

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

5/2015

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года. Выходит ежемесячно

Журнал включен в «**Реферативный журнал**» и в **базы данных**
ВИНИТИ РАН, в библиографические базы данных научных
публикаций: **РИНЦ, Scopus, Web of Science (ISI)**.

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

Москва
Гуманитарий

Международный редакционный совет:

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

Редакционная коллегия:

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

Редакция:

Редактор отдела культурологии и религиоведения Дуркин Р.А.

Редактор международного отдела Чикин А.А.

Литературный редактор Феоктистова Т.А.

Научный редактор Липский Е.Б.

Ответственный редактор Комиссарова Л.Б.

Ответственный секретарь Пружинина А.А.

Верстка: Романова Е.И., Топилина В.М.

E-mail: academyRH@list.ru <http://www.phisci.ru>

Шеф-редактор Мариносян Х.Э.

THE MINISTRY OF
EDUCATION AND SCIENCE OF
THE RUSSIAN FEDERATION

ACADEMY FOR
RESEARCH INTO
THE HUMANITIES

RJPS

RUSSIAN JOURNAL OF PHILOSOPHICAL SCIENCES

5/2015

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

The journal is listed in the *Abstracts Journal* and **databases of the VINITI** (All-Russian Institute for Scientific and Technical Information of the Russian Academy of Sciences), in the bibliographic databases:

Russian Science Citation Index, Scopus, Web of Science (ISI).

The information about the journal is published annually in the international information system on serial publications *Ulrich's Periodicals Directory*.

Moscow
Humanist Publishing House

International Editorial Council:

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

Editorial Board:

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

Editorial Staff:

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

International Department's Editor Chikin A.A.

Literary Editor Feoktistova T.A.

Science Editor Lipsky E.B.

Responsible Editor Komissarova L.B.

Executive Secretary Pruzhinina A.A.

Page Layout: Romanova E.I., Topilina V.M.

E-mail: academyRH@list.ru <http://www.phisci.ru>

Editor-in-Chief Marinosyan Kh.E.

ОГЛАВЛЕНИЕ

БУДУЩЕЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ.

СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

Феномен войны ■

<i>ОТ РЕДАКЦИИ</i>	Историческая память и смысловые информационные войны	7
<i>Е.В. ДУКОВ</i>	Измеритель жизни: к культурологическим аспектам социальной памяти	8
<i>Т.А. ЧЕРНОВА (Санкт-Петербург), К.Ю. СЛЕПОВРОНСКАЯ (Санкт-Петербург)</i>	Историческая память в информационной войне. Как используются социальные сети в идеологическом противостоянии Украины и России	16
<i>Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ (Санкт-Петербург)</i>	Историческая память в символической политике и информационные войны	24
<i>С.В. ГЕРАСИМОВ (Санкт-Петербург)</i>	Замыкая круг манипуляций	34

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

Опыт философского размышления ■

<i>С.С. ГУСЕВ (Санкт-Петербург)</i>	Рациональность: истоки и эволюция	42
<i>А.А. МЁДОВА (Красноярск)</i>	Рациональность как форма времени	51
<i>Д.С. ШАЛАГИНОВ</i>	Преодоление единства и онтологическая нестабильность	67

Философская мысль: рецепция и интерпретация ■

<i>В.В. ЗОЛОТУХИН (Ростов-на-Дону)</i>	Существовал ли немецкий идеализм: к вопросу об историко- философской периодизации	80
<i>Г.Н. КУЗЬМЕНКО</i>	Проблема интерпретации Аристотелем атомистического учения Демокрита	94

Генезис и эволюционирование идей ■

<i>Ж.Т. ТОЩЕНКО</i>	От философии жизни к социологии жизни	104
---------------------	--	-----

МИР РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

Русское интеллектуальное наследие ■

<i>О.Т. ЕРМИШИН</i>	Философия в Свято-Сергиевском Православном богословском институте в Париже (1925 – 1950)	119
<i>В.Н. БЕЛОВ</i>	Троическое богословие протоиерея Сергия Булгакова	133
<i>Протоиерей НИКОЛАЙ ОЗОЛИН</i>	История создания русского Православного богословского института преподобного Сергия Радонежского в Париже (к 90-летию основания)	147

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Обзоры, объявления, сообщения ■

<i>Л.А. БЕЛЯЕВА</i>	Всероссийская научно- практическая конференция «Социокультурные факторы новой индустриализации регионов» (Омск, октябрь 2015)	157
■		
	Наши авторы	158
■		
	About the Authors	159
■		
	Contents	160

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

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

Подписано в печать 10.04.2015 г. Формат 60х90/16. Печать цифровая.
Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ
Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».
E-mail: humanist@academyrh.info



БУДУЩЕЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ. СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ



Феномен войны



ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ И СМЫСЛОВЫЕ ИНФОРМАЦИОННЫЕ ВОЙНЫ

Не прекращающиеся публичные и частные дискуссии на исторические и политические темы, масштабы и степень остроты которых все более нарастают, свидетельствуют о том, что историческая память становится не только фактором социализации и идентичности. Вовлеченность в эти дискуссии политиков, средств массовой информации, всей сферы культуры и образования, социальных сетей говорит о формировании специфической части символической политики. Речь идет об исторической политике — вполне определенной стратегии и тактике социокультурного развития, освоения соответствующих социальных и политических технологий.

Редакция начинает обсуждение этой темы с публикации статей, в которых представлены разноплановые точки зрения, дающие возможность осмысления ряда срезов проблемы: от мировоззрения личности и самоидентификации до манипуляций общественным сознанием и информационных войн.

В планы редакции входит дальнейшее расширение этой тематики, преследуя цель философского осмысления самого феномена войны, многочисленных форм его проявления и особенностей ведения войн в современную эпоху. Экономические, торговые, психологические войны, информационные войны (и как кибервойны, и как воздействие на сознание, мышление и чувства людей), войны полов, межэтнические и межконфессиональные войны... Практически нет сферы современной социальной жизни, к которой нельзя было бы применить метафору войны. Или это уже не метафора, а реальный атрибут современности, новая характеристика конфликтов, без которых невозможно существование и дальнейшее развитие общества? Почему в относительно мирное время неожиданно (или закономерно) возник такой мощный запрос на предельно агрессивную терминологию, апеллирующую к нетерпимости, навязыванию соответствующих стереотипов, заготовленных штампов определенного мнения, моделей поведения, к историческим фальсификациям — в угоду определенным конъюнктурным интересам, приводящим в совокупности не только к моральному насилию, подавлению воли другого, а нередко к открытым конфликтам и, к сожалению, к реальным войнам?

Дорогие читатели, мы рассчитываем на Ваш живой и многоплановый отклик, а постоянных и потенциальных авторов приглашаем к продолжению разговора на страницах журнала.

От редакции

ИЗМЕРИТЕЛЬ ЖИЗНИ: К КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИМ АСПЕКТАМ СОЦИАЛЬНОЙ ПАМЯТИ

Е.В. ДУКОВ

Память — один из универсальных и удивительных механизмов жизни человека. Как только человек становится индивидуом, он начинает сопоставлять себя с другими, с прошлым. Это относится ко всему, что имеет в жизни существенное значение: дом, дорога, работа, различные социальные группы и т.д. И в этом ему помогают окружающие, на начальных этапах — школа, а окружает все искусство. С их помощью человек начинает жить памятью и с памятью. Собственно, это и отличает его от недочеловеков — манкуртов. Память — вечный измеритель, редко точный, но для нормальной жизни абсолютно необходимый. Ведь человек, группа и общество почти все измеряют с помощью памяти. Да и как понять, где мы находимся и с большей или меньшей вероятностью подготовиться к тому пути, который нас ждет дальше. Хотя ждет ли? Или мы должны его прокладывать сами, не надеясь на мифических мойр?

Логиканами в человеческой жизни в Новое время стали гуманитарные науки. Все они, так или иначе, занимаются проблемами памяти. Правда, до сегодняшнего дня нет единого понимания, что же это такое. Все ощущают значение этого феномена, но результаты, полученные методами разных наук, пока не привели к чему-то значимому, общему для всех. Правда, среди наук есть та, которой по определению положено заниматься памятью, и только ею. Это — история. Все остальные гуманитарные науки время от времени обращаются к памяти, но лишь как не самому главному из своих предметов. Лишь для науки истории память находится в центре интересов. Впрочем, сама история не всегда была наукой.

Как известно, изначально в Древней Греции история была одним из искусств, и ее богиня-покровительница Клио входила в число муз. Фактическим предметом истории вплоть до Нового времени должно быть содержание памяти общества, данное через историю крупных событий и, главное, жизнь отдельных выдающихся персон. И, в общем, так было. История состояла из абсолютных фактов, не нуждающихся в проверке, хотя время от времени, в зависимости от социально-политической ситуации правившихся и уточнявшихся. С этой точки зрения она несколько напоминала церковные догматы. Только в Новое время она стала становиться наукой и начала выстраивать свою методологию. Но одновременно в ранге так сказать «настоящей» науки с XVII в. она стала терять свою «абсолютность», размыла свой предмет, а потом и видоизменилась по сути. Возникли «частные» истории — техники, искусства, отдельных наук, городов, стран, континентов и т.д.

Начало XX столетия ознаменовалось возникновением истории повседневности и социальной истории. Во второй половине прошлого века история как бы вернулась в свое прошлое: появилась «публичная история», вообще отказавшаяся от притязаний на собственную историческую методологию, как, впрочем, и весь постмодернизм, в рамках которого она вызрела. «Публичная история» стала описывать жизнь не выдающихся лиц, а простых людей, стандартные ситуации и т.п., все то, что входит в обычную жизнь. В результате этих пертурбаций память стала одним из важных межпредметных феноменов. И она заняла одно из главных мест в науке социологии и в культурологии. Правда, она оказалась в роли «серого кардинала» — почти никто не говорит о социальной памяти напрямую, но многие понимают ее значение и, так или иначе, с ней начинают работать. Так появился термин «национальная память» и его производные, а в последнее время начинает мелькать термин «Память мира».

Это название первой из основных программ Организации Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры (ЮНЕСКО). Основной ее задачей поначалу была защита всемирного документального наследия, или части памяти человечества. Программа была принята на Ассамблее ЮНЕСКО в 1992 г. и призвана была охватывать документы по всем значимым общечеловеческим ценностям. Она опиралась на устоявшиеся социальные институты, а ее главные постулаты в вербальной форме должны были передаваться из поколения в поколение во всех странах. Такова была идея. Но все пошло по иному пути. И это закономерно — земляне слишком разные, у них разные нормы и представления обо всем, что их окружает. Недаром XX век оказался периодом жесткой борьбы за идентичность, да и XXI век тоже пока не отстает. Затем идея письменного документа ушла в тень, начался период борьбы за памятники, сначала недвижимые, а потом и «движимые» — объекты культурного наследия, куда тоже частью вошли вербальные тексты.

Но что такое информация как форма социальной памяти? Что она собой представляет? Как она воспроизводится? И насколько социальная память может быть измерена вербальными текстами?

По оценке американского исследователя Д.С. Робертсона, существовало 5 типов информационных революций. Робертсон обозначил эти типы следующим образом: 1) появление языка; 2) появление письменности; 3) книгопечатание; 4) создание СМИ; 5) внедрение компьютеров.

Исходя из второго и следующих пунктов становится ясно, что речь идет о становлении письменности. Автор видит взаимообусловленность цивилизационного и информационного процессов и выдвигает идею, в центре которой положение: «цивилизация — это информация»¹. Американский ученый разделяет цивилизации по возможному объему производимой ими информации, а именно:

Уровень 0 — информационная емкость мозга отдельного человека — 107 бит;

Уровень 1 — устное общение внутри общины, деревни или племени — количество циркулирующей информации» 109 бит;

Уровень 2 — письменная культура; мерой информированности общества служит Александрийская библиотека, имеющая 532 800 свитков, в которых содержится 1011 бит информации;

Уровень 3 — книжная культура: имеются сотни библиотек, выпускаются десятки тысяч книг, газет, журналов, совокупная емкость которых оценивается в 1017 бит;

Уровень 4 — информационное общество с электронной обработкой информации объемом 1025 бит.

Социальная история человечества, представленная только как машинная цивилизация, — это, конечно, крайность. Как будто предваряя подобный схематизм, Ницше в конце XIX в. не без сарказма написал: «Чему учит нас машина? В машине мы видим наглядный пример сплочения толпы народа, действующей сообща, причем каждому определено только одно какое-нибудь дело; машина дает нам образец организации партии и ведения войны. Но сливая всех в одно целое — одну машину, и делая каждого орудием для известной цели, она не учит индивидуальному самосознанию. Вообще же она влияет [только] тем, что учит нас пользе централизации»². Трудно здесь что-либо возразить. Именно в XIX в. машина приобрела такой вид. Но в XX в. она преобразилась, «индивидуализировалась» и процесс этот не закончился и в XXI в. Компьютер — чудо мысли середины прошлого века — не случайно назван «персональным».

Но вербальные тексты, пусть уложенные в килобиты, — для социальной памяти фактор, пожалуй, третьеразрядный. Человек смотрит на мир и общается с ним не только на уровне текстов и связанных с ними идей и понятий. Гораздо более важную роль, пожалуй, здесь играют другие факторы, большая часть которых связана с подсознанием и невербальными аспектами коммуникации. Для социальной памяти, прежде всего, важны не только тексты, лишь малая часть из которых будет освоена и пущена «в дело», а сохранение передача ощущений, запахов, мимики, интонаций, подтекстов и т.п. И это тоже социальные факты памяти, и очень значимые.

Вот этот акцент на расширении *своего (индивида, группы, общества)* опыта для западной науки о социальной памяти очень важен и заставляет с большой осторожностью подходить к трактовке термина «общение», сравнивая его с русским аналогом. В русском языке термин «общение» вводится через слово «связь». По Далю, например, связь бывает деловой или дружеской. В театре или кино общение через игру актеров позволяет постичь замысел художника. То есть общение, как правило, функционально, оно должно решать какую-то конкретную задачу, хотя иногда может относиться и к обычному «трепу».

Но для западной науки это разные вещи. Беседа, лекция, спор, поиск истины и т.д., с точки зрения западной науки, не общение. Показательно, что один из столпов социологии Г. Зиммель рассматривал термин «общение» очень узко, исключительно только как свободное общение («общение ради общения»). У этой формы коммуникации, считал он, только одна цель — дать возможность самому общающемуся насладиться временем и во времени. Общение не должно быть наполнено реальным, конкретным содержанием, кроме одного — общающиеся должны быть равны или ощущать себя равными. «Мир общения, — писал Г. Зиммель, — единственный, где возможна демократия равноправных, — искусственный мир, создаваемый теми, кто хочет реализовать абсолютно чистый, лишенный всякого дебалансирующего материального акцента идеал взаимодействия»³. При этом понятно, что такая «демократия общения» не более, чем игра. Но она не только «играется» в обществе, с соответствующими словами, репликами, но и воспроизводится на основе социальной памяти с помощью мимики, жестов, положениями тел и т.п. Зиммель был едва ли не первым, кто обратил на это внимание. В книге «Социология исследования форм социализации», появившейся в начале XX в., он посвятил этому целый раздел — «Экскурс о социологии чувств»⁴ и тем задал импульс целому ряду научных направлений.

Невербальные формы коммуникации начали серьезно изучаться только с начала шестидесятых годов прошлого века, а пресса обратила на них внимание публики после того, как Джулиус Фаст в 1970 г. опубликовал книгу «Язык тела»⁵. В ней обобщались исследования о невербальных аспектах коммуникации, проделанных бихевиористами до 1970 г. Довольно быстро появились специалисты в новой области науки — невербалики. К настоящему времени учеными были описаны и зарегистрированы более 1000 невербальных знаков и сигналов. Новые импульсы получило пантомимическое искусство. Вербальная конструкция, на которой, казалось, прочно держалась представление о человеке-разумном, о чем свидетельствует его речь, уникальном существе, говорящем словами и соединяющем слова в осмысленные фразы, начала «проседать».

Выяснилось, что передача «информации» происходит не только вербальными средствами (они, как оказалось, занимают лишь 7% времени, которые человек затрачивает на коммуникацию), и даже не при помощи простейших звуковых средств (включая тембр голоса, интонацию и т.п.) — на это уходит 38% времени, а главным образом невербальных средств — они занимают 55%!⁶ Получивший эти результаты психолог Э. Мейерабиан, наверное, был озадачен. Получалось, что человечество не очень далеко ушло от своего дальнего предшественника, объяснявшегося при помощи мимики, жестов и междометий. Но позже, профессор Р. Бердвиссл провел аналогичные исследования и подтвердил долю невербальных средств в общении людей, а писатель А. Пиз в книге «Язык телодвижений» растиражировал результаты. Было установлено,

что в среднем человек говорит словами только в течение 10 – 11 минут в сутки и что каждое предложение в среднем звучит не более 2,5 секунд. Как и Мейерабиан, они подтвердили, что больше 50% времени (у Бердвислла даже 65%), затрачиваемого на коммуникацию, уходит на невербальные средства общения⁷.

