того, что он говорит или пишет. Если это не исходит из глубин его души, если это не соответствует всему складу его морального сознания, если это идёт вразрез его убеждениям, то оно будет и звучать лживо и не достигнет своей главной цели – не убедит публику в своей правоте. Если философ не пишет «в свой стол», то он не только не должен дистанцироваться от того, что публикует, но к тому же очень желательно, чтобы он придал всему этому высокохудожественную форму. Это очень непросто, для этого нужен свой талант, но это в высшей степени для философии благотворно. Если философская концепция написана «топорным языком» или таким, что «чёрт ногу сломит», а в ней заложена великая идея, то это большая неудача, а то и трагедия автора; а

если в ней, будучи стилистически таковой, ничего нет, вместо великой идеи «пшик», то это – «карикатура», пустая трата времени и сил, причём и писателя, и читателя. А чтобы этого не было, надо экипироваться: учиться изящной словесности, уметь к месту и умело применять красочные метафоры и сравнения, гротеск и гиперболы, аналогии и смысловые обертоны, да и весь остальной «джентльменский набор» литературных навыков и приёмов. А то, случись, явится вдруг великая идея, а облечь её будет не во что.

Спросите себя: на что больше походит философская концепция – на естественно-научную теорию или литературное произведение? Вопрос, конечно, в том, что за философская концепция и что за литературное произведение. Ответим так: философская концепция не по логике и методологии науки и высокохудожественная проза. Чтобы отличить научную теорию от остальных двух, достаточно секундного беглого взгляда, а вот чтобы отличить друг от друга философию и литературную прозу, нужно будет вчитаться. Мало того, бывает такое, что и отличить невозможно. Скажу даже более: бывает такая литература, в которой сконцентрирована вся «соль» философии, бывает такая литература, которая является «пиком» философской глубины и «шиком» философского мастерства. Читаешь такое и понимаешь, что так самому никогда не смочь, что это Божий дар один на человечество, но что это примерно так и должно быть. Мы же не успели ещё забыть, что философия – это любовь к мудрости, а вовсе не к науке и наукоподобию. Так вот, в этой связи я хочу привести слова Курта Воннегута, кстати, лауреата Нобелевской премии по литературе, и, кстати, под которыми бы я обеими руками подписался. Однажды он, отвечая на вопрос одной журналистки, сказал: «Вся мудрость человечества уже сведена и высказана Ф.М.Достоевским в его «Братьях Карамазовых». Это воистину так.

Наберитесь смелости и окунитесь хотя бы в омут известной трактирной философской беседы Ивана с Алексеем, где в завершение идёт сочинённая Иваном поэма, философская притча, о великом инквизиторе и так многими ожидаемом втором пришествии Иисуса. Это же совершенно потрясающе. Вообще надо сказать, что эта трактирная беседа, когда братья по-

настоящему знакомятся, в том издании, которое хранится в моей домашней библиотеке, занимает всего 44 страницы текста. Но это такие 44 страницы, за которые многое можно отдать! Это не просто писательская проза – это озарение философского разума, это какая-то квинтэссенция мудрости, это просто чудо какое-то! Можно и покатегоричней, порезче выразить свой восторг, но ограничусь более деликатной, более политкорректной формулировкой: не всякие полные собрания сочинений не всяких философов, даже в их совокупности, по мощи своих интеллектуальных недр, по остроте ума, силе мысли, масштабам и мировоззренческой значимости поставленных вопросов (равно, как и данных ответов) стоят этих 44 страниц печатного текста.

Это вовсе не значит, что мудрость человечества при этом исчерпывается произведениями Ф.М. Достоевского, и это вовсе не значит, что раз они уже написаны, надо самому опускать руки. Это лишь значит, по моему разумению, что есть высший шаблон, высший образец, которым можно гордиться, которым можно восхищаться и по которому можно сверять глубину своих собственных идей и масштабы замыслов, претендующих на статус философских. Если есть высший стандарт времени, измеряемый электронными часами и хранящийся в главной палате мер и весов, это не значит, что надо выбрасывать свои собственные. А вообще умнейших голов и без Ф.М. Достоевского история человечества знавала и знает предостаточно, среди которых изрядная часть, следует заметить, наших отечественных. Перечислять их и их произведения можно сутками, у них многому можно поучиться, в том числе и уму-разуму. Но вот парадокс: среди них нет ни одного наукоподобного. Уж каких только нет, а вот наукоподобного – ни одного. Все эти имитирующие научность называющие себя философскими трактаты, получается так, в «храм» не вхожи, толпятся где-то около «подворотни». Если без обид, то всё это какая-то «ветошь» и «труха»: даже ветра истории не надо, чтобы от них и следа не осталось. Хочу подчеркнуть, что сие вполне может относиться и к тому, что пишу я сам. Разница в том, что я это осознаю. Не говоря о величайших умах человечества, по моему мнению, в стихах песен Константина Меладзе философии гораздо больше, чем в большинстве сидящихся быть научными философских сочинениях.

Вы знаете, есть хороший внешний признак, служащий неплохим индикатором для скорого выявления подобного рода философской «макулатуры». Это просто-таки немереное количество в тексте иноземных слов, и к месту, а чаще всего без всякой надобности. Подобные авторы полагают, что абсолютная масса используемой иностранной лексики – это надёжный показатель искомой научности, верное свидетельство интеллекта, эрудиции и профпригодности, сродни тому, как для некоторых абсолютная масса золота на зубах, пальцах и шее является первейшим и надёжным признаком их благосостояния. Только как они не понимают, что много не только ума, но даже и труда не надо, чтобы идентифицировать их с «ветошью». Достаточно будет перевести текст с русского на русский: заменить этот «огород» из иноземных слов на русскоязычные аналоги, понятно, что не везде, но где это возможно. Да даже трансляция всего текста и не потребуются – хватит несколько страниц. Многократно проверено: чаще всего за наукоподобной «изгородью» из иностранных терминов не очень-то умело скрывается скудость ума и пустота мысли. Однако это не комично, скорее, трагично, поскольку у многих почему-то сформировалась и утвердилась условно-рефлекторная дуга, которая опять же почему-то и культивируется: насыщенность иноземной терминологией – верное свидетельство требуемой академичности стиля, а, значит, косвенно и научности.

Подозреваю, что высказываемое мной, вероятно, излишне критично, чересчур сурово, не сказать – жестоко. Но, честное слово, – наболело. Не раз приходилось слышать сетования главных редакторов солидных философских журналов о засилье мелкотемья. Ну, так за что боролись, на то и напоролись: это оборотная сторона культивируемой научности. Пишут не потому, что хочется и можно, а потому, что надо. Из пальца «высасывается» темка или проблемка, раздувается как «воздушный шарик», укладывается в «трафарет» академичности, обильно сдабривается «иноземными» категориями и терминологическими «штампами» – и *voilà* – философская работа готова. Пекутся как пирожки. Недаром говорят: терпенье и труд всё перетрут.

Да вот «закавыка»: философия – не формовочная фабрика, философия – не канцелярская работа, её «задом» не высидишь, трудолюбием и прилежанием не «перетрёшь», измором не возьмёшь. Талант, как известно, в любом деле не помеха, но тут он должен быть особый, тут должна быть «искра Божья». Тут ничего вымучивать не надо, тут всё само птицей рвётся наружу – только успевай записывать. Почти как по Михаилу Жванецкому: писать и писать надо тогда, когда невмоготу. А начнёшь утягивать, коробить мысль, втискивать её в «прокрустово ложе» научности - и к науке не приблизишься, и мысль выхолостишь. Достопочтенная же муза посмотрит разок, посмотрит другой, да и отправится восвояси к Всевышнему с докладом, мол, не обессудьте – имярек поисчерпался.

И вот ещё что. Советская наука, равно как и советская система образования, были не только одними из лучших, а были безусловно лучшими в мире. То, что делают с ними в последние двадцать лет, иначе как издевательством, а по большому счёту спланированной и проплаченной диверсией – не назовёшь. Пришлось выбирать: либо возвращать деньги, либо проводить эти так называемые реформы. Раз реформы идут, значит, суммы остались у адресатов. Но я сейчас не об этом, а о том, что если советская система квалификации учёных степеней в сегменте философии на кандидата и доктора философских наук пусть и косвенно, но «вытравливает» её исконную суть и исконный дух, то надо от неё отказываться. Я всегда гордился советской двухуровневой системой учёных степеней в противовес западноевропейской и североамериканской, но если она мешает делу, плодит в философии приспособленцев, конъюнктурщиков и бездарей, то не пора ли переходить к «доктору философии»?

Честно скажу: я не совсем уверен, но тут есть свои зоны. Дело в том, что «кандидат философских наук» и «доктор философских наук» звучит, по меньшей мере, несерьёзно. Это чем-то мне напоминает научность «научного атеизма» и научность «научного коммунизма». Никаких философских наук, равно как и вообще гуманитарных наук, быть не может, а могут быть гуманитарные дисциплины. Поэтому ничего нелогичного нет в том, чтобы не быть доктору философских

наук, а быть доктору философии. Однако при этом я вовсе не ратую за введение одноступенчатой системы по квалификации учёных степеней, а лишь за некоторую новацию. А именно: за переформулировку степени доктора философских наук в доктора философии, а кандидата философских наук в магистра философии и, соответственно, кандидатской диссертации по философии в магистерскую. Не менее логично, на мой взгляд, также видоизменить в сфере гуманитарного знания сам термин «учёная степень» на «квалификационная степень», а раздел «научная новизна», соответственно, на «философскую новизну». Согласитесь, претендовать философу на научную новизну, а тем более требовать одного от диссертанта, по меньшей мере, самонадеянно. Если в работе присутствует философская новизна, то этого уже вполне достаточно. Фетишизация в лоне философии «бренда» науки и научности приводит не только к драматичным, но даже и вопиющим парадоксам. От максимальных обобщений, пожалуй, воздержусь, но скажу так: подавляющее большинство выдающихся философов, начиная с античности до наших дней, в подавляющем большинстве диссертационных советов не смогли бы защитить своих докторских диссертаций. Они никак бы не вписывались в каноны ревностно охраняемых требований научности. Но если это так, то, согласитесь, впору говорить о вредности.

Химера, как известно, – мифическое огнедышащее чудовище, порождённое Ехидной и Тифоном, с львиной головой, телом козла и змеиным хвостом. Она периодически опустошала Ликию и была убита Беллерофонтом, поднявшимся в воздух на крылатом Пегасе. Не находите, что это знаменательно и символично? Философ может избавиться от опустошительной для его творчества химеры научности, только поднявшись над землёй на Пегасе – крылатом коне вдохновения, чего я, собственно, всем и желаю.

Б. В. Поярко, Я. Б. Поярко

**О значении для современной России понятия
«субстрат истории»**

*Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить;
У ней особенная стать –
В Россию можно только верить*
Ф. И. Тютчев

В конце XIX в. философ Вл. Соловьев подчеркнул, что традиционно русский вопрос «Что делать?» неразрывно связан с другими, не менее кардинальными – «Кто будет делать (готов ли «делатель?»), а если нет, то как его подготовить для решения поставленного вопроса) и «Как это будет делаться?» (какой путь выберут для достижения поставленной цели). Эти основополагающие вопросы по-разному решаются в различных сферах деятельности. Когда же речь заходит о стратегии развития страны, то нелишне, наряду с этими вопросами, вспомнить о «субстрате истории». Это понятие введено В. И. Вернадским в начале XX в. и ныне напрочь забыто. О нем напомнил Э. Н. Мирзоян (25). Цель данной статьи показать, что наряду с тремя вопросами, указанными Соловьевым, субстрат истории играет немаловажную роль при разработке и реализации стратегии развития современной России.

**Место и роль понятия «субстрат истории»
в учении о биосфере**

В. И. Вернадский ввел культуру в понятие живой материи, включив все человечество во все остальное живое вещество. Он рассматривал «геохимическую работу живого вещества в неразрывной связи животного, растительного царств и культурного человечества как работу единого целого» (7, с. 240). Для него геологическая история Земли, эволюция живого вещества, антропогенез, история общества - единый процесс становления и развития целостной системы биосферы. Он считал, строение биосферы в решающей мере определяется живым веществом – «носителем и созидателем свободной энергии». «Эта свободная

энергия – биогеохимическая энергия – охватывает всю биосферу и определяет в основном всю её историю» (8, с. 397).

В. И. Вернадский считал, что биосфера, созданная живым веществом, носителем и созидателем свободной энергии, и есть тот самый субстрат истории, в котором возникло само человечество в процессе цефализации. Истоки ее обнаружены еще в венде. Сама цефализация шла одновременно с усложнением геологическими процессами строения поверхности Земли. В результате отдельные части биосферы приобретали неповторимое географическое своеобразие косного и живого вещества, а «человек обрел способность накапливать информацию, систематизировать её в виде знания и, на основании этого, противостоять негативным факторам внешней среды. ... Это стало возможно благодаря новому планетарному явлению – научной мысли» (25, с. 47). Одновременно с появлением человека, наделенного Разумом, в биосфере появилась и культурная свободная энергия. «Эта новая форма энергии, связанная с жизнедеятельностью человеческого общества ... сохраняя в себе проявление обычной биогеохимической энергии, вызвала в то же самое время нового рода миграцию химических элементов, по разнообразию и мощности далеко оставляющих за собой обычную биогеохимическую энергию живого вещества планеты. ... Именно эта форма энергии создает в настоящее время ноосферу» (8, с. 398). Так два появившиеся феномена - человеческий Разум (научная мысль и нравственность) и культурная свободная энергии - начали создавать ноосферу. Сама же ноосфера, по мнению естествоиспытателя В. И. Вернадского и его сына историка Г. В. Вернадского, – «есть синтез природного и исторического процесса» (7, с. 242), связывающий воедино ход развития человечества с эволюцией нашей планеты и всего живого вещества, обитающего на ней. Под природным процессом Вернадские подразумевали становление и эволюцию биосферы, а под историческим – ход развития человечества, формирование стран и народов. Эти два процесса связаны между собой генетически: процесс исторический порожден природным.

Наша планета, как и ее поверхность, изначально, с момента ее образования, была неоднородна (11). Эта неоднородность усиливалась в процессе геологической истории биосферы,

и у отдельных её частей возникало неповторимое географическое своеобразие. Поэтому и сам субстрат истории складывался в разных местах по-разному. Он менялся от места к месту, что отражалось на синтезе природного и исторического процесса. Этот синтез в разных частях биосферы тоже развивался по-своему, в зависимости от сложившегося своеобразия территории, на которой он протекал. В целом, когда говорят, что ноосфера есть синтез природного и исторического процесса, то это означает следующее. Природный процесс проникает в исторический и постепенно изменяет его в соответствии с географическим своеобразием конкретной территории. Возникшие же особенности исторического, в свою очередь, начинают преобразовывать идущие на этой территории природные процессы. Такое взаимопроникновение в разных частях биосферы происходит по-разному. В результате складывается пространственное разнообразие возникающей единой ноосферы. В этом, собственно, и заключается влияние неоднородности субстрата истории.

Сам синтез природного и исторического процесса начался с момента появления в субстрате истории двух новых элементов: Разума человека (научной мысли и нравственности) и культурной свободной энергии. Разум, используя эту энергию, начал создавать два новых феномена, присущих обществу, – культуру и цивилизацию. Они, собственно, и объединяют людей в этнос. Первоначально эти два понятия рассматривались как синонимы. Считалось, что цивилизация представляет собой определенную ступень развития культуры. В настоящее время начинают признавать самостоятельность обоих понятий (14). Всемирно известный балетмейстер И. М. Моисеев сказал в телеинтервью в день своего 90-летия, что в его понимании существует кардинальная разница между культурой и цивилизацией. Культура – это создание рук человека, обогащающее его внутренний мир, духовный мир, а цивилизация – это созданное человеком его внешнее окружение, которое обеспечивает удобства и комфорт нашей жизни. Цивилизация бесчеловечна, культура – направлена на человека. Эти два разных понятия тесно связаны между собой тысячами нитей, и эти связи чрезвычайно сложны. Полагаем, и на сферу науки можно распространить высказанное И. М. Моисеевым. Все результаты естественно-научных исследо-

ваний и все, что на их основе создано инженерией, относится к цивилизации. Именно ей принадлежит избитое выражение – научно-технический прогресс (НТП). А вот романтика исследований [29], одержимость в научной работе, творческое общение, все, что обеспечивает плодотворное занятие наукой, успешный научный поиск, и есть её культурная составляющая. Именно ради неё многие, не сознавая этого, отдают всего себя служению науке.

При синтезе природного и исторического процессов из биосферы в историю этносов переходят два важных её элемента: эволюция и трофическая пирамида, которая связывает пищевыми цепями живые организмы в единое целое (в живое вещество), обеспечивая ему питание. Происходит адаптация этих элементов к историческому процессу. Так, из трофической пирамиды заимствуются её направленность (обеспечение круговоротов используемых веществ), принципы организации (кооперации и конкуренции) и сама схема построения, а вот элементы, слагающие ее, иные. В результате, по образу и подобию трофической пирамиды создается экономическая, благодаря которой обустроивается среда обитания людей (она становится все более комфортной для населения) и появляется возможность пользоваться ограниченными природными ресурсами неограниченно долго. Своеобразие экономической пирамиды определяют особенности климата и характер природно-ресурсного потенциала территории обитания этноса, т. е. то, что свойственно субстрату истории. Так субстрат истории через особенности экономической пирамиды, возникающие под его влиянием, определяет специфические черты цивилизации народа.

В эволюции сохраняется и наследование, и изменчивость, и отбор, но их суть существенно меняется. В историческом процессе *наследуется* не геном человека, а особенности культуры и цивилизации этноса, которые сложились под влиянием субстрата истории (географического своеобразия места его обитания). Эти своеобразные «геномы» (культурный и цивилизационный) передаются по наследству новым поколениям системой образования, многие черты которой также складываются в соответствии с особенностями субстрата истории. *Изменчивость* в культуре и цивилизации возникает в результате истори-

ческого развития этноса и при заимствовании им опыта других народов. Но не все заимствования включаются в систему образования. Среди них происходит своеобразный *отбор*, который ведет Разум (научная мысль и нравственность, сложившаяся у этноса). В результате отбора в образование включаются только то, что не противоречит субстрату истории («геномам» культуры и цивилизации). Только такие изменения способны сохранить этнос и способствовать повышению качества жизни его населения.

* * *

Итак, по существу, каждый субстрат истории определяет «особенную статью» своего этноса, находящую свое выражение в складе культуры, цивилизации и системы образования. Поэтому этносы нельзя мерить «единым аршином». Ф. И. Тютчев, хорошо знавший Россию и страны Европы, интуитивно осознавая это, отразил свое мнение в четверостишье, приведенном в эпиграфе. Знание и понимание «особенной статьи» собственного субстрата истории помогает найти ответ не только на вопрос «Что делать?», чтобы выжить в трудных ситуациях и повышать качество жизни населения, но и как подготовить «делателей» для решения поставленных задач, и наметить оптимальный путь для достижения поставленной цели. Словом, в *субстрате истории лежит ключ к стратегии развития* этноса.

Влияние субстрата истории на формирование культуры, цивилизации и системы образования этноса

Понятие субстрат истории долгое время было вне поля зрения исследователей. Поэтому лишь в последние годы стали обращать внимание на то, как он влияет на культуру и цивилизацию [3,26,36]. Рассмотрим этот вопрос на двух примерах.

Древняя Русь. Географическое своеобразие ее территории в значительной мере определило особенности складывающейся культуры, цивилизации и системы образования, специфические черты которых сохранялись в течение многих веков.

Становление духовной сферы, трудового характера - ядра её культуры. Древняя Русь, как государство и его народ, первоначально сложилась в широколиственных лесах, расположенных между Киевом и Воронежем. Такая приуроченность да-

леко не случайна. В те далекие времена биомасса животных была основным жизненно важным ресурсом. Государство возникло там, где этих ресурсов было более всего. К тому же широколиственные леса – сосредоточение природных богатств, с которых легче всего начинать возводить экономическую пирамиду. С её построения, собственно, и начиналась её цивилизация.

«Особенная статья» субстрата истории Древней Руси – широкие просторы, суровость климата, огромные природные богатства и открытость южных и западных границ страны.

Отсутствие естественных преград на границах облегчало нападение на Русь кочевых народов, обитавших в степях. Кочевники постоянно беспокоили наших предков. А к северо-востоку, на просторах Русской равнины, лежали огромные запасы природных ресурсов и располагалось редкое мирное население угро-финских племен. В благоприятных условиях дубрав население Древней Руси множилось, росло, и возникшее давление жизни было направлено, в основном, на северо-восток, на безбрежное пространство Русской равнины. Природные условия там более суровы, а лето короче. Таких условий нет ни в Средиземноморье, ни в Западной Европе, где природных богатств значительно меньше, а климатические условия благоприятнее. Нет там и российских просторов. Поэтому плотность населения в Европе была значительно выше, чем в Древней Руси. В процессе колонизации северо-восточных таежных земель в X – XII веках начал складываться трудовой характер нашего народа, формироваться особенности его духовной сферы, которая определяла основы его культуры. В этом, собственно, и выражен результат проникновения природного своеобразия в исторический процесс. Долгое время на него не обращали должного внимания, но с конца XX века им заинтересовались как зарубежные, так и отечественные исследователи (27, 36). При освоении новых земель наши далекие предки вышли на широкие просторы без границ: на пути землепроходцев не было существенных естественных преград. На новых территориях местное население было незначительным. Поэтому на северо-востоке приходилось преодолевать сопротивление не социальной среды, а в основном природной. С редким местным населением наши предки быстро научились находить общий язык.

Новым территориям свойственны весьма суровые природные условия (продвигались в основном к полюсу холода Северного полушария). Эти земли в одиночку не освоить. Поэтому в душевном настрое органично сочетались глобализм свершений (выход на пространства без границ) и единение с сородичами в быту и труде. Так освоение новых суровых земель вело к развитию «чувства локтя», к умению действовать всем миром, сохраняя при этом индивидуализм в труде. Получил развитие и самодостаточный универсализм (умение самому делать все необходимое). Сформировалась и изворотливость как неперменное условие выживания под ударами суровой природы, неприхотливость – умение довольствоваться в жизни лишь необходимым для существования (тратить на себя как можно меньше). Короткое лето, изменчивость погоды привели к формированию такого качества, как авральность в работе. Сложилась и природная наблюдательность, без нее не прожить в суровых природных условиях. Благодаря такой наблюдательности и был создан народный календарь погоды. В характере появилась также рискованность (умение действовать на «авось») и эвристичность мышления.

Новые земли были труднопроходимыми. Их освоение шло, в основном, стихийно, с опорой на собственные силы, и государством почти не контролировалось. Самостоятельность и слабый госконтроль выработали в характере самостоятельность и анархичность: «В обычной жизни анархичность сидит глубоко в душе великороссов, и осознание ее порождает, в противовес ей, консерватизм и желание иметь над собой строгую верховную власть» (37, с. 61). Именно это помогло нашим предкам найти выход из критической ситуации, сложившейся в XV веке. Тогда к тяготам татаро-монгольского ига добавилась угроза, возникающая со стороны Польши, и все это на фоне резкого изменения климата (наступившего малого ледникового периода). Преодолеть невзгоды помогла жесткая централизация государственной власти во имя Великой России. Произошло объединение русских земель в единое Московское государство. Это позволило хоть как-то наладить жизнь населения. Мощь нового Московского царства возрастала не только и не столько благодаря росту населения и экспансии на северо-восток, не за счет развития техники, новых источников энергии, а благодаря повышению экс-

плуатации народа и крайне низкого уровня его жизни. Но эти большие жертвы были принесены и, главное, приняты населением во имя культивируемой православием идеи соборности, общего спасения [37].

В те далекие времена нашим предкам было свойственно и целостное восприятие природы как живого организма, что в сочетании с природной наблюдательностью формировало умение вписывать в этот живой организм биосферы свою хозяйственную деятельность. Это создавало «незабываемый образ» особенно обжитой страны, простора и уюта одновременно». Такая особенность освоения территории неизменно бросалась в глаза иностранцам, посещавшим в те далекие времена Древнюю Русь [22]. При освоении северо-востока Русской равнины и бескрайних просторов севера Азии, где плотность населения крайне низка, постоянно ощущался недостаток общения и дефицит людей. В результате у нашего народа сложились открытость, дружелюбие, гостеприимство, терпимость в общении. Все это породило особый тип колонизации земель. В науке его назвали «русским типом» в противовес «американскому», при котором местное население уничтожалось или сгонялось в резервации. При «русском же типе» оно включалось в процесс освоения новых земель. В целом, говоря современным языком, субстрат истории воспитывал у населения Древней Руси коллективную идентичность.

Особенности формирования экономической пирамиды, определившие основные черты цивилизации Древней Руси. Проникновение природного своеобразия в исторический процесс сказалось и на характере экономической пирамиды. Влияние оказали две особенности природы России. *Первая из них:* на территории страны сосредоточены огромные запасы природных ресурсов - лесных, земельных, водных, полезных ископаемых. Они и создали реальные предпосылки для сырьевой ориентации хозяйства страны. Изначально основу экономической пирамиды Древней Руси составляли добывающие отрасли: охота, бортничество, заготовка древесины для строительства и производства древесного угля, рыбная ловля, сельское хозяйство. Наивысшая товарность достигалась в охоте, бортничестве и рыболовстве. Недра использовались мало, лишь железо добы-

вали из озерно-болотных руд. В Новгороде из морской воды выпаривали соль. С течением времени стали добывать строительный камень, минеральные краски, соль из подземных рассолов.

Вторая особенность территории России: она с трех сторон окаймляет полюс холода Северного полушария. Поэтому в нашей стране широко распространены так называемые «неэффективные» и «мало эффективные» для жизни и ведения хозяйства территории. Это сужает пространственные рамки, где могут нормально функционировать промышленные предприятия второго этажа экономической пирамиды. Но даже в местах, расположенных вне «неэффективных» территорий, общая суровость климата, по сравнению с другими странами, повышает энергетические затраты на изготовление промышленных изделий, снижая конкурентоспособность отечественной продукции. Обрабатывающая промышленность располагалась в многочисленных городах (Древняя Русь называлась страной городов). В них обрабатывалось добываемое и привозное сырье. Широко было распространено кожевенное, гончарное дело, ткачество, в котором использовали лён, коноплю, выделывали сукна из шерсти. Велась обработка металлов и изготовление ювелирных изделий. В обрабатывающих отраслях в основном применялись заимствованные из Восточного Средиземноморья технологии, и в них достигали высокого мастерства. Собственный технический прогресс для повышения производительности природных ресурсов не развивался: в этом не было особой нужды из-за обилия природных богатств и широких просторов для деятельности.