По сути дела, мы только начали приближаться к порогу первой из названных Робертсоном революций. Все остальные «революции» имеют отношение только к дистантной, письменной речи, а не непосредственной коммуникации с другими людьми. Но, приближаясь к замечательным эпохам этих революций, мы почему-то потеряли значительную часть естественной живой «лексики», которая изначально связывала нас с окружающим миром. Сегодня только в сказках остались следы удивительно коммуникативно богатой человеческой цивилизации, где все могли понимать язык зверей и птиц, интерпретировать как язык шелест листьев или грохот камнепада. Теперь только редкие из редких могут приблизиться к этому искусству наших далеких предков. Но зато почти все владеют письменной речью, по сути дела, искусственной, заменившей бывшую богатую естественную. И человек все больше закрывается не менее искусственными экранами, сначала в виде загадочных плетенок, затем – рукописного и, наконец, компьютерного письма. Все, что не было связано со словом, как бы ушло в тень.

Но что такое письменная речь? С одной стороны, письменность – это одна из форм социальной памяти. Так утверждал еще Лотман: «Подобно тому, как индивидуальное сознание обладает своими механизмами памяти, коллективное сознание... создает механизмы коллективной памяти. К ним следует отнести и письменность»⁸. Но считается, что письменность – коммуникативная форма, рассчитанная на «Иных». Хотя трудно с уверенностью сказать, прочтет или прочтут ли эти «Иные» адресованное им послание, к тому же не ясно, когда и как прочтут. Вряд ли это не понимают пишущие, иначе не было бы такого института, например, как почта. Нельзя ли предположить, что послание пишется себе, в первую очередь, а уж во вторую – реальному адресату? Значит ли это, что социальная память закладывается прежде всего в автокоммуникации?

Насколько корректна эта гипотеза? Посмотрим на историю литературы, на ее эпистолярный жанр, быстро развившийся с XVII в. Гете выбрал его для знаменитого «Вертера», и, объясняя, почему остановился именно эпистолярике, он отослал к стилю своего мышления. Описывая себя в третьем лице, он заметил: «Привыкнув наиболее приятно проводить свое время в обществе, он превращал даже уединенное размышление в светскую беседу и делал это следующим образом. У него была привычка, оставаясь в одиночестве, вызывать перед своим мысленным взором кого-нибудь из своих знакомых. Он предлагал этому человеку присесть, принимался расхаживать по комнате, останавливался перед ним и рассуждал о предмете своих размышлений. Человек отвечал сообразно логике разговора или выражал

свое согласие или несогласие обычными жестами, которые у каждого человека в чем-то неповторимо индивидуальны. Говорящий затем развивал ту мысль, которую, казалось, гость одобрил, или же более четко обосновывал ту, с которой гость не соглашался, и, наконец, из вежливости уступал взгляду своего гостя... Насколько близок такой диалог к переписке — вполне очевидно, что только в последней человек получает ответ на сообщение, которым он поделился, тогда как в первом он сам себе адресует сообщения, которые возникают неожиданно, постоянно меняются и остаются без ответа»⁹.

Может быть, это специфично только для гениев? Но в экстазе все мы можем говорить, убеждать, даже вслух каких-то собеседников, выдуманных или реальных, если никого рядом нет. И это норма. Язык, писал в начале XX в. американский социальный психолог Ч.Х. Кули, вообще «неотделим от личного общения в сознании; а так как развитое мышление предполагает язык, оно всегда представляет собой род воображаемой беседы. Слово и собеседник — соотносительные понятия»¹⁰. И далее: «Голос, выражение лица, жесты и т.п., которые позднее становятся средством личностных впечатлений и чувственной основой человеческой симпатии, поначалу привлекательны главным образом за их осязаемое разнообразие и живость, точно так же как и другие яркие, движущиеся, звучащие вещи, а понимание их приходит постепенно благодаря совместной работе инстинкта и наблюдения... Мы от рождения обладаем сырым материалом таких чувств. И именно в акте коммуникации, в социальных контактах того или иного вида этот материал разрастается, получает импульсы для дальнейшего определения, совершенствования и организации. Именно в общении с другими мы расширяем наш внутренний опыт»¹¹.

Правда, значения слов «собеседник», «адресат» и т.п. в контексте коммуникации сегодня также размыты, как и многие другие понятия. В теории информации, как известно, адресат — это тот, кто получает физический сигнал и преобразует его в приемлемую для себя форму. Это относится как к электронному прибору, так и к сенсорно-рецепторной системе организма, или к самому организму. Здесь нет упоминания об «Иных». Они, конечно, могут быть, но могут и не быть. Не выяснял ли, на самом деле, Робертсон то, как и почему человек научился разговаривать сам с собой и что из этого вышло, хотя намечался провести анализ, как человек налаживает осмысленную коммуникацию (с помощью, прежде всего, слов) с другими? Ведь основная часть коммуникации, если верить американским ученым, по-прежнему идет, главным образом, в невербальном режиме. И ее так же поддерживает и питает социальная память, потому что с ней связано социальное «Я».

Зиммель только обозначил разные типы «Я» и идею об обществе, первично построенном на обмене жестами и символами, из чего, по его мнению, со временем вырос «человеческий» язык с артикулированной речью. Приемниками Зиммеля стала американская школа

символического интеракционизма – Дж. Мид, Э. Гофман, Х. Блумер и др., которая ставила одной из важных задач проникновение во внутренний символический код человека и человеческих обществ, который позволяет раскрывать реальный смысл общения и поддерживать его. Жесты и символы позволяют людям понять скрытый контекст, более точно интерпретировать употребляющиеся слова и выражения и понять ожидания коммуницирующего.

При этом «Я» оказывается разным в поле социальной памяти. Я можно разделить на личную (касающуюся внутреннего мира) и собственно социальную. И как ни хотелось бы на первое место поставить личное, на самом деле главную роль здесь играет социальное. Оно самое важное в процессе возникновения моего «Я» у других – и у человека, и у группы, страты, класса и т.п. Социальное заставляет индивида переделывать, вольно или невольно, собственное «Я», сравнивать сегодняшнее со вчерашним и прилюдно утверждать новое, если оно возникло, или утверждать уже возникшее. В результате в процессе общения, реального или виртуального, субъект создает свой собственный социальный мир, разыгрывает в нем разные роли, запоминает их дислокацию и фиксирует степень удачливости. Естественно, что при этом он не может быть полностью свободен от действий других людей, их отношений и оценок, но, по Миду, не подчинен им полностью. Мид за 80 лет до появления «Декларации независимости Киберпространства» Джон Перри Барлоу сформулировал идею о человеке – творце нового социального порядка¹². В этом отношении Мид гораздо больше созвучен XXI веку, чем Парсонс, родившийся почти на 40 лет позже. Парсонс считал недостатком человека его стремление к нарушению требований общества. В концепциях Мида господствует идея свободы человека, благодаря которой укрепляется порядок в обществе. Он считал, что социальный порядок есть не что иное, как имманентный процесс изменений.

Какие формы приобретет в недалеком будущем социальная память, сейчас не очень ясно. Идет качественная ее перестройка. Страна за страной оцифровывают свои архивы и размещают их в свободном доступе на экранах сети. Социальная память начинает выступать одновременно и как порождение истории человечества, и как порождение личностных факторов индивидов. Когда-нибудь это должно дать новый результат. Только какой?

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Робертсон Д.С. Информационная революция // Информационная революция: наука, экономика, технология: Реферативный сб./ ИНИОН РАН. – М., 1993.

² Ницше Ф. Странник и его тень // Ницше Ф. ПСС. В 13 т. Т. 2. – М., 2011. С. 218.

³ Зиммель Г. Избр. Т. 2. Созерцание жизни. – М., 1996. С. 492.

⁴ Simmel G. Exkurs über die Soziologie der Sinne // Soziologie Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Herausgegeben von O.Rammstedt. Bd. 11. – Fr. am Main, 1992.

⁵ Фаст Дж. Язык тела. Азбука человеческого поведения / пер. Л.А. Игореvского. – М., 2008.

⁶ Mehrabian A. Silent messages: Implicit communication of emotions and attitudes (2nd ed.). – Wadsworth, Belmont (California). 1981.

⁷ Пиз А. Язык телодвижений. Как читать мысли окружающих по их жестах. – М., 2003.

⁸ Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. – М., 1996. С. 35 – 346.

⁹ Goethe. Correspondence between Goethe and Schiller 1794 – 1805 // Studies in Modern German Literature. Vol. I. Hardcover. October. 1994. № 1. S. 501.

¹⁰ Кули Ч.Х. Человеческая природа и социальный порядок / пер. с англ. – М., 2000. С. 72.

¹¹ Там же. С. 79 – 80.

¹² Барлоу Д. П. Декларация независимости Киберпространства. – URL: <http://www.zhurnal.ru/staff/gorny/translat/deklare.html>

REFERENCES

Barlow J. P. *A Declaration of the Independence of Cyberspace*. Available at: <http://www.zhurnal.ru/staff/gorny/translat/deklare.html> (trans. in Russian).

Cooley Ch.H. *Human Nature and the Social Order*. Moscow, 2000 (trans. in Russian).

Fast J. *Body language. The ABCs of human behavior*. Trans. in Russian by L.A. Igorevsky. Moscow, 2008.

Goethe. Correspondence between Goethe and Schiller 1794-1805. *Studies in Modern German Literature*. Vol. I. Hardcover. October 1, 1994.

Lotman Yu.M. *Inside of thinking worlds*. Moscow, 1996 (in Russian).

Mehrabian A. *Silent messages: Implicit communication of emotions and attitudes*. 2nd ed. Wadsworth, Belmont (California), 1981.

Pease A. *Body language*. Moscow, 2003 (trans. in Russian).

Robertson D.S. Information Revolution. *The information revolution: science, economics, technology*. Abstract collection. Moscow, Institute of Scientific Information on Social Sciences RAS, 1993 (in Russian).

Simmel G. Exkurs über die Soziologie der Sinne. *Soziologie Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Herausgegeben von O. Rammstedt. B.11. Fr. am Main, 1992.

Аннотация

Социальная память в статье рассматривается как один из универсальных механизмов жизни человека. Рассмотрены формы памяти, информация как память. Критически рассмотрена концепция Д. Робертсона о типах социальных революций в информации. В статье большое внимание уделено невербальным аспектам коммуникации, их роли в социальной памяти и становлении социального «Я» (mi). Поставлен вопрос о современной качественной перестройке социальной памяти, при которой социальная память начинает обращаться к истории человечества и скрещивается с личностными факторами.

Ключевые слова: социальная память, информационные революции, социальный опыт, общение, невербалика, письменная речь.

Summary

In this article social memory is regarded as one of universal mechanisms of human life. Under consideration: forms of memory, information as memory.

There is a critical survey of D. Robertson's conception of types of social revolutions in information. A great deal of attention is given to non-verbal aspects of communication, their role in social memory and the forming of the social 'I' (me). There is also a question of contemporary qualitative redesigning of social memory when social memory is turning to the history of humankind and crosses with individual factors.

Keywords: social memory, information revolutions, social experience, intercourse, nonverbalica, written speech.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ В ИНФОРМАЦИОННОЙ ВОЙНЕ

Как используются социальные сети
в идеологическом противостоянии Украины и России

Т.А. ЧЕРНОВА, К.Ю. СЛЕПОВРОНСКАЯ

Последние десятилетия мы могли наблюдать экспоненциальный рост значения информационных технологий в борьбе за глобальные рынки и политическое влияние. Информационная победа в военных конфликтах подчас дает более существенные преимущества, чем фактическая. По свидетельству известного специалиста в области информационных войн И.Н. Панарина, в XXI в. можно сделать вывод о том, что «информационная война есть основное средство современной мировой политики, доминирующий способ достижения духовной, политической и экономической власти»¹.

Информационная война — очень широкое понятие. Согласно работе Мартина Либика «Что такое информационная война», этот феномен включает в себя сразу несколько подвидов: командно-управленческий, разведывательный, психологический, хакерский, экономический, электронный и кибервойну. Нас интересует лишь один аспект этого сложного объекта — психологическая составляющая. Здесь главная битва за умы и настроения людей разворачивается на поле исторической памяти и традиций.

В основе информационных войн лежит разрушение и трансформация различных пластов исторической памяти, того, что петербургский писатель А.М. Мелихов в своих работах определяет как «грезы»: «...пресловутая духовность — способность жить грезами — не украшение, не глазировка на булочке, а самый что ни на есть настоящий хлеб, вода, воздух... Словом — жизнь... И когда народные заступники при мне начинали обличать преступления советской власти — она-де заставила народ трудиться во имя каких-то химер, — я всегда возражал: главное ее преступление заключается ровно в обратном — она оставила народ без сказок»².

Историческая память лежит в основе такого важного конструкта, как национальное государство, и с ее повреждением остро встает вопрос о существовании и целостности государства. С.Н. Зенкин в предисловии к работе французского философа Мориса Хальбвакса³ «Социальные рамки памяти» пишет: «Наши представления о прошлом (общественном и даже личном) обуславливаются обстоятельствами нашего коллективного настоящего»⁴. Для Хальбвакса память не является индивидуальной, она интерсубъективна, так как сознание человека изначально детерминировано обществом, в котором он родился и вырос. Память — достояние не отдельного человека как такового, а

лишь индивида, погруженного в социум. Это способность припоминать и воспроизводить в речи события субъективной и объективной реальности, внешней по отношению к индивиду. Таким образом, Хальбвакс обосновывает, каким образом внешние манипуляции в культурном и информационном пространстве способны изменить представления о себе, о нации, об отдельном индивиде.

Историческая память связана с осмыслением исторического опыта (реального и/или воображаемого), одновременно она может выступать как продукт манипуляций массовым сознанием в политических целях. Историческая память может подвергаться изменениям. История самых разных культурно-исторических общностей знает множество примеров «актуализации прошлого», обращения к прошлому опыту с целью его переосмысления. М.М. Бахтин писал: «Нельзя изменить фактическую вещную сторону прошлого, но смысловая, выразительная, говорящая сторона может быть изменена, ибо она незавершима и не совпадает сама с собой»⁵.

Интерес к прошлому составляет часть общественного сознания, а крупные события и перемены в социальных условиях, накопление и осмысление нового опыта порождают изменение этого сознания и переоценку прошлого. В социальных сетях происходит постоянный отбор событий, в результате чего некоторые из них подвергаются забвению, в то время как другие сохраняются, подвергаются ре-интерпретации, обрастают новыми смыслами и превращаются в символы групповой идентичности.

Базовой необходимостью информационных атак является задача полного (хотя бы морального) разрушения противника и консолидация общества для собственных сохранения и безопасности. Рассмотрим, как это работает на примере информационного противостояния Украины и России.

Чертами врага в информационном пространстве украинского государства, ставшего независимым после распада Советского Союза, Россия стала обрести не сразу. Глубинный анализ исторических истоков цивилизационного раскола славянских народов⁷ выходит за рамки данного исследования. Мы сосредоточимся на событиях, в ходе которых перекраивалась и переосмыслилась общая история и история взаимоотношений республик в их Новейшей истории. Накануне референдума независимости, в ходе активной агитационной работы, когда каждая украинская семья получила подробную калькуляцию⁸ природных и иных ресурсов страны, в которой были убедительно расписаны перспективы всех и каждого после выхода из СССР, Россия, определяемая в агитационной листовке как «наиболее нам близкая», в качестве врага еще не фигурировала. Уже использовались образы «московской колонии», однако субъектом, ограничивающим процветание и самостоятельность обеих республик выступала

не конкретная этничность, а некий «бывший центр», выбирающий ресурсы из союзных республик и ограничивающий их развитие. Социологические опросы 2011 г. показывали высокую степень лояльности украинцев к соседней республике в те годы. Более того, Леонид Кравчук в своей избирательной кампании обращается к «русским соотечественникам»⁹ с призывом «вместе строить свою родину», и в результате именно русскоязычное население Украины обеспечивает ему победу. Спустя три года, тезка и на тот момент соратник Кравчука Леонид Кучма строит свою предвыборную программу на платформе экономических мотиваций. Однако уже в ходе своего президентства, отвечая на запрос украинского общества, Леонид Кучма издает монографию «Украина — не Россия»¹⁰, в которой вплотную подходит к тезисам расизма, описывая превосходство представителей украинской этничности в сравнении с российской.