Эти две особенности субстрата истории создавали на протяжении веков и создают ныне существенные диспропорции в структуре экономической пирамиды: гипертрофированный первый этаж и слабое развитие второго и третьего.

Система образования Древней Руси возникла после принятия ею православия. Школа располагалась у домашнего очага, и отец семейства был народным учителем, а священник направлял домашнее воспитание. Главное внимание уделялось не научным знаниям, а житейским правилам, тому, как подобает жить христианам. Общее образование включало учение о *долге душевном*, или дело о спасении души, основы гражданского бытия и хозяйственного домоводства. Грамотность не входи-

ла в состав общеобязательного воспитания; она нужна была только духовенству и «приказному чину» (21). В такой первоначальной семейной системе образования передавались сложившиеся культура и цивилизация. В основном шло воспитание морально-нравственных качеств, привычки к труду, передача навыков хозяйственной деятельности, т. е. в древнерусской системе образования молодые поколения всесторонне готовили к всеобъемлющей жизни в условиях субстрата истории (географического своеобразия Отечества). Именно благодаря субстрату истории в Древней Руси еще не созрели условия для овладения научными и техническими знаниями. В них не было особой необходимости: под руками лежали большие богатства природных ресурсов, а для добычи и обработки их вполне хватало заимствованных технологий.

Древняя Германия. Синтез природного и исторического процесса в Западной Европе шел иначе. Там климат был значительно мягче, более благоприятный для ведения сельского хозяйства. Но там не было такого простора, как на Русской равнине, да и природных ресурсов было гораздо меньше, а плотность населения в Европе весьма превышала свойственную Древней Руси. На территории древней земледельческой Германии, расположенной в северной части Западной Европы, лесостепи перемежались с болотами и горами, покрытыми непроходимыми лесами. Увеличивать сельскохозяйственные угодья за счет освоения лесных территорий было крайне трудно, почти невозможно. А население росло, и требовалось все больше продуктов питания. Выход был найден в повышении урожайности за счет создания сельскохозяйственной техники (плуга и других орудий) и новых систем ведения хозяйства. В результате стало развиваться пашенное земледелие, которое скооперировалось с животноводством. Все это способствовало не только повышению производства продуктов сельского хозяйства, но и быстрому развитию техники. Вот где находятся истоки германского технического прогресса. В то же самое время в Южной Европе продолжало сохраняться мотыжное земледелие, поскольку при более благоприятном климате оно вполне обеспечивало питанием наличное население. В результате

«на севере Европы создавали технику, на юге философствовали и валяли скульптуры» (3). Техническое оснащение древних германцев способствовало не только совершенствованию сельского хозяйства, но и повышало вооруженность армии. Это позволяло захватывать новые, более южные, земли, куда германцы начали переселять избыток своего населения. Местных же земледельцев с их примитивной техникой просто уничтожали. Так в те давние времена Германия колонизировала половину Европы (3).

Если колонизация новых земель в России шла по принципу кооперации с местным населением, то в Европе – по принципу конкуренции, при которой конкуренты (местное население) уничтожались. Эта разница в менталитетах европейцев и россиян сохранялась столетиями, и ее отметил Н. В. Гоголь, хорошо знавший и Европу, и Россию. Он подчеркивал, что «в Европе все друг друга готовы съесть» (12, с. 432). «В России же он видел всенародный прорыв к правде, как это было, по его мнению, в 1612 и 1812 годах, в подвиге всенародного нравственного очищения, когда «брат повиснет на груди брата, и вся Россия – один человек» (12, с. 417, 2).

* * *

На приведенных двух примерах хорошо видно, что культура и цивилизация этносов с самого начала складывалась под влиянием своеобразия субстрата истории (места развития этноса). Основы возникшей культуры и цивилизации передавались молодым поколениям системой образования (наследование культурного и цивилизационного «генома» этноса). Так происходила адаптация молодежи к субстрату истории, ее подготовка к всеобъемлющей жизни в среде своего обитания.

Развитие системы образования в России

Культура, цивилизация, система образования Древней Руси, сложившиеся под влиянием собственного субстрата истории, не оставались постоянными. В них с течением времени происходили те или иные изменения либо в процессе саморазвития, либо благодаря заимствованиям у других стран и народов. Для того чтобы эти преобразования закрепились в новых поколениях, они должны были пройти через систему обучения. Поэтому она наглядно демонстрирует всю трансформацию культу-

ры и цивилизации и то, как этнос воспринимал достижения других народов в науке и технике.

На примере истории образования России проследим, как происходили изменения в культуре, цивилизации нашей страны и как шли заимствования, насколько они соответствовали особенностям собственной культуры и цивилизации.

Изменения древнерусской системы образования

Дальнейшее развитие сложившейся древнерусской системы образования произошло при Ярославе Мудром, когда потребовалось ликвидировать зависимость от «импорта» греческого духовенства и воспитать собственных ученых, писателей, философов. Тогда начали строить школы, и грамотность получила распространение во всех слоях населения. В то время произошло и первое заимствование в области культуры в виде перевода греческих книг не только религиозного, но и светского содержания. Переводчики и вообще образованные люди обращали главное внимание на то, чтобы наиболее точно передавать смысл греческих понятий словами, бывшими в обиходе широких слоев населения, поскольку переводимые книги должны были быть понятными и доступными простым людям. Общая образованность населения стала повышаться. Одновременно возникло русское монашество. В те времена монастыри были единственным местом, где человека обеспечивали всем необходимым, давая ему возможность заниматься науками (9).

При сохранении прежней направленности древней системы образования, основанной на передаче у домашнего очага основ русской культуры (культурного «генома» - привычки к труду, морали и нравственности, верности общему делу), шла подготовка к всеобъемлющей жизни. Эволюционно, путем заимствований стал создаваться слой образованных людей, а в монастырях возникли условия, которые давали единицам из них возможность заниматься наукой. В таком виде система образования продолжала существовать многие столетия. В XVI веке священник Сильвестр ее систематизировал в книге «О домострое». В ней дошла до нас суть древнерусской системы образования, которая просуществовала более 700 лет, подготовив к жизни 25 – 30 поколений наших предков. Конечно, можно по-разному относиться к «Домострою», но нельзя не признать, что такая большая

продолжительность свидетельствует о хорошей адаптации древнерусской системы образования к субстрату истории. Если оценивать результаты образования не по выставленным отметкам и не по выводам последующих исследователей, а по свершениям в жизни выпускников этой системы обучения, то следует признать ее высокую эффективность. Древнерусская система способствовала политическому объединению народа и освоению новых земель. Она подготовила целый ряд поколений к тому, чтобы не только пережить многочисленные невзгоды (татаро-монгольское иго, резкое похолодание климата в XV веке, сильно осложнившее условия жизни и ведение хозяйства, нападение агрессивных западных и южных соседей и т. д.), но и помогла создать великую Евразийскую державу. Она способствовала выработке своего особого типа колонизации территории, названного в наши дни «русским». Вместе с тем, древнерусская система образования не была направлена на овладение научными и техническими знаниями, т. е. не создала благоприятных условий для развития науки, техники и технологий, благодаря чему западно-европейская цивилизация и обогнала Россию. На это древнерусская система образования и не была ориентирована изначально из-за особенностей субстрата истории (обилие природных богатств). Но все же интерес к науке давал о себе знать: в XVII веке появились Киевская Академия и Славяно-греко-латинская Академия в Москве. В них изучали латинский язык, который был в те времена основным языком науки. В результате в России сложилась группа образованных людей, способных служить ядром распространения научных знаний того времени. Шло и заимствование в сфере техники путем приглашения иностранных специалистов.

Реформирование в XVIII веке древнерусской системы образования

Введение в систему образования научных и технических знаний началось лишь в XVIII в., когда поняли, что надо не только заимствовать, но и самим развивать науку и технику для повышения производительности собственных природных ресурсов. Весь XVIII в. в России ушел на поиски путей введения в хозяйство и систему образования страны заимствований научных и технических знаний из Западной

Европы. При таких масштабных заимствованиях принципиально важно отношение к ним. В этой связи весьма показательна позиция Петра I. «Реформа, совершенная Петром Великим, не имела своей прямой целью перестраивать ни политического, ни общественного, ни нравственного порядка, установившегося в этом государстве, не направлялась поставить русскую жизнь на непривычные ей западноевропейские основы, ввести в нее новые заимствованные начала, а ограничивалась стремлением вооружить русское государство и народ готовыми западноевропейскими средствами, умственными и материальными, и тем поставить государство в уровень с завоеванным им положением в Европе, поднять труд народа до уровня проявленных им сил» (22, с.69). Примечательны в этом отношении слова Петра I, которые он будто бы сказал в одной из бесед со своими соратниками: «Европа нужна нам еще несколько десятков лет, а потом мы можем повернуться к ней задом» (20, с. 381). Для введения заимствований он испробовал несколько направлений.

Петр I верил в чудодейственную силу образования и попытался ввести напрямую для дворян техническое образование (особенно военно-артиллерийское, морское, инженерное). Но эта его попытка не увенчалась успехом. Камнем преткновения стало семейное образование дворянства. Многие из дворян «быстро и отлично успевали в науках, но еще быстрее погружались в невежество, потому что не могли ни продолжить, ни применить приобретенные знания. Беда в том, что изучению наук не сопутствовало «добродетельное воспитание, без которого ждать прямых успехов в науках — суетная надежда» (21, с. 19). Его как раз и не давало домашнее дворянское обучение, сам стиль жизни дворян.

Второе, наиболее удачное начинание Петра I, - создание Петербургской Академии наук. Оно привело к возникновению в России научных исследований и инженерии. Этим Петр I «ввел русское общество и русскую государственность в творческую научную работу» (5, с. 87). В России стало быстро развиваться горное дело, гидротехническое строительство, кораблестроение и многое другое. В. И. Вернадский отметил одну чрезвычайно характерную черту русской жизни того времени — «широкие,

более обеспеченные массы населения – православное духовенство и поместное дворянство – почти совершенно не участвовали в этом деле» (5, с. 66), а первые русские академики происходили из крестьян. Это и понятно, у них в большей степени сохранился отечественный культурный «геном» (природная наблюдательность, эвристичность мышления, привычка к труду). Академия участвовала в открытии Петербургского и Московского университетов.

Третьим направлением было создание горнозаводских школ в местах бурного развития горного промысла: в Карелии, на Урале и Алтае. В них обучались те, кто работал на рудниках и заводах. С этих школ в России успешно началась профессионально-техническая подготовка. За 150 лет своего существования горнозаводские школы подготовили немало хороших специалистов, изобретателей и техников (И. М. Ползунов, А. Д. Фролов, отец и сын Черепановы и мн. др.). Ими построены сложные гидротехнические сооружения на металлургических заводах Урала и Алтая, сконструированы первые отечественные паровые машины, проложены первые железные дороги в России, соединяющие рудники с заводами (40), т. е. цивилизация сделала существенный шаг вперед, введя в жизнь технические знания. В 1774 г. в Петербурге было открыто горное училище, впоследствии преобразованное в горный кадетский корпус, ныне Горный институт. В нем стали готовить специалистов высшей квалификации для освоения полезных ископаемых недр.

Екатерины II справедливо считала, что специальному обучению должно предшествовать общее воспитание, которое подготавливает к гражданскому общежитию, сосредотачиваясь на разработке нравственного чувства, и это дело должно взять в свои руки государство (чего как раз не хватало в реформах Петра I). Без общего среднего образования основной массы населения (исключая крепостных) невозможно осуществить дальнейшее развитие технических учебных заведений, университетов, научных исследований. «Екатерина с Бецким задумали отнять у всего дворянства принадлежавшее ему с Петра значение хранителя и проводника европейского научного образования и передать это значение особому «среднему сословию», ... сделав его специальным питомником наук и художеств» (20, с.42). Для это-

го нужно подготовить учителей, написать и издать учебники и создать в обществе внешнюю среду образования, в которой были бы востребованы результаты такого обучения. В 1786 г. в Петербурге открыли учительскую семинарию, одновременно начали создавать учебники, а на решение третьей проблемы была направлена деятельность Н. И. Новикова. «Его расчет состоял в том, чтобы из грамотных людей разных сословий создать читающую публику. В этой среде он находил благоприятные задатки для успехов просвещения» (20, с. 42). Так был сделан первый шаг по созданию внешней среды образования.

К 1800 г. в России уже действовало около 315 школ, в которых училось до 20 000 учеников. По большей части они были детьми купцов и ремесленников (9, с. 185). Екатерина считала, что в деле воспитания очень велика роль женщины. Поэтому с неё в России началось женское образование: в 1764 г. был открыт первый Смольнинский институт благородных девиц, в котором в старших классах стали изучать «все правила доброго воспитания» (43). В то время общее образование свило гнездо в специальных военно-учебных заведениях. Программа преподавания там была удивительно широка: сверх начальной математики, грамматики и других элементарных наук кадеты изучали еще риторику, философию, юриспруденцию, государственную экономию, историю, геральдику, фортификацию, артиллерию, географию, навтику (мореплавание), гравирование, живопись, «делание статуй» (скульптуру) и сценическое искусство (21). Эти специальные военно-учебные заведения формировали «поручиков, которые делали свое дело и более того», а многие из них к 30 годам становились генералами. Такая широкая учебная программа помимо получения специальной военной подготовки весьма способствовала развитию личности кадетов, формированию у них обоих способов мышления (логического и образного) и становлению того практического склада ума, высшим проявлением которого считается ум полководца (39). Из стен этих военных училищ выходили не только поручики, но и видные деятели культуры и науки (М.Ю. Лермонтов, П. П. Семенов-Тяньшанский).

Последствия включения в образование заимствований, противоречащих культурному «геному». В царствование Екате-

рины II впервые в систему обучения включили иностранные заимствования, которые противоречили культурному «геному» России. Благодаря своему высокому образованию она вела постоянную переписку со многими выдающимися просветителями того времени (Вольтером, Дидро и др.). Екатерина II была воодушевлена многими их передовыми идеями и пыталась перенести их в Россию. Но при этом она не учла своеобразие национального развития нашей страны, сложившихся особенностей российского общества. Не учла того, что взгляды французских просветителей были результатом развития совершенно другой социальной и культурной обстановки, порождены другим субстратом истории. Такое несоответствие идей французских просветителей сложившейся культуре России очень точно и выразительно подчеркнул В. О. Ключевский: «Литературная, салонная и педагогическая пропаганда *идей века* (французских просветителей - Б. П., Я. П.) и законодательное закрепление чуждых им *фактов места* (крепостного права и др.) ... Эта программа хотела сказать: живите по-русски, только думайте по-европейски. Идея идет поверх фактов и отношений, как облака, разнообразия пейзажи, не изменяя профиля страны. ... Это неизбежно вызвало брожение в умах, недоразумения и затруднения в отношениях. Люди не выдерживали продолжительного разлада мысли и жизни, особенно когда мысль, овладевшая умами, оказывалась выше жизни. В таком случае либо мысль пригнетса до уровня жизни, либо жизнь расстроится под действием мысли» (19, с. 73). Возникший разлад «мысли и жизни» привел к отрицательным последствиям в следующем, XIX веке.

* * *

Итак, главной особенностью реформы системы образования XVIII века было не изменение ее направленности, а введение между семейной (домашней) подготовкой и обучением научным и техническим знаниям общего среднего образования для всех сословий, исключая крепостных. Так в XVIII веке были заложены основы трехступенчатой демократической территориальной системы образования (семейное воспитание – школа – вуз), получившей свое дальнейшее развитие в XIX в. А опыт военных училищ показал, что не узко специальная, а очень широкая подготовка способствует развитию личности обучающихся,

готовы из них талантливых полководцев и выдающихся деятелей культуры и науки. В целом при сохранении наследования культурного «генома» были созданы условия развития научных и технических знаний, а попытка ввести в обучение заимствования, противоречащие культурному «геному», ни к чему хорошему не привела.

Создание территориальной демократической системы образования

Начавшееся преобразование российской системы обучения завершило в начале XIX в. Александр I. Это была одна из очень немногих удачных реформ, которую удалось полностью осуществить благодаря хорошо подобранному составу реформаторов (9). В результате в России появилась демократическая территориальная система образования. Доступ к ней в столице и, что особенно важно, в провинции получили все сословия, включая крепостных. Образование стало доступным значительной части тех, кто стремился к нему.

Новая территориальная система образования развивалась в очень динамичных условиях, главная особенность которых состояла в совокупности самых разных процессов, идущих в российском обществе на протяжении всего XIX века и начала XX. Они были так или иначе связаны с системой обучения. Ниже дан их краткий перечень. *Расцвет отечественной литературы* и других видов искусств, который начался благодаря появлению читающей публики во всех сословиях населения. Этот расцвет в значительной мере создавал внешнюю среду системы образования. *Увеличивалось внимание* передовых людей того времени *к усилению нравственных начал в воспитании населения*. Мысль о необходимости усиления нравственного начала для будущего России пытался отразить в своем творчестве и Н. В. Гоголь. Возник и новый взгляд на подготовку государственных служащих: в 1848 г. К. Д. Ушинский разработал основы для подготовки «чиновников на службу отечеству». По его замыслу, чиновник должен нести особую ответственность перед обществом, а не только удовлетворять запросам государственного аппарата. Эта особая ответственность должна воспитываться усилением нравственных начал в образовании. Такое чувство долга и личной ответственности за благо отечества впервые прояви-

лось у Петра I. *В середине XIX в. начался переход от мануфактурного к машинному производству и к более совершенным технологиям.* Техническая отсталость России, по сравнению с западными странами, наиболее ярко стала видна в середине XIX в. во время Крымской войны. Курьер с депешей о начале военных действий скакал 7 дней из Крыма в Петербург и столько же обратно с приказом Николая I. (Телеграфной связи в России тогда еще не было). Черноморский военный флот России состоял из парусных кораблей, а у противников военные корабли уже были оборудованы паровыми установками. После поражения в Крымской войне стало очевидным, что необходимо ликвидировать отставание России в научно-технической сфере, всемерно развивая промышленно-техническое производство. Хотя этот процесс и пошел в русле западноевропейской цивилизации, но он своеобразно преломлялся в условиях исторической действительности России. Начались изменения в энергетике, появились новые виды транспорта (железные дороги, пароходы). *Всплеск общественного интереса к наукам*, особенно естественным. Показателен в этом отношении небывалый рост научных обществ. Если в XVIII в. было создано одно научное общество (Вольное экономическое), то в XIX в. их стало уже 340, и они размещались по всей территории России. Увеличивались исследования естественных производительных сил страны. *Расцвет краеведческого движения* в российском обществе возник благодаря прогрессу образования и науки. В первые десятилетия XIX «внимание к старине, народности, местной истории становилось даже частью понятия гражданской добродетели» (33, с. 63–64), т. е. изучался и наследовался культурный «геном». Сложившаяся краеведческая деятельность помогла провинциальной интеллигенции найти ту жизненную нишу, которая создавала широкие возможности для свободного творческого общения, развития умственной культуры, не вступая в конфликт с установками государства (33). *Всеобщее стремление к образованности* стало характерной чертой этого века. Это стремление народа к образованию было подмечено талантливым издателем, выходцем из народа, И. Д. Сытиным (38). Его издательская деятельность во второй половине XIX в. и начале XX в. весьма способствовала распространению образования во всех слоях обще-

ства, но, главным образом, среди основной массы крестьян. В известной мере это было продолжение традиций, заложенных в XVIII в. Н. И. Новиковы (ориентация на среднего читателя из различных слоев общества, проведение высоких нравственных принципов и объединение вокруг издательства наиболее прогрессивных сил общества). *Раскол между государством и нарождающимся гражданским обществом*. Истоки этого раскола были заложены во времена Екатерины II пропагандой в России идей французских просветителей. В результате появились поверхностно образованные, тщеславные и амбициозные люди. Это имело трагические последствия для нашей страны (47 и др.). А.Х. Бенкендорф был первым в XIX веке, кто понял опасность для судьбы государства и нации таких людей. «Сие полужнание поставляет в такое сомнительное положение, в котором воображение воспламенено, дух встревожен, а ум, блуждая во мраке, без руководителя, ищет того, чего не видит и не постигает, и кончает тем, что или еще более возрастает сомнение, или приводит на скользкий путь заблуждений» (Цит. по 47, с. 63). Положение усугублялось отсутствием диалога между государством и общественным мнением. А.Х. Бенкендорф разглядел в общественном мнении только разрушительное для властей начало и не заметил ничего созидательного. П. И. Пестель увидел ту же «болезнь», что и А.Х. Бенкендорф, но выдвинул другой способ ее лечения – убрать того, кто не может и не хочет налаживать такой диалог. В бумагах П. И. Пестеля сохранилось пять (!) вариантов организации тайной полиции и жандармерии для поддержки Временного Верховного правления. По его расчетам выходило, что декабристам потребуется в **тридцать раз** больше жандармов и агентов тайной полиции, чем располагал А.Х. Бенкендорф при Николае I (47). Вместо словесного диалога - силовой диалог, в котором одна из сторон использует в качестве аргумента бомбы. Именно в этом истоки того терроризма, который, в конечном счете, привел к трагической гибели великих реформаторов (Александра II, П. А. Столыпина). Так просчетом, допущенным за сто лет до этих трагических событий, (включением в систему образования иностранных заимствований, не соответствующих российскому культурному «геному»), фатально прерывались успешно начатые преобразования. Этот

раскол, в частности, пытались безуспешно преодолеть неоднократно изменением государственной политики в сфере образования (вводились сословные ограничения на доступ к образованию, стремились предотвратить распространение материализма среди населения путем ограничения преподавания естественных наук в средних учебных заведениях, передавали чтение курсов философии, логики и опытной психологии от светских профессоров профессорам богословия и т. д.) (35).

В целом, образование стало трехступенчатым. В основе лежала семейная подготовка, в которой воспитывались нравственность и привычка к труду. В средних слоях населения в ней сохранилось многое от древнерусской системы обучения, систематизированной в «Домострое». В высших слоях общества появились гувернеры-иностранцы. Они обучали иностранным языкам и вели воспитание. Об общем среднем образовании XIX в. дает представление толкование слова «просвещение», приведенное в словаре В. И. Даля (15). В нем указано, что «просвещение» - это «образование ума и сердца». Понятие «образованный человек» объединяет в единое целое «умственно образованный», то есть научно развитый, «внешне образованный», то есть воспитанный (приличный в обществе, знающий светские обычаи, правила общения), и «нравственно образованный». О направленности общего среднего образования во второй половине XIX в. дают представление и труды К. Д. Ушинского, который разработал психолого-педагогические основы отечественного среднего образования в соответствии с социальными и культурными особенностями России. Главное значение он придавал изучению родного языка, отечественной литературы и знакомству с родной природой, считая, что все это способствует развитию личности ученика. О том, к чему стремились лучшие российские педагоги в XIX в., дают следующие высказывания К. Д. Ушинского (45). «Наука руководствуется рассудком, жизнью руководит разум, для которого наука только средство, а не цель жизни». «Рассудок – плод сознания, разум – плод самосознания. ... В теории еще можно жить одним рассудком, но высшая практическая деятельность требует всего человека и, следовательно, требует руководства разумом». Он неоднократно приводил великодушную русскую поговорку: «Ум без разума – беда!» К. Д.

Ушинский считал, что учитель готовит учеников «не для специальной науки, а для всеобъемлющей жизни». В самом процессе обучения К. Д. Ушаков и Н. И. Пирогов *отдавали пальму первенства не передаче самих знаний, а активному общению, которое формирует у учащихся все элементы будущей психологической системы жизнедеятельности и профессиональной деятельности.*

В целом, благодаря семейному и общему среднему образованию наследовался культурный «геном»: привычка к труду, сложившаяся мораль и нравственность, подготовка к всеобъемлющей жизни, в которую уже входила наука и техника. Но специально к ним не готовили. Общее образование получали не только в гимназиях, появились коммерческие и реальные училища, т. е. обучение приобретало черты специализации.

Высшее образование давали университеты и специальные вузы. Появилось высшее женское образование. В основном вузы и средние профессионально-технические училища выпускали специалистов для науки и важнейших добывающих отраслей хозяйства, традиционно использующих земельные, лесные ресурсы и полезные ископаемые недр. Техническое образование, готовящее специалистов для промышленно-технической деятельности (для обрабатывающих производств второго этажа экономической пирамиды) было развито слабее. В этом, как и ранее, отражались особенности субстрата истории.

В конце XIX века Д. И. Менделеев (24) привлек внимание к перспективам развития промышленно-заводской деятельности в России. Он подошел к этому вопросу с позиций субстрата истории, подчеркнув, что благодаря географическому своеобразием своей территории Россия располагает тремя неиссякаемыми источниками сырья: дарами леса, сельскохозяйственными угодьями и богатством недр. Но сложилось их одностороннее нерациональное использование (вывозят лишь сырье). «Россия должна явить самостоятельность, прежде всего, в развитии благосостояния (населения – Б. П., Я. П.) через учреждение соответственной своим размерам и условиям фабричной и заводской переработки тех богатств, которые у нее находятся под руками и в полном владении. Тогда только возможно будет спокойно смотреть на дальнейшее развитие страны, бесприммерно обшир-

ной и естественно богатой. И только тогда приобретет свой истинный смысл введение России в круг образованных государств» (24, с. 403 – 404).

Он считал, что для развития в России промышленно-заводской деятельности, которая поможет уйти от сельскохозяйственной ориентации страны, необходимо кардинально изменить сложившуюся систему образования, и выдвинул четыре предложения по её реформированию. Предложил изменить систему оценки результатов обучения (делать это не по объему усвоенных знаний, а по достигнутому уровню образованности, т. е. по интегральному показателю, который руководит действиями любого человека в труде и быту, определяя результаты его деятельности). Он выделил три уровня образованности. *Первый уровень* складывается, в основном, при изучении математики и философии. Идеалом на первой ступени служит развитие личности (познание самого себя) и выработка привычки к труду. Прочность образованности на этом уровне зависит от силы мышления и самосознания отдельных лиц. Тем, кто стоит на первой ступени, все рисуется лишь со стороны личного наслаждения и блага в этом и ином мире. Иными словами, достигшие первого уровня образованности наиболее склонны к потребительскому образу жизни. *Второй уровень* достигается изучением правоведения и истории. Вышедшие на эту ступени видят высшее наслаждение в самоотвержении (ради общего дела). Сила образованности на этом уровне зависит от сознания собственного участия в общем деле. *Третий уровень образованности* формируется развитием опытных знаний, т. е. всеми предметами естествознания. На этой ступени весь мир и вся разумная деятельность представляется со стороны слияния своих действий с высшими – естественными и историческими – законами, управляющими и внешней природой, и людьми, и обществом, и всей Вселенной. На третьей ступени дух и внешность, материал и сила, отдельное лицо и общество – все повинуется одним законам, и их, постигая в природе внешней, потому что это доступнее, действуй с ними в гармонии, покорив свои мысли и волю. Сила высшей ступени определяется силой связи духа и тела, покорных одному началу, устраняющему древний предрассудок о противоречии интересов общественных и личных, духовных и телесных.

Эти уровни надо понимать не в виде восходящих ступенек лестницы развития личности. Они скорее представляют собой грани ее совершенствования. Образно говоря, личность только что появившегося на свет человека – это всего лишь невзрачный алмаз, на котором, благодаря образованию, появляются грани, постепенно превращая первозданный камешек в сверкающий бриллиант.

По мнению Д. И. Менделеева, в те годы система обучения в России давала выход на второй уровень образованности. Нравственное воспитание населения обеспечило и социальную ответственность бизнеса. Многие крупные промышленники и купцы участвовали в благотворительности, развитии образования и культуры (П. Третьяков, С. Морозов, Пастухов, К. Попов и мн. др.). Выделенные уровни образованности – плод наблюдений и размышлений гениального ученого, непревзойденного практического деятеля, досконально знающего современное ему промышленно-техническое дело, и талантливого педагога. Его предложение имеет глубокий смысл и огромный практический интерес, который сохранился до наших дней, поскольку оно ориентирует образовательный процесс на системность передаваемых знаний.

Далее Д. И. Менделеев подчеркнул, что прежде чем развивать НТП, надо вывести общество на третий уровень образованности. Он обосновал это тем, что *промышленно-техническая деятельность всецело зависит от развития предметов естествознания в системе общего образования*. Но вводить их в эту систему опасно до тех пор, пока население не выйдет на третий уровень образованности, иными словами, говоря современным языком, не станет экологически образованным, т. е. пока каждый гражданин не начнет принимать решения со всей ответственностью за их последствия. Надо изменить и взаимодействие образовательных учреждений с их внешней средой. Нужен социальный заказ образованию. Тогда под влиянием этого заказа будут формироваться жизненные цели тех, кто вступает в двери вуза. Результативность образования очень сильно зависит от этих целей. Д. И. Менделеев считал необходимым увязать среднее и высшее образование. «А когда дело среднего образования поставлено неправильно – нельзя ничего ждать хорошего и от

высшего образования» (24, с.425). Все четыре предложения Д. И. Менделеева обусловлены тем, что в мире начался НТП, из-за чего и стало необходимым перестроить сложившуюся систему отечественного хозяйства для более эффективного в новых условиях использования особенностей своих природных богатств. К сожалению, на рубеже XIX и XX веков сделать этого не удалось. Но предложения Д. И. Менделеева не потеряли своего значения до наших дней, поскольку они создают основу для стратегического развития России в соответствии с ее субстратом истории.

* * *

Итак, в XIX и начале XX века в России в сфере образования был сделан колоссальный шаг вперед. Возникла современная территориальная, демократичная система образования. Она вышла на мировой уровень, сохранив наследование своего культурного «генома», и преобразовала цивилизационный, включив в него современные для того времени научные и технические знания. Так впервые российская система образования стала сочетать в себе и воздействие собственного субстрата истории, и мировой уровень развития науки и техники. Очень показательно, что в первое десятилетие XX века верхний слой крестьянства начал интенсивно и плодотворно прорастать побегами в выше находящийся культурный слой народа. В качестве примера этого явления В. Солоухин перечислил имена Есенина, Клюева, Шаляпина, Корина, Соколова-Микитова, Платонова, Твардовского и многих других (36). Немало примеров найдется и среди ученых (геолог В. И. Бгатов и др.) и инженеров (гидротехник Н. А. Задубин и др.). Началось интенсивное развитие сил народа. Вузы России стали готовить кадры высочайшего мирового уровня. Достаточно назвать такие имена, как Д.И. Менделеев, В.В. Докучаев, В.И. Вернадский, и мн. др., кто достиг больших высот в науке и технике, получив мировое признание. Об этом же говорит и такой факт: «в начале XX века Россию покинуло множество выдающихся ученых – Сикорский, Зворыкин, Тимошенко, Гамов, Струве, Дображанский, Прокофьев-Северский, которые заложили фундамент американской науки» (18). Техническая отсталость России, ярко проявившаяся во время Крымской войны, во второй половине века, стала преодолена

ваться благодаря развитию промышленного производства, а Д.И. Менделеев впервые в истории нашей страны наметил стратегию развития хозяйства и образования России в соответствии с ее субстратом истории. Он смотрел далеко вперед, когда говорил, что страна, беспримерно обширная и естественно богатая, должна целенаправленно изменить принятую систему образования, четко определив, что надо в ней преобразовать. Только такая реформа позволит без негативных последствий провести широкое становление «фабричной и заводской деятельности по переработке тех богатств, которые находятся под руками и в полном владении». В этом случае будут созданы и условия для надежной защиты России от иноземных захватчиков.

Переход на систему обучения, основанную на индустриальной модели грамотности.

В начале XX в. первая мировая война, революция и последовавшая за ней гражданская война нанесли сильнейший урон экономике нашей страны и сложившейся системе образования. Но уже в середине 20-х годов началось восстановление хозяйства. В 1930-е годы ускоренными темпами стали развивать промышленно-техническое производство, началась индустриализация страны, благодаря которой постепенно стали ликвидировать диспропорции в экономической пирамиде, отмеченные Д. И. Менделеевым.

В процессе индустриализации решались три проблемы. Нарождающиеся предприятия надо было закрыть от безжалостных иностранных конкурентов, иначе не появилось бы никакой промышленности. Ведь они создавались в местах с более суровым климатом, чем в развитых странах Запада, что изначально снижало конкурентоспособность отечественной продукции из-за больших затрат энергии. Поэтому на время становления производства для защиты его от конкуренции по границам страны опустили так называемый «железный занавес». Далее, период нэпа ясно показал, что индустриализацию нельзя пускать «на самотек», рассчитывая только на самоорганизацию и на то, что благодаря «невидимой руке рынка» будут решены все проблемы. Правильно посчитали, что только жесткое государственное регулирование сможет обеспечить быстрое получение требуемых результатов. Для этого в экстремальных условиях разрухи

ввели отраслевую плановую административно-командную систему управления хозяйством, т. е. сделали ставку на явное преобладание господства процессов организации. В связи с новыми задачами перестроили систему обучения, взяв за основу индустриальную модель грамотности. В ней главное внимание уделялось овладению техникой чтения, письма и счета. Нравственную составляющую, которая на протяжении многих столетий являлась основой системы образования, заменили идеологическими установками, вытеснив цели, ценности, жизненные смыслы далеко на периферию (43). Тем самым был ликвидирован второй уровень образованности населения. Не обеспечив выход населения на третий уровень образованности, ввели в школьные программы все предметы естествознания, ибо без этого невозможно развивать промышленно-техническое производство. В результате научные и технические знания стали выходить из-под контроля морали и нравственности. Это привело к широкому развитию в стране технократического стиля мышления со всеми негативными последствиями, в виде множества серьезных экологических проблем, которые дали о себе знать в 60-х гг., спустя 30 лет после начала индустриализации. Полностью реализовали предложение Д. И. Менделеева о создании благоприятной внешней среды для системы обучения. Самое главное - образованию был дан социальный заказ. Все выпускники вузов, техникумов, профтехучилищ получали направление на работу, где им в течение двух лет гарантировалось трудоустройство по специальности и они обеспечивались жильем. Дальнейшее продвижение по службе и улучшение бытовых условий зависело от достигнутых ими показателей в труде. На десятилетия создали весьма благоприятные условия для развития отечественной науки. Этот период получил название «золотой век советской науки»(31). О трудовых буднях рабочих разных профессий, инженеров и ученых стали рассказывать в литературе (прозе и поэзии), в песнях на эстраде, театрах и кино, по радио и в газетах, прославляя их трудовую доблесть, достижения и подвиги во имя светлого будущего Родины. Это помогало молодым людям определять свои жизненные цели, готовиться к всеобъемлющей жизни.

Формирование новой системы обучения шло не на пус-

том месте. Преобразовывали то, что уже сложилось к началу XX века, и, в основном, руками тех, кто получил образование в прежней системе обучения. Поэтому в полной мере система, основанная на индустриальной модели грамотности, заработала после того, как произошла смена поколений в составе учителей (где-то в 1950-е годы). До этого в среднем образовании еще существовали элементы прежней и новой систем обучения.

В стране благодаря индустриализации и новой системе образования начался научно-технический прогресс (НТП). Он привнес в страну много нового и положительного. Достигнутые в те годы темпы роста ВВП до сих пор остаются непревзойденными (16). Страна из аграрной превратилась в индустриально-аграрную, во многих сферах науки и техники отечественные ученые и инженеры вышли на передовые в мире рубежи, повысился жизненный уровень населения. Действующая система образования хорошо передавала достаточное количество знаний. Она, безусловно, способствовала успешному проведению индустриализации, развитию науки и техники. Однако с точки зрения адаптационных и упреждающих качеств она была явно плохой (46). Это сказалось во второй половине XX века, когда НТП стал менять в мире многие стороны жизни общества (в социальной сфере, науке, технике, экономике). В нашей же стране экономика и система образования продолжали действовать в прежнем направлении. Конечно, это направление ранее способствовало проведению индустриализации, но оно совершенно не отвечало новым условиям, возникшим в результате НТП во второй половине XX в. В СССР не смогли адаптироваться к этим новым условиям.

В мире в результате научных исследований наметился выход на совершенно новый уровень технологий, в первую очередь, полупроводниковых и твердотельных. На их базе быстрыми темпами стала развиваться миниатюризация элементной базы, и готовых устройств, возникла микроэлектроника и возможность на ее основе конструировать принципиально новые сложные наукоемкие технические системы. Сложившаяся же в нашей стране отраслевая система управления хозяйством не способствовала успешному становлению этого нового направления. Ведь для него требовались комплексные (межотраслевые) промыш-

ленные предприятия, а это не укладывалось в отраслевую систему экономики, явно противоречило ей. Кроме того, централизованной планово-командной системе управления хозяйством в целом был свойственен программно-целевой метод планирования. В новых же условиях НТП решающее значение приобрела возникшая система стратегического управления и планирования. В СССР в управлении экономикой преобладали процессы организации, в то время как для успешного развития нового направления требовалось более широкое развитие процессов самоорганизации в науке и хозяйственной деятельности. Сдерживало новое направление и узкая специализация наук, поскольку для него важны не специальные, а интегративные знания, получаемые в результате целенаправленного междисциплинарного синтеза знаний. На все это не обратили должного внимания. Правда, в конце 80-х годов, когда разрешили создавать малые предприятия (узаконили, в некоторой мере, процессы самоорганизации), в этом направлении начали работать многие энтузиасты, и спрос на их продукцию быстро рос. Он сохранился и в 90-е годы, но из-за тяжелого положения, в которое попало все хозяйство страны, спрос стал неплатежеспособным. (Выступление Д. В. Юревича на «круглом столе» «Наука и культура», 26). В результате это новое научно-техническое направление в 90-е годы было задушено не продуманными до конца реформами (широко распространившимся олигархическим вариантом капитализма).

В начале 1970-х годов развитые страны Западной Европы и США, а за ними и другие стали переходить на энерго- и ресурсосберегающие технологии. Такой технологический прорыв инициировал глобальный энергетический кризис 60-х гг. Поскольку СССР обладал большими запасами энергоресурсов (нефти, газа, угля), то этот кризис не затронул нашу страну. Мы были рады высоким ценам на энергоносители, и кризис в нашей стране не создал мотива для модернизации экономики на основе новых технологий, сберегающих природные ресурсы и энергию и одновременно снижающих негативное воздействие промышленности на окружающую среду. Так в СССР «проспали» 2-ую промышленную революцию. Этот стратегический просчет имел далеко идущие последствия, которые мы ощущаем до сих пор.

Кардинально не были решены и экологические проблемы, явившиеся следствием сложившегося технократического стиля мышления. Правда, в учебных программах многих вузовских специальностей в середине 70-х годов появился курс «Охрана природы». Этим был сделан первый маленький шаг к 3-му уровню, но он не дал ожидаемого эффекта. Для выхода на 3-й уровень образованности населения, который помог бы не только ликвидировать современные экологические проблемы, но и исключил бы возможности их появления в будущем, надо все предметы учебных программ в среднем и высшем образовании выстроить в экологической системе координат, учесть в них в полной мере организованность биосферы, вписывать в нее промышленно-заводскую деятельность. Только в этом случае возможен выход на третий уровень образованности населения. Этого сделано не было.

В СССР не смогли ничего противопоставить распространению потребительского образа жизни. Руководство страны не поняло всю опасность этого явления и не обратило на него должного внимания, хотя ряд ученых предупреждал об этом (17), считая, что необходима адаптация системы образования к условиям НТП. «Современное общество пока еще не подготовлено, чтобы с пользой для себя употребить тот материальный достаток и досуг, который дала ему научно-техническая революция» (17, с. 213). Это приведет к деградации общества. Опасность в том, что происходит «удовлетворение у широких масс во время досуга только наиболее примитивных потребностей животного характера, воспитание у них с детства безразличия к духовным и социальным проблемам» (17, с.243). Это порождает неумение использовать свой достаток и досуг, что может стать для человечества **не менее опасным, чем гибель от всеобщей атомной войны** (17). В нашу страну эта опасность вместе с «духом потребительства» пришла спустя примерно 40 лет (т. е. в 60-е годы) после того, как она проявилась в развитых странах Западной Европы и США. Один из показателей её – широкое развитие наиболее примитивных видов поп-культуры, свойственной потребительскому обществу. Способ предотвращения такой деградации состоит в воспитании «в людях с молодых лет высоких духовных запросов, чтобы они с пользой для общества и с

интересом для себя могли использовать свой досуг и достаток. Для этого надо дать людям, прежде всего молодежи, смысл существования, привить им интерес к решению социальных проблем, воспитать в них духовные качества, необходимые для восприятия науки и искусства» (17, с. 243 – 244).

К новым условиям, возникшим во второй половине XX века в результате НТП, ни система образования, ни хозяйство, ни государственное управление адаптированы не были. Тем самым создали все предпосылки для возврата к сырьевой направленности экономики и широкому развитию коррупции в 90-е годы. Вот к чему приводит игнорирование субстрата истории, поскольку не обращали на него внимания, как в целом по стране, так и у малых народов, входящих в состав СССР. Пример результатов игнорирования субстрата истории малых народов на примере тунгусского привел в своей работе Ю. Г. Рычков (32).

* * *

Впервые в истории России система образования не способствовала наследованию культурного «генома», хотя в первой половине XX в. и сумела включить в цивилизационный «геном» современные научные и технические знания мирового уровня. Это помогло ликвидировать диспропорции в экономической пирамиде. Вместе с тем она не воспитала у населения адаптационных и упреждающих качеств, благодаря чему ни экономика страны, ни управление ею, ни система обучения не смогли адаптироваться к новым условиям, созданным НТП во второй половине XX века. Стратегия развития хозяйства и образования России, предложенная Д. И. Менделеевым, исходя из субстрата истории нашей страны, осталась нереализованной.

Значение субстрата истории при современной модернизации России

В начале XXI века субстрат истории России вновь дал о себе знать. При переходе России в конце XX века к рыночным отношениям именно такая его черта, как обилие природных богатств, поддержала страну, хотя и вернула ее хозяйству сырьевую ориентацию. В ход пошли полезные ископаемые (в основном нефть, газ, уголь) и лесные ресурсы (необработанная стволовая древесина). Но эти природные богатства надо защищать в условиях огромной протяженности границ, лишенных естест-

венных преград. А это невозможно сделать, если хозяйство страны не вышло на современный научно-технический уровень, а народ не возродил свой культурный «геном», основу которого составляет коллективная идентичность.

Поэтому совершенно верно были определены в начале XXI в. две стратегические цели. Первая из них – России должна выйти на инновационный путь развития, который поможет уйти от сложившейся сырьевой направленности нашей экономики и достичь в основных областях промышленного производства современного научно-технического уровня. Под этим, как правило, понимают переход к следующим «товарным переделам». Но переход к ним, сам по себе, не позволит решить стратегические задачи, так как известно, что в цепочке сырье – компоненты – узлы – целостные системы наибольшую добавленную стоимость имеют, как ни странно, именно сырье и системы. Так что, когда говорят об уходе от сырьевой зависимости, не всегда понимают, что придется создавать не элементы и узлы, а комплектное оборудование, целостные системы. Пробриться же на рынок систем в настоящее время не так-то просто не только с позиций науки и техники как таковых, но, главным образом, из-за жесткой коммерческой конкуренции. А в ней отрицательно для России скажется близость полюса холода Северного полушария.

С этой точки зрения, совершенно оправданным выглядит особое внимание к тем отраслям, где у нашей страны есть серьезный научно-технологический задел. Это атомная отрасль; космическая отрасль (ГЛОНАСС является как раз той системой, овладение которой сулит совершенно другие масштабы деятельности - 95 млрд. долл. в год вместо 2 млрд. долл. в год за рядовое выведение спутников); деятельность ОАК и ОСК по возрождению на новой базе, соответственно, авиации и судостроения. В новых условиях их надо развивать в первую очередь.

Вторая цель – переход всего хозяйства страны на новейшие энерго- и ресурсосберегающие технологии. Эта та 2-я промышленная революция, к которой мы, наконец, приступим (через 40 лет после ее начала). Она не только повысит рентабельность хозяйства, но позволит осуществить глубокую переработку добываемого сырья, в значительной степени смягчит современные экологические проблемы, оздоровив среду обитания на-

селения.

Цели поставлены, ответ на вопрос «Что делать?» четко определен. Менее ясно, кто будет делать все необходимое для достижения поставленных стратегических целей, есть ли «делатель» и готов ли он осуществить перевод хозяйства страны на современнейший промышленно-технический уровень. В 90-е годы Россия растеряла те немногочисленные кадры, которые были способны к этому: многие из них уехали за рубеж, а немногочисленным оставшимся в стране из-за неплатежеспособного спроса на их продукцию, полученную в результате инноваций, пришлось сменить сферу своей деятельности. К тому же выход на инновационный путь развития стала блокировать широко развивавшаяся коррупция. Из сложившейся ситуации есть только один выход - **надо самим готовить отечественных специалистов высочайшего класса (рабочих, инженеров, ученых, государственных служащих), обладающих не только значительными творческими способностями, но и высокими морально-нравственными качествами.** Иначе не осуществить практическое применение полученных естественно-научных знаний в промышленном производстве для изготовления цельных современных технических систем. Поэтому реформа отечественного образования, доставшегося нам от XX века, должна идти в русле предложений Д. И. Менделеева и П. Л. Капицы. Эти предложения сохранили свою актуальность, и она даже усилилась в условиях XXI в. Речь в них, по существу, идет о развитии творческих способностей и возрождении в новых условиях НТП культурного «генома», той коллективной идентичности, которые были сформированы субстратом истории нашей страны и сохранялись в течение многих веков. Но такое образование возможно лишь в том случае, если удастся создать ей соответствующую внешнюю среду. Только такой широкий подход к реформе отечественного образования позволит достичь поставленных стратегических целей и вывести Россию на новый уровень современного технического развития, полностью учитывая особенности ее субстрата истории.

С этих позиций посмотрим на предлагаемую реформу общего среднего образования. Она исходит из желания ликвидировать возникшие внутренние проблемы школы. При этом ее

организаторы совершенно не задумываются о том, как их предложения отразятся на достижении поставленных стратегических целей. К школьным проблемам относят две: снизить якобы большую учебную нагрузку в 9 – 11 классах и повысить резко снизившийся интерес к учебе, введя специализацию обучения (предметы по выбору).

Эти две посылки реформы А. Сергеев (34), проработавший долгое время в школе, считает ложными. Он считает, что они возникли из-за того, что у старшеклассников (9-11 кл.) перестали вырабатываться навыки самостоятельного мышления. «Потеря любопытства» к знаниям происходит в 5 – 8 кл., когда у учеников развивается «глухой прагматизм», связанный не с обретением профессии для заработка, а с получением «удовольствий» от жизни (секс, наркотики и т. д.). По существу, эта «потеря любопытства» и есть одно из следствий широко распространенного «потребительского образа жизни». Именно он в наше время и создает внешнюю среду образования, формируя жизненные цели и предпочтения учащихся, которые не отвечают целям модернизации России. О чрезвычайной опасности этого явления как раз предупреждал в 1970 г. П. Л. Капица (17).

А. Сергеев обращает внимание на то, что надо не сокращать учебную нагрузку в старших классах и не повышать интерес к знаниям путем ввода специализации обучения, а **уделить особое, пристальное внимание на постановку преподавания в 5 – 8 классах**. Усилить же интерес к знаниям надо созданием соответствующей внешней среды образования, как было в 30 – 50 годы XX в. Введение же специализации приведет к тому, что школа станет готовить выпускников не к всеобъемлющей жизни в сложнейших условиях современности, а к поступлению в выбранный вуз, для получения не знаний, а диплома о высшем образовании. В результате, по мнению академика В. Васильева (4), президента Московского математического общества, предлагаемая реформа «гарантирует сползание на безобразно низкий уровень образования». Последствия исключения предметов естествознания из числа обязательных будут весьма печальны. С одной стороны, этим полностью заблокируют выход на 3-й уровень образованности (по Д. И. Менделееву), т. е. возникнут условия, при которых экологические проблемы будут не решаться,

а только нарастать. С другой стороны, это подорвет, как считал Д.И. Менделеев, базу развития промышленно-технической деятельности, т. е. выход на современный научно-технический уровень для России будет прочно заблокирован.

При подготовке «делателей», тех, кто будет осуществлять на всех уровнях хозяйства и социальной жизни решение стратегических задач, надо исходить не из внутренних проблем школы, а из того, какие стране нужны индивидуальности для достижения поставленных стратегических целей, какие качества у них должны преобладать для успешной работы в условиях, созданных субстратом истории страны на современном этапе НТП. Строить психологические основы школьных образовательных стандартов для подготовки таких «делателей» поможет труд В. Д. Шадрикова (42) - «От индивида к индивидуальности».

И, наконец, последний вопрос – «Как это будет делаться?» Опорой движения к стратегическим целям в основном будут служить интегративные знания, получаемые при целенаправленном синтезе специальных естественно-научных, технических, гуманитарных и иных знаний. Только в этом случае будут учтены особенности субстрата истории России: природно-ресурсные богатства, широкие просторы территории, расположенной вокруг полюса холода Северного полушария, и отсутствие естественных преград по границам. Кстати, обширные просторы нашей страны как раз и не были учтены при введении подушевого финансирования школ. Это, в конечном счете, приведет к обезлюдиванию территории России, что весьма негативно скажется на её безопасности и создаст немалые трудности в освоении имеющихся природных богатств.

Библиографический список

1. Аксенов, Г. П. Сила братства // Природа. - 1988. - № 2. - С.82 –93.
2. Антонов, М. Ф. Уроки жизни Павла Чичикова // Русская провинция. - 1999. - № 1. - С. 101 – 109.
3. Валенский, С. И., Калюжный, Д. В. Германский путь по Европе // Забытая история Руси. - М.: Вече, 2007. - С. 60 - 63.
4. Васильев, В. Та же школа, только в профиль // Известия. 22. 03. 2011.

5. Вернадский, В. И. Труды по истории науки в России. - М.: Наука. 1988. - 463 с.
6. Вернадский, В. И. Биосфера и ноосфера. - М.: Наука, 1989. - С. 242.
7. Вернадский, В. И. Автотрофность человечества // Живое вещество и биосфера. - М.: Наука, 1994. - С. 296 – 308.
8. Вернадский, В. И. Научная мысль как планетное явление // Труды по философии естествознания. - М.: Наука, 2000. - С. 316 – 451.
9. Вернадский, Г. В. Русская история. - М.: Аграф, 1997. - 542 с.
10. Вернадский, Г. В. История России. Киевская Русь. - Тверь: ЛЕАН; - М.: Аграф, 2004. - 448 с.
11. Виноградов, А. П. Введение в геохимию океана. - М.: Наука, 1967. - 196 с.
12. Гоголь, Н. С. Полн. собр. соч. Т.8, 13.
13. Гончаров, И. А. Собр. соч, Т. 3 и 7. - М., 1954.
14. Губский, Е. Ф., Кораблева, Г. В., Лутченко, В. А. Краткая философская энциклопедия. - М.: Прогресс, 1994.- 575 с.
15. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. 1880–1882. - М.: Гос. изд-во иностран. и национ. слов., 1955. Т. III. - С. 508.
16. Зотова, Е. Кадры решают все. Кого Россия будет учить на инженеров – строителей инновационного будущего? // Финансовые известия. 14.04.2011.
17. Капица, П. Л. Некоторые принципы творческого воспитания и образования современной молодежи // Эксперимент: теория, практика. - М.: Наука, 1987. - С. 238 – 251.
18. Капица, С. П. Новый кризис опаснее чумы и мировой войны // Известия. 2008. 12 дек.
19. Ключевский, В. О. Неопубликованные произведения. - М.: Наука. 1983. - 415 с.
20. Ключевский, В. О. Собр. соч., Т. VIII. - М.: Мысль, 1990. - 446 с.
21. Ключевский, В. О. Собр. соч. Т. IX. - М.: Мысль, 1990. - 446 с.
22. Ключевский, В. О. Русская история, кн. 3. - М. : Мысль, 1993. - 559 с.