Регулярные усилия по конструированию образа России как образа врага в информационном пространстве Украины стали проявляться в начале 2000-х. Виктор Ющенко, пришедший к власти в ходе Оранжевой революции, эти попытки информационных диверсий переносит на государственный уровень. Информационная работа его администрации активно развивала сразу несколько направлений, в том числе переосмысление роли Мазепы, усиление публикаций, визуализаций и дискуссий вокруг массового голода в СССР в 1932 — 1933 гг., получившего в украинской интерпретации название Голодомора и статус геноцида отдельной нации, героизация личностей Степана Бандеры и Анатолия Шухевича, а также движения УПА-УНО. Успешность этой работы можно оценить по уровню жесткости ответной реакции Президента России Дмитрия Медведева, обвинившего Виктора Ющенко в деградации российско-украинских отношений «именно в результате целенаправленных действий администрации президента»¹¹.

Информационная активность Президента привела и к мобилизации пророссийски настроенной части украинского населения, которое в 2010 г. проголосовало за Виктора Януковича, оппозиционного политика, пусть и расплывчато, но подтвердившего свое обещание дать русскому языку статус второго государственного, а культурным и экономическим связям с Россией — государственную поддержку¹². Информационные антироссийские атаки перешли на положение партизанской войны и на страницы оппозиционной прессы.

Полномасштабная информационная война была развернута с момента победы Евромайдана¹³, и получила мощный импульс после референдумов сначала в Крыму, а вскоре — в Донецкой и Луганской областях. Помимо информационных сообщений о присутствии российских войск или российского вооружения в составе боевых формирований ополченцев и интенсификации работы по дегуманизации российской власти и населения¹⁴, отдельно ведется активная работа

по переосмыслению и идеологически-логическому завершению культурных украинских традиций, по их европеизации и смысловому удалению от российской версии.

Рассмотрим несколько примеров того, как используется национальная мифология в рамках информационного противостояния: «День Победы», «День защитника украинского отечества» и «Парад вышиванок».

Вышиванка — разговорное название славянской традиционной рубахи, названной так из-за ручного узора, вышитого на горловой части и рукавах¹⁵. В XIX в. широкое распространение вышиванка получила в губерниях на территории современной Украины. Тогда же во Львове она стала неофициальным символом украинской интеллигенции. Праздник вышиванки¹⁶ в 2007 г. был учрежден черновецкими студентами в качестве локального мероприятия, а в 2015 г. по данным российских СМИ он собрал около 7 000 сторонников по всей стране. После парадов в Одессе, Харькове, Николаеве и других городах состоялся масштабный марш людей, одетых в расшитую узорами белую рубашку, по центральным проспектам Киева. Флэшмоб вылился и в интернет-пространство, где каждый, начиная с депутатов Верховной рады, считал своим долгом выложить личное изображение в вышиванке в соцсетях. Таким образом, мы можем наблюдать как неофициальный символ националистических движений с помощью сетевых и информационных технологий превращается в политический символ всей Украины. Акция получила поддержку у журналистов, чиновников и политиков, включая иностранных консультантов: от экс-президента Грузии Михаила Саакашвили до американского посла Джеффри Пайетта. Распространение вышиванки в майские дни обрело самые разнообразные креативные формы, однако наиболее интересным представляется обобщение миссии участниками запорожской акции о том, что «вышиванка — наш генетический код». Рубашка, как важная часть украинской национальной одежды, выглядит идеальным оружием в информационной войне, поскольку содержит серьезный символический подтекст. Светлая рубаха убедительно формирует образ чистого, честного и наивного (сельского) украинца, близкого к природе (содержание узоров) и самим основам жизни, он противопоставляется испорченному нефтью и властью россиянину. Венок, частый элемент образа украинца или украинки, усиливает эффект, приближая представителей избранной нации к духовным высотам Иисуса Христа, поскольку визуально похож на терновый венок мученика и как бы подчеркивает жертвенность украинского народа и выпавшей на его долю (не без участия вероломного соседа) судьбы.

Дата празднования Дня защитника украинского отечества в прошлом году была перенесена с 23 февраля на 14 октября¹⁷. Указом

президента Украины Кучмы от 23 февраля 1999 г. День защитника Отечества на Украине праздновался ежегодно 23 февраля. 14 октября церковью отмечается Покров Пресвятой Богородицы, также в этот день традиционно отмечают годовщину создания Украинской повстанческой армии.

Разнесением по времени дат празднования Дня защитника отечества достигается разделение истории двух постсоветских республик¹⁸ на российскую и украинскую. Более того, сам этот праздник, согласно визуализациям в украинском сетевом пространстве, приобретает дополнительный смысл в сравнении миротворческой основы украинских вооруженных сил и агрессивных российских. В визуализациях, активно распространяемых в интернет-пространстве, мы видим образ украинского солдата, защищающего женщин и детей в национальных одеждах, который противопоставляется образу российского военного, использующего «темное» российское население в качестве живого щита.

Сложный и противоречивый дискурс в украинской части социальных сетей получила и дата Дня Победы — 9 мая. В процессе осмысления этих событий в рамках самоопределения, а также связанной с ними, не теряющей святости общей жертвы, были предприняты попытки перенесения даты (с 9 на 8 мая), отказа от традиционной символики Победы и поиска подходящих фактов и образов для героизации движения УНО-УПА во время Второй мировой войны, сближения украинской и германской позиций, перекладывание ответственности за трагедию на российскую сторону и т.д.

О том, что социальные сети в украинской публичной политике имеют практически государственное значение, говорит факт публичного обращения Президента Украины Петра Порошенко к Марку Цукербергу, владельцу сети Facebook, однако, по мнению экспертов отрасли, активность украинского сегмента начинает работать против нее. Сетевой активист Антон Носик определяет сложившуюся ситуацию следующим образом: «Взяли реальную техническую проблему, превратили ее в глупый политический донос на козни московского офиса, которого не существует. Цукерберг увидел: люди невменяемые, но очень агрессивные. Ему же реально уничтожили канал общения с 1,44 млрд пользователей, забив его флагами и вышиванками. Он попросил задавать вопросы, ему один и тот же вопрос задали пять тысяч раз, и каждый раз с флагом Украины. И не вопрос, а утверждение: ваш московский офис проданся Кремлю. А у него нет никакого московского офиса, и он об этом знает, и любой об этом может узнать с помощью простого запроса в Google. Людям проще было написать пять тысяч доносов на “московский Facebook”, чем один раз узнать реальную ситуацию. Это неадекватное и агрессивное поведение, а вовсе не приглашение к диалогу»¹⁹.

Судя по предпринятым атакам, акторы информационного наступления убеждены, что в условиях войны с бомбардированием нельзя переборщить. Украинская сторона заняла более активную позицию, и на данном этапе не соизмеряет усилия и результат. Попытки регламентировать процесс, намерение ввести в это поле определенные принципы могут появиться, когда станет очевидно, что агрессивность приносит больше минусов, чем плюсов. В этих условиях, по мнению научного сотрудника Института США и Канады Георга Мирзояна, от России требуется сохранять лишь взвешенную позицию в экономике: «То есть не добивать Украину демонстративно, но при этом защищать интересы своего рынка и своих производителей, в частности через введение таможенных пошлин в отношении Киева после начала действия ЗСТ между Украиной и ЕС, а также без издевок и эмоций наблюдать за отчаянными попытками Киева изыскать средства для существования»²⁰. С учетом того, что экономика Украины, прежде всего промышленность, генерирующая валютные поступления, продолжит деградировать, реформы — пробуксовывать, а деньги в казне — таять, вопросов у украинского общества к своей власти будет возникать все больше.

История государственности Украины, если не считать болезненные попытки закрепить свою независимость в 1917 — 1922 гг., насчитывает всего 24 года. Строительство молодого государства предполагает переосмысление прошлого, оно необходимо для позиционирования страны не только в географическом пространстве, но и в историческом времени. Сейчас мы наблюдаем, как поиск исторической идентичности Украина реализует «от обратного», беря за основу события и даты, связанные с ухудшением отношений со страной-соседом. Другими словами, новая власть в стране пытается построить государственную символику на тотальном отвержении собственного прошлого, особенно общего с ближайшими соседями, искажая прошлое соседних народов, их историческую память. Войны, в том числе информационные, включая войны с собственным прошлым, — проходят, а история продолжается. География — это то, что изменить невозможно, будущие торговые, культурные и научные связи должны базироваться на более прочном фундаменте, чем сиюминутное желание ранить соседа побольнее. В основу символической политики необходимо закладывать образы не только прошлого, но и будущего.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Панарин И.Н. Информационная война и третий Рим. — М., 2003. — URL: <https://books.google.ru/books?id=JVujAAAAQBAJ&lpg=PT298&dq=Панарин%20И.Н.%20Информационная%20война%20и%20третий%20Рим&hl=ru&pg=PT3#v=onepage&q&f=false>

² Мелихов А.М. При свете мрака // Новый мир. 2007. № 12. С. 74.

- ³ Зенкин С.Н. Морис Хальбваск и современные гуманитарные науки // *Хальбваск М. Социальные рамки памяти*. – М.: Новое изд-во, 2007. С. 7 – 26.
- ⁴ Сабанцев Р.Ю. Память как культурно-исторический феномен в работах Мориса Хальбваска // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2014. № 2 (28). С. 24. – URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/pamyat-kak-kulturno-istoricheskiy-fenomen-v-rabotah-morisa-halbvaksa>
- ⁵ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1986. С. 430.
- ⁷ Storia del nazionalismo in Ucraina // Limes Oggi. 17.01.2014. – URL: <http://www.limesonline.com/storia-del-nazionalismo-in-ucraina/56952>
- ⁸ Украинская агитация перед референдумом о независимости в 1991 г. 04.08.2013. – URL: <http://propagandahistory.ru/1266/Ukrainskaya-agitatsiya-pered-referendumom-o-nezavisimosti-v-1991-godu/>
- ⁹ Агитация за независимость Украины // Блог visualhistory. 16.07.2013. – URL: <http://visualhistory.livejournal.com/293188.html>
- ¹⁰ См.: Кучма Л.Д. Украина – не Россия. – М.: Время, 2003.
- ¹¹ Накипело // Lenta.ru. 11.08.2009. – URL: <http://lenta.ru/articles/2009/08/11/message/>
- ¹² Предвыборная кампания Януковича // Аналитик. Киевский центр политических исследований и конфликтологии. 03.02.2010. – URL: <http://www.analitik.org.ua/current-comment/campany/4b692b9bd461a>
- ¹³ Рада отменила закон о региональном статусе русского языка // Взгляд. 23.02.2014. – URL: <http://vz.ru/news/2014/2/23/673985.html>
- ¹⁴ Самсонов А. Участие ВС РФ в конфликте на Украине: информационное противостояние версий России и Украины. Реферат диссертации. 17.12.2014. – URL: http://vernisky.ru/pubs/5613/Uchastie_VS_RF_v_konflikte_na_Ukraine_informatsionnoe_protivostoyanie_versiy_Rossii_i_Ukrainy
- ¹⁵ Рижко О.М. Концепт «Вышиванка» в материалах масс-медиа // Социальные коммуникации. 2013. № 3 – 4. С. 35.
- ¹⁶ Генетический код // Lenta.ru. 24.05.2015. – URL: <http://lenta.ru/articles/2015/05/24/vishivanka/>
- ¹⁷ См.: <http://korrespondent.net/ukraine/politics/3431233-den-zaschytnyka-ukrayny-teper-budet-ezhehodno-otmechatsia-14-oktiabria>
- ¹⁸ См.: <http://www.kommersant.ru/doc/2589386>
- ¹⁹ Антон Носик: Нет никакого московского офиса Facebook, спросите хоть у Google // Неспокойный XXI век. 20.05.2015. – URL: <http://www.xx-centure.com.ua/archives/18935>
- ²⁰ По минскому полю // Lenta.ru. 12.05.2015. – URL: <http://lenta.ru/articles/2015/05/12/ukraine/>

REFERENCES

- Anton Nosik: There is no Moscow office of Facebook, at least ask Google. *Restless 21st century*. 20.05.2015. Available at: <http://www.xx-centure.com.ua/archives/18935> (in Russian).
- Bakhtin M.M. *The Aesthetics of Verbal Art*. Moscow, 1986 (in Russian).
- Campaigning for Ukraine's independence. *Blog visualhistory*. 16.07.2013. Available at: <http://visualhistory.livejournal.com/293188.html> (in Russian).
- Genetic code. *Lenta.ru*. 24.05.2015. Available at: <http://lenta.ru/articles/2015/05/24/vishivanka/> (in Russian).
- Kuchma L.D. *Ukraine is not Russia*. Moscow, Vryemya [Time], 2003. 152 p. (in Russian).
- Lenta.ru. 11.08.2009. Available at: <http://lenta.ru/articles/2009/08/11/message/> (in Russian).
- Melikhov A.M. In the light of darkness. *Noviy Mir* [New world]. 2007. No 12 (in Russian).
- Panarin I.N. *Information War and the Third Rome*. Moscow, 2003. Available at: <https://books.google.ru/books?id=JVujAAAQBAJ&lpq=PT298&dq=Панарин%20И.Н.%20Информационная%20война%20и%20третий%20Рим&hl=ru&pg=PT3#v=onepage&q&f=false> (in Russian).

Parliament of Ukraine abolished the law on the regional status of the Russian language. *Vzglyad* [View]. 23.02.2014. Available at: <http://vz.ru/news/2014/2/23/673985.html> (in Russian).

Ryzhko O.M. The concept of "Embroidery" in materials of mass-media. *Social Communications*. 2013. No 3-4 (in Ukrainian).

Sabanchev R.Yu. Memory as a cultural-historical phenomenon in the work of Maurice Halbwachs. *Humanitary studies in the Eastern Siberia and the Far East*. 2014. No 2 (28). Available at: <http://cyberleninka.ru/article/n/pamyat-kak-kulturno-istoricheskiy-fenomen-v-rabotah-morisa-halbvaksa> (in Russian).

Samsonov A. *Participation of the Russian Armed Forces in the conflict in Ukraine: information confrontation versions in Russia and Ukraine*. The abstract of the dissertation. 17.12.2014. Available at: http://vernsky.ru/pubs/5613/Uchastie_VS_RF_v_konflikte_na_Ukraine_informatsionnoe_protivostoyanie_versiy_Rossii_i_Ukrainy (in Russian).

Storia del nazionalismo in Ucraina. *Limes Oggi*. 17.01.2014. Available at: <http://www.limesonline.com/storia-del-nazionalismo-in-ucraina/56952>

Ukrainian campaign before the referendum on independence in 1991. 04.08.2013. Available at: <http://propagandahistory.ru/1266/Ukrainskaya-agitatsiya-pered-referendumom-o-nezavisimosti-v-1991-godu/> (in Russian).

Yanukovich's election campaign. *Analyst. Kiev Center for Political and Conflict Studies*. 03.02.2010. Available at: <http://www.analitik.org.ua/current-comment/campany/4b692b9bd461a> (in Russian).

Zenkin S.N. Maurice Halbwachs and modern Humanities. *Halbwachs M. Les cadres sociaux de la mémoire*. Moscow, Novoye izdatelstvo [New publishing house], 2007, pp. 7-26 (trans. in Russian).

Аннотация

Последствия проигранной информационной войны в современном мире по масштабам ущерба могут в значительной степени превышать последствия фактически проигранной войны, поскольку любые транзакции субъектов международного права должны быть так или иначе закреплены в международных институтах. Поэтому неудивительны объемы государственных инвестиций в эту сферу и порой ресурсы, направленные на ведение боевых действий в информационном пространстве, могут значительно превышать реальные боевые затраты. В последнее время в качестве технологических средств используются визуальные формы подачи информации, поскольку, воздействуя на эмоциональное восприятие аудитории сообщений, действуют более эффективно. В работе предпринята попытка проанализировать использование памятных дат и культурных традиций во время информационных атак на примере российско-украинской информационной войны.

Ключевые слова: информационные войны, историческая память, символическая политика, манипуляции, общественные коммуникации.

Summary

In the modern world, losing the information war can damage stronger than actual war. This is because the international institutions keep any transactions of the international law. So the direct investments exceeds the defense budget dramatically. Recently, the major technological framework of information war is the visualization because the latter is the leader in the affecting the emotional perception. The usage of the memorials and the cultural traditions in the information war is the subject of current work.

Keywords: historical memory, information wars, soft power, manipulation, public communication.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ В СИМВОЛИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКЕ И ИНФОРМАЦИОННЫЕ ВОЙНЫ

Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ

Бурные споры последнего времени относительно преподавания истории, сохранения исторических памятников, отношения к историческим деятелям давнего и не столь давнего прошлого, оценки содержания художественных произведений, затрагивающих исторические события, стилистики празднования знаменательных и памятных дат не случайны хотя бы по той причине, что все эти темы связаны с исторической памятью — важнейшим фактором консолидации социума, формирования культурной и гражданской идентичности каждого из его членов. В этом плане история, историческая память выступают социально-политическим институтом, реализуемым в различных формах и различными социально-культурными технологиями: от образования, исторической науки и искусства — до массовых праздников и средств массовой информации.