23. Лихачев, Д. С. Экология культуры // Памятники Отечества. - 1981. - №1. - С.8–15.
24. Менделеев, Д. И. Об условии развития заводского дела в России. К познанию России. - М.: Айрис Пресс, 2002. - С. 376 – 430.
25. Мирзоян, Э. Н. О понятии «субстрат истории» // Эволюция. - 2003. - № 1. - С.46–50.
26. Наука и культура (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. - 1998. - № 10. - С. 3 – 38.
27. Никонов, В. Государство и модернизация // Известия. 7. 04. 2011.
28. Пайпс, Р. Россия при старом режиме. - М.: Независимая газета, 1993.
29. Поярков, Б. В. Романтика исследований. Страницы жизни. – Ярославль, 2010.
30. Поярков, Б. В., Поярков, В. Б., Зубишина, А. А. Основы природопользования. Цели. Термины. Структура. История. Стратегическое управление: учебное пособие. – Ярославль: ЯрГУ, 2010. - 463 с.
31. Раушенбах, Б. В. Пристрастие. - М.: Аграф, 1997. - 427 с.
32. Рычков, Ю. Г. Кочевники Сибирской тайги (этноэкологическая грань проблемы сохранения биоразнообразия) // Природа. - 1995. - № 1. - С. 46 – 50.
33. Селиванов, А. М. Историческое краеведение. - Ярославль: ЯрГУ, 2005. – 367 с.
34. Сергеев, А. Проект капитуляции перед детьми// Троицкий вариант. 15.02.2011.
35. Смирнов, С. Д. Педагогика и психология высшего образования: от деятельности к личности. - М.: Аспект Пресс, 1995.
36. Солоухин, В. А. Смех за левым плечом. – М., 1989. - С. 3 – 118.
37. Сухонос, С. И. Россия в XXI веке. - М.: Агар, 1997. - 186 с.
38. Сытин, И. Д. Жизнь для книги. - М.: Госполитиздат, 1962. - 279 с.
39. Тецлов, Б. М. Ум полководца // Избранные труды. -

М.: Педагогика, 1985. Т. 1. - С. 223 – 305.

40. Хабаков, А. В. Очерки по истории геологоразведочных знаний в России // Моск. общество исп. природы. - М.: 1950. - 212 с.

41. Шадриков, В. Д. Проблемы системогенеза профессиональной деятельности.- М.: Наука, 1983.

42. Шадриков, В. Д. От индивида к индивидуальности. - М.: Изд-во «Институт психологии» РАН, 2009. - 656 с.

43. Шадриков, В. Д., Пахомов, Н. Н. От ликвидации неграмотности к новой концепции грамотности. - М.: Госкомобразования СССР, 1990.

44. Успенский, В. Б. Теоретические и методологические основы допрофессиональной подготовки школьников. - Ярославль: ЯГПУ, 1999. - 235 с.

45. Ушинский К. Д. Собр. соч. Т. 5, 591 с., Т.8, 775 с., Т.9, 628 с. - М.-Л.: Изд-во АПН РСФСР, 1949.

46. Юлина, Н. С. Выступление на «кругом столе» «Философия, культура и образование» // Вопросы философии. - 1999. - № 3. - С. 3 – 54.

47. Эшкют С. А. Жандарм и декабрист: Историческое размышление о двух методах лечения одной болезни // Вопросы философии. - 1998. - № 9. - С. 54 –71.

УДК 2(2-23)

А.С.Сатомский

Генезис христианской персоналистической традиции в контексте книг Премудрости Соломона

Корпус сапиенциальных текстов Ветхого Завета во все времена вызывал особенный интерес у христианских богословов. Больше внимание оказывалось, пожалуй, лишь Пятикнижию, пророкам и Псалтири. Объяснить подобный интерес можно в первую очередь исходя из совокупности тем, поднимаемых в книгах Премудрости, а также специфической формы подачи этих идей.

Однако необходимо заметить, что на разных этапах истории христианства во внимание к данным книгам расставля-

лись принципиально отличные акценты. Проследить развитие интереса христианских богословов к сапиенциальной литературе, изменения в осмыслении тех или иных фрагментов текста, а также роль книг Премудрости в христианском богословии мы и попытаемся в данной работе.

Особенный интерес первых христиан к книгам Премудрости не случаен. Он имеет своим началом глубокую иудейскую традицию гомилетической и мистической экзегезы этих книг. При этом уже в иудейской среде начинаются попытки осмыслить свою внутреннюю сапиенциальную традицию в категориях античной философии, используя результат подобного осмысления как определенную проповедь в языческой интеллектуальной среде. Первым, и самым преуспевшим в этом стал Филон Александрийский. Будучи евреем по крови и вере, однако философом-неоплатоником по складу ума, Филон и пытается осуществить подобный «перевод смыслов».

Следуя во многом бытовавшим в александрийской мысли платонизму и стоическим концепциям, Филон выходит через понятие мудрости как знания причин вещей человеческих и божественных[2, с. 62] к понятию Софии как библейской Премудрости.

Подобную заостренность на роли в мироздании главного действующего лица одноименных книг сохраняют и христианские апологеты. Христиане-философы, ставящие своей задачей защиту истины Христовой от интеллектуальных и физических нападок языческого мира, безусловно не могли не использовать столь яркий образ Софии-Премудрости и не провести аналогий с базовыми понятиями эллинской Мудрости.

Необходимо отметить, что подобный синтез не являлся чем-то искусственным для самих христианских мыслителей. Многие из них пришли к вере в Иисуса Христа именно через серьезный поиск Истины в философии, однако сошлись в своих выводах с апостолом Павлом, подведшим итог античному рациональному богоискательству: «они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце...» (Рим. 1:21).

Иустин Мученик, обратившийся от древних философов к

древним же пророкам, отмечает: «прежде всех тварей, Бог родил из Себя Самого некоторую разумную силу, которая от Духа Святого называется также славою Господа, то Сыном, то премудростью, то ангелом, то Богом, то Господом и Словом» [3, с. 274]. Тем самым он заостряет внимание своего оппонента (рабби Тарфона) на знакомом ему термине «Премудрость», понимая его, однако, не как один из атрибутов Абсолюта, но как самостоятельную Личность, имеющую прямое участие в Божественной природе. В своей христологии Иустин рассматривает ряд ветхозаветных теофаний как явления этой Личности- Логоса, Который и вочеловечился, став Иисусом Христом [3, с. 275]. Впервые употребляя термин «предсуществование», он производит две значительнейших параллели, которые впоследствии будут развиты в антиарианской полемике свт. Афанасия и позднейшей патристической письменности - отождествление Премудрости с Иисусом Христом и Христа с Логосом.

Кроме полемики с Портиком и Синагогой апологетам пришлось отражать натиск серьезного противника- гностицизма. Включив Христа в свои пантеоны, гностические авторы начали достаточно вольно использовать Его образ и называть центром благовестия не Крест и Воскресение, а «тайное знание», принесенное Христом [4, с.79].

Здесь также поднимается вопрос о Софии-Логосе. Плотин так свидетельствует об этом: « это учение превосходит все другие нелепостью. Они говорят, что душа склонилась вниз, и вместе с ней - некая София, и то Душу мыслят причиной этого, то Софию, то говорят, что они суть одно; потом они говорят, что все остальные души низошли тоже, и, как части Софии, облеклись в тела, например, тела людей. Затем, опять же, они говорят, что та, что послужила причиной нисхождения душ в тела, сама не снизошла, т.е. не склонилась, но только просветила тьму, так что только некий эйдол ее возник в материи»[2, с.67] . София - Ахамот в гностической системе Валентина, напр., признается эоном, не входящим в Плерому Высших архонтов и творящим видимый мир через свои страдания от недостижимости Плеромы. После этого творческого акта, вызванного ее «неудовлетворенной страстностью» и желанием соединиться с высшими эонами, она разделяется на Софию и Ахамот, при этом София от-

правляется к Высшим, а Ахамот продолжает свое действие в мире. Роль Христа в этой системе - преодолеть двойственность Софии, вернуть ее, прельщенную светом нижних архонтов, в Плерому.

Развернутый ответ на подобные учения можно обнаружить в наследии Тертуллиана. У Квинта Септимия София есть прежде всего материя, однако материя, противоположная материи космоса. «Мудрость - вот материя, достойная и удобная для сотворения мира. Она есть у Бога и есть единственная, кто познал мысль Господа» [2, с.91]. София есть «материя всех материй», рожденная и сотворенная Богом. Она начинает «действовать в уме Бога» в тот момент, когда Он решает приступить к творению мира. Рождение же Сына мыслится им как некое оещественное исхождение, изрыгаемое Богом Слово (по Пс. 45:2). Тем самым, полемизируя с гностиками, Тертуллиан утверждает, что София есть вечно присущий Единому Богу атрибут, который активизируется рождаемым Сыном и через посредство которого Он и творит мир. София не «выпадает» из Полноты Божества, но изначально присутствует в ней для исполнения этой миссии.

Обозначенные Иустином в своих апологиях идеи - отождествление Христа и Премудрости - оказались на пике богословской востребованности в IV- VI вв., в период арианских споров. Пресвитер Арий среди прочих доказательств истинности выдвинутой им теологической концепции использовал ветхозаветный образ Премудрости, а конкретно - Притч. 8:22. Именно этот стих - «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони» и вся восьмая глава книги на долгие годы становятся предметом для приложения экзегетических усилий как Отцов Церкви, так и арианских проповедников.

И те и другие основывались в своем понимании тождественности Христа и Премудрости на словах апостола Павла: «Христос Божия сила и Божия премудрость» (1 Кор. 1:24). Однако выводы по этому стиху стороны производят совершенно различные. Арий утверждает: « Не всегда был Сын. Поскольку все произошло из не-сущего, и все произошедшее есть тварь и произведение, то и самое Божие Слово произошло из не-сущего; и было когда не было Слова... не было еще Слова и Премудро-

сти. Потом, восхотев сотворить нас, создал одного некоего, и наименовал Его Словом, Премудростью и Сыном, чтобы посредством Его сотворить нас... Есть две Премудрости: одна собственная и сосуществующая Богу; Сын же рожден этой Премудростью и как причаствующий ей лишь именуется Премудростью и Словом»[5, с.132-133]. Далее утверждается неподобность Слова Отцу, Его изменяемость, Его ограниченность не только в богопознании – «слово не может в точности ни видеть, ни знать Своего Отца» [5, с.133], но и в познании собственной сущности.

В учении же о Премудрости Арий, как это видно из цитаты, различает Премудрость как свойство Бога и Премудрость как самостоятельную сотворенную Им личность, посредством которой Бог творит мир. Эта премудрость и есть Логос, воплотившийся как Иисус Христос.

Оппонентам Ария - святителям Александру и Афанасию Александрийским - также свойственно обращение к ветхозаветному тексту из книги Притчей и рассмотрение его в христологическом ключе. Оба святителя, подчеркивая неправоту Ария, утверждают равнозначность терминов «Слово» и «Премудрость»[5, с. 107], относя их к Сыну Божию, Иисусу Христу.

Афанасий, заостряя внимание на арианской трактовке, подчеркивает понимание Арием бытования Сына как участника первой премудрости Бога. Однако, говорит святитель, «не было премудрости, произведшей Премудрость»[2, с.94].

Однако свт. Афанасий исходит в своем толковании из общей с арианами трактовки данного стиха. Обе стороны видят здесь исключительно указание на Христа и не отделяют в корне понятий «Сын Божий» и «Премудрость», а воспринимают их как синонимичные. Афанасий использует выражение «имел меня началом пути Своего» (Притч.8:22) для подчеркивания историчности момента вочеловечивания Слова: «Говорится, что создан, но - когда стал человеком; потому что это - свойственно человеку - ... Господь, всегда сый, впоследствии, при скончании веков, стал человеком, и будучи Сыном Божиим, соделался и сыном человеческим... приняв на Себя тело, говорит о Себе: Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя» [2, с.94]. Если же говорить о прямом значении «премудрости» как истинного знания,

то о нем свт. Афанасий упоминает как об отпечатке Премудрости- Слова.

В дальнейшем к теме Софии восточные Отцы прибегают исходя из тех же посылов, которые встречаются у свт. Афанасия. Исключением является лишь тема «внешней мудрости» как противоположности «мудрости божественной». Здесь уместно вспомнить в первую очередь святителя Григория Богослова, утверждавшего начала истинного познания в шествовании дорогой добродетелей: «Если хочешь быть богословом и достойным божественного, — соблюдай законы; божественными заповедями иди к высокой цели: поелику деяние есть восхождение к созерцанию» [6, с.29]. Более категоричен Григорий Палама, в своих «Триадах в защиту священнобезмолствующих» утверждавший, что «знание, добываемое внешней ученостью, не только не надобно, но и противоположно истинному и духовному» [2, с.96].

Преподобный Симеон Новый Богослов может быть процитирован в качестве своеобразного итога:

«Всякий, предполагающий из математики умения, В тайны Божии проникнуть, Увидеть не будет удостоен никогда, - Пока смиренным быть прежде не восхочет, И безумным не станет...»[9]

Необходимо отметить, что в западном христианстве книги Премудрости не сыграли столь значимой догматической роли, какую они выполнили в восточном. Арианские споры, бушевавшие на Востоке, практически не затронули латиноговорящего Запада.

Католическая схоластика никоим образом не проявляет особенных сапиенциальных интересов. Важнейшие категории ветхозаветного корпуса Премудрости находят здесь выражение лишь в самых общих понятиях и не имеют самостоятельного развития. В словаре Ансельма Кентерберийского словосочетание «толикая благодать и толикая премудрость»[10] является своеобразной заменой имен Божиих. Как одну из ступеней восхождения к Богу называет премудрость Бонавентура: «кто хочет восходить к Богу, должен, чтобы избежать искажающего природу греха, подчинить вышеназванные природные способности ... совершенствующей мудрости, что достигается созерцанием»[8].

То, что упомянутая мудрость не есть мудрость философская, подчеркивается тем, что к данной «мудрости можно прийти только лишь через благодать»[8].

Западная мистика, напротив, активно проявила свою заинтересованность в образах и идеях Соломонова корпуса. По замечанию Эвелин Андерхилл [7], всплески интереса к «внутреннему замку» в Западной Европе можно сопоставить с общими всплесками в культуре и экономике. Мистики, таким образом, находились на гребне каждой подобной волны.

Самым плодотворным по количеству мистически одаренных личностей был XIVв. Это время жизни таких выдающихся личностей, как блж. Иоанн Рейсбрук, Юлиана Норвичская, св. Екатерина Сиенская и целая плеяда авторов, творения которых основали целое направление в западном богословии-«Theologiateutonica».

Хотя его полноправный «отец-основатель» Мейстер Экхарт за ряд своих гетеродоксальных высказываний был признан посмертно еретиком, среди его последователей можно встретить и тех, кто смог, восприняв его идеи, остаться в лоне Католической догматики.

Среди подобных авторов необходимо упомянуть прежде всего Генриха Сузо, миннезингера Вечной Мудрости. Именно в его трудах - «Книжке о Вечной мудрости» и «Книжке о истине» можно встретить ряд последовательных параллелей с библейскими книгами Премудрости.

В качестве примера можно привести наименование автором самого себя не иначе как «Слуга», при описании собственного духовного пути. В Притчах Соломона Премудрость посылает своих слуг для несения в мир вести о предложенной вечере Духа (Притч. 9: 1-6). К этим же слугам и относит себя мистик-доминиканец.

Таким образом, можно констатировать, что унаследованный от иудаизма интерес к сапиенциальному корпусу, проявившийся в первые века христианства, продолжал существовать на протяжении всей истории развития христианской мысли, однако принял своеобразные формы и направление в православии и католицизме.

Библиографический список

1. Библия [Текст]. - М.: Российское Библейское общество, 2003.- 1297 с.
2. Ваганова, Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова [Текст]/ Н. А. Ваганова.- М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. - 464 с.
3. Сагарда, Н. И. Лекции по патрологии. I – IV века [Текст]/ под общ. научн. ред. диакона А. Глушенко и А. Г. Дунаева. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. - 796 с.
4. Эванс, К. Сфабрикованный Иисус: как современные исследователи искажают евангелия [Текст] /Крейг Эванс; пер. с англ. Н. Л. Холмогоровой. – М.: Эксмо, 2009.- 336 с.
5. Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х т. Т.1 [Текст] / под науч. ред. Г. И. Беневица и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневиц. – М., Спб.: «Никея» - РХГА, 2009. – 672 с.
6. Помазанский, М. протопресвитер. Догматическое богословие [Текст] / протопресвитер Михаил Помазанский
7. Андерхилл, Эвелин. Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека. - URL: <http://psylib.org.ua/books/andev01/> Дата обращения: 13.03.2011.
8. Бонавентура. «Путеводитель души к Богу».- URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/bonav01/index.htm>. Дата обращения: 13.03.2011.
9. Прп. Симеон Новый Богослов. «Главизны богоразумные и практические», главизна 84 . - URL: <http://www.isuspan.com/b/Christian30-1000/Simeon.htm>Дата обращения: 13.03.2011.
10. Ансельм Кентерберийский. Трактат «Об истине». - URL: <http://33-3.ru/index.php?pid=15>Дата обращения: 13.03.2011.

*И.М. Сидорова***Культура научной дискуссии
(логико-философский аспект)**

В процессе развития познания, вступая в дискуссии и полемику, ученые стремятся различным образом отстаивать свои идеи, взгляды и убеждения. Для этого необходимо приобретать навыки убеждения оппонента, привыкать к соблюдению норм научного общения, правил научной аргументации, формировать культуру ведения дискуссии. Особенность аргументации зависит от того, соблюдены ли условия для начала дискуссии, определена ли проблема, точно ли сформулированы выдвигаемые тезисы, какой характер имеют доводы в пользу того или иного решения, его доказательства или опровержения. Дискуссии могут возникать как из-за недопонимания или недоопределенности тезиса, так и из-за разных подходов к видению проблемы и характера выдвигаемых доводов. Культура ведения дискуссии определяется, прежде всего, тем публичная она или нет, а также ведется ли она между профессионалами или нет, каков уровень участников дискуссии. Можно выделить такой особый тип дискуссии как «псевдонаучный» [3, с. 47-49, с. 84-100]. Яркий жизненный пример такой дискуссии описан писателем Василием Шукшиным в рассказе «Срезал».

Для того, чтобы спор дал позитивный результат, надо по меньшей мере: 1) правильно поставить цель; 2) чётко определить предмет; 3) быть компетентным в обсуждаемых вопросах; 4) обладать навыками диалогового развития мысли. При выполнении этих требований спор тоже может зайти в тупик, обернуться «холостым пробегом» мысли. Они, как говорят в таких случаях, необходимы, но не всегда достаточны. Однако без них рассчитывать на успех нельзя.

Для нормальной межличностной коммуникации в процессе дискуссии необходимо соблюдение определенных условий или правил. Анализируя логические ошибки, которые сознательно допускаются авторами в пьесах «театра абсурда» (например, Сэмюэлом Беккетом и Эженом Ионеско), профессор психо-

логии МГУ А. Е. Войскунский выдвигает «постулаты нормального общения» [1, с. 81-86]. Первый постулат: постулат об информативности, согласно которому сообщения должны представлять интерес для собеседников, а не быть общеизвестными. Провозглашать трюизмы при нормальном общении, значит, с одной стороны, потерять интерес слушателей, а с другой – создавать лишь видимость дискуссии, «заговаривая» все новое и ценное.

Второй постулат: постулат о неполноте описания, согласно которому сообщение с полным описанием внешнего мира противоречат нормальному общению, ибо из него невозможно вычленить значимую информацию.

Третий постулат: постулат о тождестве, согласно которому собеседники должны исходить из одной и той же, тождественной хотя бы в течение разговора действительности, общих гносеологических предпосылок.

Четвертый постулат: постулат о детерминизме. Он означает, что участники дискуссии должны правильно понимать детерминированность одних явления другими явлениями и правильно оценивать степень вероятности того, что одно вытекает из другого. Например, этот постулат нарушается, когда, споря, участники дискуссии переходят «на личности» и, осуждая оппонента, приходят к отрицанию его идей или наоборот.

Пятый постулат: постулат об общей памяти, согласно которому участники дискуссии должны иметь хотя бы минимальный общий запас информации (знаний, образования и т.п.) по обсуждаемой проблеме. Этот принцип не выполняется в дискуссиях между профессионалами и непрофессионалами.

Шестой постулат: постулат о способности прогнозировать будущее, который тесно связан с двумя предыдущими.

Седьмой постулат: постулат об истинности, т.е. необходимости соответствия между словами и действиями или между словами и внешним миром.

Восьмой постулат: постулат о семантической связанности. Он нарушается, когда каждый из участников дискуссии говорит о своем, как бы не слыша собеседника, или когда доводам оппонента противопоставляется бессмысленная фраза, на которую тот не может найти ответа.

Особое место в изучении феномена дискуссии занимает проблема культуры ведения дискуссии, культуры межличностной научной коммуникации. Культура дискуссии включает в себя ценностные ориентиры и ограничения, которыми должны руководствоваться участники научной дискуссии, определенные риторические навыки, а также овладение логическими приемами доказательства и опровержения. Овладение основами культуры ведения дискуссии означает, прежде всего, проявление уважения к чужим убеждениям и взглядам, к личности оппонента, соблюдение логического такта, свободное владение логическими приемами ведения дискуссии, а также отказ от использования непозволительных уловок, умение их распознать [4].

Особое внимание к соблюдению культуры ведения научной дискуссии необходимо при участии в публичной дискуссии, особенно в дискуссии между профессионалами и непрофессионалами. В этом случае необходимо учитывать как уровень знаний (или их отсутствие) оппонента, так и характер аудитории. «Профессионализация непрофессионала – не единственная цель изучения логики его поведения в споре. Вторая область приложения полученных знаний – борьба с профессиональным эристом... И, наконец, третье приложение знаний о логике непрофессионала в споре – это анализ рассуждений профессионально-диалектика. Нужно различать два вида непрофессионализма – предметный и методологический. Первый – незнание предмета, второй – способов его исследования», – отмечает Г. Д. Левин [2, с. 175-176]. Основными признаками непрофессионала являются отсутствие профессиональных знаний, полученных от учителя-профессионала, и отсутствие формирующегося годами навыка приобретать их [2, с. 176-177].

Культура ведения дискуссии обязывает не упорствовать и признавать очевидно правильно доказанный довод противника, в то же время, если довод оппонента лишь кажется достоверным, то не соглашаться без всестороннего его обсуждения. Упорство, отрицание очевидного приводит к использованию софизмов, нечестных уловок, а в итоге – к утрате авторитета среди серьезных ученых [4, с. 617-645].

Попытка понять другого ведет к расширению границ собственных понятий, переключению гештальта, тем самым за-

давая импульс к творческому пересмотру собственных идей, к совместному творчеству по созданию новой теоретической реальности. Этот процесс имеет и обратную связь: расширение понятийного горизонта способствует взаимопониманию. Прямая и обратная связь осуществляется параллельно и одновременно посредством углубления и процесса самопознания. В дискуссии в процессе неформальных коммуникаций осуществляется «ди-мензиональный метод» (В. Франкл) совмещения различных смысловых контекстов концепций ученых.

Учитывая столь важную роль неформальной коммуникации в научной деятельности, необходимо ее стимулировать, например, в таких способах формального общения, как конгрессы, симпозиумы, конференции. Обычно на конференциях ограничиваются распределением ее участников по узко тематическим секциям после общих пленарных заседаний. Для стимулирования неформального общения этого явно недостаточно. Например, можно было бы наряду с программой заседаний подготовить режиссерский сценарий дискуссии, спровоцировать дискуссию и установление аксиальных связей. Ведь избыток формализма (в том числе и во время конгрессов) не идет на пользу науке.

Библиографический список

1. Войскунский, А. Е. Я говорю, мы говорим... о человеческом общении. – М.: Знание, 1990.
2. Левин, Г. Д. Непрофессионалы в профессиональном споре // Вопросы философии. – 1996. – № 1.
3. Сидорова, И. М. Культурная обусловленность характера научной дискуссии. – Рыбинск: РГАТА, 2002.
4. Шопенгауэр, А. Эристическая диалектика // Полное собр. соч. – М., 1910. – Т. 4.

А.С. Скачков

УДК 16(167)

Универалистская отповедь деконструкции субъекта

Мы живем в глобально загадочное в теоретико-мировоззренческом отношении время, его загадочность может быть выражена следующим образом: человечество уподобилось

расщепленному наблюдателю себя самого при помощи камеры обскура.

Одна часть наблюдающих, именуя себя человечеством, есть оно само в качестве теоретически фиксируемого объекта, находится вне этой камеры и наблюдает, как другая его часть в виде проекции, создаваемой этой камерой, наблюдает его, также называя себя человечеством. Так источник отражения наблюдается в отражении наблюдаемым собственным отражением; источник тени наблюдает свою тень и себя глазами ее. Не подобно ли это тому, как если бы Солнце наблюдало пятном затмения свое затмение в глазах Земли: как мертвый мог бы наблюдать глазами себя как мертвого, свою смерть глазами себя как живого. В итоге каждая из наблюдающих и называющих себя человечеством частей-сторон видится в глазах другой перевернутой с ног на голову. Наблюдают же друг друга разные субъекты. Именно перманентность акта взаимонаблюдения и констатирует их неустранимую субъектность. Однако каждая из сторон не считает, что стоит на голове, но на собственных ногах: от такой противоположной ориентации ног и вверх, и вниз одновременно исчезает почва под ними, следовательно, что-то не так в оставшейся единственной точке опоры.

Кое-кем, а именно той стороной, что есть собственно обскурранты, было принято «соломоново», а лучше сказать - теневое решение: чтобы с головой все было в порядке, откажемся от субъектности разных позиций наблюдателей. Субъект «умер», то есть не будем спорить, кто мертвый, кто живой, есть только одинаковые чему угодно «ничто»: существует теперь не субъект, а индивидуальные тела «"без органов" и "без пространства"» [1, с. 38]. Тела «чистой мысли», ну прямо «пленные частицы света», концентрируемые в рождение «Радикального Субъекта», в «Начало Невозможной Реальности» [2, с. 101]: номинальная голова в виде выкрученной мысли за исключением всего остального.

Неравнозначно ли это самоотсечению ничто от всего и заявления его всем?

Утвердительный ответ на поставленный вопрос есть констатация *неомеональной*, гибельной для живой действительности сущности представления о «смерти субъекта». Это представле-

ние органично только таким носителям «философской» мысли, которые идут в фарватере своих гностицистских предшественников. Например, как постмодернисты: «от становления к потенциализму и ничто (от свойств к отношениям, от субъектности к сингулярности)», создавая «постантропологию», «исходная категория» которой - «хаос (ничто, вакуум, виртуальность)» [1, с. 7]. Тема когерентности гностицизму любых теоретических и практических форм борьбы с личностностью, субъектностью, общественностью разработана слабо: из известных нам проработок, говорящих не о глубинной *гностицистской природе* постмодернизма, а лишь о том, что последний «способствует» в общем русле роста «когнитологической энтропии» социокультурной реанимации такой природы, см., напр. [3, с. 97]. Хотя у постмодернистов с ней все достаточно ладно: «Безличное и доиндивидуальное - это свободные номадические сингулярности. <...> Здесь формируется новый тип эзотерического языка, который сам по себе модель и реальность» [1, с. 46]. И «этой теме по мере глобализации суждено становиться все более актуальной. Ведь «наиболее общие, структурообразующие мировоззренческие установки» гностицизма присутствуют в мондиалистском проекте создания глобальной социотехнической системы: единственность индивида безличному уделу («божеству»); игнорирование онтологических оснований для творчества, заменяемого «эманированием»; отождествление зла с «естественным, природным феноменом», с материей; «влитость в космос» (т.е. в Универсум, его общественно-космическую часть, конкретное общество) в модусе, в котором «ни один из составляющих человека компонентов не может обеспечить ему статус личности»; смертоносная борьба с действительностью в перспективе освобождения «от уз материи и мира - в целях восстановления "единственности" через возвращение "пленного" светового начала индивида к находящемуся за пределами всякой действительности «божеству»; «эта задача реализуется путем "перековки" сознания адепта», в которой участвуют «избранные» с основной интенцией», выражаясь ницшеанским языком, «воли к власти» [4, с. 21-22]. Нам же здесь важно подчеркнуть, что *философствование, через меональную метафизику «смерти субъекта» реанимирующее гностицизм, есть свертывание философии.* А скаты-

вание к «внефилософскому в своей сущности феномену гнозиса» [4, с. 316], «в котором определяющее место занимает процесс перестройки сознания адепта через его инициацию в "тайную доктрину" космогонического и антропогенического содержания и "путь восхождения" через освоение недоступных для непосвященных обрядово-медитативных практик», а не теоретико-мировоззренческая рефлексия («критическое осмысление понятий») [4, с. 24] - прямой путь к глобальной манипуляции.

Чтобы не потонуть в пленении загадочностью и в деле «собираания затонувшего света» (мыслеобраз и занятие А.Г. Дугина) не зайти умом за разум в дебрях «внеличного Абсолюта», уподобим субъектность обоюдоострому мечу, ранящему реальное сущее только при ее недостойном задействовании. Из-за такой неудобности и метафизичности, следовательно, судьбоносности не для одного, а для рода в целом, ментальную позицию «субъект» следует все более и более осваивать, а не скрадывать сомнительными и буквально злободневными ширмами «акторства» и всяческой пустопорожности. Хотя тот, кто фокусируется с погашением личности лично в себе, обойдется и без понятия субъект, показным образом якобы заткнув его в безопасные ножны формалистических или мистических решений парадоксов, которые есть частное разрешение их неразрешаемого дальше существования. Мы же, перед лицом реальной опасности сползания некоторых в небытие, в процессе которого все явнее становится технологическое затягивание вослед за сползающими в это небытие и всех остальных без исключения, не можем стоять ни на стороне сползающих, ни на стороне поддающихся аттрактированию в сползание, равно как и на стороне равнодушно-безучастных и заумно-отстраненных, понимая, что подлинное имя им - субъекты: следует знать субъектный, кратологический смысл мировоззренческих речений тех, кто берет на вооружение «капитулянтскую анологию смерти, особенно когда она подается в красивых теоретических упаковках» [1, с. 19]. В этом мы видим смысл и актуальность тезиса В.Е. Лепского: «"Бессубъектность" - главная болезнь человечества. <...> Вирусом бессубъектности заражены государства, этносы, различные типы сообществ, индивидуумы» [6, с. 5-23].

Спор субъектов навязывания бессубъектности и отстаивания

вания субъектности отражает все признаки возможности тотальной антропологической катастрофы. Некоторые в этой ситуации позиционируют себя в качестве якобы уже находящимися за ее пределами в качестве совершившегося события: так умершие могли бы учить еще живых жить столь эффективно, чтобы побыстрее избавиться от жизни как от болезни. Итак, на наш взгляд, *сейчас время активировать, а не устранять субъектность, говорить, мыслить, разбираться о субъектах, каковыми в именовании и являемся все мы, поскольку суть личности*. Но личности - реальность, а имена - в лучшем случае - адекватные идеи. Правильно отнестись к идеям можно только тогда, когда выстроено правильное личное отношение к людям - вечным носителям идей. И первое, что следует сделать, размышляя над социально-философским смыслом употребления имени «субъект», это эксплицировать его абстрагирующую функцию, смысл которой не должен ускользать, если мы не хотим превратного применения этого имени, его бесполезного, а то и вредного использования.

Субъект как идея не есть реальный человек или какая-либо реальная совокупность лиц: в этом смысле прав В.А. Кутырев, заметивший вскользь: «Человек не равен субъекту, "теоретическому человеку"» [1, с. 7]. Ведь всякий теоретик, говорящий что-либо в отношении «субъекта», ведет речь о нем именно как об идее: «Об идее как организующем принципе, источнике энергии и мобилизации, ключе к интерпретации жизни и социальных отношений, организации знания и жизненной практики» [7, с. 9-10]. Потому при задействовании этой идеи следует избегать возможности искажающего воздействия на социальную реальность, того случая, когда в жизнь внедряются и ее информационно (а то и физически) травмируют химеры, что подметил, критикуя исторически реализовавшиеся идеологические выверты некоторых религиозно-философских поисков, Л.Н. Гумилев. Так что же такое субъект, если это имя не есть знак реального предмета? С нашей точки зрения, понятие «субъект» аналогично понятию «индивид», в том смысле, что оно также есть не что иное, как «идеализированный объект» в составе теоретико-мировоззренческого, т.е. философского знания. Более того, можно историко-философски доказать, что это два конкури-

рующих идеализированных объекта, хотя выработаны и полноправно существуют они в «двух несовместимых представлениях о Природе», манифестируют «два мировоззрения» [8, с. 301]. Однако «субъект» есть *первичная* смысловая единица, которая относится к метауровню философского знания и соответствует не одной из временных и конкурирующих в ней парадигм, а самой сути неизбежно общественного, потому и личностного, личностного, значит, общественного, общественно-личностного, значит, универсалистского философского мировоззрения в никогда не прекращающемся историческом выявлении таковой сути. Следовательно, понятие «индивид» в метатеоретическом плане соответствует производной от универсализма традиции сингуляризма, не могущей ни отменить своей производности, ни отменить универсализм. И это парадокс, что сингуляризм пытается отменить универсализм в качестве своего собственного питающего истока, это подобно тому, когда ум «отменяют» в угоду разуму.

Оппозиционна такой «отмене» позиция «субъект-объектного видения философии» [9, с. 4], и она не нова, поскольку последовательно и аргументированно проводилась и проводится, например, многими отечественными историками философии, в частности А.Н. Чанышевым и В.В. Соколовым. Именно она, будучи окрыленной такими смыслами, как субстанция и сущность, родовой человек и личность, а не «протокольными высказываниями» или измышлениями индивида, только и могущего так высказывать или измышлять что-либо, позиционируется в идеологии «филодоксии» в качестве «гадкого утенка» перед лицом более «продвинутых» собратьев. В некотором смысле это позиция вынужденного «андеграунда» как неизбежного следствия постоянно реализуемой возможности существования «философем», симулирующих якобы отсутствие каких-либо собственных универсалистских предпочтений и притязаний, вытесняющих их в мутную воду «философского бессознательного», фрустрируемых тем предметом, с которого философия и началась: родовым человеком в его отношении к актуальной бесконечности, Универсуму, с такой, а не иной, личностно-типовой репрезентацией предельно всеобщего.

Рассматриваемый в этом аспекте субъект представляет

собой особый мировоззренческий конструкт, образуемый в результате элевации потенциала системно-рациональной компоненты философии, превращающей всегда архаичное иррациональное в дающий свет истинного знания огонь разума, разума как Логоса, истину порождающего, Нуса, все организующего и преобразующего ради истины. А раз так, то осмысленное использование предикативации «быть субъектом» закононо и правомерно только в рамках такой общей философской теории, которая является метарефлексивно отлаженной, не является продуктом редукции ни к науке как внефилософскому знанию, ни к вненаучному знанию как знанию нефилософскому, потому и принципиально совместимой с данным продуктом идеализации. Другими словами, философия «мистического уклона» в плане признававшейся, например, Б. Расселом «научной» мистики бежит термина «субъект» как черт от ладана, поскольку за ним маячит актуальная бесконечность в судьбоносном личном проявлении, а не безликий закон, формализуемый вплоть до последнего знака, что и есть «тайна» всякой прикрывающей себя тайной частной закономерности, поскольку «закономерность Универсума» не формализуема вполне, а только отчасти его собственных проявлений в отношении конкретики жизни.

Не забывать об абстрагированности субъекта от наиглавнейших реальностей человеческой жизни личности и общества, реальностей принципиально более чем одноэлементных и выражающих в себе свойства, как сказал бы Н.Н. Моисеев, **«принципиально не выводимые из свойств элементов и структуры парных взаимодействий»** [10, с. 205], значит, не позволять дезавуировать его неотрывную от человечности понятийность. Как уже отмечалось выше, некоторым это явно не на руку. В последнем случае специализированное понятие «субъект» не скатывается до употребления в обыденных и нередко примитивных значениях, и это сверх всякой разумной меры раздувает его широту и неоднозначность.

Хорошо еще, если из термина субъект на обрисованном пути проявляется стоящий у его же истоков древний, потому заведомо информационно размытый мысльобраз, в смысловом поле которого вполне осмысленным и адекватным признается «субъектность» практически всех сущих (антропосоциомор-

физм). Это хорошо потому, что возвращает к истокам, но плохо потому, что возвращает не только их истину, но и связанные с ее выяснением и вроде бы давно преодоленные ментальные блуждания, сбивающие мысль с пути исследования реальности на путь следования мнениям о ней. Если же ментальные блуждания, не дошедшие до стадии кристаллизации интуитивного различения хаотически-иррациональной нави от системно-рациональной яви пленяют наш ум, то сам Универсум начинает представляться архаизированным театральным зрелищем абсурдистских пьес, создаваемых по матрице антропоморфизации Универсума. Не драмы ли это только просыпающегося, дремлющего или вновь засыпающего разума, сон которого способен порождать и чудовищ? Субъектность, имплицитно содержащая в себе ответственность за высказывания обо всем, не может не потонуть при ее сбросе в пучину безгласного гилозоистского архетипа, зачастую облачаемого в безответственные философско-наукообразные или мистиконаучающие одеяния.

Вот, например, «русский космизм» выводят из «российского органицизма», а тот, в свою очередь, из представлений Шеллинга или представлений о Шеллинге: «В качестве субъекта деятельности... <...> у Шеллинга - организм Вселенной, имманентно деятельный и состоящий из интегральных единичных организмов... <...> С точки зрения органицистов, мир - это единый организм, состоящий из отдельных органов, каждый из которых представляет собой относительно самостоятельный организм. В этом контексте исследуется "органическое строение Вселенной", "многосложный организм природы", история человечества как "замкнутый в себе организм" <...> Принцип всеобщности жизни в творчестве органицистов подразумевает, что между органическим и неорганическим, живым и неживым нет непроходимой грани...» [11, с. 17, 21, 22]. Но эту применяемую к субъекту и к Универсуму «организмическую метафору» следует понимать именно как метафору и, признавая за ней «плодотворную роль в развитии социологического знания», следует ее же переосмыслить как изжитый инструментарий «крайней формы социального реализма и холизма» [12, с. 22]: необходимо понять общественный смысл постулирования якобы «отсутствия непроходимой грани между живым и неживым» в силу «всеобщности

жизни».

«Камень, думаем мы, не знает об этом (о своей реакции на внешние объекты, т.е. имеющейся в качестве важной составляющей «сознания» по Б. Расселу интроспекции. - *А.С.*), когда реагирует на... стимулы; а если бы знал, то точно так же (как люди. - *А.С.*) обладал бы "сознанием". Здесь... различие... только (!? - *А.С.*) в степени» [13, с. 191]. Если бы Б. Рассел не заслонялся скептицизмом, то подспудный гилозоизм его собственного редукционистско-физикалистского мировоззрения проявился бы в том, что цитируемая фраза, очевидно записанная до ее публикации Б. Расселом чернилами на листе бумаги, была бы для него новой степенью организации жизни в виде чернил и бумажного листа. Плохо, когда постепенно чернильная жизнь становится-таки моделью жизни живой, а не бумажной. «Жизнь» же использованного Б. Расселом бумажного листа, действительно, бес-субъектна, поскольку именно он, а не Б. Рассел неспособен-таки (или способен, подобно Б. Расселу?) «воспринимать самого себя», хотя и «воспринял» нанесенные на него неким Б. Расселом знаки в виде выразивших что-то в его личности фраз. Мы не отрицаем, скажем это еще раз, что в гилозоистского типа модели понимания Универсума есть толика правды о природе, но именно о той ее определенной (вернее, требующей до-определения, т.к. «проблема жизни» - до сих пор нерешенная фундаментальная научная проблема) части как особой составляющей Универсума, которая в принципе способна или уже актуально является органическим или неорганическим телом реально субъектных существ. Но в гилозоистского типа модели понимания Универсума больше всего неправды, оправдываемой только наивностью своеобразной космоорганицистской любви к жизни в «бес-субъектном» модусе слепоты («космического прельщения», если пользоваться терминологией Н.А. Бердяева), веющей аурой от вполне конкретной (пантеистически-натуралистической) субъектной теоретико-доктринальной установки.

В духе следствия из этой установки логично обнаруживается, «что о субъекте нельзя ничего знать» [13, с. 184], но лишь постольку, поскольку у кого-то он становится пустым именем безответственного незнания качественно-эмерджентных различий живого и неживого, общественного и необщественно-

го, личностного и безличного. По их поводу есть вопрос: «В Универсуме постоянно возникают новые уникальные образования, не имеющие или не имевшие никаких аналогов в прошлом. И возникает естественный вопрос: как они связаны со свойствами исходного материала. Это глубокий вопрос, имеющий не только философское значение; ответ на него - вопрос и практики, а может, и будущего общества» [10, с. 205]. Заявлять же, «что о субъекте ничего нельзя знать», значит закрывать этот вопрос, вернее, прятать, скрадывать его в угоду определенным смысложизненным интересам. Это все равно, что заявлять о личности как о пустом понятии: знать личность вполне невозможно, т.к. она не разложима без остатка на «протокольные высказывания», потому она химера «метафизического» ума? Но не все химера, что невозможно запротоколировать, ведь не запротоколировать то, что есть «сознание», то, что есть «совесть», то, что есть «вдохновенно творческий труд», или то, что есть потребность некоторых умиравших от голода в состоянии крайней нужды и мучимых голодной смертью своих детей не брать тел людей живых или умерших в качестве пищи. Хотя некто скажет: «Различие по сути человеконенавистника и человеколюбца - химера, равно как химера - различие между ложью и истиной». Особое внимание следует обратить на то, что в «непротоколируемости» субъекта (личного и общественного как системной целостности социентальных качеств) есть место аналогии с невозможностью описывать системные качества некоторых целостных систем на языке системных качеств ее составляющих («единое» как всегда эмерджентно «иное»).

То, на что обращено внимание, может получать и получило разные именованья, например «сверхсистемный эффект» (О.Д. Маслобоева), «принцип сборки» (Н.Н. Моисеев) и т.д., но это наименования именно проблемы, в зависимости от предлагаемых путей решения которой можно приходиться к разным результатам, и тот из них, что до сих пор дальше аналогии общества с организмом не идет (отсюда: «человечество - единый организм» и т.п.), следует дезавуировать, т.к. теперь он стал реально духовно и материально крайне реакционен.

Важно понять, что «субъект» есть *прежде всего* имя для результата применения идеализирующего «принципа субстан-

ционализации целого» (Э. Дюркгейм, К.Х. Момджян), но применения отнюдь не в отношении «организма» (т.е. системы личной и внеобщественной: биологической ли или еще какой-либо), даже не в отношении *абстрагируемого* от личности общества, поскольку никакое общество - в отличие от личности - не есть то, что атрибутируемо полнотой актуализации социентальных качеств, требующей их актуализации конкретными людьми: общество - всегда постперсональный «коллективный субъект», т.к. суть субъект вне нахождения в личности, не имеющий в своей субъектности связей «трансъективных» (переходящих), имманентизирующих трансцендентное и трансцендентирующих имманентное.

«Коллективный субъект» не переживает [14, с. 156], совершает деяния, но не поступки, поскольку не став «химерой», имеющей - подобно толпе - квазиличностное поведение, не находится «в полосе свободы» (Л.Н Гумилев). Не найти у «коллективного субъекта» «собственных желаний, мыслей и волевых устремлений» [12, с. 21]. Перманентно находятся «в полосе свободы», желают, переживают, имеют волевые устремления, мыслят, оценивая и совершая поступки или проступки (что есть показатель полноты актуализации социентальных качеств) только люди как субъекты, всегда сущие внутри обществ, хотя бы и химерических. *«Субъект» есть прежде всего имя для результата применения «принципа субстанционализации целого» в отношении личности, не абстрагируемой от общества, а потому и общества, в котором она только и есть.*

Но в результате в содержании имени «субъект» есть то, чего нет и не может быть ни в одном из исходных для идеализации реальных объектах: ни в человеке, ни в каком ином проявляющем социентальные качества существе, ни в обществе. А именно: субъект есть идея действительной, а не возможной самодостаточной полноты социентальных качеств, в этой идее актуального ставится в отношении равнозначности со всем потенциалом общественного в Универсуме, «Я-как-единичность» отождествляется с «Мы-как-множеством». Значит, субъект есть категориальная форма выходящего за пределы всякой меры отождествления актуальной конечности с потенциальной бесконечностью. Оказывается, «личность» как реальный объект рас-

смотрения далеко не «субъект», потому что *субъект есть абстракция непрерывной полной актуализации всех социентальных качеств.*

Когда констатируют: «Субъект существует только в единстве Я, межчеловеческих (межсубъектных) взаимоотношений и познавательной и реальной активности» [14, с. 155], - то говорят об *актуальном* проявлении сознания, деятельности, удовлетворения потребностей, реализации интересов, нахождения в отношениях с себе подобными и т.д. Спросим себя, можно ли использовать понятие «личность» в отношении существа, не имеющего актуальных проявлений социентальных качеств? Например, можно ли обозначать именем «личность» кого-либо из нас в тот момент, когда он в ходе «пустотной медитации» (или «медитации с нисходящей рефлексией», В.А. Лефевр) изменил свои ментальное и физиологическое состояния столь радикально, что не ведаёт больше ничего, кроме «пустоты», ставшей «пустотной» [15, с. 144]? Не есть ли это полнейший ментальный уход от личности к индивидуальной безличности: «растворение "субъектности" вместе с начатками ее идентичности - в Ничто», противоположное «возведению "субъектности" в личность со всею полнотою идентичности» [16, с. 136]? Личностью ли мы назовем индивида, вдруг проявляющего себя только как биологический объект? И потеряется ли личность при другом типе медитации (или «медитации с восходящей рефлексией», В.А. Лефевр), в момент достижения «особого переживания слияния с Абсолютом, Богом, или "супер-Я»» [15, с. 143], при условии, что то, что здесь обозначается, например, как "супер-Я", открывает «себя» медитирующему именно как субъект, решающий, в какую меру будет дана эта «открытость»?

Были заданы риторические вопросы. Из их содержания следует вывод: *ни один носитель социентальных качеств, если он не актуально бесконечен, не есть непрерывно и во всей полноте актуализующее эти качества существо.*

Но на некоторый момент мы знаем себя в аспекте существа, во всей доступной полноте актуализующего эти качества. В этот момент мы ментально выходим за пределы своей индивидуальности, восходя к являющейся по отношению к нам наиболее высокой общественной метасистеме, осознаем себя через

пределный из доступных нам эмерджент. В такой момент мы, «заглядывая за горизонт», достигаем границ меры человеческого в нас как людях, предельно актуализуя возможность *синергии потенциальной бесконечности не «сказуемого»* ("супер-Я") и *действительности актуальной конечности высказываемого*) (нашего собственного Я). Этот момент есть предельно отвлеченная модель переживания совпадения полноты личного с полнотой общественного. Мы можем зафиксировать эту модель особым именем: это и будет «субъект», в содержании которого есть то, чего нет ни в реальном обществе, ни в реальной личности. Значит, *субъект - это идеализированный объект, создаваемый в ментальном процессе, подобном медитации с восходящей рефлексией.*

Далее, все люди как личности осуществляют тот или иной тип рефлексии. Значит, одни в своих отношениях с другими и миром есть субъекты с вектором развертывания социентальных качеств, работающих на результатность (по-простому - на рациональность закона прибыли) в наибольшей мере. Другие есть субъекты с вектором развертывания социентальных качеств, работающих на эмерджентность в наибольшей мере (по-простому - на рациональность морального закона). Первые имеют «легальный императив» в качестве принципа своего поведения, вторые - «категорический». Это, в терминологии В.А. Лефевра, два типа «космических субъектов», в крайних проявлениях которых фиксируются противонаправленные, онтологически несовместимые ни в одной единой личности векторы, но термин «субъект» игнорирует это. Значит, «субъектная парадигма» должна в целом критиковаться с учетом обнаруженных обстоятельств. Ведь не критикуем же мы «парадигму абсолютно твердого тела» за то, что всякое тело конкретно в своей твердости или нетвердости. Более того, было показано, что попытка дезавуировать эвристический потенциал означенной парадигмы для сторонников методологического индивидуализма есть прием выписывания индульгенции на те действия, от отрицания которых они и предлагают избавиться. Если так, то в непротоколируемых «социентальных качествах» мы имеем иллюстрацию до сих пор не решенной учеными проблемы «эффекта целостности», для обозначения которого и служат термины

«субстанция» и «субъект», а не «индивид». Во всяком случае, из перечисленных трех только первые два понятия и способны прояснять «развивающиеся системы, свойства которых мы не можем предсказать заранее <...> может быть, эти неизвестные нам свойства являются **в принципе системными свойствами** <...> Для объяснения этого феномена нужны новые соображения. А может быть, и новый взгляд на Универсум!» [10, с. 207-208]. Взгляд на Универсум как «организм» неверен.

Индивид же есть отдельная особь как организм, потому вполне протоколен, значит вполне вместим в математическую формулу, описывающую всего его без остатка. Со знанием дела, недаром «еще в двадцатые годы... Рассел, один из выдающихся представителей рационалистического образа мысли, сказал свою знаменитую фразу о том, что все происходящее в нашем мире уже закодировано в электронных оболочках атомов» [10, с. 205]. Если смысл этой фразы, или «принципа Рассела» [10, с. 206], есть адекватное описание *всех* систем, т.е. и самого Универсума (с чем не согласны несингуляристы, в том числе Н.Н. Моисеев), то люди как индивиды являются более или менее сложными, но в принципе поддающимися техническому моделированию объектами (здесь как раз тот случай некой разновидности «рационалистической» «простоты», которая «хуже воровства»). Тот же, кто владеет технологией такого моделирования, есть их хозяин, пользующийся другими в режиме отношения рабовладельца к рабу (или роботообразному): «Как частями тела: каждым по своему назначению» (Демокрит) [17, с. 198]. «Части тела» хозяина - люди в функции «органов», т.е. техники жизни хозяина как «программирующего» центра механизма радостно замкнутого на себе индивидуального довольства, у которого тоже есть описывающая его формула, начертанная, похоже, чем-то или кем-то вообще не имеющим человеческих качеств серым по серому бездны течений вещества и энергии. Начертания бездны отменили личность, за «смертью субъекта» кроется подмена живого косным, что верно подметил В.А. Кутырев.

Это ли не в философском уме вдруг присутствующее «отвлеченное представление физика или механика, где все сводится в конце концов на немногие нашими органами чувств и даже нашим сознанием не охватываемые в образной форме

представления об эфире, энергии, квантах, силовых линиях, вихрях или корпускулах. В сущности, этот... (способ репрезентации Космоса. — А.С.) дает нам совершенно чуждое, нас не трогающее впечатление, и, очевидно, представляет схему, далекую от действительности даже тогда, когда мы превратим его в своеобразный хаос движущихся без порядка частей или, наоборот, в своеобразную машину, регулируемую мировым разумом или той или иной формой божества» [8, с. 299-300]. И в последнее время от лица тех, кто сделал основой своего теоретизирования по отношению к человеку и обществу «смерть субъекта», провозглашаются еще более радикально далекие от живой действительности технократические схемы, например, ставшие предметом критики В.А. Кутырева, вне принятия им идей космизма. Как будто критикуемые философская «модель информационной реальности и рефлекс computer science» Ж. Дерриды по сути не являются акосмическими и совместимы с космизмом: «"Телефон" был раньше "Большого взрыва" и господя Бога. "Мы все живем внутри Универсального Компьютера". <...> Субъектное, наконец, становится гомогенным природе Сети, ее топологической конфигурации. Теперь "Бытие" действительно Едино. Оно стало количеством и информацией» [1, с. 46, 48]. Человечество с «отмененной» субъектностью реальных людей и обществ, отмененной хотя бы и теми, кто гордо именуется «когнитариатом» (вроде как посвященным в тайны программного обеспечения «мирового разума»), грозит стать глобальной гиперсоциотехнической системой, моделируемой «по типу организма» (Н.Ф. Федоров) и стихийно (так сказать, в порядке открытой увязки, «складывания и сплетения» индивидов) «гипертекстируемой» «актерами»-элементолобами с целенаправленно «микшированной» личностностью, компенсируемой отменным вкусом к пародийному цитированию, деконструкции и игре!? Пресловутый «человекник» всевозможного «глобального общества» из антиутопии А.А. Зиновьева с царственно, золотомиллиардно устроившимися в нем Ното innoxis Ст. Лема в «конце истории» по речению Ф. Фукуямы?