Особое значение сказанное имеет применительно к современному российскому обществу, с его поисками самоопределения, позиционирования в современном мире, а главное — собственного внутреннего самоопределения, формирование которого невозможно без осмысления исторического прошлого. Проблема осложняется еще и тем, что речь идет не просто об исторических фактах, «белых» или «черных» пятнах в отечественной истории, а о выборе тех фактов, которые представляются важнейшими, существенными для понимания настоящего, а главное — перспектив развития общества, фактически — того символического наследия, без которого невозможно построение будущего, которое важно для выявления и понимания перспектив этого будущего.

Тем самым проблема исторической памяти предстает как предмет символической политики. Политика как деятельность, связанная с формированием, удержанием, передачей власти, обеспечивающая целостность социума, внутренние и внешние условия его существования и развития, в наше время в изрядной степени предполагает активное использование символических ресурсов. Идеи «мягкой силы» (soft power, smart power)¹, «символической политики» (как symbolic politics, так и symbolic policy)², «символической власти»³ не только активно обсуждаются, осмысляются, но и, что самое главное, активно используются в решении политических задач различного уровня, включая реформы и революции, гражданские и межгосударственные конфликты.

Идея символической политики, как и другие, примыкающие к ней упомянутые концепции, открывает более широкий горизонт анализа,

чем доминирующая в «нормальной» (в смысле Т. Куна) политической науке концепция рационального выбора, восходящая к экономической социологии маржиналистского толка. А без подобного расширения горизонта политический анализ сталкивается с серьезными проблемами в объяснении и прогнозировании развития современного общества, что особенно видно на примере современной России⁴.

Как писал М. Эдельман — один из критиков редукционизма парадигмы рационального выбора — она сводит политические отношения к якобы «очевидным» интересам, что с очевидностью не соответствует реальным практикам. Правящие элиты не только и не столько реализуют интересы граждан, сколько формируют восприятие и понимание ими реальности, фактически формируя ожидания, надежды, опасения и другие интересы и запросы⁵. Более того — саму политику можно и следует изучать как «символическую форму»⁶.

Политическая консолидация социума происходит не столько в результате реализации принятых решений, сколько в процессе их принятия. Именно рациональная и главное — эмоциональная сопричастность этим решениям, их поддержка — консолидируют социум, формируют политическую идентичность, сторонников и т.п. При этом результаты реализации решений приводят к тому, что именно сторонники политических действий могут оказаться в числе проигравших, потому что в итоге выгоды достаются совсем другим группам⁷. Отличным примером такой ситуации являются итоги советской «перестройки» 1980-х, когда наиболее проигравшими в итоге оказались именно массово поддерживавшие ее группы населения: учителя, ученые, врачи, студенты.

Согласно П. Бурдьё, символическая власть — это «власть учреждать данность через высказывание, власть заставлять видеть и верить, утверждать или изменять видение мира». Тем самым она предстает как «воздействие на мир, а значит, сам мир»⁸. Правящий политический класс не ограничивается формированием символической политики как некоего идеологического конструкта. Он сам действует в рамках задаваемых представлений, приоритетов, целей. Поэтому символическая политика не ограничивается манипулятивными технологиями выстраивания смысловых комплексов — она предстает как социальная инженерия конструирования реальности⁹, которую Дж. Лакофф связывает с когнитивным рефреймингом¹⁰.

Человеку свойственно (и это отличает его от животного мира) строить свое поведение не только генетически определено, но и на основе осмысления и реконструкции прошлого, а также чаяний, надежд, образов будущего. Эти представления обобщаются в неких символах, образах, мифах, предопределяющих даже чувственные восприятия и ощущения. Это делает возможным абстрагирование,

категоризацию, позволяет строить сложные рассуждения, планировать действия, поступки¹¹.

Обычно символическая политика понимается как деятельность, связанная с производством определенных способов интерпретации социальной реальности и борьбой за их доминирование¹². В этом плане символическая политика предстает не только как выстраивание приоритетов в балансе интересов социальных сил, но и как выстраивание картины мира в головах носителей этих интересов и сценариев их поведения. И современные технологии массовых коммуникаций дают для этого мощные инструменты.

Речь идет о широком наборе технологий и инструментов: традиционные и новые СМИ, дискурсивные практики, идеи, образы, нарративы, знаки, изображения, брендинг (стран, регионов, лидеров, программ, проектов)¹³, специальные события (праздники, церемонии, конкурсы, фестивали, выставки, соревнования и т.п.)¹⁴. Даже экономика все в большей степени предстает как производство и потребление знаков, символов — не только брендов, но маркетингованных симулякров¹⁵. Собственно любые (если не все!) феномены социальной реальности (тексты, изображения, личности, природные катаклизмы etc., etc.) могут выступать инструментами символической политики при двух условиях.

Они становятся предметом интерпретации в публичном коммуникативном пространстве. Вне публичного пространства они могут быть предметом спецопераций, кулуарных действий, которые, впрочем, в случае огласки тоже становятся инструментом символической политики.

В этих интерпретациях они связываются с современным контекстом (проблемами, целями). В этом плане прошлое, образы будущего тоже становятся средством символической политики. Вне контекста настоящего они оказываются исследованиями, проектированием. Впрочем, лишить их актуального контекста также весьма сложно.

Функционал символической политики важен и широк. Прежде всего, это задание системы социальной мифологии, позволяющей ориентироваться в социальной реальности, категоризация этой реальности, обеспечивая «ага-узнавание». Тем самым обеспечивается не только узнавание, но и понимание, объяснение происходящего. На основе этого общего понимания формируется как консолидация социума, так и идентичность индивидов (их принадлежность и сопричастность социуму).

Важно и то, что концепты и технологии символической политики, осуществляемой посредством массовых публичных коммуникаций, не только обеспечивают влияние, «мягкую силу», они также открывают теоретические возможности, дают новые инструменты анализа социальной реальности в конфликтологии, прикладной политологии,

социологии и социальной психологии. Более того, эти исследования (модели, аналитики, опросы, статистические данные, их обработка и т.д.) сами, в свою очередь становятся компонентами символической политики, потому что предлагают определенные интерпретации, объяснения социальной реальности. Особую роль при этом играет их включение в медийное пространство.

Ярким примером такой технологии, предстающей одновременно и как теоретическая модель интерпретации, являются «информационные (смысловые) войны»¹⁶. Ранее было проведено сопоставление известных толкований таких терминов, как «информационная война», «политическая манипуляция», «пропаганда», «слухи», «идеологическая диверсия», «психологическая война»¹⁷. Если односторонние информационные атаки, действия типа пропаганды, манипуляции и слухов имеют целью формирование убеждений, мнений, то смысловые информационные войны второго рода преследуют краткосрочные практические цели, стимулируя определенные действия, необходимые для решения конкретной проблемы. Специфика таких «войн» в том, что нельзя однозначно идентифицировать их акторов, их мотивацию, полученные результаты. При желании за любой новостью, за любым событием можно проследить мотивационную цепочку, «коварный замысел», который можно приписать неким «врагам».

Социально-политическая реальность является результатом взаимодействия, столкновения, конкуренции таких проектов и кампаний. Именно это имеется в виду, когда историю понимают как «равнодействующую волю». Тем не менее акторы «информационных войн» во многом оказываются продуктами интерпретаций, дискурсивных практик, которые, в свою очередь, тоже могут рассматриваться как «информационные войны». Тем самым, сам феномен информационной войны переводится не то что в дискурсивную практику мифотворчества, а в игру ума аналитиков и политтехнологов — кто кого «переинтерпретирует». Это не только и не столько собственно осуществляемые взаимные информационные, пропагандистские и манипулятивные атаки, сколько именно *конфликт интерпретаций* этих действий. Интерпретаций, в которых (и за которыми) обозначаются противоборствующие стороны, инициаторы этих атак, а также их мотивация, стоящие за ними интересы.

В плане наличия мотивации акторов к воздействию на адресатов символическая политика может трактоваться как манипулирование общественным сознанием. Правда, в случаях не состоявшейся или не успешной манипуляции, а также в случае ее разоблачения, манипуляция перестает быть таковой и становится предметом анализа. И в этом «лишенном манипулятивности» качестве она может стать предметом символической политики — опять же, при соблюдении указанных выше условий **А** и **В**.

С этой точки зрения особый интерес представляет такой фактор исторической памяти, как геноцид — чрезвычайно острая тема, о которой трудно, а наверное и невозможно говорить бесстрастно, тем более, что это отнюдь не просто тема исторической памяти, не только история. Это и отчаянная борьба за признание исторических фактов, их интерпретацию, осмысление и переосмысление. При этом важно понимать, что в объяснении этого чудовищного явления главное — понять, что геноцид — не просто насилие, и даже не просто массовые убийства. В геноциде главное — его мотивация, оправдание этих действий, имеющих целью уничтожение целого народа, стирание его с лица земли, лишение возможности жить, любить, рожать детей, продолжать культуру... Другими словами, геноцид начинается, коренится в определенном состоянии общественного сознания, находящего нравственные основания для массового уничтожения людей потому, что они не просто «какие-то не такие», а заслуживают быть вычеркнутыми из жизни, из истории человеческого рода.

В этой связи нельзя не признать, что геноцид — это проявление слабости, обвинение других в своих собственных бедах и проблемах, возложение на них ответственности за эти проблемы. Именно поэтому геноцид столь привлекателен для безответственных политиков, склонных к пропагандистской манипуляции. Как говорил Й. Геббельс, пропаганда — это когда широким массам предлагаются простые ответы на сложные вопросы. А что может быть проще обвинения в своих проблемах некоего злокозненного врага, указание на него и призыва к его уничтожению?! Это слишком большое искушение, чтобы властолюбцы отказывались от него.

Дело еще и в том, что источником этой мотивации является не просто злая воля безответственных политиков. Их пропагандистские приемы находят благодарный отклик по одной простой причине — они отвечают на существующий массовый запрос на эти «простые ответы на сложные вопросы». Аргументы и призывы ложатся в благодатную почву, чтобы прорасти массовым одобрением геноцида и даже массовым участием в нем, как это было с массовым участием в «акциях» по уничтожению евреев в Восточной Европе, или с участием курдов в этнических чистках армян в Турции и Ираке.

Итак, (1) — питательной средой геноцида является массовое недовольство положением дел. Это недовольство направляется в определенное русло с помощью (2) — формирования образа Врага, виновного в этих бедах. Подпиткой ненависти к этому Врагу является (3) демонстрация его «злodeяний», фактов и жертв этих «злodeяний» посредством привлечения внимания широкой общественности к специфически интерпретированным реальным событиям или организованным провокациям и прочим special events. И тогда дело остается за малым — (4) спусковым крючком, запуском геноцида

становится призыв к массовому насилию, (5) — сами акты насилия, совершаемые при (6) — попустительстве, поддержке или при прямой организации органами власти.

Именно эти шесть условий образуют комплекс причин геноцида, своевременное разоблачение каждого из которых может рассматриваться как профилактика и предупреждение практики геноцида: (1) — указание реальных причин сложившегося положения дел; (2) — разоблачение слабости власти и пропаганды, сводящей весь комплекс причин недовольства, фокусирующей его на конкретной, но обезличенной общности «врагов»; (3) — объективное расследование конкретных причин трагедий; (4) — разоблачение провокационных призывов, их возможных последствий; (5) — пресечение актов насилия; (6) — демонстрация и реализация властной воли по пресечению насилия и наказанию его инициаторов.

Реализованный геноцид играет особую роль в исторической памяти его жертв. Это не только глубокая травма конкретного социума, но и мощный фактор формирования национального самосознания. Парадоксально, но механизм действия этого фактора фактически тот же. Прежде всего, это — образ Большого Врага, осуществлявшего попытки уничтожения данного народа. Ничто так не консолидирует социум как наличие общей опасности и противостояние общему врагу — внешнему или внутреннему. Безопасность — базовая ценность социогенеза, лежащая в основе формирования любой общности: вместе легче противостоять опасностям, неопределенности, фобиям... Особую роль играют Герои, противостоящие Врагу, являющие примеры победительности. Не меньшую роль в формировании осознания общности и принадлежности к этой общности (идентичности с нею) является и образ Великой Жертвы, героев как безвинных жертв злодеяний Врага. В этой связи можно говорить о геноциде как мощном факторе этнической и национальной идентичности.

Так, очевидно, именно наличие геноцида в исторической памяти армянского и еврейского народов объясняют феномен этих народов, прошедших через многие столетия, сохранив свою культуру и идентичность. А поскольку эти народы имели государственность, и потеряв ее (в том числе и в результате неоднократного геноцида), смогли ее вновь обрести уже в Новейшее время, можно говорить об их многовековой национальной идентичности. Можно предположить, что многовековые преследования цыган также сыграли свою роль в сохранении этого народа и формировании соответствующей этнической идентичности.

Более того, можно привести примеры попыток апелляции к отмеченной роли геноцида. Так, политическая элита курдского социума в борьбе за собственную государственность активно апеллирует к злодеяниям Врага в лице турецких и иракских властей. Арабское

население Палестины, испытывая многолетние проблемы с формированием государственности, отчаянно пытается привлечь всеобщее внимание к злодеяниям Израиля, культивируя уже не в одном поколении палестинцев образ Великого Врага и интерпретируя любые меры по пресечению собственного насилия как злодеяния этого врага. Показательна и ситуация в Украине, вступившей в решающую фазу буржуазной национальной революции и испытывающей серьезнейшие экономические проблемы. Образ Врага в лице России и русских был сформирован за считанные месяцы. Правда, следует признать, что некоторые действия России весьма способствовали этому. А в качестве исторической памяти геноцида активно используется и даже культивируется «голодомор» 1930-х. Аргументы, что инициированные сталинской верхушкой действия, приведшие к массовым голодным смертям, унесли многие жизни не только украинцев, но и русских, татар, евреев и захватили также другие регионы страны, отбрасываются и замалчиваются.

Возможно, роль геноцида в исторической памяти как эффективного средства формирования национального самосознания объясняет и некоторые проблемы с формированием российского самосознания и идентичности. Так, образ Великого врага в отечественной истории носит «блуждающий», несфокусированный характер. Более того, вчерашний враг неоднократно становился другом, и наоборот. В образе такого «друга-врага» побывали Германия, Франция, Австрия, Англия, США, евреи, «лица кавказской национальности»... Проблема и с Великой Жертвой. Точнее, сама эта Жертва была, и неоднократно... Татаро-монгольское иго — это жертва, принесенная во имя защиты европейских народов. Или это был синтез Руси и Орды?

Большевистская революция, Гражданская война, советский эксперимент, сталинский террор — Великая жертва. Но и тут возникают проблемы с ее осмыслением: во имя чего и кому она принесена?

Проведенное рассмотрение отнюдь не уравнивает жертв и инициаторов геноцида. Одно дело — пережитый геноцид. И другое — инициированный — пусть даже и в целях консолидации нации. Главный урок геноцида совпадает с главным уроком истории — цель не может оправдывать средства. Цели сами по себе не подсудны — никто не желает зла, все стремятся к добру. Подсудны используемые средства. Построить собственное счастье на могилах тысяч и миллионов людей невозможно. Неспроста акты публичных покаяний, извинений, принесенных руководителями Германии, Польши, Литвы стали актами политической ответственности. Мир изменился. Решать проблемы одного народа за счет захвата территорий, вытеснения, переселений других народов, этнических чисток становится все труднее, если вообще возможно.

Еще одним итогом проведенного рассмотрения является возникновение задачи понимания причин геноцида, осознание опасности безответственных квалификаций и призывов, выработка общественного иммунитета по отношению к ним. А главное – понимание ответственности – не только политиков, но и историков, других гуманитариев, деятелей культуры и искусства, журналистов.

Тесная взаимосвязь и даже взаимодополнительность массовых публичных коммуникаций и символической политики создают качественно новый характер современной цивилизации, предстающей как насыщенное и даже перенасыщенное символическое пространство. Это пространство имманентно и самодостаточно¹⁹. В этой ситуации поиск нового опыта, трансцендирование в иное заменяются фрактализацией настоящего и прошлого. Утрачивается образ будущего. Более того, возникает тревога за будущее, его нежелание, страх перед ним. Место научной фантастики заняло фэнтези с его средневековой стилистикой. Характерна ситуация в искусстве, в котором на первый план вышли сиквелы, приквелы, пародии, когда происходит накопление разнообразия без приращения нового.