Библиографический список

1. Кутырев, В.А. От какого наследства мы не отказываемся // *Человек*. - 2005. - № 1. - С. 33-48; - №2. - С. 5-19.
2. Дугин, А.Г. Homo Novissimus // *Человек*. - 2004. - № 1.
3. Визгин, В.П. Наука, религия и эзотерическая традиция: от модерна к мостмодерну // *Дискурсы эзотерики*. - М, 2001.
4. Шохин, В.К. Брахманистская философия. - М., 1994.
5. Смирнова, Н.М. Субъект социальный // *Новая философская энциклопедия: в 4 тт.* - Т. 3. - М, 2001.
6. Лепский, В.Е. Становление стратегических субъектов в глобальном Информационном обществе: постановка проблемы // *Рефлексивные процессы и управление*. Т. 2. - 2002. - № 1.
7. Кимелев, Ю.А. «Субъект» и «субъективность» в современной западной социальной философии. - М., 2006.
8. Вернадский, В.И. Два синтеза космоса // *Владимир Вернадский: Жизнеописание*. - М., 1993.
9. Соколов, В.В. От философии античности к философии нового времени. - М., 1999.
10. Моисеев, К.Н. Судьба цивилизации. - М., 2000.
11. Маслобоева, О.Д. Российский органицизм и космизм XIX - XX вв. - СПб., 1995.
12. Гофман, А.Б. Существует ли общество? // *Социологические исследования*. - 2005. - № 1.
13. Рассел, Б. Религия и наука // *Он же. Почему я не христианин*. - М., 1987.
14. Лекторский, В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. - М., 2006.
15. Лефевр, В.А. Космический субъект. - М., 1996.
16. Хоружий, С.С. К антропологической модели третьего тысячелетия // *Филос. науки*. - 2003. - №8.
17. Цит. по: Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. - М., 1981.

В. В. Томашов

Идеалология в дискурсе интегративности

Интегративный дискурс в качестве подхода к рассмотрению такого устоявшегося в различных областях знания феномена, как *идеал*, предполагает множество специфических ракурсов его содержательной интерпретации и в то же время индуцирует особое предметное пространство его конституирования. Эта предметная область может быть обозначена как *идеалология*, т.е. учение об идеалах. На память тут же приходит эссенциальный платоновский онтологизм, выразившийся в понятиях *эйдос* и *эйдология*.

С одной стороны, идеалология может и должна разрабатываться как специфическая предметная область философии. И действительно: идеал, если его не сводить к многочисленным репродуктивным модусам (в политике, этике, праве, эстетике и т.д.), является исконным объектом и продуктом философской рефлексии. Собственно, генетически философия и начиналась с конструирования философемы *идеал*. В самом общем виде уже античная философия определила идеал как соответствие реальности понятию. Здесь вроде бы выявилась двойственная природа идеала: как одновременно и онтологического, и эвристического феномена. Однако «продолженная» содержательная рефлексия понятия *идеал* высветила его предметно-смысловую многозначность (если не сказать – неисчерпаемость), «заставила» искать его логические, этические, религиозные, политические и многие другие смыслы. В одном из возможных «смыслов» (социальном) идеал рассматривается в качестве сущностного компонента *идеологии* – пространства выраженности общественных и личных интересов, кстати, необязательно политических.

Однако философский (сам по себе интегративный) ракурс рассмотрения феномена *идеал* не отражает всех заложенных в нем неисчерпаемых смыслов. Философская рефлексия, при всей ее «общезначимости», вполне может быть продуктивно дополнена другими *идеалологическими* подходами, одним из которых может быть подход культурологический.

Идеалология в культурологическом (культур-антропологическом) смысле, не покидая совсем «земную почву» возделывания, преобразования природного, создает свою, культурологическую онтологию (в рамках уже не истории, а теории культуры), в которой созидание человеком «второй» природы (культуры) раскрывается как процесс творческого созидания – конструирования артефактов (феноменов культуры), из которых и состоят разнообразные исторические «культурные слои». В рамках, например, такой предметной области, как семантика культуры, любой артефакт (культурный образец) раскрывает свою как идеальную, так и реальную стороны.

Конечно же, философский и теоретико-культурологический подходы к построению идеалологии сами по себе недостаточны. Идеал раскрывает свою человекозначимую (а не абстрактную) сущность при условии рассмотрения его в рамках всего социогуманитарного пространства с обязательной аксиологической акцентировкой.

Идеалы, с позиций идеалологичности, лишь в блоке с ценностями организуют поведение людей, сообщая ему генеральные интенции, необходимо и разумно ограничивая свободу, предопределяя движение на достижительность. Идеал включает в себя идеологические (социально и личностно значимые) представления о будущих состояниях объекта (апологии) и знания практических путей, способов достижения этих состояний (технологии). Между ними часто возникают несовпадения, вырастающие подчас в противоречия: пресловутые разрывы теории и практики. Теории (идеальные конструкты) склонны отрываться от действительности, «парить в воздухе», носить печать индивидуального или группового эгоизма. Технологии же часто диктуют «свои», чисто прагматические условия. Это неизбежно приводит к появлению таких технологий, которые, «забыв» о морали, становятся преступными.

С другой стороны, подрыв чувства меры, осмотрительности, излишняя импульсивность и импровизационность действий чреваты насилием, истреблением, разрушением. Как показала история, в том числе и отечественная, от «эстетического» (спонтанно-чувственного) социального «творчества» можно легко перейти к боевому порядку трудовых армий, практике ревза-

поведников – «казарменному социализму».

Идеал желателно реализовывать не через действие, а через его инициацию, цель идеала – побуждать. Вспомним: в мировой и в отечественной истории «культура» неумолимо радикального реформизма (пусть и порожденного благородным идеалом) неоднократно приводила к драматическим, и даже трагическим результатам.

Непонимание регулятивной природы идеала, некритическая его онтологизация порождают культуру разрушительного социального трансформизма. Исторический процесс только тогда может быть назван прогрессом, когда он подчинен действительно гуманистическим целям (идеалам), направляющим общественное развитие в сторону обеспечения жизни в соответствии с принципом равнодоступности социальных благ, как духовных, так и материальных.

Все вышесказанное вовсе не означает, что интегративный идеологический дискурс есть блуждание в пространстве рассудочной схоластики. Напротив: идеал при таком рассмотрении наиболее ярко проявляет свое сущностное и феноменологическое богатство.

УДК 1(091)

В. С. Топорков

О принципиальном соотношении понятий «материя» и «возможность» в философии Аристотеля

Понимание сущности философской рефлексии как *интегральной формы интерпретации, как особой герменевтической деятельности*, несомненно, обуславливает особую значимость переосмысления тех или иных философских учений прошлого, подготовивших и во многом определивших основное концептуальное содержание соответствующих современных взглядов. Не вызывает никаких сомнений и та существенная эвристическая роль, которую играют в наше время историко-философские и, в частности, историко-логические исследования. При этом имеет место глубокое взаимодействие логики и философии в изучении определенных проблем, а не простое применение готового аппа-

рата логики к некоторому внешнему для него материалу. Отсюда же проистекает и вполне законное, на наш взгляд, название известных приложений логической науки к анализу традиционных философских понятий и проблем – *философская логика*.

Как известно, впервые модальные понятия и суждения, их содержащие, становятся предметом систематического философского и логического анализа в трудах Аристотеля. В его учении о модальностях представлены такие оригинальные идеи и целостные концепции, которые еще далеко не полностью проанализированы средствами современной философии. Этим объясняется и то обстоятельство, что сегодня, в период бурного развития исследований по модальным логикам, интерес к реконструкции теории модальных понятий Аристотеля по-прежнему очень высок, а специальная литература, прямо или косвенно посвященная данной проблематике, весьма обширна.

Необходимость тщательного переосмысления общей теории модальных понятий Аристотеля обусловлена еще одним важным обстоятельством. Как известно, проблема универсальности логического закона исключенного третьего является одной из центральных в общем контексте современных проблем обоснования математики. При этом идеи о ненадежности названного закона высказывались не только математиками интуитивистского или конструктивного направлений, но и самими логиками в связи с попытками решения проблемы истинностного статуса высказываний о будущих уникальных событиях, впервые поставленной и решенной еще Аристотелем. Но, как это ни парадоксально, аристотелевское решение проблемы до сих пор остается для исследователей подлинной загадкой. Так, прослеживая хронологию и содержание основных дискуссий, вызванных многочисленными интерпретациями текста 9-й главы трактата Аристотеля «Об истолковании», А. С. Карпенко убедительно показывает, что фактически ни одно из по меньшей мере десяти типов известных решений проблемы *contingentia futura* нельзя признать вполне законченным, бесспорным ее решением [см.: 11, с. 179-181]. В этой связи получают свое дальнейшее философское обоснование и такие доктрины, как *логический* и *теологический фатализм*, анализу которых посвящено огромное число работ в основном зарубежными специалистами.

Понятия материи и формы, возможности и действительности входят в число ключевых понятий метафизики Аристотеля и носят объективный характер. Именно поэтому вполне адекватно они могут быть проинтерпретированы прежде всего онтологически, и уже исходя из этого, безусловно, допускают и другие виды интерпретации, в частности, гносеологическую и логическую [см.: 15, с. 76-77; 16, с. 55].

Иерархию онтологических уровней (сущего), по Аристотелю, условно можно представить в виде *пирамиды*, основание которой составляет *первая материя* (бесформенный и неопределенный, безусловный субстрат), а вершину – *вечный и неподвижный двигатель, первосущность, форма форм* (полнота бытия, абсолютная действительность, точка совпадения всех противоположностей). Наконец, всю ее среднюю часть образует *последняя материя* (мир реальных вещей, в котором самым привычным для нас образом действуют законы движения и изменения, возникновения и уничтожения, диалектика которых столь безупречно схвачена в аристотелевской универсальной триаде: определение (форма) – лишенность (стерезис) – материя) [см.: 2, с. 302; 8, с. 159].

Опираясь на данную иерархию, можно обосновывать вывод о том, что наряду с принципиальным различием двух видов понятия материи в философии Аристотеля должно быть проведено соответствующее, столь же принципиальное различие двух видов понятия возможности, которое, очевидно, будет зависеть от того, с *каким* видом материи оно соотносится [см.: 1, с. 86-88; 2, с. 135, 189-191, 193, 197-207, 217-219, 229-233, 243-244, 246, 301-303; 307-309; 4, с. 76-81, 101-102, 104-105; 5, с. 89-90; 6, с. 12-19; 8, с. 105, 152-156, 159, 219; 9, с. 101-102, 105; 10, с. 24-32; 13, с. 450-451; 14, с. 56-68; 19, с. 296-297].

В понятии материя Аристотель различает два значения. Во-первых, под материей он понимает субстрат в безусловном смысле, особого рода возможность («первая материя»), и, во-вторых, под материей он понимает такой субстрат, который есть уже не только возможность, но и действительность («последняя материя») [см.: 6, с. 15-18; 2, с. 189-191, 207, 217-219, 229-233, 243-244, 302-303]. «Последняя материя» – та материя, которая есть не только возможность той или иной формы, но и, будучи

такой возможностью, есть одновременно особая действительность. Она существует как воспринимаемая чувствами (движущаяся материя) и как постигаемая умом (например, предметы математики) и обладает своими особыми признаками, что и позволяет дать ее определение. Напротив, «первая материя» сама по себе не есть никакая действительность, ибо она есть *только* возможность, *могущая* становиться какой угодно действительностью. «Первая материя», согласно Аристотелю, лишена конкретности, индивидуальности, не имеет каких-либо свойств (ей приписываются лишь отрицательные определения) и не может восприниматься чувствами. Она только мыслится и есть поэтому неопределенный субстрат.

Неоднократно воплощаемая через материю форма есть нечто среднее между отсутствием (лишенностью) и действительной формой, и это среднее между отсутствием бытия и действительным бытием есть, согласно Аристотелю, *бытие в возможности*. Непосредственно анализу понятия возможности посвящена 12-я глава пятой книги «Метафизики» [2, с. 162-164]. Общий и наиболее важный результат этой главы – проводимое Аристотелем различие двух смыслов в понятии возможности: 1) возможность как *способность* ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\xi$, *potentia*) – факта стать другим в зависимости от стечения тех или иных пространственно-временных и причинных условий; 2) возможность ($\epsilon\nu\delta\epsilon\chi\omicron\upsilon\sigma\epsilon\nu\omicron\nu$, *possibilitas*) как нечто характерное для *смыслового* обстояния вещи (такая возможность имеет место в сфере эйдоса, являясь тем или другим его тоже эйдетическим условием).

Сущее, поскольку оно двойственно, изменяется от сущего в возможности к сущему в действительности. Следовательно, данное изменение, как, впрочем, и любое другое, структурно должны составлять две – переходящие друг в друга – противоположности, а также нечто третье, диалектически сочетающее, синтезирующее в себе и то и другое, и вместе с тем не являющееся ни тем, ни другим, т. е. субстрат изменения. Ясно, что в роли такого субстрата выступает материя [см.: 4, с. 76-81; 8, с. 105; 13, с. 450-451]. «Так что не только возможно возникновение – привходящим образом – из не-сущего, – пишет Аристотель, – но и [можно сказать], все возникает из сущего, однако из сущего

в возможности, а не из сущего в действительности. И именно это [сущее в возможности] означает единое Анаксагора; лучше его изречения «все вместе» или утверждения Эмпедокла и Анаксимандра о смеси, или изречения Демокрита было бы высказывание: “Все вещи были вместе в возможности, в действительности же нет”. Так что можно считать, что они в известной мере подошли к мысли о материи» [2, с. 301; ср.: 2, с. 135, 198].

Таким образом, возможность, по Аристотелю, есть материя. Еще точнее: «первая материя» и только она есть возможность в указанном здесь смысле [ср.: 9, с. 105]. Эту возможность – возможность всего – у Аристотеля мы называем *абсолютной возможностью*. Ее частным случаем является возможность бесконечной делимости пространства или времени [ср.: 2, с. 242]. Тем самым Аристотель вводит такое предельное, диалектически насыщенное и в то же время абстрактное понятие, как бытие в возможности, утверждая принципиальную разнородность двух уровней сущего: действительного и потенциального. «Дело в том, что о сущем говорится двояко, так что в одном смысле возможно возникновение из не-сущего, а в другом нет, и одно и то же может вместе быть и сущим и не-сущим, но только не в одном и том же отношении. В самом деле, в возможности одно и то же может быть вместе [обеими] противоположностями, но в действительности нет» [2, с. 135].

В данном отрывке, заметим, речь идет именно об *абсолютной возможности* (или о бытии в возможности), которая и есть *первая материя*, в отличие от чувственно воспринимаемой (*последней*) материи [см.: 2, с. 232]. Однако этим дело еще далеко не заканчивается. Ни в коем случае нельзя забывать о столь яркой специфичности рассматриваемого понятия. Более того, уже из самого контекста, в котором Аристотель обосновывает свою идею бытия в возможности, хорошо видно, что кроме возникновения из сущего в возможности имеет место также и возникновение из не - сущего (равно как и из соотносимого с ним сущего) – что называется – «привходящим образом». Нетрудно догадаться, что этот вид возникновения самым тесным образом должен быть связан с понятием «последней материи».

Итак, во всяком процессе изменения *ничто* всегда принимает форму, которой не имело прежде. Но мы «должны отли-

чать это нечто, как постоянный субстрат, от того процесса, которому он подвергается. Последний протекает между двумя конечными пунктами – неимением формы и обладанием формой» [5, с. 89]. И «хотя материя, конечно, и может мыслиться *in abstracto* без всякой формы, *in concreto* она существовать без последней не может. Поэтому, – как совершенно точно указывает Ганс фон Арним, – вместо неимения новой формы мы можем подставить обладание иною формой. В таком виде изменение есть замещение одной формы материи другою. Субстрат, как таковой, должен мыслиться постоянным; но не изменяются и формы. Они только сменяются» [5, с. 89-90].

«Первую материю» необходимо мыслить абсолютно лишённой всяких свойств и потому способною принимать всякую форму; у последующих материй возможность оформливания ограничена, так как они уже имеют определенные свойства (причем каждое оформленное «нечто» может послужить материей для нового оформливания). «Благодаря оформливанию материя становится в действительности (актуально) тем, чем прежде была только потенциально. Поэтому материя для Аристотеля – принцип возможности, а форма – принцип действительности (актуальности). Нельзя не признать, что когда понятие возможности применяется к первой материи, оно получает существенно иной смысл, чем в тех случаях, когда относится к эмпирической материи» [5, с. 90; ср.: 10, с. 24-32].

В этой связи представляют также интерес три известные работы Г.-В. Лейбница («Материя, взятая в себе», «О первой материи» и «Письмо к Косту о «необходимости и случайности»»), в которых непосредственно обсуждается аристотелевское понятие первой материи. Сходные мысли можно найти и у Томаса Гоббса («Основы философии. Часть 1-ая. О теле. Гл. VIII») [см.: 12, с. 115-116, 378-382, 383-387; 7, с. 157-158].

Таким образом, понятие «первой материи» необходимо рассматривать в качестве коррелята понятия *абсолютной (абстрактной) возможности*, а понятие «последней материи» – понятия *относительной (конкретной, или реальной) возможности*. Их коренное различие состоит в том, что относительная возможность всегда соотносится с действительностью как своей противоположностью, тогда как абсолютная возможность имеет

в качестве своей противоположности самую себя, другими словами, абсолютная возможность любого события тождественна абсолютной возможности любого несовместимого с ним события. При этом модальность действительности надо понимать в узком смысле, т. е. исключая из объема данного понятия ту часть, которая относится к понятию безусловно необходимого. Важно подчеркнуть, что реальная возможность не является возможностью всего. Реально возможным является все то, что, в свою очередь, не является невозможным.

Этот полученный нами вывод, свидетельствующий главным образом о не учитываемой в современной философии *фундаментальной* двусмысленности понятия возможности, имеет весьма важное логико-методологическое значение, смысл которого сводится к точному соотношению указанных понятий как необходимому условию правильного понимания модальной теории Аристотеля и дальнейшего решения других смежных или частных проблем (свободы и необходимости, будущей случайности, причинности, построения и обоснования модальных логик и др.) [см.: 18]. Следует подчеркнуть, что понятие относительной возможности, в отличие от абсолютной, столь же непротиворечиво, как и неразрывно связанное с ним понятие действительности. Развитием этой мысли становится логическое определение принципа *онтологической неравновесности* бытия в действительности (*настоящего*) и бытия в возможности (*будущего*), фундаментом которого служит тезис Стагирита о том, что «действительность, или деятельность, первее возможности, или способности» [2, с. 244; ср: 4, с. 104].

В соответствии с данным принципом в реальном мире в одно и то же время любая вещь (событие) не может быть в действительности и не быть в действительности, равно как быть в возможности и не быть в возможности, разве только в двух различных смыслах рассматриваемых понятий – собственном и не-собственном. Но если какая-нибудь вещь (событие) есть (не есть) в действительности, то противоположная (противоречащая) данной вещь (событие) уже не есть (есть) в действительности, но есть в возможности, и наоборот... (Все эти тонкости в употреблении понятия реальной возможности Аристотель анализирует также в 9-й и 13-й главах трактата «Об истолковании»

[3, с. 91-116]).

Очевидно, таким образом, что в плане развития адекватной теории модальных понятий только средняя часть «онтологического дерева» может составить подлинный предмет логико-философского анализа (строго подчиняясь законам (не)противоречия и исключенного третьего), тогда как практически все ошибки в известных реконструкциях последней оказываются следствием неразличения абсолютной и относительной возможности, а также понятий, непосредственно с ними связанных. Главная причина этого, по нашему глубокому убеждению, заключается в непроясненности и неверном представлении самой *временной* природы модальных понятий в философии Аристотеля в связи с *целостным* учением о четырех причинах.

К полному отождествлению двух принципиально различных и даже независимых видов возможности, в частности, приводит непонимание того смысла, в котором Аристотель в разных контекстах пользуется выражением «*может и быть и не быть*». Если в отношении первосущности это выражение в принципе не применимо, ибо *Первое* не имеет материи, оно пребывает в вечной действительности, в полноте бытия, то уже в отношении первоматерии оно применимо в буквальном и безраздельном смысле: здесь нет действительности, здесь все – возможность; мы имеем дело как бы с прасущностями, которые в каком-то скрытом, бесконечно предварительном виде хотя и дифференцированы по признаку «*быть или не быть*», но все-таки полностью пребывают не в действительности, а только в возможности, смешавшись в едином по своей природе субстрате. Именно в этом следует видеть основание абстрактной возможности. Но кроме двух описанных, имеется еще одна, пожалуй, самая обширная, область, относительно которой аристотелевская формула находит свое законное применение. Это, как мы сказали, мир подлинно материальных вещей, сфера реальной возможности и действительности. Вот как описывает эту иерархию сам Аристотель: «Таким образом... ясно, что необходимо сущее имеется в действительности; так что если вечное перее, то и действительность перее возможности. И одно есть действительность *без* (здесь и далее курсив наш. – В. Т.) возможности, например, первые сущности, другое же – действительность *вме-*

сте с возможностью, оно по своей природе первое, а по времени оно последующее; наконец, бывает и такое, что никогда не есть действительность, а есть *только* возможность» [3, с. 112-113]. Во втором из описанных случаев понятия возможности и действительности могут применяться одновременно к противоположным (несовместимым) или противоречащим вещам, событиям и т. п. и, соответственно, к одним и тем же, но взятым по необходимости в разное время, ибо смешение бытия и небытия недопустимо, по Аристотелю, не только в мысли, но и в действительности. Следовательно, даже внутренняя трансформация бытия – от действительного к возможному – ни в коем случае не отменяет главную аксиому: «... всё или существует, или не существует» [4, с. 79; см. также: 9, с. 110].

Исходя из этого, вполне допустимыми должны быть и такие высказывания, как «Это может быть и не быть» или «Это есть и не есть», но только в строго определенном смысле. В самом деле, то, о чем в них идет речь, берется с частично неопределенным различием во времени. Другими словами, предмет, о котором идет речь, называется в первом высказывании возможным в двух различных смыслах – *собственном* (поскольку *это* может быть, если его нет или не быть, если оно есть) или *несобственном* (поскольку уже есть в действительности то, о чем говорится, что оно может быть, или же нет того, о чем говорится, что оно может не быть). Аналогично должно быть понято и второе высказывание с модальностью действительности.

В целом же, в теории модальностей Аристотеля понятие относительной (конкретной, реальной) возможности ($\epsilon\upsilon\delta\epsilon\chi\omicron\mu\epsilon\upsilon\upsilon\upsilon$) (кстати, несмотря на некоторые разногласия по поводу того, как надо переводить слово $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\chi\omicron\mu\epsilon\upsilon\upsilon$ (возможность, допустимость), все-таки большинство современных исследователей теории модальностей Аристотеля склоняется к мысли о том, что в трактате «Об истолковании» он употребляет его точно в том же смысле, что и $\delta\upsilon\upsilon\alpha\tau\omicron\upsilon$ (возможность, сила), которое, в свою очередь, употребляется им как синоним слова $\delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\iota\grave{\xi}$ (способность-сила, предрасположенность), подчеркивая тем самым, что в чисто логическом плане различия между ними несущественны [см.: 18, с. 29]), как *то, что не является невоз-*

возможным, употребляется Аристотелем по меньшей мере еще в пяти смыслах [см.: 3, с. 122]: 1) в смысле *билатеральной (двусторонней) возможности* (возможным в этом смысле является то, что не является безусловно необходимым и невозможным); 2) в *омонимическом, несобственном смысле слова (унилатеральная, односторонняя возможность)* (когда имеется в виду допустимость того, что уже существует в действительности, в том числе и безусловно необходимо); 3) в *собственном смысле термина* (когда речь идет о том, что может в разное время быть или не быть, происходить или не происходить); 4) в *строгом смысле термина* (возможное только в определенное время и определенным образом; иначе говоря, только в случае совокупного действия четырех аристотелевских причин можно говорить о понятии строгой возможности, которое представляет собой видовое понятие по отношению к возможности в собственном смысле); и наконец, 5) в смысле *нереализованной возможности* (возможности в собственном смысле, согласно Аристотелю, могут с определенного момента времени быть утраченными) [см.: 18, с. 36-38].

В понятии билатерально возможного, применяя другой критерий, Аристотель различает еще два вида: 1) как происходящее по большей части, или в большинстве случаев (*вероятное*); и 2) как нечто неопределенное; то, что может быть и так и не так, то, что никак не определено в природе рассматриваемого объекта и совершается в силу случайного стечения обстоятельств (*случайное*) [см.: 18, с. 38-40].

Библиографический список

1. Александров, Г. Аристотель. – М., 1940.
2. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в 4 томах. – М., 1976. – Т. 1.
3. Аристотель. Об истолковании // Аристотель. Сочинения в 4 томах. – М., 1978. – Т. 2.
4. Аристотель. Физика // Аристотель. Сочинения в 4 томах. – М., 1981. – Т. 3.
5. Арним, Г. История античной философии. – СПб., 1910.
6. Асмус, В. Ф. Метафизика Аристотеля // Аристотель. Сочинения в 4 томах. – М., 1976. – Т. 1. – С. 5–50.