Лавинообразный рост интерпретаций интерпретаций интерпретаций даже порождает идеи жесткой регламентации символов²⁰. Введение символической регламентации вряд ли поможет, но возрождение интереса к религии (как в традиционных формах, так и в альтернативных) – явление именно этого порядка. Однако анализ символического пространства общества в ситуации постсекулярности уже выходит за рамки данного рассмотрения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Nye J.S., Jr. The Powers to Lead.* – N. Y.: Oxford University Press, 2008; *Nye J.S., Jr. Soft Power: The means to Success in World Politics.* – N. Y.: Public Affairs, Perseus books Group, 2004.

² См.: *Малинова О.Ю.* Символическая политика: контуры проблемного поля // *Символическая политика. Вып.1: Конструирование представлений о прошлом как властный ресурс.* – М.: ИНИОН РАН, 2012. С. 5 – 16; *Поцелуев С.П.* «Символическая политика» к истории концепта // *Символическая политика. Вып.1: Конструирование представлений о прошлом как властный ресурс.* – М.: ИНИОН РАН, 2012. С. 21 – 34.

³ См.: *Бурдые П.* Социология социального пространства / пер. с фр.; отв. ред. перевода Н.А. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007.

⁴ См.: *Тульчинский Г.Л.* Политические трансформации в России и современная политическая наука // *Неприкосновенный запас.* 2014. № 98 (6/2014). С. 95 – 112.

⁵ См.: *Edelman M.* Politics as symbolic action. Mass arousal and quiescence. – Chicago: Markham publishing company, 1971. P. 7 – 8.

⁶ *Edelman M.* The symbolic uses of politics. – Urbana: Univ. of Illinois press, 1964. P. 2.

⁷ *Edelman M.* Politics as symbolic action. P. 4.

⁸ *Бурдые П.* Социология социального пространства. С. 95.

⁹ См.: *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. – М.: Academia; Медиум, 1995.

¹⁰ См.: Lakoff G. The political mind: A cognitive scientist's guide to your brain and its politics. – N. Y. etc., 2009; Lakoff G. Thinking points: Communicating our American values and vision. Lakoff G. Thinking points: Communicating our American Values and Vision. – N. Y., 2006.

¹¹ Edelman M. Politics as symbolic action. P. 33 – 35.

¹² См.: Малинова О.Ю. Символическая политика: контуры проблемного поля; Поцелуев С.П. «Символическая политика» к истории концепта; Идеино-символическое пространство постсоветской России: динамика, институциональная среда, акторы / под ред. О.Ю. Малиновой. – М.: РАПН; РОССПЭН, 2011; Киселев К.В. Символическая политика: власть vs. общество. – Екатеринбург: Дискурс-Пи, 2006.

¹³ См.: Тульчинский Г.Л. Total Branding: мифодизайн постинформационного общества. Бренды и их роль в современном бизнесе и культуре. – СПб.: СПбГУ, 2013.

¹⁴ См.: Герасимов С.В., Лохина Т.Е., Тульчинский Г.Л. Менеджмент специальных событий. – СПб.: Лань, 2010.

¹⁵ Мосейчик Г.И. Экономика семиотики как экономика пороков и добродетелей эпохи постмодерна // Экономика пороков и добродетелей. – СПб.: СПбГУ, 2015. С. 68 – 69.

¹⁶ См.: Бухарин С.Н. Методы и технологии информационных войн. – М.: Академический проект, 2007; Власенко И.С., Кирьянов М.В. Информационная война: искажение реальности. – М.: Канцлер, 2011; Волконский Н.Л. История информационных войн. В 2 т. / под ред. И. Петровой. – СПб.: Полигон, 2003.

¹⁷ Глазунова С.М., Тульчинский Г.Л. Парадоксальность «информационных войн» как репрезентации конфликтов в современном обществе: в поисках «постинформационного Третьего» // Модернизация как управляемый конфликт. – М.: Ключ-С, 2012. С. 333 – 338; Tulchinskii G. Information wars as a conflict of interpretations: activating the 'third party' // Russian Journal of Communication. 2013. Vol. 5. № 3. P. 244 – 251.

¹⁸ См.: Тульчинский Г.Л. Современность: имманентность и поиски трансценденции // Философские науки. 2013. № 5. С. 56 – 67.

¹⁹ Синицын А. Сакральный регламент // Ведомости. 2015. № 3823. С. 1 – 6.

REFERENCES

Berger P.L., Luckmann T. *The Social Construction of Reality. A Treatise on Sociology of Knowledge*. Moscow, Academia; Medium, 1995 (trans. in Russian).

Bourdieu P. *Sociology of the social space*. St. Petersburg, Aleteja, 2007 (trans. in Russian).

Bukharin S.N. *Methods and technologies of information wars*. Moscow, Academical project, 2007 (in Russian).

Edelman M. *Politics as symbolic action. Mass arousal and quiescence*. Chicago, Markham publishing company, 1971.

Edelman M. *The symbolic uses of politics*. Urbana, Univ. of Illinois press, 1964.

Gerasimov S.V., Lokhina T.E., Tulchinskii G.L. *Management of special events*. St. Petersburg: Lan', 2010 (in Russian).

Glazunova S.M., Tulchinskii G.L. The paradox of "information wars" as a representation of conflicts in modern society: in search of the "Third party". *Modernization as a controlled conflict*. Moscow, Kluch-C, 2012, pp. 333-338 (in Russian).

Kisselev K.V. *Symbolic politics: power vs. society*. Ekaterinburg, Diskurs-Pi, 2006 (in Russian).

Lakoff G. *The political mind: A cognitive scientist's guide to your brain and its politics*. New York etc., 2009.

Lakoff G. *Thinking points: Communicating our American values and vision*. New York, 2006.

Malinova O.J. Symbolic politics: контуры проблемного поля. *Symbolic politics*. Vol. 1. Moscow, INION RAS, 2012, pp. 5-16 (in Russian).

Nye J.S., Jr. *Soft Power: The means to Success in World Politics*. New York, Public Affairs, Perseus books Group, 2004.

- Nye J.S., Jr. *The Powers to Lead*. New York, Oxford University Press, 2008.
- Potselujev S.P. "Symbolic politics": for the history of the concept. *Symbolic politics*. Vol. 1. Moscow: INION RAS, 2012, pp. 21-34 (in Russian).
- Sinytsyn A. Sacred rules. *Vedomosti*. 2015. No 3823, pp. 1-6 (in Russian).
- The ideological and symbolic space of post-Soviet Russia: dynamics, institutional environment, actors. O.J. Malinova (ed.). Moscow: ROSSPAN, 2011 (in Russian).
- Tulchinskii G.L. Modernity: immanence and transcendence searches. *Philosophical sciences*. 2013. No 5, pp. 56-67 (in Russian).
- Tulchinskii G.L. Political transformations in Russia and contemporary political science. *Neprikosnovennyj zapas* [Emergency ration]. 2014. No 98 (6/2014), pp. 95-112 (in Russian).
- Tulchinskii G.L. *Total Branding: mythodesign of postinformational society. Brands and their role in the contemporary business and culture*. St. Petersburg, St. Petersburgian State University Press, 2013 (in Russian).
- Tulchinskii G. Information wars as a conflict of interpretations: activating the 'third party'. *Russian Journal of Communication*. 2013. Vol. 5. No 3, pp. 244-251.
- Vlasenko I.S., Kirjanov M.V. *Information war: the distortion of reality*. Moscow, Kanzler, 2011.
- Volkonskii N.L. *History of information wars*. St. Petersburg, Polygon, 2003 (in Russian).

Аннотация

В статье рассматриваются роли исторической памяти в консолидации социума как предмета символической политики. Автор формулирует условия, при которых феномены социальной жизни выступают как предметы символической политики. Предложена систематизация коммуникативных технологий и инструментов символической политики. Предметом специального рассмотрения является геноцид в исторической памяти и информационных войнах.

Ключевые слова: информационные войны, историческая память, мягкая сила, символическая политика.

Summary

The article examines the role of historical memory for the consolidation of society, as a matter of symbolic politics. The author formulates the conditions under which the phenomena of social life are the objects for the symbolic politics. There is a systematization of communication technologies and tools for symbolic politics. The special case is a genocide in historical memory and information wars.

Keywords: historical memory, information wars, soft power, symbolic politics.

ЗАМЫКАЯ КРУГ МАНИПУЛЯЦИЙ

С.В. ГЕРАСИМОВ

Что мы понимаем под манипуляцией?

Люди манипулируют другими людьми с глубокой древности и в этой деятельности они прошли долгий путь. Манипулирование другой особью — часто встречающийся в животном мире тренд. Самцы устрашают своих соперников воинственным видом, рыком, размером, резкими движениями. Самки и самцы исполняют сложные ритуальные действия с целью взаимного привлечения внимания. Существуют сложные межвидовые поведенческие стратегии: мимикрия, симбиозы, союзы по добыче пищи и защите от врагов. Все это прописано в безусловных рефлексах животного мира и мотивировано выживанием вида в сложной обстановке войны за ресурсы, за жизненное пространство, источники пищи, безопасность и т.д. Можно разделить манипуляцию на **сознательную и спонтанную**. Умышленную манипуляцию содержат в себе логика и аргументация. Такую манипуляцию можно соотнести с общими, антропологическими мотиваторами: получение конкурентного преимущества, завоевание статуса, захват и удержание власти и т.д. В этом случае подразумевается наличие источника манипуляции. Спонтанная (без явного источника) манипуляция происходит при реализации животных программ по удовлетворению желаний к размножению, еде, строительству дома, и т.д. Можно говорить о спонтанной впечатляемости человеком природными событиями, стихийными проявлениями или сменой времен года, красивыми пейзажами или техногенными артефактами культуры: архитектурой, предметным искусством, литературой и т.д.

Таким образом, человек не является автором идеи манипуляции ближним: он скорее хороший ученик животного мира¹. Заложенный в генетику механизм выживания, заботы о себе и своем потомстве позволил животному стать человеком. В древние времена человек, оставляя запись об охоте на мамонта или чертежи изготовления орудий труда и оружия на стене в пещере, совершал манипуляцию над своими потомками, пытаясь передать им в символическом виде свой жизненный опыт. Эта манипуляция, позже названная воспитанием и образованием, давала человеку конкурентное преимущество в природе над животными соседями — конкурентами. Манипуляция уже в те времена носила **положительный и отрицательный** характер относительно манипулирующего человека: своими действиями манипулятор либо помогал другому человеку, либо старался причинить ему вред/получить выгоду.

Манипуляцией можно назвать действия или бездействия, имеющие следующие **цели**:

- заставить другого человека принять нужное манипулятору решение;

- если человек принял решение, которое не устраивает манипулятора, то последний будет пытаться заставить его изменить ранее принятое решение;
- ввести манипулируемого в поле решения манипуляционных вопросов.

Если первые две цели очевидны и не требуют особых комментариев, то третья является необходимым условием для первых двух. Например, как убедить покупателя приобрести стиральный порошок для стиральной машины, если он не знает, что за массив человеческого опыта скрывается под понятием «стиральная машина». До тех пор, пока у человека, над которым производится манипуляция, не появится культурный контекст, манипуляция фактически невозможна. Третий пункт формирует у человека новые опыты, новые желания. Этот процесс происходит под влиянием окружения и благодаря функции подражания. Если продемонстрировать человеку возможности, которыми пользуются его соплеменники, то у него возникнет желание копировать поведение передовых представителей сообщества. Этот принцип также присутствует среди программ выживания человека, приобретенных им в процессе эволюции. Благодаря ему человек перенимает лучшие навыки, выработанные соплеменниками, и реализует их в своих целях.

Скрытое и открытое

Многие зарубежные и отечественные авторы, так или иначе рассматривавшие в своих работах тему манипуляции, склонны приписывать манипуляции свойство тайного действия. Возможно, что это не так. Кроме выше упомянутых процессов воспитания и образования, существует множество манипуляционных методик, проводящих свои действия открытым способом. Примером может послужить театральное манипулирование, когда зрители приходят за ощущениями, которые их заставляют переживать режиссер и театральный коллектив. Во время представления зритель проводит через целую цепочку ощущений, сознательно вызывая у него и смех, и волнение, и слезы. Более того, зритель охотно оплачивает эту манипуляцию над собственным сознанием. К открытым манипуляциям можно отнести также механизмы регулирования и регламентирования в обществе, писанные и неписанные законы, правила, табу и т.д. Следовательно, манипуляция может быть **скрытой и явной**. В этой связи необходимо понимать, что разделение информации на скрытую и явную достаточно условное. То, что может быть скрытым от ребенка, очевидно для взрослого, что непонятно представителю слабого племени — очевидно для жителя цивилизации и наоборот. Таким образом, категории «тайное» — «явное», становятся функцией времени или развития². Согласно ступенчатой концепции постижения мира человеком, каждый следующий уровень в эволюционном развитии становится все более

сложным и структурированным, способы манипуляции усложняются. Но это ведет и к развитию потребителей. Человек, способный противостоять маркетинговым и политическим влияниям образца 2015 г., легко разбирается в аналогичных технологиях XX или XIX в. На смену немодной теперь пропаганде и агитации пришли современные технологии рекламы, PR, репутационный менеджмент, goodwill, действующие через социум и формирующие желания потребителя через его ближайшее окружение. В XXI веке — технологии брендинга.

Внутри уровня скрытое и раскрытое определяется по закону подобия свойств. Если у двух коммуникантов одинаковые воспитание и образование, или опыт постижения действительности основан на одинаковых системах принятия решений, то для них манипуляции друг другом являются постижимыми и в потенциале явными или открытыми. «Рыбак — рыбака». Поэтому следователь, раскрывающий преступление, должен иметь логику и мышление преступника для постижения путей совершения преступления. Для раскрытия манипуляции манипулируемый может пройти определенный путь эволюции и «дорости» до уровня манипулятора. Поскольку целью манипуляции является получение преимуществ над манипулируемым, манипулятор будет постоянно развиваться, совершенствоваться и эволюционировать.

Три рода манипуляций

Манипуляции, которые пришли к нам из древних времен, довольно очевидны: информирование, разъяснение, убеждение, построенные на фронтальном принципе коммуникации. Назовем их условно манипуляцией **первого рода**. Манипуляции первого рода напоминают бой средневековых рыцарей: манипулятор пытается победить, используя знания, умения навыки, полученные из культурной среды. Поскольку манипуляция первого рода — самая древняя в человеческой истории, то в арсенале у нее много методик и технологий:

- эмоциональное влияние, с использованием художественных образных приемов;
- логика и аргументация, с акцентом на рациональную составляющую, разум;
- суггестивное воздействие, с использованием различных методик, вплоть до NLP.

Говоря о манипуляции первого рода, необходимо отметить рождение и развитие у человека реакции на внешнее информационное воздействие. Назовем это явление условно **«антиманипуляционным» экраном**. Работу экрана можно представить как барьер или фильтр для информации, которую человек относит к категории ненужной. Наиболее ярко этот экран проявляется при анализе влияния рекламы на человека³.

С увеличением плотности коммуникаций в процессе воспитания ребенка у него формируется антиманипуляционный экран.

Этот экран – по сути хранилище отрицательного опыта прошлых манипуляций человека, он помогает сопротивляться восприятию информационных потоков. По мере набора опыта манипулируемый человек все хуже поддается влиянию извне. В социуме возникают модели поведения, при которых ценным становится сопротивление внешнему влиянию. Кроме того, каждый сам пробует свои силы и способности в манипулировании ближним. Манипуляция первого рода теряет свою эффективность и остается только в редких анклавах ученых, писателей и бизнесменов. Развитие в человеке сопротивления внешнему фронтальному воздействию вошло в повседневную привычку. Все чаще стали появляться объявления «коммивояжеров просим не беспокоить», все меньше встречается агитаторов и зазывал на массовые мероприятия. Но необходимость продавать, продавать агрессивно и быстро, подтолкнула маркетологов к созданию нового рода манипуляции на принципиально иной основе.

На смену манипуляции первого рода пришла манипуляция **второго рода**. Суть ее – попытка обойти фронтальную коммуникацию, на которую вырабатывается иммунитет. Начало такой манипуляции можно условно привязать к кризису 1929 г. в США. Именно там в это время появились технологии по созданию опосредованного влияния: паблисити, PR, общественное мнение. Если продолжать аналогию с военным сражением, то на смену персональным турнирам пришли банды и армии. Вокруг клиента (покупателя или избирателя) формируется коммуникационное поле, некая среда, которая действует на его решение опосредованно, через новые опыты. Формируя в определенных субкультурных средах определенную аксиологию, манипуляция второго рода принуждает человека к необходимым манипулятору действиям, работая через окружение, через общественное мнение.

Главным копьём, пробивающим защиту жертвы, становится сфера культуры. Сфера культуры обладает, кроме всего прочего, способностью формирования иной реальности художественно-постановочными способами. Реальность формируется под каждого персонально, под субкультурные группы, под целые нации и для человечества в целом. В этих реальностях у человека не существует экрана на манипуляционное воздействие. В кино, повести, спектакле, человек ассоциирует себя с героем и с миром художественного произведения. А поэтому у него нет выбора, он не может отказаться от часов или автомобиля, на котором ездит его герой (при наличии у покупателя средств, разумеется). На этом построены технологии Product placement. Кроме того, весьма эффективными оказались любые попытки вернуть человека в детство, туда, где его опыт по блокированию рекламы еще не сформирован. Такие методики приносят ощутимые результаты по преодолению антиманипуляционного экрана. Острая необходимость синтеза праздничного сознания у

потребителя сформировало большое количество технологий Special Event's Management⁴.

Реальность начала XXI в. такова, что и эти технологии становятся понятны и очевидны манипулируемому. Согласно опросам общественного мнения⁵, степень недоверия к привычным маркетинговым технологиям растет. Кроме того, на исходе XX в., начиная с кризиса 1980 гг., растет и раздражение по отношению к заказчикам PR и рекламных кампаний. Кризис манипуляций разродился манипуляцией третьего рода.

Манипуляция **третьего рода** проникла в социально-культурную среду и ассимилировала все предыдущие манипуляционные технологии в себе. Речь, прежде всего, о брендинге, в состав которого входит: реклама, PR, нейминг, Уникальное Маркетинговое Предложение, позиционирование, организационная культура, NLP (Neuro-linguistic programming), и т.д. Современный брендинг использует в своем арсенале эти технологии как вспомогательные инструменты достижения маркетинговых целей⁶. Брендинг формирует неосознанное предпочтение одних продуктов, услуг, персонажей или идей другим. Под влиянием брендинга покупатель становится «псевдоэкспертом», пропагандируя ту или иную товарную марку или знак обслуживания, становится вторичным источником манипуляционного воздействия. Например, любой автовладелец, независимо от того, владеет ли он, допустим «мерседесом», или нет, будет убеждать любого иначе мыслящего, что мерседес технологичнее, безопаснее, комфортабельнее и т.д., чем, например, автомобиль, произведенный в Корее. На вопрос, почему он так уверен, не будучи экспертом в автомобилестроении, и, возможно, в конструкционных материалах, или вообще не знает, как работает современный двигатель внутреннего сгорания, ответить аргументировано он не сможет.

Этот феномен человеческой реакции основан на эволюционном пути развития человека. Классическая модель познания человека находится в алгоритме: наблюдение, анализ, синтез, обобщение, сравнительный опыт, рекомендация к действию. В результате формирования вербальной, символической системы передачи опыта, состоящей в основе своей из опыта, которого человек в реальности не переживал, человек стал заложником письменной и устной речи. Один раз допустив чужой опыт как истинный в свою систему принятия решений, он навсегда перестал оценивать вероятностные характеристики получаемого сообщения. В манипуляции второго рода манипуляционные технологии пытаются повлиять на классический алгоритм в месте, где потребитель делает расчет: ложь или истина, надо или не надо, стоит или не стоит. Брендинг, в своей сути, заставляет игнорировать процесс рассуждения, сводя процесс принятия решения к заповеди. Брендинг, исключая разум, оставляет человеку только веру в продукт, услугу, персонажа или идею. Так в XXI в. вопрос веры ста-

новится особо актуальным, порождая у покупателей схоластические споры о том, чей бренд лучше, возможно с последующими крестовыми походами во имя маркетинга. Сворачивая большие объемы знаний о брендируемом объекте до размера торговой марки, маркетинг идет по пути религии, с полной аналогией, ставя на место святого объекта товар, услугу, персонажа или идею. «Они... не остановятся ни перед чем, чтобы убедить покупателя в своей привлекательности... Это фактически новая религия»⁷. Торговая марка является символом при разворачивании и распределении которого у адепта должны сработать условные рефлексы: выделиться слюна, возникнуть священный трепет, появиться желание проголосовать, купить сакральный объект. Возникновение устойчивого тренда продать любой ценой в маркетинге сформировало новую систему ценностей. Рост плотности коммуникаций между людьми, связанный с увеличением плотности населения, возникновением и совершенствованием средств связи, приводит к возрастанию частоты встречи потенциального покупателя с информацией об объекте продвижения. В этой связи логично возникновение интернет-коммуникаций, возникновение социальных сетей и новых технологий для манипулирования, таких как: SEO, SMM, SERM (search engine reputation management) и др. Постепенно социальные сети и связи на основе их работы становятся носителями собственных ценностей, конвертируемых в реальные деньги.

Загнав однажды покупателя в поле решения проблемы выбора, маркетологи не оставили ему шансов на отказ от покупки. В связи с нарастающим давлением все чаще возникают попытки побега от информационных атак. Рождение такого модного течения как дауншифтинг (downshifting)⁸, показало всю серьезность давления маркетинговых технологий, с одной стороны, и отрицательную реакцию на Total Branding в мире, с другой.

Верхом совершенства манипуляций третьего рода являются перинатальные технологии. Ребенок рождается в цивилизации, в культурной среде, где уже приняты определенные аксиологические вертикали и сакральные образы. За счет этого он становится покупателем задолго до своей первой покупки или первого голосования. Рождение человека в среде развитых брендов воспринимается как нечто абсолютно естественное, нормальное, как явление природы. Наглядный пример тому — программа вытеснения безалкогольных напитков кока-колой из составов алкогольных коктейлей в барах. Клиенты заказывают виски-кола, ром-кола и т.д. А ведь еще 20 лет назад виски был популярен с содовой, а ром с сидром. Введение кока-колы в состав коктейлей прошло совершенно естественно, на уровне подсознания и не вызывает у потребителей вопроса: возможно ли иначе?

Форсайт

Рассматривая манипуляцию с целью доставления удовольствия манипулируемому или для повышения его уровня развития, безусловно, можно засчитать за благо социуму. Далее необходимо выяснить отношение к эксплуатирующей форме манипуляции.

Культивирование в социуме идей прогресса, основанного на манипуляции своим ближним или дальним окружением изначально конечно. В связи с усложнением манипуляционных технологий неизбежно вырастет специализация манипуляций. В этой обстановке манипулятор, занимая отдельные ниши человеческой деятельности, неизбежно оставит другие для других манипуляторов. Заработав деньги на удачной продаже недвижимости, он их тут же потеряет в кабинете врача — манипулятора. И врача тоже можно понять. Если он не сможет убедить пациента в серьезности его лечения, тогда что он принесет семье на ужин? Круговорот манипуляций показывает, что внутренние связи общества гораздо плотнее, чем мы предполагаем, начиная манипуляцию. Получается: что плохо любому члену общества, то плохо для общества в целом. Если страдает отдельно взятая страна, то опосредованно страдает весь мир. Уместно процитировать категорический императив Канта: «Действуй, исходя лишь из тех максим, которые, по твоему представлению, могли бы служить всеобщим законом»⁹. Проблема заключается в том, что любое общество и мировой порядок неоднородны. В среде возникают люди, которые обладают более развитыми способностями, и страны, обладающие более высоким производственным потенциалом по сравнению с другими. Эта особенность противоречит идее Канта, возникает социальная напряженность. Наиболее активные элементы желают больших преференций. Остальные элементы системы сопротивляются неравномерности, генерируемой меньшинством.

Так мы приходим к наблюдаемому управлению большинства меньшинством. А поскольку большинство — люди не столь быстрые и развитые по сравнению с предприимчивым меньшинством, то появляется конфликт, ведущий к разрушению выстраиваемых маркетинговых связей, к кризису.

Логичным выходом из ситуации может быть глобальное взросление манипуляторов, к числу которых относится наиболее активная часть людей, понимание ими их ответственности за то, в каком мире они окажутся завтра (*public responsibility*), где вырастут их дети, каким образом эти дети будут принимать решения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Герасимов С.В. Разум и вера: постсекулярность и после // Философские науки. 2013. № 12.

² См.: Герасимов С.В. Некоторые тренды человеческого развития // Философские науки. 2015. № 3.

³ См.: Общественное мнение о рекламе и потребительские предпочтения. Отчет Левада-центра. – URL: <http://www.levada.ru/11-09-2013/obshchestvennoe-mnenie-o-reklame-i-potrebitelskie-predpochteniya>; Россияне о взаимодействии с властью. Пресс-выпуск Левада-центра. – URL: <http://www.levada.ru/29-04-2014/rossiyane-o-vzaimodeistvii-s-vlastyu>

⁴ Тульчинский Г.Л., Герасимов С.В., Лохина Т.Е. Менеджмент специальных событий в сфере культуры. – СПб.: Лань, 2010.

⁵ См.: URL: <http://www.levada.ru/11-09-2013/obshchestvennoe-mnenie-o-reklame-i-potrebitelskie-predpochteniya>

⁶ Гречин Е.Ю. Создание брендов. Развитие и применение идей Эла Райса на российском рекламном рынке. – СПб.: Питер, 2013.

⁷ Тульчинский Г.Л. Total Branding: мифодизайн постинформационного общества. – СПб.: СПбГУ, 2013. С. 14.

⁸ Breathnach S.B. Trends; Living in a Lower Gear; Downshifting: Redefining Success in the '90s // The Washington Post. 31.12.1991.

⁹ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. В 6 т. Т. 4. Ч. I. – М.: Мысль, 1965. С. 211 – 310).

REFERENCES

Breathnach S.B. Trends; Living in a Lower Gear; Downshifting: Redefining Success in the '90s. *The Washington Post*. 31.12.1991.

Franke H. *Der manipulierte Mensch*. Moscow, 1964 (trans. in Russian).

Gerasimov S.V. Intellect and faith: post-secularity and after. *Filosofskie nauki* [Philosophical sciences]. 2013. No 12 (in Russian).

Gerasimov S.V., Lohina, T. E., Tulchinsky G. L. Management of special events in the field of culture. Saint Petersburg, Lan'. 384 p. (in Russian).

Gerasimov S.V. Some trends of human development. *Filosofskie nauki* [Philosophical sciences]. 2015. No 3, pp. 139-144 (in Russian).

Greczyn E.J. The creation of brands. Development and application of the ideas of Al Ries in the Russian advertising market. Saint Petersburg, Peter, 2013. 208 p. (in Russian).

Kant I. Foundations of the metaphysics of morals. Kant I. Works. 6 volumes. Vol. 4. Part I. Moscow, Mysl. Part I. pp. 211-310 (trans. in Russian).

Public opinion on advertising and consumer preferences. Report Levada Center. Available at: <http://www.levada.ru/11-09-2013/obshchestvennoe-mnenie-o-reklame-i-potrebitelskie-predpochteniya> (in Russian).

Russians about the interaction with the authorities. Press release of the Levada Center. Available at: <http://www.levada.ru/29-04-2014/rossiyane-o-vzaimodeistvii-s-vlastyu> (in Russian).

Tulchinsky G.L. Total Branding: mythology design post society. Saint Petersburg, St. Petersburg state University Press, 2013. 280 p. (in Russian).

Аннотация

Кризис манипуляционных технологий в XXI в. заставляет проанализировать его эволюционное развитие, природу и виды, предложить форсайт человеческих отношений в сфере общественных связей. Необходим переход на качественно новый уровень взаимоотношений между участниками коммуникационных процессов.

Ключевые слова: манипуляция, кризис, общественные коммуникации, маркетинг.

Summary

Crisis handling technologies in the 21st century forces us to analyze its evolutionary development, the nature and types, to offer foresight of human relations in the field of public relations. The transition to a qualitatively new level of relations between participants of the communication process is necessary.

Keywords: manipulation, crisis, public communication, marketing.



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Опыт философского размышления

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ: ИСТОКИ И ЭВОЛЮЦИЯ*

С.С. ГУСЕВ

Представление о принципиальном различии интеллектуальной и эмоциональной сфер человеческой психики сложилось еще в философии античных мыслителей и сегодня воспринимается в качестве «само собой разумеющегося» положения. Как известно, Аристотель выделял в душе такие ее составляющие как «вегетативная», «чувственная» и «рациональная». При этом только последняя понималась им в качестве источника и средства интеллектуальных операций. Поэтому основное внимание было направлено на выявление законов, регулирующих ее функционирование, поскольку считалось, что именно они определяют характер человеческих знаний об окружающем мире. Описание этих законов составило содержание так называемой «аристотелевской логики». Убеждение в ее универсальности надолго определило направленность и характер всевозможных разработок, связанных с попытками построить формальные модели, исчерпывающим образом представляющие содержание человеческого интеллекта. Однако, несмотря на множество важных результатов, полученных на этом пути, решить поставленную задачу исчерпывающим образом до сих пор не удалось.

Во многом это обусловлено стремлением исследователей рассматривать формы рационального мышления в качестве врожденной способности человека обрабатывать имеющуюся информацию и функционирующей независимо от того, как эта информация первично представлена в субъективной реальности человека. Свою роль в этом сыграла и так называемая «теория отражения», долгое время служившая в отечественной философии главным основанием для всевозможных концепций интеллектуальной деятельности. Явно или неявно, но в рамках этой теории мыслительные процессы интерпретировались как лишь ответные реакции человека на внешние воздействия окружающего мира. Однако во второй половине XX столетия получили распространение идеи о «конструктивной» природе

* Работа выполнена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Аргументация в конкуренции современных исследовательских проектов», грант № 14-03-00650.

сознания. С точки зрения данного подхода, человеческий интеллект не просто отображает процессы, происходящие во внешней среде, но выстраивает картину этой среды с помощью деталей, отсутствующих в самой реальности и создаваемых воображением. В рамках чисто рационалистического подхода исходные условия создания таких деталей чаще всего специальным образом не анализируются, поскольку основное внимание направлено на выявление формальных структур, посредством которых можно описать интеллектуальные операции, осуществляемые человеческим мышлением.

В этом смысле человеческий разум явно или неявно отождествляется с «разумом машинным». Как известно, функционирование машины определяется извне введенной в нее программой. На «внутреннее состояние» технической системы внимание обращается лишь тогда, когда в нормальной реализации программы возникают какие-то неполадки. Люди же не фиксируют внешние воздействия чисто «автоматически», а *«переживают»* свои внутренние состояния, возникающие при контакте со средой. Еще на рубеже XIX и XX столетий возникло понимание того, что знание, производимое людьми, по своей природе состоит из разных слоев. В. Виндельбанд и В. Дильтей обратили внимание на то, что человеческие знания о мире представлены в языке разными типами высказываний. Одни из таких высказываний (так называемые «фактологические») фиксируют происходящее, другие же выражают отношение людей к тем явлениям и событиям, с которыми они сталкиваются («оценочные суждения»). Человек не только отображает внешние воздействия, но и оценивает различным образом их значимость. И характер производимых знаний обусловлен во многом именно такими оценками. В соответствии с этим можно предположить, что конструктивная деятельность «естественного интеллекта» существенно зависит от того, насколько полно сознание отображает производимых знаниях свое собственное состояние, т.е. от характера человеческих переживаний.

В этом случае традиционные описания рациональных операций как сугубо формальных процедур могут рассматриваться в качестве «второй производной» от описания субъективной реальности того, кто такие операции осуществляет. И моделирование мыслительных процессов должно строиться на основе учета взаимодействия этих двух уровней интеллекта. Такой подход позволит обнаружить более тесную связь рациональной и эмоциональной сфер. Эта связь особенно различима при анализе психической жизни архаических сообществ (насколько это возможно сегодня). Как считают многие палеопсихологи, древние люди осознавали не внешнюю реальность «саму по себе», а свои переживания, возникавшие в различных ситуациях их повседневной жизни. На это в частности когда-то старался обратить внимание такой автор как Л. Леви-Брюль. Его концепция

«пралогического мышления» не раз подвергалась критике, поскольку в ней видели попытку представить архаическое сознание в качестве феномена внерациональной природы. Чисто негативную интерпретацию взглядов французского теоретика во многом обусловила успешность применения формально-логических операций при описании человеческого интеллекта. В результате оказалась недооцененной его идея о фундаментальной синтетичности древнего мышления.

Леви-Брюль считал архаическое сознание «слабо дифференцированным» (поскольку в нем элементы рациональные, эмоциональные и волевые не различались). Он объяснял это тем, что коллективные представления носителей архаической культуры возникали в результате глубочайшего воздействия условий, в которых формировались соответствующие образы действительности, на характер этих образов¹. Как показали позднейшие исследования, к этим условиям относится и задача, которую ставит перед собой человек². Переживание с этой точки зрения оказывается средством соединения объективных и субъективных элементов. Образы действительности, создаваемые древними людьми, всегда были эмоционально нагружены. На это постоянно обращают внимание современные исследователи, изучающие древние культуры. Но и Леви-Брюль и последующие авторы рассматривали главным образом формирование коллективных образов и представлений, возникавших посредством трансляции субъективно-индивидуальных переживаний во всем сообществе. Эта трансляция осуществлялась посредством такого свойства, унаследованного людьми от животных предков, как *подражание*.