7. Гоббс, Т. Сочинения в 2 томах. – М., 1989. – Т. 1.
8. Джохадзе, Д. В. Диалектика Аристотеля. – М., 1971.
9. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М., 1986.
10. Зибек, Г. Аристотель. – СПб., 1903.
11. Карпенко, А. С. Фатализм и случайность будущего: логический анализ. – М., 1990.
12. Лейбниц, Г. В. Сочинения в 4 томах. – М., 1982. – Т. 1.
13. Лосев, А. Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А. Ф. Бытие – имя – космос. – М., 1993.
14. Лосев, А. Ф. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. – М., 1975.
15. Луканин, Р. К. «Органон» Аристотеля. – М., 1984.
16. Попов, П. С., Стяжкин, Н. И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. – М., 1974.
17. Слинин, Я. А. Об аристотелевском понимании возможности // Логика и философские категории. – Л., 1982.
18. Топорков, В. С. Проблема интерпретации теории модальных понятий Аристотеля: логико-онтологические аспекты: дис... канд. филос. наук. – М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, 1999. – 138 с.
19. Чанышев, А. Н. Курс лекций по древней философии. – М., 1981.

УДК 16(165.6.8)

А.Н. Филькин, С.А. Кудрина

Онтологические основания интегративного знания

Философия рождается как интуитивное усмотрение единого во многом. Эта интуиция принимала как объективные, так и субъективные формы выражения. В первом случае она выступала как мысль о единстве материального и идеального, о существовании единого во временном, во втором - как мысль о субъективном основании единства, коим представлялось сознание человека.

В результате грехопадения человек отделился от Бога, от другого человека, от природы, и с воцарением разрозненности

эта интуиция стала иссякать или даже сознательно игнорироваться. Тем не менее, в мире, впавшем в состояние разрозненности и мозаичности, стремление к единству не исчезло совсем. Единство хоть и перестало быть очевидным и понятным, но оно не потеряло своей притягательности, тем более что разорванный на фрагменты мир оказался тяжелым бременем для человеческого сознания, поскольку и сознание в такой ситуации неизбежно становилось фрагментарным и мозаичным, а единая ценностная вертикаль превратилась в горизонталь, в хаотичную множественность никак не связанных друг с другом равнозначных ценностей. «Единый и целостный объект религиозного восприятия, - писал П.А.Флоренский, - в области рассудка *распадается* на множество аспектов, на отдельные грани, на осколки святыни, и нет в них благодати» [4, с.321].

Это привело к рождению идеи интегративного знания, идеи, которая может оказаться суррогатной, если в ней отразится лишь стремление «склеить» единое знание из осколков разрозненных фрагментов частных наук в ситуации неразрешенной антиномии рационального и эмпирического при отсутствии скрепляющего момента, а именно – изначальной духовной интуиции единого, которая была утеряна в философии европейской, но смогла, тем не менее, уцелеть в русской.

Неугасимое стремление избежать разрозненности (именно избежать, *предотвратить*, а не преодолевать уже случившееся разрушение) и сохранить единство мира и сознания нашло свое отражение в идее цельности знания, высказанной И.В. Киреевским и А.С.Хомяковым и развитой В.С.Соловьевым и другими русскими философами. Здесь важно понять, что для действительного цельного знания нужна онтологическая основа, и такой основой для «старого» интегративного знания в русской философской традиции было учение о Софии – Премудрости Божией. София – платоновская душа космоса – переосмыслена Соловьевым как идеальный, но в то же время конкретный образ Божиего мира.

София как центр соловьевской идеи всеединства есть «...единство истинное, не противопоставляющее себя множественности, не исключаяющее ее, но... всё в себе заключающее» [1, с. 161]. Это и есть, по сути, идеальное интегративное знание,

положительное всеединство, к которому стремится отпавший от Бога мир. «София, уже в своем вечном бытии необходимо состоит из множественности элементов, которых она есть реальное единство... каждый из этих элементов, как необходимая составная часть вечного богочеловечества, должен быть признан вечным в абсолютном или идеальном порядке» [3, с. 119].

В интегральном, всеедином познании, о котором говорит Соловьев, односторонность эмпиризма и рационализма *заведомо превращается изначальной интуицией всеединого мира, которая доступна только верующему сознанию*. Само это положительное знание основано на усмотрении истины как интеграции Бога, Абсолюта (конкретное всеединство) и Его другого, мира (становящееся всеединство); и достигается оно через центральное событие истории — приход в мир Богочеловека, который, «вбирая» в свое Богочеловеческое тело весь сотворенный космос, дает ему импульс для преобразования.

Воссоединение разрозненного, дифференцированного греховного мира возможно только через Богочеловека Христа, поскольку Он соединяет в себе божественную и человеческую природу. Христос дарует миру и тот образ божественной любви, который, преодолевая дифференцированный грехом мир, становится силой, вновь его интегрирующей. Это новое всеединство предполагает неперемнное преодоление эгоизма, отдельности, «непроницаемости» человека для Бога и другого человека посредством любви. «С одной стороны, отдельная личность, писал П.А.Флоренский, — все; но, с другой, она — нечто лишь там, где — «двое или трое». «Двое или трое» есть нечто качественно-высшее, нежели «один», хотя именно христианство же создало идею абсолютной ценности *отдельной личности*. Абсолютно-ценную личность может быть не иначе как в абсолютно-ценном *общении*, хотя нельзя сказать, чтобы *личность* была первее общения, или *общение* — первее личности... И если в *возникновении* той или другого мы не можем мыслить их онтологической равно-силности, то в осуществленной действительности мы тем менее способны мыслить их онтологически *не* равносильными. Духовная жизнь личности неотделима от предварительного ее общения с другими, но самое общение непонятно вне уже имеющейся духовной жизни» [4, с. 419].

Именно при условии преодоления «непроницаемости человека» любовь открывает новую реальность, в которой упраздняется антиномичность и истина становится достоянием нового, преображенного сознания. Но это становится возможным только при условии встречной человеческой любви, поскольку новое интегративное знание, или всеединство, – это не только знание, но и состояние познающего субъекта. Это состояние описано И.В.Киреевским настолько обстоятельно и цельно, что было бы неуместно это описание делить на части: «...собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия; чтобы он не признавал своей отвлеченной логической способности за единственный орган разума истины; чтобы голос восторженного чувства, не согласенный с другими силами духа, он не почитал безошибочным указанием правды; чтобы внушения отдельного эстетического смысла, независимо от других понятий, он не считал верным путеводителем для разума высшего мироустройства (чтобы даже внутренний приговор совести, более или менее очищенной, он не признавал, мимо согласия других разумительных сил, за конечный приговор высшей справедливости); даже чтобы господствующую любовь своего сердца, отдельно от других требований духа, он не почитал за не-погрешительную руководительницу к постижению высшего блага; но чтобы постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разума, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума» [2, с. 249]. Главное условие «живого и цельного зрения ума», с точки зрения христианства, – нищета духовная. «Блаженны нищие духом, яко тех есть Царствие Небесное... Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят,» – говорит Христос (Матф. 5: 3-8). У человека как образа и подобия Бога есть надежда на постижение истины, но эта возможность открывается лишь тогда, когда человек в борьбе с грехом, в Стяжании Духа Святого, в стремлении вновь раскрыть замутненный в грехопадении образ Божий становится действительно способным к восприятию Откровения. Только при высоком смирении разум поднимается до уровня «духовного зрения», без которого невозможно обнять истину божественную. Умаяя свое греховное «я», человек раскрывает

в себе неизмеримые глубины образа и подобия Бога и оказывается способным к непосредственному видению единства мира.

Библиографический список

1. Аверинцев, С.С. "София – Логос. Словарь". - Киев, 2000.
2. Киреевский, И.В. Полное собрание сочинений. - М., 1911. Т. 1.
3. Соловьев, В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. - М., 1989.
4. Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины. - М., 1990. Т. 1. Ч. 1.

УДК 930.1

А.С. Ходнев

**История повседневности и досуга:
новые методологические подходы**

История досуга находится в исследовательском поле достаточно размытой дисциплины, которую чаще всего именуют историей повседневности, и историки вкладывают в это понятие достаточно большое количество объектов интереса, зачастую упрощая и понижая значение всей области изысканий. Повседневность часто сводят к простым деталям бытовой жизни. В то же время история повседневности находится в поисках метода благодаря достаточно серьезным усилиям, предпринятым учеными разных наук. Например, известный французский социолог и философ А.Лефевр посвятил этой проблеме эссе «Каждый день и повседневность» [11], в котором ему удалось интерпретировать существенные тенденции развития повседневности от эры модернити до начала эпохи глобализма. Лефевр подметил, что до революций XVIII-XIX веков, знаменовавших наступления эры модернити, дома, модели одежды, привычки, традиции в еде и потреблении напитков, иными словами, многие стороны повседневной жизни людей представляли собой удивительное разнообразие, не подчинявшееся никаким системам или структурам. По мере приближения к современности, по мнению Ле-

февра, возрастало стремление к единообразию и однородности повседневной жизни, если судить с точки зрения архитектуры городов и формы предметов, которые окружали человека [11, с. 7]. Поэтому концепция повседневности, в оценке Лефевра, не создает сама систему, а является скорее «общим знаменателем существующих систем, включая юриспруденцию, педагогику, налоговые и политические институты» [11, с. 9]. Несмотря на некоторое противоречия в оценке исторической эволюции повседневности, заключающееся в том, что переход к современности не отменил многообразия ее форм, некоторые наблюдения А.Лефевра заслуживают внимания историков.

В начале XXI века новая культурная история стала преобладающей формой не только истории культуры, но и, по мнению некоторых историков, истории как таковой [1]. Направление развивается как междисциплинарное, заимствующее методы у других социальных наук, прежде всего, у антропологии и этнографии. С самого начала о новом повороте в историографии высказывались серьезные подозрения в его агрессивности. Например, американский историк Л.Насдорфер писал в обзорной статье о сборнике «Новая культурная история»: «В настоящее время хорошо известно, что недавно появившееся в истории направление является плотоядным животным. Культурная история поедает тело существующих дисциплин. Помните интеллектуальную, религиозную, социальную, политическую, дипломатическую и экономическую историю? Немногие из практикующих в начале 1990-х гг. историков, которые ранее идентифицировали себя с тем или иным направлением, чувствуют себя уютно, когда заявляют, что они не работают в жанре культурной истории» [13, с. 74].

Новая культурная история, как и всякое направление историографии, формировалась постепенно. Карло Гинзбург обратил внимание в знаменитой работе 1976 года [2] на наличие нескольких культурных уровней в глубине цивилизованных обществ, а термин «культура» применительно к комплексу взглядов, верований, жизненных принципов был позаимствован у культурной антропологии. Иными словами, потребовалось посмотреть на цивилизованные общества в исторической ретроспективе, чтобы обнаружить наличие культуры «у тех, ко-

го не так давно свысока именовали «плебсом цивилизованных народов» [2, с. 32].

Следовательно, интерес к культурным исследованиям проявился у историков еще в 1970-1980 гг. В те времена в зените славы и популярности была социальная история, резко расширившая предмет, по сравнению с конвенциональной историографией, за счет изучения истории «снизу». В 1988 году вышел сборник «Расширяя прошлое» [8]. Редактор этого издания П.Стирнс подчеркивал, что социальная история изменила большинство отраслей исторической науки: «в политической истории исследователи рисовали диаграммы балансов между социальными группами и поведением избирателей, историки культуры изучали книгоиздание, чтобы открыть, насколько широко и при помощи каких средств распространялись идеи» [8, с.3]. Многим историкам казалось, что социальная история будет долго доминировать, влияя на учебные планы университетов и средних школ. Однако у ряда ученых появилось противодействие акцентированному изучению только классов, классовых структур и социально-экономических процессов в ущерб исследованию мотивов поведения людей в прошлом. К тому же в конце 1980-х годов наметился кризис марксизма, повлиявшего на появление интереса к социальной истории. В этот момент на смену социальной истории пришла новая культурная история.

В начале 1980-х появилась серия очерков Р.Дарнтонa [3,7], который вел семинар вместе с антропологом К.Гирцем в Принстонском университете, и прямо подчеркивал, что его методологические подходы, которые Р.Дарнтон скромно называл «жанром, не нашедшим наименования на английском языке», были связаны с антропологией. «Это такой же подход к собственной цивилизации, какой используют для изучения других народов... это история в этнографической сущности», — пояснял он. Этот подход и получил наименование «культурная история» или «новая культурная история» [7, с. 3]. Для Дарнтонa важен принцип — «поймать инаковость» («схватить чуждость»), перевести это явление и изложить в терминах исторического ремесла, применяя метод «плотного» описания, позаимствованный у К.Гирца. Часто историк, по словам Дарнтонa, совершает ошибку, подмечая подобное в прошлом. Самое простое полагать, что

люди два столетия назад думали и чувствовали так же, как наши современники, хотя носили парики и деревянную обувь. «Нам необходимо постоянно испытывать потрясение от ложного чувства похожести прошлого, испытать дозы культурного шока» [7, с. 4], – признавал Дарнтон. Для Дарнтона главное в работе историка – интерпретационная сторона его деятельности, и культурную историю он относил к интерпретационным наукам [7, с. 64]. Книга Р. Дарнтона вызвала в свое время немало споров и упреков автору в том, что он недостаточно изучил ретроспективный контекст отдельных событий XVIII века, например, суда над кочами, устроенного подмастерьями. Автор принял это событие, давшее название всей книге, за «инаковость», хотя оно имело глубокие корни в традиционной культуре Франции.

Первая половина 1990-х гг. была еще и пиком интереса исследователей к культурным особенностям политики. В 1993 г. появилась знаменитая статья американского политолога С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций», опубликованная в журнале «Форин Эффэйрс» (*"Foreign Affairs"*) [9], а в 1996-м переработанная в книгу «Столкновение цивилизаций и передел мирового порядка» [10]. Идеи С. Хантингтона отразили особенности «культурного эссенциализма» (*"Cultural essentialism"*) как направления анализа политических проблем глобального развития при помощи исследования границ распространения культур. Суть взглядов С. Хантингтона состояла в следующем: определяя характерные черты новой фазы глобальной истории, он подчеркивал, что фундаментальными источниками конфликта в современном мире будут не экономические или идеологические факторы, а, прежде всего, культурные. В 2000 году под редакцией С. Хантингтона появился сборник с еще более многозначительным наименованием «Культура имеет значение: как ценности формируют прогресс человека» [6].

Культурная история брала одну крепость за другой. Наконец, Питер Берк в 2004 году написал: «Мы на пути к культурной истории всего на свете: снов, еды, эмоций, путешествий, памяти, жестов, юмора, экзаменов и т. д.» [1]. Здесь стоит вспомнить еще раз о том, что в конце 1980-х гг. царил такая же эйфория в другом знаменитом направлении новой историографии – социальной истории. Историки готовились написать соци-

альную историю всего на свете, а затем перейти к «тотальной социальной истории» [8, с. 6].

История досуга в отличие от новой культурной истории еще не завершила процесс становления как научная дисциплина. До конца XX века история повседневности и ее неотъемлемая часть – история досуга находилась на обочине основной дороги исследований историков.

В настоящее время досугу людей прошлых эпох посвящают отдельные главы или разделы в коллективных монографиях. Однако эти штудирования все-таки не считаются чем-то серьезным. Историков повседневности и досуга все еще часто упрекают в потворстве дилетантским запросам о прошлом, увлечении социологией и экономикой в ущерб истории, а еще в прибавлении к научным исследованиям личных детских впечатлений. Например, историки, пишущие о кино или поездках на отдых, часто включают свои субъективные детские и юношеские рефлексии в научные нарративы, если их сюжет не связан с очень далекой по времени эпохой [12, с. 518].

История досуга и спорта, появившаяся на Западе в конце 1950-х гг. под мощным влиянием социальной истории, была во многом эклектичной и локальной с точки зрения теоретических подходов и используемых материалов. Однако в последние пятнадцать-двадцать лет второе поколение историков досуга обретает академические рамки и утверждает новую методологию. Об этом свидетельствует легкий ревизионизм в их работах, заявления о пересмотре прежних концепций, а также быстрое исчезновение не изученных в этой области сюжетов и резкое расширение предмета исследований. Иными словами, происходят те же процессы, что и в новой культурной истории.

Тем не менее, существуют достаточно серьезные трудности с определением объекта и предмета исследования. Английский историк П.Борсей отмечал, что досуг как предмет исследования – расплывчатый, неясный и к тому же обладает способностью перетекать в другие области [4, с. 1]. Парадокс последних публикаций по истории досуга состоит в следующем. Все попытки определить досуг с точки зрения противопоставления досуга/работы наталкиваются на противоречия. Обычно перечисляют все, что связано с активной деятельностью человека, отно-

сится к работе и не может считаться свободным временем или досугом: сама работа, а также образование, религия, гражданская активность (политика и волонтерская работа), «обыкновенная жизнь» (включающая такие обязательные действия, как сон, еда, секс). Этот список ставит новые вопросы и, прежде всего, проблему, а что понимать под термином «работа»? [4, с. 1-2]. Кроме того, несмотря на то, что досуг обычно определяют как время, свободное от работы, историки незанятого времени стараются обрисовать досуг в индустриальных обществах, где его, естественно, больше, не отделяя его от работы, рабочих часов. Например, популярны исследования занятости в сфере досуга. Кроме того, трудно отделить религиозные практики, различные виды серьезного досуга и досуг как отдых. В частности, в эпоху средневековья и раннего нового времени почти все возможности досуга у представителей низших классов были связаны с религиозными праздниками. Серьезные виды досуга часто становились контекстом развития культуры. Известный немецкий католический философ Йозеф Пипер посвятил в 1948 г. свой трактат обоснованию невозможности появления культуры и самой религии в истории человечества без досуга [14].

В поисках определения досуга в его самых «существенных качествах» П. Борсей предложил три главные характеристики: «символ», «игру», идею «другой деятельности (смены деятельности)» [4, с. 6]. Под «символом», П. Борсей понимает идею репрезентации, метафору какого-то иного феномена, чем обычная жизнь. Под «игрой» подразумевается что-то синтетическое, нереальное или экспериментальное. Идея «другой деятельности» связана с фантазией человека о жизни, которая отличается от повседневности [4, с. 6]. И все же данное определение не выглядит исчерпывающим, поскольку предложенные «существенные» характеристики можно применять и к другим видам практик человека.

История досуга, как уже говорилось, использовала достижения новой социальной истории. Однако в конце XX века, по мнению П. Борсея, «дирижерская палочка новизны перешла к другим дисциплинам: культурной и гендерной истории» [5, с. 867]. В истории досуга, связанной к этому времени еще с одним значительным направлением — изучением городов (“*Urban*

studies"), эту перемену новизны отметили не как моду, а как поиски новых подходов и окончательную смену парадигмы от «жесткой» к «мягкой» социальной истории. «Жесткая» (*"hard"*) социальная история строилась вокруг таких понятий, как «классы», «классовая структура общества», «государство». Предложенная историками досуга «мягкая» (*"soft"*) социальная истории движется к новой культурной истории, сохраняя часть понятийного аппарата социальной истории и наполняя его новыми чертами. На наших глазах происходит что-то похожее на конвергенцию двух сильных исторических дисциплин: социальной истории в «мягкой» форме и новой культурной истории. Многие историки досуга, являясь по своему предыдущему опыту социальными историками, рассматривают общество как культурный конструкт. Приоритет отдается исследованиям взаимодействия мифа, памяти и места как инструментов познания общества, его отдельных групп и их ключевых воззрений и практик. Эта область знаний признается важной именно с точки зрения практик, во время которых выковывается идентичность отдельных групп людей и общества в целом.

Итак, новая история досуга становится настоящей научной дисциплиной, ломая конвенциональные границы в направлении междисциплинарности. В этом процессе заложено главное противоречие в целом современной истории, любая область которой не может не пережить эволюцию в сторону размывания своих границ.

Библиографический список

1. Берк, П. Историческая антропология и новая культурная история [Текст] // Новое литературное обозрение. – 2005. – № 75. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/75/pe5.html>
2. Гинзбург, К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. [Текст] / пер. с итал. - М.: РОССПЭН, 2000. – 271 с.
3. Дарнтон, Р. Великое кошачье побоище и другие эпизоды из истории французской культуры [Текст] / пер. с фр. – М.: НЛО, 2002.
4. Borsay P. A History of Leisure. The British Experience

since 1500. – N.Y.: Palgrave MacMillan, 2006.

5. Borsay P. New Approaches to Social History. Myth, Memory, and Place: Mommouth and Bath 1750-1900 // Journal of Social History. – 2006. – Vol.39. – No.3. – P.867-889.

6. Culture Matters: How Values Shape Human Progress / Eds. L. E. Harrison and S.P. Huntington. – N.Y.: Simon and Schuster, 2000.

7. Darnton R. The Great Cat Massacre and other Episodes in French Cultural History. – N.Y.: Vintage Books, 1984.

8. Expanding the Past: A Reader in Social History. Essays from the Journal of Social History [Текст] / Ed. By Peter N.Stearns. N.Y.: New York University Press, 1988.

9. Huntington S. The Clash of Civilizations? [Текст] // Foreign Affairs. – 1993. – Vol. 72. – No. 3. – P. 22–49

10.Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. – N.Y.: Simon and Schuster. 1996.

11.Lefebvre H. The Everyday and Everydayness [Текст] // Yale French Studies. – 1987. – No.73. – P.7-11.

12.Lowerson J. Review Article: Starting from Your Own Past? The Serious Business of Leisure History //Journal of Contemporary History. – Vol. 36. – 2001. – No.3. – P. 517-529.

13.The New Cultural History: Interpretation and Cultural History / Review by L.Nussdorfer [Текст] // History and Theory. – 1993. – Vol.32. – No.1. – P.73-84.

14.Pieper J. Leisure: The Basis of Culture. – South Bend, In.: St Augustine Press, 1998.

УДК 1.(091)

В. Г. Черников

Ревизия постмодернизма на гуманистических основаниях

Философские идеи всегда так или иначе отражают реальные процессы, их изменения в жизни людей в данную конкретно-историческую эпоху. Современная эпоха не составляет исключения. Однако разные философские течения отражают разные стороны реального исторического процесса и даже когда одинаковые, то делают это по-разному. Постмодернистское от-

ражение современной действительности представляется далеко не самым удачным. То, что постмодернизм вслед за экзистенциализмом обратил внимание на существование человека, и не абстрактного или классового человека, а конкретно-исторического индивида, несомненно, является его огромной заслугой в истории философии.

Представители постмодернизма (Фуко, Делёз, Бланшо, Деррида, Батай, Бадью, Рансьер, Лиотар и др.) выработали и глубоко осмыслили понятия, конкретно описывающие существование человека: сообщество, соприкосновенность, совместность, события, схождение, соченность, суверенность и т. д. Центральное место в этом ряду отведено понятию «событие». Так, например, Ж.-Л. Нанси в одной из своих работ отмечает, что «вопрос о бытии и смысле бытия стал вопросом о событии и бытии – вместе» [1, 12].

Высказывание Ж.-Л. Нанси примечательно не только тем, что показывает особую выделенность события как якобы самой важной антропосоциальной характеристики человеческого бытия, но и тем, что откровенно демонстрирует подмену философским постмодернизмом проблем бытия человека проблемами события.

Идеи философского постмодерна стали рассматриваться некоторыми отечественными авторами как перспективное направление в философском осмыслении проблем человека. К примеру, А. А. Грякалов пишет: «Осмысление современности – последовательный опыт и рефлексия формы, текста и письма. С этим связаны антропологические тематизации современности («смерть человека», «смерть автора», «смерть романа»). Поворот к событию – актуализация оснований. «Новый антропологический поворот» учитывает предшествующий опыт – текст оказывается «снят» в событии, которое без текстуальной схематики оказывается невозможным... Событие – место «сборки» символического и предметного – представление события выступает как актуальная организация субъективности» [2, 34].

Некритичное согласие с подменной проблем человеческого бытия проблемами события приводит философов к субъективизации события, к очищению от объективных моментов и к повороту исследований в таком направлении, с которым вряд ли

можно согласиться.

Во-первых, трактовка события как совместного бытия (со-бытия) отнюдь не ведет к отождествлению данных понятий. Событие конкретизирует бытие, показывая, что оно не осуществляется в одиночку. Но бытие при этом не сводится к событию, поскольку в событии участвуют люди потому, что стремятся реализовать свои собственные потребности и интересы либо своих групп. Отсюда каждый участник события, реализуя свои интересы, вступает в противоречие с интересами других участников. Значит, участие каждого в событии, их противоречивое взаимодействие не делает их едиными по сути. Объединение людей в событии происходит внешним образом. Иначе говоря, участники события объединены не общей сущностью, а общим существованием. Таким образом, событие есть проявление не всего бытия, но лишь одной его стороны – существования.

Во-вторых, подобно тому, как в современной эпистемологии выделяют онтологические основания, можно говорить и об онтологическом основании человеческого бытия. Под ним следует понимать то, что характеризует человеческое бытие в его объективности. В этом качестве выступают, прежде всего, материальные потребности и интересы индивида, удовлетворение которых воспроизводит его жизнь. Но должно быть нечто объективное еще и в самом бытии. Раньше таким объективным считалась та или иная сущность (божественная, природная, социально-историческая, экономическая и т. д.). Экзистенциализм принял за онтологическое основание человеческой жизни существование, придав ему сущностные качества. Постмодерн отбросил сущностные качества и превратил существование человека в нечто субъективированное. Между тем событие как элементарная частичка социальной реальности всегда содержит в себе нечто объективное.

В-третьих, в антропологическом аспекте подмена проблем бытия проблемами события также представляется некорректной. Бытие человека реализуется посредством деятельности конкретно-исторических индивидов, распадаясь на события и несобытийные акты. Если первые представляют особо значимые, выбивающиеся из повседневности явления, то вторые – незначительные, повседневные явления жизни индивидов. Их

противоречивое взаимодействие составляет существование индивида. Бытие же есть противоречивое единство сущности и существования. Поэтому подмена бытия индивида событием есть не просто сведение бытия к существованию, а лишь к части существования, к одному из его видов.

В-четвертых, в социально-философском аспекте бытие тоже не тождественно событию. Масштабность событий общественной жизни, ее качественное изменение событиями еще очевиднее демонстрирует нетождественность социальных событий и общественного бытия.

В-пятых, субъективация события и соответственно человеческого бытия, осуществляемая постмодерном, оказывает, так сказать, медвежью услугу индивиду. Ведь если бытие субъективировано, то оно полностью зависит от человека, его воли и желания. И если наивный индивид будет в своей реальной жизни руководствоваться этим принципом постмодернизма, то он на каждом шагу будет получать от объективной природной и социальной реальности неприятные сюрпризы. Насколько же надо не любить человека, чтобы рекомендовать ему такой путь жизни?

Преодолением постмодернистского антигуманизма должен быть переход на позиции конкретно-исторического гуманизма, индивидуализма, материализма и диалектики, т. е. реально действующих принципов в жизни современных наиболее развитых стран мира, выступающих итогом их трудного многовекового исторического развития.

Современный гуманизм есть результат развития человечества от христианского гуманизма эпохи средневековья через абстрактный гуманизм Возрождения, через абстрактный по форме и буржуазный по содержанию гуманизм Нового времени, через пролетарски-классовый гуманизм марксизма к гуманизму конкретно-исторического индивида, т. е. к современному демократическому гуманизму.

Принцип индивидуализма, противоположный, с одной стороны, принципу эгоизма, а с другой – коллективизма, ставит в центр воззрений на человека и общество конкретно-исторического индивида, а не тот или иной социальный класс или властвующую элиту и прочие избранные группы.

Современный материалистический подход к человеку,

противоположный марксовому материализму, признающему первичность в обществе способа производства материальных благ, берет за первичное в человеческом бытии материальные потребности и интересы индивида. И тем самым он закладывает реальную, фундаментальную основу для подлинно гуманистического отношения к человеку. Если в обществе провозглашается любовь к индивиду, а он при этом не может достойно человека своего времени удовлетворить насущные, жизненно важные материальные потребности, то грош цена такому гуманизму.

Наконец, принцип диалектики наиболее полно, глубоко, чем любая метафизика, раскрывает состояние человеческого бытия, его взаимодействие с природой и обществом.

Библиографический список

1. Гайнутдинов, Т. Р. Сообщество и событие в пространстве современного социально-философского знания: автореф. дисс... канд. филос. наук. – Ярославль, 2006.

2. Грякалов, А. А. Антропология события и современность // *Философия и будущее цивилизации: тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса. Т.4.* – М.: Совр. тетради, 2005.

УДК 81(81-13)

И.А. Янушевич

Проблема поиска рационального в моделировании творческого акта перевода

Термин «перевод» наиболее часто трактуется специалистами в области лингвистики. Вместе с тем, отсутствие детерминирующего концептуального обоснования самого процесса перевода делает удобным использование термина «презумпция переводоведения», тем самым подчёркивая важность нахождения главного, специфического принципа в подходе к переводческому процессу, дающего существенную гарантию адекватности осмысления текста, подвергающегося переводу. «Концептуальное обоснование теории состоит в выявлении исходных понятий и принципов этой теории. Критерием концептуальной обосно-

ванности служит целостность образующейся теоретической системы» [8, с. 123].

В нашем случае концептуальное обоснование теории переводоведения расширило бы границы понимания того, что происходит в каждый отдельный момент процесса, как правило, называемого «творческим процессом» или «искусством перевода», поскольку принципы систематизируют не только научные теории, но все вненаучные формы познания. «Если согласиться с нашим определением теории как системы познавательных универсальных положений (а в случае науки - научных законов), а иного пути для её определения мы не видим, то следует признать, что подобные системы имеют место практически в любой форме познания» [8, с. 41].

Принцип, применяемый в подходе к процессу перевода, должен исходить, в том числе, и из положения о том, что поскольку конкретная языковая форма выражения способна лишь имплицитно передавать образующуюся на метауровне смысловую наполненность текста, то видимый переводчиком смысл текста воспринимается самим же переводчиком как бы «извне», по крайней мере, не непосредственно из грамматики, орфографии и других разделов лингвистики. Это утверждение позволяет нам откорректировать традиционный подход к процессу перевода исключительно как к искусству, направив его в русло философско-методологических исследований.

Вообще-то слово «презумпция» означает вероятностное предположение, принимаемое до того, как что-то исследуется, в данном случае, осуществляется перевод. Что же может предполагать любой переводчик еще до того, как он начал переводить? Чаще всего аналитики переводоведения пытались соотнести этот вопрос с проблемой ориентации текста перевода либо на читателя, либо на автора, однако сами же отрицали существование «чистых» форм этих двух видов переводов [2, с. 112].

Методологический подход к разрешению этой проблемы позволяет связать её с той своеобразной дилеммой, которая всегда возникает перед переводчиком каждый раз, когда ему приходится заниматься переводом, - какова цель перевода? Перевод как опыт иного и перенос смысла в свой язык, то есть ситуация, когда переводчик стремится максимально приблизиться к тому,

что сказал автор. Либо перевод как реконструкция смысла текста, а значит истолкование текста структурно-семиотическим способом, когда ищут порядок (код), который обусловил именно такую организацию текста. Или перевод, связанный с другими ситуациями возникновения смысла (с тем, что автор хотел сказать, но не сказал; или с тем, что автор и не хотел сказать, но сказал). А может быть, перевод - это симбиоз субъективности в соотношении с реальностью, то есть того, что является целью самого переводчика (а автор — только средство), к тому, что в состоянии понять читатель — представитель своего времени и культуры? Иначе говоря, поскольку понимание при переводе - это всегда многоуровневый процесс, то переводчик в этом случае всегда занят поиском либо «человека перед текстом» или «человека за текстом» [6, с. 100-101].

В самом деле, еще до того, как начат перевод, на концептуальном уровне, переводчик решает вопрос: хочет ли он по тем или иным причинам проникнуть только в замыслы автора и сохранить их, как это делает музейный работник, нетронутыми, или он реализует свои собственные замыслы с помощью переводимого текста или, возможно, решает задачи своей культуры. Это - два концепта, под которые строятся разные системы перевода. Однако дилемма потому и дилемма, что она не позволяет сделать окончательный выбор и рекомендовать его на все случаи переводов. Потому-то и «чистая» реализация ни одного из этих принципов невозможна. А разве удастся, например, юристу в полной мере реализовать принцип равенства всех граждан перед законом? В этом смысле Ортега-и-Гассет говорит о переводе: «...перевод не само произведение, а путь к нему. Перевод поэтического произведения сам таковым не является, скорее он приспособление, техническое средство, приближающее нас к оригиналу, но не претендующее на то, чтобы его повторить или заменить» [7, с. 140].

Ориентированный на поиск «человека за текстом» перевод - это как раз тот случай, когда перевод будет характеризоваться как неадекватный, если переводчик хоть в какой-то мере не сможет отречься от характерных черт своего личного стиля, если ему не удастся обуздать свои собственные вкусы, приемы и навыки, являющиеся живым отражением мировоззренческих

основ его личности. Хорошо говорит об этом французский ученый Ш. Корбе, разбирая современный Пушкину перевод «Руслана и Людмилы» на французский язык. «...Переводчик растворил живость и непринужденность подлинника в тумане элегантной классической высокопарности; из пенящегося, искрящегося пушкинского вина получился лишь пресный лимонад» [4, с. 201].

Идентичный пример приводит К. Чуковский, оценивая перевод рассказа Л. Толстого в своей работе «Искусство переводить»: «Сравниваю перевод с оригиналом и вижу, что переводчик разделил длинные периоды Толстого на сплошные короткие предложения. Из широкого и спокойного течения могучей равнинной реки получилась пенная горная речушка. Содержание рассказа сохранено, однако форма искажена» [11, с. 28].

Как же тогда соотносятся эта возникающая при переводе дилемма с понятием адекватного перевода? К примеру, даже если только обратиться к переводам трёх монологов Шекспира: монологу Гамлета («To be or not to be»), к которому существует двадцать три его перевода только на русский и украинский языки, к монологу Отелло («Had it pleased heaven to try me with affliction»), насчитывающему четырнадцать русских вариантов, к монологу Порции («The quality of mercy is not strained») из «Merchant of Venice» и его десяти переводам на украинский и русский языки, понимаешь, что в большинстве случаев эти переводы представляют собой хорошие или плохие, более или менее удачные, но всё же «вариации на тему», выполненные различными переводчиками в разные периоды времени и, конечно же, с учетом субъективного элемента. То есть, когда имеет место художественный перевод, речь идёт о различных вариантах понимания текста, которые с большей или меньшей степенью релевантности воссоздают наличный текст, иначе говоря, речь идёт об интерпретации.

Конечно же, данный факт вовсе не свидетельствует о том, что перевод - это всегда своеобразный автопортрет переводчика. Однако опасения, что перевод будто бы обезличивает переводчика, лишает его возможности проявить свой творческий талант, не всегда оправданы. Даже если переводчик применительно к конкретному переводу не решает непосредственно

свою личную творческую задачу и не ставит перед собой иные прагматические цели, какая-то доля его понимания, так или иначе, отражается в переводе. Но если переводчик талантлив, а главное, если у него есть рациональное средство, позволяющее распознать степень адекватности перевода замыслам писателя, то воля автора не сковывает, а, напротив, только окрыляет его. По этой логике интерпретационными версиями можно назвать большинство переводов прозаических, а уж тем более стихотворных произведений. Ведь далеко не все элементарные смыслы в оригинале оказываются релевантными (значимыми) для перевода, а даже значительная утрата релевантных смыслов не всегда делает перевод неадекватным вообще, а только неадекватным каким-то определённым целям.

Целесообразность применения того варианта системного подхода, который предложен параметрической теорией систем, развиваемой с 60-х годов прошлого столетия в г. Одессе, объясняется его ориентацией на строгие логические, а не описательные средства, введением самого понятия адекватности, которое является ключевым для переводоведения. В отличие от других теорий систем, которые описывают системы лишь определённых видов, ПТС можно применять при исследовании произвольных объектов в любых отраслях знания, в том числе и в тех, в которых ограничено использование количественных методов. Ведь ПТС направлена на качественное («безталонное») измерение степеней, целостности понимания, а это позволяет «...игнорировать множество проблем, которых нельзя было избежать при прежнем, «содержательном» подходе» [9, с. 28].

Понимание, а в промежуточном случае - интерпретация текста, в ПТС связывается с системным представлением предмета, а системное представление даёт возможность любой произвольный объект рассматривать как систему в каком-то определённом смысле [10, с. 193-278]. Но ведь и всякий перевод или художественная интерпретация - это попытка понять текст определённым образом. Поскольку понимание с системной точки зрения есть не что иное, как представление текста в виде такой вещи, структура которой отвечает заранее принятому концепту, то и перевод может быть понят как система в самых разных смыслах и с разными структурами. Последовательность испол-

зования дескрипторов представления объекта (текста) в виде системы осуществляется всегда по одному и тому же алгоритму, по единой схеме (концепт → структура → субстрат), что может сделать переводческий процесс контролируемым и чётко поставить вопрос об оценке работы переводчика и результатов интерпретации им текста оригинала.

Анализ работ Канта и Гегеля [3] [1] позволяет говорить о наличии двух направлений познавательной деятельности человека: восприятия, когда мы получаем сведения о предмете и формируем понятия (концепты), и осмыслении, конечной целью которого становится целостное представление о предмете, то есть, по общему признанию, его понимание. А.Ю. Цофнас назвал их «контroversивными» направлениями познания, которые дополнительны в том смысле, что и исключают, и предполагают друг друга [10, с. 195-201]. В первом случае происходит нечто подобное «вычерпыванию», а во втором - «приписыванию» смысла [10, с. 161-177]. Понимание как раз относится только ко второй ветви - осмыслению. Всякое понимание может осуществляться в двух видах - экстернальном, как правило, адаптирующем текст перевода к той культурной среде, в которой творит переводчик (либо творил автор), и интернальном, который, напротив, позволяет переводчику увидеть в самом тексте некоторую структурную иерархию, подчинённую определённому, заданному автором или видимому самим переводчиком замыслу.

Как видно, презумпции у переводчиков в разных случаях разные. В соответствии же с двумя способами системного представления и двумя контroversивными направлениями мышления (восприятия и осмысления), согласующимися с двумя типами понимания, о которых речь шла выше [10, с. 195-201], можно предположить, что и перевод - это либо представление в виде системы данного материала, либо представление его в виде элемента другой системы. Всё это связано с дилеммой переводчика: одни хотят точно передать мысли автора (интернальная презумпция), а другие рассматривают оригинал как средство самовыражения (экстернальная презумпция). В результате экстернальной презумпции переводчик адаптирует текст перевода к той культурной среде, в которой творит он сам (либо творил автор), интернальная презумпция, напротив, позволяет переводчи-

ку увидеть в самом тексте некоторую структурную иерархию, подчинённую определённом, видимому самим переводчиком, авторскому замыслу.

Например, по воспоминаниям переводчиков, в переводе романа Д. Джойса «Улисс» у переводчика Хинкиса сложности перевода возникали именно при рассмотрении текста в контексте «фоновых знаний» или экстралингвистических факторов (то есть при рассмотрении текста как некой единицы иной системы при экстеральной презумпции), а не с переводной технологией (иначе говоря, не при структурировании текста под собственный концепт в случае интеральной презумпции), которая там отличается достаточной простотой, -- надо было знать аллюзии, устройство Дублина. Другой переводчик «Улисса» - С. Хоружий, желая как можно больше приблизить своё экстеральное понимание «Улисса» к читательскому, даже составил к роману особый тип комментария, который включал не только то, что обычно называют комментарием (построчное объяснение и толкование отдельных фрагментов текста), но и особые вводные лекции к каждому эпизоду, представляющие все измерения его структуры, все смысловые и художественные планы. Следуя методу самого Джойса, оставившего весьма оригинальные схемы романа, Хоружий дал полную внутренне-внешнюю аналитическую панораму эпизодов (включая анализ художественной формы).

Или, к примеру, до сих пор, к сожалению, за рубежом можно слышать разговоры о том, что поэтические переводы Цветаевой не звучат так, как должна звучать высокая поэзия, что им недостает красоты поэтического слова, что они слишком просты, прозаичны и бескрылы и потому проигрывают при сравнении с возвышенной поэзией Байрона, Гёте, Данте, Шиллера, Шекспира. Наверное, это происходит потому, что к переводу Цветаевой должны быть привлечены не просто талантливые поэты, но те, для которых цветаевское художественное мастерство близко и понятно. К тому же переводчики хоть в какой-то степени должны разбираться в историко-культурных проблемах, связанных с Россией времен Цветаевой, чтобы реализовать непосредственно экстеральную презумпцию перевода.

Экстеральная презумпция перевода в некоторых ситуациях работы переводчика становится альтернативной. Так, к

примеру, авторский концепт романа Фолкнера «The Sound and the Fury» посвященного в историю английской литературы переводчика отсылает к строке из «Бури» У.Шекспира. Так что название романа точнее было бы перевести «Тот звук и та ярость». Но славянскому уху такого рода аллюзия мало что даёт, поэтому-то переводчица И. Гурова выбирает более близкую отечественному читателю экстермальную презумпцию и представляет название романа как «Звук и ярость».

Интернальная презумпция, в свою очередь, предполагает ответы на несколько иные вопросы: во-первых, удастся ли переводчику воплотить свой концепт (в частном случае -концепт автора оригинала) в структуре, во-вторых, удалось ли переводчику воплотить структуру в своём субстрате (то есть в языке перевода), в-третьих, интернальная презумпция может ставить себе цель по такому дескриптору второго порядка - как удалось воплотить концепт через структуру в субстрате. Ведь перевод всегда может быть понят как система в самых разных смыслах и с разными структурами, что всегда важно для переводчика, поскольку позволяет избегать двусмысленностей. Построение произведения, стилистика, стихотворный размер, сюжет, фабула и т. д. - всё это структуры, но только разных систем.

Всё сказанное свидетельствует о том, что текст перевода, представленный как система в соответствии с заданным концептом, - это своеобразная модель оригинала. Этих моделей может быть очень много, так как понять оригинал как систему мы можем в самых разных смыслах. Главное, чтобы перевод представлял оригинал в том же самом смысле, в каком он интересует переводчика. Логический анализ нескольких десятков определений «модели» привёл А. И. Уёмова к выводу, что никакое из корректных определений не обходится без представления о том, что «...модели рассматриваются не иначе как системы», что «...любая вещь может быть использована в качестве модели любой другой вещи», что вообще модель -это «...система, исследование которой служит средством для получения информации о другой системе» [9, с. 38-51]. Такое сближение понятий «модель» и «система» не говорит, однако, об их полной тождественности, поскольку любая система (тот же текст) может служить как средством исследования (например, оригинал, когда

сравниваются несколько вариантов перевода), так и быть его целью (перевод собственно оригинала), а моделирование - это всегда средство. С другой стороны, ничто не мешает и системные представления рассматривать как модели оригинального текста, изучая которые можно получить некоторую информацию о самом оригинале.

При этом операция мысленного моделирования может разворачиваться двумя способами, связанными с контroversивными направлениями нашего мышления (соответственно, с двумя презумпциями переводчика). В. Нишанов, например, пишет, что разрешить проблемную ситуацию, то есть преодолеть состояние, когда информация об объекте имеется, а синтетического знания ещё нет, можно двумя способами - либо «за счёт получения недостающей информации извне», либо «лишь с помощью собственных интеллектуальных усилий». «Понимание» связывается автором со вторым способом - «здесь должен работать тот же механизм, который приводит к рождению новых идей, генерированию научных открытий, к созданию новых инженерных конструкций и вообще к решению любых творческих задач». В способности «за некоторым данным увидеть иное состоит одна из специфических черт понимания» [5, с. 113-116]. Значит, при моделировании различных ситуаций перевода можно будет говорить о возможности сравнения оригинала и перевода в системном смысле, то есть по степени адекватности воплощения презумпций переводчика.

Таким образом, полученные выводы позволяют утверждать, что в общем переводоведении имеется аспект, допускающий создание рационально выраженной и общезначимой концепции, соответствующей стандартам научных теорий. На данном этапе эволюции переводоведения такая концепция, по-видимому, могла бы быть системологической. Практическое значение такой концепции заключается в повышении эффективности переводческой работы, она, с большой вероятностью, может быть использована при создании и оценке программ машинного перевода, и в целом, в улучшении взаимопонимания между разноразличными культурами.

Библиографический список

1. Гегель, Г.В.Ф. Наука логики: в 3-х тт. - Т.3. - М.: Мысль, 1972.
2. Домашнев, И. К., Шишкина, И.П., Гончарова, Е. Интерпретация художественного текста. - М.: Просвещение, 1989. - 265 с.
3. Кант, И. Критика чистого разума // Кант И.: соч. в 6-ти томах. - Т. 3. - 799 с.
4. Корбе, Ш. Из истории русско-французских литературных связей // Международные связи русской литературы: сборник. - М.: АН СССР, 1963. - С.202.
5. Нишанов, В. К. Феномен понимания: когнитивный анализ. - Фрунзе: Илим, 1990. - 228с.
6. Овчинникова, А. П. Мовленнева комунікація та мистецтво мовлення. - Одеса: Маяк, 1999. - С. 100-101.
7. Ортега-и-Гассет, Х. Нищета и блеск перевода. - М.: Наука, 1991. - 403 с.
8. Печёнкин, А.А. Обоснование научной теории: классика и современность. - М.: Наука, 1991. - 184 с.
9. Уёмов, А., Сараева, И., Цофнас, А. Общая теория систем для гуманитариев. - Wydawnictwo Universitas Redeviva, 2001.- 276 с.
10. Цофнас, А.Ю. Теория систем и теория познания. - Одесса: Астропринт, 1999. - 307 с.
11. Чуковский, К. Высокое искусство. - М.: Гослитиздат, 1941. - 357 с.

Сведения об авторах

Азеева И.В. – кандидат культурологии, доцент, проректор по научной и инновационной деятельности Ярославского государственного театрального института, профессор кафедры общих гуманитарных и театроведческих наук;

Азов А.В. – доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор, заведующий кафедрой философии Ярославского государственного педагогического университета;

Ананьин Г.Е. – кандидат педагогических наук, старший преподаватель Ярославской государственной сельскохозяйственной академии;

Белова И.С. – кандидат философских наук, профессор, заведующая кафедрой общих гуманитарных и театроведческих наук Ярославского государственного театрального института;

Быстров М.В. – кандидат физико-математических наук (Санкт-Петербург);

Ермолин А.В. – аспирант кафедры философии Ярославского государственного педагогического университета, преподаватель Ярославской духовной семинарии;

Жельвис В.И. – доктор филологических наук, профессор кафедры иностранных языков и литератур Ярославского государственного педагогического университета;

Злотникова Т.С. – доктор искусствоведения, профессор кафедры культурологии Ярославского государственного педагогического университета;

Кондратенко М.М. – кандидат филологических наук, доцент Ярославского государственного педагогического университета;

Кудрин А.К. – доктор философских наук, профессор кафедры философии Ярославского государственного педагогического университета;

Кудрина С.А. – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Ярославского государственного университета;

Кудряшова Т.Б. – доктор философских наук, профессор кафедры философии Ивановского государственного университета;

Мазиллов В.А. – доктор психологических наук, профессор, заведующий кафедрой общей и социальной психологии Ярославского государственного педагогического университета;

Мантуров О.С. – аспирант философского факультета Уральского государственного университета (г. Екатеринбург);

Масюкова В.М. – аспирантка Казанского государственного университета;

Матушкина М.О. – аспирантка кафедры философии и социологии Вятского государственного университета (г. Киров);

Мирошниченко Н.А. – старший преподаватель кафедры философии Ярославского государственного педагогического университета;

Петряков Л.Д. – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Ярославского государственного технического университета;

Пилецкий С.Г. – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии Ярославской государственной медицинской академии;

Поярков Б.В. – доктор геолого-минералогических наук, профессор (г. Жуковский Московской области);

Поярков Я.Б. – кандидат физико-математических наук, генеральный директор ООО «Спецоптопродукция»;

Сатомский А.С. – иерей, аспирант кафедры философии Ярославского государственного педагогического университета;

Сидорова И.М. – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и социально-культурных технологий Рыбинской государственной авиационной технологической академии;

Скачков А.С. – кандидат философских наук, доцент Омского технического университета;

Томашов В.В. – доктор философских наук, профессор Ярославского государственного университета;

Топорков В.С. – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории и философии Ярославской государственной медицинской академии;

Филькин А.Н. – иерей, кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии Ярославской государственной медицинской академии;

Ходнев А.С. – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой всеобщей истории Ярославского государственного педагогического университета;

Черников В.Г. - доктор философских наук, профессор кафедры философии и социально-культурных технологий Рыбинской государственной авиационной технологической академии;

Янушевич И.А. – кандидат философских наук (г. Одесса).

Содержание

Предисловие.....	3
<i>Азеева И.В.</i> Роль философского знания в интегративных процессах на территории науки о театре и современной театральной школы.....	5
<i>Азов А.В.</i> Проблема космогенеза в иудаизме и современной физике: обзор концепций.....	10
<i>Азов А.В.</i> Симуляция бытия в современной культуре в контексте категории «мая».....	19
<i>Ананьин Г.Е.</i> Развитие системного подхода в теории воспитания.....	23
<i>Белова И.С.</i> Возможна ли ревизия постмодернизма?.....	35
<i>Быстров М.В.</i> Так что же вдыхает жизнь в «релятивную онтологию»?.....	39
<i>Ермолин А.В.</i> Осмысление католицизма в философской системе В.С. Соловьева.....	53
<i>Жельвис В.И.</i> Безрассудство как черта русского национального характера?.....	67
<i>Злотникова Т.С.</i> Культурфилософские аспекты пушкинского понимания смысла театра.....	77
<i>Кондратенко М.М.</i> Экология диалекта и проблемы лексикографии.....	86
<i>Кудрин А.К.</i> Об объективности и релятивности знания.....	91
<i>Кудряшова Т.Б.</i> Интеграция: PRO ET CONTRA, или Какая интеграция ждет сферу знания?.....	104
<i>Мазилов В.А.</i> Интеграция научного знания и когнитивная методология.....	112
<i>Мантуров О.С.</i> Мезоредукционистские трактовки социальной интеграции как интегративное знание.....	130
<i>Масюкова В.М.</i> Философия в поисках своего объекта (к вопросу о соотношении мысли, слова и вещи в условиях постмодерна).....	138
<i>Матушкина М.О.</i> Трансформация ценностей восточных философий в постмодернизме.....	146
<i>Мирошниченко Н.А.</i> О связи теории творчества с философским идеализмом в символизме А.Белого.....	151

<i>Петряков Л.Д.</i> Понятие «ничто» и пустое понятие.....	155
<i>Пилецкий С.Г.</i> О проблеме научности философии.....	164
<i>Поярков Б. В., Поярков Я. Б.</i> О значении для современной России понятия «субстрат истории».....	178
<i>Сатомский А.С.</i> Генезис христианской персоналистической традиции в контексте книг Премудрости Соломона.....	215
<i>Сидорова И.М.</i> Культура научной дискуссии (логико-философский аспект).....	223
<i>Скачков А.С.</i> Универсалистская отповедь деконструкции субъекта.....	226
<i>Томашов В.В.</i> Идеалология в дискурсе интегративности.....	242
<i>Топорков В. С.</i> О принципиальном соотношении понятий «материя» и «возможность» в философии Аристотеля.....	244
<i>Филькин А.Н., Кудрина С.А.</i> Онтологические основания интегративного знания.....	254
<i>Ходнев А.С.</i> История повседневности и досуга: новые методологические подходы.....	258
<i>Черников В. Г.</i> Ревизия постмодернизма на гуманистических основаниях.....	265
<i>Янушевич И.А.</i> Проблема поиска рационального в моделировании творческого акта перевода.....	269
Сведения об авторах	279

ЦЕНА

250 РУБ — КОП

Научное издание

250.000

**Философия
и/или новое интегративное знание – 2**

*Материалы Всероссийской научной конференции
(Ярославль, март 2011 года)*

Редактор Л.К. Шереметьева
Компьютерная вёрстка – Ю.В. Яковлева

Подписано в печать 12.12.11

Формат бумаги 60x92/16
17,75 печ. л., 14,2 уч.-изд. л. Тираж 1000 экз. Заказ № 369

Издательство ФГБОУ ВПО «Ярославский государственный
педагогический университет им. К. Д. Ушинского»
150000, г. Ярославль, Республиканская ул., 108

Типография ЯГПУ
150000, г. Ярославль, Которосльская наб., 44