Значение этого феномена в организации коллективного поведения не раз описывалось как биологами, так и социологами. Следует отметить лишь то обстоятельство, что внешнее выражение переживаний, вызывающее акты подражания, обычно имеет конкретно-локальный характер, порождаясь определенными сиюминутными ситуациями, и потому весьма неустойчиво. В силу этого, оно не могло быть достаточно эффективным средством, надежно обеспечивающим выживание древних сообществ, тем более, что развитие взаимодействия человека с окружающим миром обусловило и усложнение социальной жизни, выводя людей из сиюминутных ситуаций в сферу «*возможного*». Потребовалось создавать средства, позволявшие эффективно организовывать коллективные действия не только в привычных условиях, но и в таких, с которыми люди еще не сталкивались. Попытки предсказывать события, которые могли произойти в будущем, базировались на растущем осознании древними людьми циклического характера упорядоченности явлений природы. Такие попытки привели к обнаружению наряду с новыми свойствами и особенностями окружающего мира потенциальных возможностей человеческого интеллекта.

Ориентация на «возможное будущее» обусловила выработку средств, которые могли бы стимулировать переживание воображаемых событий, не порождаемое непосредственно данной ситуацией. Одним из средств решения такой задачи стала так называемая «на- скальная живопись». Сегодня условность применения термина «живопись» к древним изображениям вполне осознается специалистами, которые подчеркивают не столько эстетический, сколько мировоззренческий характер древних рисунков. Посредством всевозможных скульптурных фигур и рисунков первобытный человек выражал полноту своего мироощущения «как общественного существа»³. Архаические изображения выражали человеческие переживания в обобщенной (хотя и не теряющей связи с предметной наглядностью) форме. Такие переживания по-прежнему сохраняли эмоциональную напряженность, хотя и не были вызваны прямым и непосредственным воздействием вещей и явлений природного мира. Важную роль в этом играла память о событиях когда-то уже происходивших и сходных с сиюминутной реальностью, тем более что представление о временных различиях у древних людей было еще достаточно смутным.

Постепенно наряду с изображениями, выражающими непосредственные впечатления от предметов и явлений, с которыми люди имели дело в повседневной практике, стали создаваться и использоваться знаки, обозначающие различные отвлеченные идеи. Они играли важную роль в организации коллективной жизнедеятельности людей⁴. Усвоение их содержания и смысла усиливало значимость рациональных форм мышления. Этому способствовало и то, что действия, совершаемые древними людьми в определенных ситуациях, сопровождались всевозможными ритуальными словами, регулирующими коллективные переживания. Поскольку со временем произносимые слова стали подменять действие, постольку именно они все больше стимулировали соответствующие переживания, одновременно приводя к расширению рациональной сферы. Слово тормозило проявление непосредственных реакций на внешнее воздействие, освобождая человека от рамок «сиюминутности». Кроме того, словесная речь обусловила создание объектов, не существующих в мире реальных раздражителей и вызывавших новые образы, ранее не возникавшие в сознании людей.

Но, несмотря на растущее значение рационального мышления, важность эмоциональных состояний для эффективной организации коллективной жизни продолжала сохраняться, способствуя более успешному восприятию словесных форм. Многие авторы, изучающие эволюцию коммуникативных средств, подчеркивают проявляющееся и сегодня устойчивое влияние чувственного восприятия знаков, используемых людьми при общении друг с другом, на способы их осмысления. Так, например, известный историк письменности

И. Фридрих обращал внимание на важность сходства звучания слов, обозначающих предметы, со словами, выражающими определенные чувства. Это позволяет представить эмоцию через посредство предъявления соответствующих вещей. Например, у племени йоруба произношение слова «шесть» сходно со словом «симпатия». Поэтому юноша посылает нравящейся ему девушке шнур с шестью раковинами. Если парень также нравится девушке, она посылает в ответ восемь раковин, поскольку слово «восемь» по звучанию совпадает со словом «согласие»⁵. Таким образом, переживаемые эмоции обеспечивают рациональное осмысление материальных объектов, используемых при общении людей.

Усиливающееся доминирование рациональной сферы определило фундаментальное расхождение форм коммуникации среди животных и тех, которые используются в человеческом обществе. Хотя некоторые из этих форм человек унаследовал биологически, словесная речь обусловила качественное отличие языка людей от сигналов, которыми обмениваются животные. Такие сигналы по своей природе связаны с восприятием локальных конкретных ситуаций и имеют характер прямой и непосредственной реакции на воздействие среды. Человеческий же язык выражает не только отношение людей к событиям, происходящим в интервале «здесь и сейчас», но и результат обдумывания возникающих ситуаций, т.е. оценивания значимости воздействия и выбора ответной реакции. Кроме того, межчеловеческая коммуникация, как уже было отмечено, существенно обусловлена ориентацией людей на «возможное будущее». Поэтому языковые структуры, с помощью которых люди в прошлом обменивались всевозможными сообщениями, все больше не выражали впечатления от непосредственного переживания происходящих событий, а превращались в «ментальные концепции мира»⁶. Осознание этого обусловило и изменение знаковых систем, создаваемых людьми. Они все больше начинали обозначать не вещи, а *мысли о вещах*.

В результате эмоциональная основа постепенно отходила на второй план, вытесняясь средствами абстрактного, формализованного описания реальности. Эти средства приобрели особую значимость вместе с возникновением такого специализированного вида познавательной деятельности, как наука. Сегодня всевозможные схемы и формулы, входящие в содержание языка науки, уже не воспринимаются в качестве наглядных изображений реального мира. Их смысл раскрывается лишь средствами рационального мышления. Данное обстоятельство породило когда-то убеждение в том, что эмоциональные переживания в научном познании значения не имеют. В период «классической науки» сложился образ ученого как человека, беспристрастно фиксирующего происходящие вокруг него события и конструирующего на основе своих наблюдений формальные законы, управляющие миром.

Этот образ закрепился в идее «двух культур», жестко разделивших естествоиспытателей (в которых видели носителей исключительно рациональности) и гуманитариев, ориентированных на эмоциональные переживания.

Однако постепенно стала осознаться чрезмерная упрощенность подобных представлений. Противопоставление «физиков» и «лириков» сменилось пониманием неразрывной связи рационального и эмоционального аспектов психической жизни людей. Сегодня на это часто обращают внимание сами представители «точных наук». Например, в языке математики и физики такие выражения как «красивое доказательство», «изящная формула» и т.п. уже не воспринимаются в качестве метафор. Напротив, предпринимаются попытки разработать объективные критерии, позволяющие использовать подобные характеристики для оценки эффективности создаваемых формальных конструкций. Современный анализ процессов научного творчества свидетельствует о невозможности свести исследовательский поиск к исключительно логическим схемам рассуждения. И ученые, и художники одинаково активно используют в своем творчестве такое свойство человеческой психики как интуиция⁷, хотя попытки формализовать эту способность мышления пока не увенчались успехом.

Многие известные естествоиспытатели отмечают существенную роль всевозможных факторов эмоционально-чувственного характера и в своих интеллектуальных действиях. Знаменитый французский математик Ж. Адамар в частности отмечал, что при решении задачи он *видит* не формулу, а место, которое бы она занимала, если бы ее написали. Перед его мысленным взором возникает «нечто вроде ленты, более широкой или более темной в местах, соответствующих членам, которые могут оказаться существенными»⁸. В своей книге он приводит и мнение А. Эйнштейна, который в ответ на вопрос Адамара характеризовал свое мышление как «визуальное или двигательное» по характеру⁹. Подобные мнения свидетельствуют о том, что рациональная обработка имеющейся информации зависит (хотя и в разной степени) от способов и форм ее представления в процессах чувственного восприятия внешних воздействий.

Переход от наглядных отображений окружающей действительности к абстрактно-обобщенным формам их представленности в интеллектуальных процедурах является сложным и многоступенчатым процессом. Первой формой рациональной обработки и организации чувственных данных является умозаключение по аналогии, весьма зависящее от оценки «существенности» признаков объектов, попадающих в сферу внимания человека¹⁰. Такая оценка во многом определяется специфическими воздействиями окружающей среды на чувственные каналы, через посредство которых формируются соответствующие, все еще наглядные образы действительности.

Используя аналогию, исследователи определяют условия, в рамках которых и происходит первичная классификация характеристик воспринимаемых объектов. Они распределяются по различным группам, выявляются всевозможные связи, как между элементами в группе, так и между разными группами. В дальнейшем исходные образы становятся все менее наглядными, а их сопоставление происходит в рамках «как если бы» сходства. Контекст аналогии сменяется контекстом метафоры, задающей границы условий, в которых сравнительный анализ исходных данных может рассматриваться как адекватный. Затем эти условия все больше корректируются рассуждением, посредством которого их соотношение обосновывается достаточно надежно. Метафора вытесняется силлогизмом.

Различные стадии этого процесса различимы уже в далеком прошлом. В частности, вся история европейской философии во многом определяется переходом от платоновской традиции, активно использующей аналогию, к формам аристотелевской логики. Конечно, вряд ли можно говорить о том, что такой переход осуществляется раз и навсегда. Аллегория (базирующаяся на аналогии) еще долго играла в схоластике роль важного риторического приема, сосуществуя с более формализованными способами рассуждения. В то время как одни авторы, сопоставляя разум человека с Разумом Божественным, прибегали к формуле сравнения («как это, так и то»), другие стремились указывать условия, в которых сравнение могло быть правомерным, выстраивая рассуждение по схеме «если это, тогда то»¹¹. Тем не менее, рациональность постепенно становилась главной характеристикой научного мышления.

И все же эмоциональные корни рациональности не утрачивают своего значения раз и навсегда. На разных этапах человеческой истории они могут вновь становиться определяющими. Так, один из современных философов обоснованно характеризует движение европейской мысли от Нового времени до сегодняшних дней как смену рационалистических установок (выраженных математизированными программами Декарта и Лейбница) комплексом идей, явно ориентированных на эмоционально-поэтическое сознание¹². Некоторые тенденции в современной культуре дают основание предполагать, что этот процесс продолжается. Действительно, сегодня на человека обрушивается огромный поток разнообразной информации, которую не всегда удается осмыслить рационально. Поэтому большинство носителей как «городской», так и «деревенской» культуры воспринимают и усваивают получаемые сведения о состоянии дел в мире фрагментарно, не столько рационально выстраивая целостную картину происходящего, сколько эмоционально откликаясь на сообщаемые им разрозненные сведения. «Массовый человек» сегодня превращается из «рассуждающего» в «переживающего»¹³.

Растущая роль эмоциональной составляющей в процессе осмысления человеком своей жизни меняет и представление о том, что имеется в виду под самим словом «смысл». В рамках традиционной научной рациональности содержание этого понятия связывалось с мысленным содержанием высказываний, посредством которых конструировались знания о мире. Некорректное выражение такого содержания характеризовалось обычно как «бессмыслица». Сегодня данное понятие можно рассматривать в качестве выражения представлений о существовании какого-то иного смысла, отличающегося от традиционных критериев оценки осмысленности. Обнаружение логических парадоксов часто вызывает эмоциональное напряжение. А оно рано или поздно стимулирует появление новых форм рационального мышления, поначалу непривычных для существующей интеллектуальной традиции¹⁴.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М., 1994. С. 28.

² См., например: *Поршнев Б.Ф.* О начале человеческой истории. – М., 1974. С. 160.

³ *Фролов Б.А.* Открытие человека // *Антропоморфные изображения*. – Новосибирск, 1987. С. 17.

⁴ См., например: *Голан А.* Миф и символ. – М., 1993. С. 8.

⁵ См.: *Фридрих И.* История письма. – М., 1979. С. 34.

⁶ См.: *Фитч У.Т.* Эволюция языка. – М., 2013. С. 151.

⁷ См.: *Фейнберг Е.Л.* Две культуры. Интуиция и логика в искусстве и науке. – М., 1992.

⁸ *Адамар Ж.* Исследование психологии процесса изобретения в области математики. – М., 1970. С. 74.

⁹ Там же. С. 80.

¹⁰ См.: *Рикёр П.* Живая метафора // *Horizon*. 2013. Т. 2 (2). С. 113.

¹¹ См., например: *Замалеев А.Ф.* Записки университетского профессора. – СПб., 2013. С. 104 – 105.

¹² См.: *Бадью А.* Манифест философии. – СПб., 2012. С. 22 – 23.

¹³ См.: *Зотов А.Ф.* Научная рациональность: история, современность, перспективы // *Вопросы философии*. 2011. № 5. С. 14.

¹⁴ См.: *Гусев С.С.* Границы «бессмысленного» в контекстах культуры // *Материалы международной конференции «Социальная философия науки: российская перспектива»*. Москва, 18 – 19 ноября 2014. – М.: Альфа-М, 2014.

REFERENCES

- Badiou A. *Manifesto for Philosophy*. Saint Petersburg, 2012 (trans. in Russian).
Golan A. *Myth and Symbol*. Moscow, 1993 (trans. in Russian).
Gusev S. The Frames of 'Nonsense' in Contexts of Culture // *Proceedings of the International Conference 'Social Philosophy of Science: Russian Perspective'*. Moscow, November 18-19, 2014 (in Russian).
Feinberg E. *Two Cultures: Intuition and Logic in Art and Science*. Moscow, 1992 (in Russian).
Fitch W. *The Evolution of Language*. Moscow, 2013 (trans. in Russian).
Friedrich I. *The History of Script*. Moscow, 1979 (trans. in Russian).
Frolov B. The Opening of Human // *Anthropomorphical Images*. Novosibirsk, 1987 (in Russian).

Hadamard J. *An Essay on the Psychology of Invention in the Mathematical Field*. Moscow, 1974 (trans. in Russian).

Lévy-Bruhl L. *Primitives and the Supernatural*. Moscow, 1994 (trans. in Russian).

Porshnev B. *On the Beginning of Human History*. Moscow, 1974 (in Russian).

Ricœur P. Living Metaphor. *Horizon*. 2013. Vol. 2 (2). (trans. in Russian).

Zamaleev A. *Memoir of Professor of the University*. Saint-Petersburg, 2013 (in Russian).

Zotov A. Scientific Rationality: History, Present, Prospects. *Voprosy Filosofii*. 2011. Vol. 5 (in Russian).

Аннотация

В основе человеческого взаимодействия с окружающим миром лежат такие специфические формы реагирования людей на внешние воздействия, как переживания. Эти эмоциональные состояния играли (и продолжают играть) важную роль в организации коллективного поведения. Но переживание связано с непосредственным ответом на ситуацию, возникающую в конкретно определенном интервале времени, а потому не может обеспечить успешность человеческих действий в условиях «возможного будущего». Усложнение общественной жизни потребовало создания средств, позволяющих вызвать переживание ситуаций воображаемых. Это обусловило становление рационального мышления, постепенно вытеснявшего чувственные реакции людей на непосредственное воздействие окружающей действительности. Возникновение научного познания, как казалось, окончательно обусловило доминирование в интеллектуальной сфере форм логического рассуждения. Однако некоторые тенденции в современной культуре свидетельствуют о растущей роли эмоциональных состояний в жизни «массового человека».

Ключевые слова: эмоциональные реакции (переживания), подражание (как средство организации коллективного поведения), возможные ситуации, рациональное мышление, наглядные изображения, формализованные знаковые системы.

Summary

In the basis of human interaction with the outside world, there are such specific forms of reacting to the external impacts as feelings. These emotional states always played (and still do) the important role in organizing of collective behavior. But feeling is connected with direct response to the situation occurring in the certain time interval, therefore feeling cannot provide success of human action in the context of 'probable future'. Growing complication of life of society demanded the invention of means that can provide feelings about imaginary situations. It determined the development of rational thinking that gradually replaced the emotional reactions of people to the direct impact of the outside world. The uprising of scientific cognition seemed to determine final domination of logical reasoning in intellectual sphere. However, some tendencies in the modern culture indicate that role of feelings in the life of common people is growing.

Keywords: emotional reactions (feelings), imitation (as an instrument of organizing of collective behavior), probable situations, rational thinking, ostensive images, formalized semiotic systems.

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ КАК ФОРМА ВРЕМЕНИ*

А.А. МЁДОВА

Настоящее есть набросок вечного, равно как вечность истинного есть лишь возвышение настоящего... Подлинное время всему служит основанием и находится в сердцевине доказательства и выражения.

М. Мерло-Понти.

Феноменология восприятия

Задача этой статьи — рассмотреть понятийно-логическое мышление в модусе временности, т.е. описать рациональные операции как темпоральные отношения. Иными словами, мы планируем представить рациональность как форму имманентного времени. Под модусом сознания мы понимаем форму его осуществления, не выводимую из других форм, но в то же время тождественную им. Модусы, будучи измерениями единого сознания, находятся в отношениях тождественно-иного или саморазличающегося тождества¹.

Понятие «рациональность» имеет обширное смысловое поле. В европейской традиции, начиная с Античности и до Нового времени, рациональность понималась как логичность, уместность. Однако слово рациональность производно от корня *ratio*; ее следует понимать как разумность, т.е. как понятие более широкое. «Разумность» некоторой системы (объектов, рассуждений, действий, способов поведения и т.д.) предполагает ее целесообразность, эффективность, экономию средств для достижения цели, гармоничность и согласованность элементов, объяснимость на основании причинно-следственных зависимостей, систематичность, успешную предсказуемость².

В нашем исследовании рационального модуса сознания мы будем понимать под рациональностью ее классический вариант — так называемую *рассудочную рациональность*, противопоставляемую разумной. Если «разумная» рациональность — это способность оценки и отбора критериев, их обсуждения и критики, необходимо связанная с интеллектуальной интуицией, творческим воображением, конструированием и т.д., то «рассудочная» рациональность имеет устойчивые критерии в виде законов логики и математики, правил и образцов действия, каузальных схем объяснения, принципов систематики и т.д.

* Исследование выполнено при поддержке РГНФ и Красноярского краевого фонда поддержки научной и научно-технической деятельности в рамках совместного проекта проведения научных исследований «Теория модальности: модальный анализ сознания», грант № 13-13-24003.

Выделение рассудочного типа рациональности основано на кантовской разработке понятий «рассудок» и «разум». Рассудком Кант называл способность составлять суждения или способность мыслить с помощью понятий (АА III 86)³. Рассудок содержит в себе первоначальные чистые понятия синтеза, или категории — качества, количества, отношения и модальности. Таким образом, рассудочная рациональность — это традиционное понятийное мышление, основанное на формально-логических связях. Все факторы, выступающие условием такого мышления (единство, самоидентичность, рефлексивность, достижение очевидности), также вовлечены в модус рациональности.

Рассудочная, или классическая рациональность связана с идеей самоочевидности знания, а, следовательно, предполагает возможность рефлексии, автокоммуникации и самоконституирования сознания. Относительно субъективной прозрачности и самоочевидности разума за последнее столетие было высказано много сомнений и критики. В англо-американском аналитическом направлении приобрел популярность оборот «дефекты картезианского словаря», указывающий на фиктивность положений классической рациональности. Философский рационализм переживает определенный кризис. Это означает, что рациональность, которая по-прежнему является основой осмысленного, целесообразного поведения человека, институтов науки, права и других важнейших общественных сфер, требует нового уровня осмысления.

Одна из возможностей выхода на этот уровень связана с анализом различных измерений рациональности — лингвистического, телесного, пространственного, темпорального, смыслового, измерения самоидентичности. Такого рода анализ, называемый нами модальным, выявляет феноменологические основания «присутствия» рациональности во всех формах развертывания сознания. Он позволяет увидеть рациональность не как изолированный компонент, но как модус, или регистр неделимой целостности сознания, проследить ее проекции в других формах активности человека. В данной статье мы обращаемся к темпоральному измерению рационального мышления. Время является фундаментальным планом сознания, поэтому исследование его в аспекте рациональности представляет значительный интерес для понимания оснований и функционирования последней.

Темпоральность сознания как возможность рефлексии

Логичное мышление называют последовательным. Первичные элементы психологического времени — это *восприятие длительности* и *восприятие последовательности* в их взаимопроникновении⁴. Уже на уровне простого сопоставления временных форм сознания и мыслительных операций заметно сходство. В мышлении велика роль актов,

темпоральных по своему происхождению — это возникновение предметности, рефлексия, осознанность. Они указывают на изначальные условия работы сознания, общие как для рациональности, так и для темпоральности.

Рациональность невозможна без рефлексии, без доступа сознания к своим актам. Ядро классической рациональности — это декартовское *cogito* и кантовское трансцендентальное единство апперцепции. Гуссерль же полагал, что трансцендентальный опыт самопознания не ограничивается тождественностью «Я есть». Ведущую роль здесь играет универсальная структура опыта Я, представляющая собой имманентную временную форму потока переживаний⁵. Благодаря этой структуре, Я аподиктически предпочерчено себе в своей конкретности и становится для себя предметом опыта самопознания.

Для понимания сути рациональности нужно иметь в виду, что любой концепт, порожденный нашим мышлением, есть результат не только разумной реакции на реальность, но и самовоздействия сознания. Таким образом, у него должны быть два ракурса — то, чем он является относительно реальности, и то, чем он является в плане внутреннего устройства. «Сознание длительности есть сознание сознания, которое длится»⁶, рефлексия совпадает с имманентной временностью.

Рефлексия принципиально связана с многослойностью сознания, она предполагает наложение нететического (нефиксируемого, неполагаемого) сознания течения времени и тетического сознания длительности. Сартр рассматривал эту двухуровневую длительность-длание как механизм рефлексии, создающий условия для идентификации сознания с собой в прошлом и со своими будущими возможностями. Таким образом, рефлексия предполагает «стягивание» темпорального континуума, «освоение» прошлого и будущего как элементов сознания.

Безусловно, разумность есть внутренняя связность сознания, и эта связность не может не иметь темпорального качества, т.е. не быть причастна к измерениям прошлого, настоящего и будущего. Эти темпоральные измерения в модусе рациональности являются «каркасом» целостности. Гуссерль делает интересное замечание: если существо разумное, то оно не только имеет рефлексивные механизмы самоотсылы сознания к себе же, но также осуществляемое им теоретизирование может произвольно перемещаться внутри единства его жизни, т.е. перемещаться во времени⁷.

Прошлое, настоящее и будущее — феномены сознания, которые могут толковаться как результат проецирования на внешнюю реальность его структуры, а также как способы субъективной ориентации в материальном мире или же как формы синхронизации ментальных процессов. По большому счету неизвестно, до какой степени

субъективное время с его специфической рядоположенностью соответствует континууму внешней реальности. Психология предоставляет обширный материал исследований «субъективной минуты», индивидуального оценивания временных интервалов, когнитивных кадров, временного «захватывания», автобиографической памяти, личностной временной перспективы и других подобных явлений. С феноменологической точки зрения прошлое, настоящее и будущее являются формами связности сознания, взаимопроникновения и самораспознавания его содержаний.

С позиций феноменологии *все акты сознания являются формами отношения прошлого, настоящего и будущего*. Наличие в первичном сознании такого явления, как ретенция, делает возможными любого рода репродукцию и, следовательно, рефлексю. Ретенция — это интенция, удерживающая прошедшую, истекшую для сознания фазу в модусе актуальности, причем в ретенции настоящее («теперь-точка») не устраняется, а учитывается, т.е. выстраивается специфическое отношение между прошедшей фазой и фазой «теперь». Мы осознаем прошедшее изнутри настоящего.

Именно ретенции, как считает Гуссерль, мы обязаны тем, что сознание может быть сделано объектом⁸. Объектом мышления любая фаза любого впечатления может стать только после определенного опосредования, т.е. после протекания по заданному пути, через ретенцию и потом рефлексю. Существенно, что *ретенции неосознанного содержания невозможны*. Эта временная «опрокинутость» сознания подразумевает первичную осознанность данных, которые ретенция «удерживает», иначе все акты, миновав фазу «теперь», были бы для нас уже недоступны. «Так как, однако, первичное сознание и ретенции имеются в наличии, то существует возможность взглянуть в рефлексии на конституируемое переживание и конституирующие фазы»⁹.

Таким образом, темпоральность сознания имеет другой своей стороной его самообращенность: рефлексия, являющаяся фундаментом рациональности, поддается интерпретации в качестве имманентных форм временности. Ключ к рефлексии — в способности «удержания» временных фаз, обеспечивающей доступ сознания к своим содержаниям.

Логические операции как временные отношения

Если при описании временных процессов нельзя не заметить доминирования в языке пространственных категорий, то в языке описания логических процедур преобладают, напротив, категории временные. В логических формулах, операциях и операторах обнаруживают себя временные основания рационального мышления.

Основные логические операции подразумевают в качестве своей основы соотношения последовательности. Например, причинность:

следствие не может возникнуть до появления причины, т.е. не может опередить причину во времени. Логическое предшествование причины следствию — логическая версия временных соотношений.

Темпоральное происхождение имеет импликация ($\rightarrow$), или логическое следование. Импликация ставит в соответствие каждым двум простым высказываниям составное высказывание, являющееся ложным тогда и только тогда, когда условие (первое высказывание) истинно, а следствие (второе высказывание) ложно. Логическое следование относится к числу фундаментальных, исходных понятий логики. Оно представляет собой отношение, существующее между посылками и обоснованно выводимыми из них заключениями.

Среди операций формальной логики темпоральна также эквиваленция ($\leftrightarrow$), аналогом которой в естественном языке выступает выражение «тогда, и только тогда». Эквиваленция — это логическая операция, ставящая в соответствие каждым двум простым высказываниям составное высказывание, являющееся истинным тогда и только тогда, когда оба исходных высказывания одновременно истинны или одновременно ложны.

Выше упоминалось о временной природе категорий возможности и вероятности. Темпоральную «изнанку» имеют все алетические модальности — необходимо, возможно, вероятно, случайно. Они подразумевают логические допустимости событий в некоей реальности, наличной или возможной, а, следовательно, во времени. Вероятность и случайность имеют свою темпоральную частоту возникновения, исчисляемую с помощью формул.

Логический язык модальных логик содержит темпоральные операторы и формулы. Так, способ введения модальных операторов «возможность» и «необходимость» Диодора Крона (конец IV — начало III вв. до н.э.) поддается выражению следующим образом: логическая необходимость суждения p понимается как конъюнкция двух суждений «всегда будет p » и «сейчас p ». Логическая возможность суждения p определяется как дизъюнкция двух суждений «сейчас p » или «когда-нибудь будет p » ($FA \vee A$). Аристотелевский, или мегарский способ выражает логическую необходимость как конъюнкцию уже трех суждений: «всегда было так, что p », «сейчас p » и «всегда будет так, что p » ($HA \& GA \& A$). Логическая возможность в этом случае определяется в качестве дизъюнкции: «когда-то было p », «сейчас p » и «когда-нибудь будет p » ($PA \vee A \vee FA$)¹⁰.

В.А. Смирнов предлагает понимать возможное просто как «то, что могло бы быть»: «возможно p » означает «когда-то было так, что будет p ». Соответственно, «необходимо p » определяется как «всегда было так, что всегда будет p »¹¹.

Модальные логические системы активно используют операторы $\square$ (необходимость) и $\Diamond$ (возможность) в различных смыслах, среди

которых существенное место занимают пространственно-временные интерпретации (см. табл. № 1¹²).

Таблица № 1

Варианты интерпретаций модальностей *возможно и необходимо*

Тип модальной системы	□	◇
Интуиционистская модальность	доказуемость	непротиворечивость
Деонтическая модальность	обязательность в смысле необходимости соблюдения норм	разрешение или отсутствие запрещения
Индуктивные модальности	приемлемость эмпирической гипотезы	неотвергаемость эмпирической гипотезы
Пространственно-временные модальности	везде, всегда	кое-где, иногда
Эпистемические модальности	знаю, что	не знаю, не

Возникшая в середине прошлого века логика времени и логика изменений (А.Н. Прайор, Х. фон Вригт) окончательно выявила имманентную включенность темпоральных аспектов в логические рассуждения. Логика *времени* исследует временные контексты событий. Логика *изменений* производна от логики времени и направлена на схватывание логическими формулами таких явлений, как изменение, становление, потенциальность, направленность. О.А. Солодухин полагает базовыми для логики изменений понятия актуального изменения, потенциального изменения (возможность и необходимость) и тенденции изменения¹³.

Вряд ли можно утверждать, что все логические операции, предикции и функции имеют темпоральные эквиваленты, тем не менее, значительное их число допускает выражение во временных категориях и отношениях. Насколько глубоки темпоральные основы логики — этот вопрос требует дальнейшего прояснения. Судя по обширному корпусу имеющейся научной литературы, данная тема представляет интерес для современных исследователей.

Темпоральность категориального синтеза

Постоянство и изменчивость, тождество и инаковость, возможность и действительность, причина и следствие, необходимость, закономерность, случайность — все эти универсалии мышления конструируются временными синтезами.

Уже Аристотель полагал, что вызывание в памяти как форма познания времени — это разыскание, или рассуждение (syllogismos),

связанное с *оценкой промежутков времени* (О памяти и припоминании, 453а 13-14). Глубокая разработка временных аспектов рациональности была предпринята в критической философии Канта. Роль времени в его учении глобальна: оно делает возможной связь априорных категорий и данных чувственного опыта, являясь посредником между ними.

Любая абстракция базируется на представлениях о времени. Так, к примеру, «реальность в чистом рассудочном понятии есть то, что соответствует ощущению вообще, следовательно, то, понятие чего само по себе указывает на бытие (во времени). Отрицание есть то, понятие чего представляет небытие (во времени). Следовательно, противоположность бытия и небытия состоит в различии между одним и тем же временем, в одном случае наполненным, в другом случае пустым» (АА III, 137). Время, по Канту, фундирует категорию реальности, существования. Следовательно, без имманентного времени мышление не имело бы отправной точки для каких бы то ни было спекуляций. Ощущение времени в этом смысле равносильно интеллигибельному опыту бытия (данный тезис разделяется экзистенциализмом).

В кантовском учении о чистом разуме схемой категории субстанции является «постоянство реального во времени», т.е. представление о нем как о субстрате эмпирического определения времени вообще, который сохраняется, тогда как все остальное меняется. Эта идея не раз звучала в исследованиях сознания времени: должно ли содержаться в нашем сознании или внешнем мире что-то постоянное, дабы на его фоне мы могли фиксировать изменчивость времени? Необходимо ли для осуществления временности сознания сочетание стабильного и мобильного элементов? Обнаружение неизменных констант сознания представляется крайне проблематичным. Кант же считал, что эту функцию выполняет чувственное созерцание материи, т.е. внешний мир неизменен относительно наших внутренних содержаний.

Идея постоянства чрезвычайно важна для рационального мышления. Так, категория *закономерности* указывает на устойчивые, следовательно, повторяющиеся связи объектов действительности. Мир, в котором ни одно событие не повторяется дважды, не может быть подвергнут рационализации. Более того, слово «закономерность» имеет еще одно темпоральное значение — мерность, регулярность, размеренность.

Рациональный модус времени — это *различие и повторение*. Закономерности выявляются на основе феномена повторения, когда порог повторяемости событий выше, чем возникновение их исключений. Согласно В.М. Петрову, время есть способ фиксации повторяющихся «сигналов» и отсева их нетипичных вариантов как «шума»; так происходит определение неслучайности тех или иных событий. Время — это способ организации нужных повторений, из которых составляется

набор потенциальных ситуаций, «подозреваемых» на связь¹⁴. Таким образом, время выступает и как способность отслеживать повторяемость, и как функция формирования этой повторяемости. Устойчивые логические связи в измерении времени — это повторяемость, случайность — тоже форма повторения. Повторение и изменение — две ипостаси времени, логически структурирующие реальность.

Повторение, этот фундаментальный принцип мышления, принимающий вид как осознанности, так и автоматизма, явно темпорален. В связи с этим показательно, что *повторение материальных объектов* — любого рода копирование, тиражирование, клонирование, рождение близнецов и т.п. — всегда вызывает вопрос о возможности существования абсолютно точной копии, сопровождаемый отрицательным ответом. Известно, что в природе не могут существовать две совершенно одинаковые вещи. *Повторение же во времени* подобного вопроса не вызывает; наш разум не ощущает потребности сравнивать между собой мгновения или события с точки зрения их идентичности. Материальный предмет может быть *тем же самым* или точно таким же, но *другим*, но время принципиально не может быть тем же самым. Оно всегда другое, и при этом — одно и то же. Связь повторения и времени не так однозначна, как может показаться.

Идея невозможности полного тождества материальных объектов — не эмпирического происхождения, она скорее априорна. Изготовить две совершенно одинаковые вещи несложно, но рациональное мышление выдвигает аргумент о том, что с течением времени они все равно станут разными, поскольку будут по-разному разрушаться, взаимодействовать со средой и т.п. Полное тождество метафизически страшит разум, как романтическая легенда о двойнике. Поэтому есть основания утверждать, что аксиома невозможности идентичности материальных объектов — это пространственный аналог вечно нового времени, в котором невозможно обратное движение.

Опыт времени вместе с опытом пространства конституирует категорию всеобщего. Всеобщее, в отличие от частного, есть мысленное обобщение не только всех разновидностей данного предмета, но, прежде всего, всех конкретных предметов данного типа, имеющих, имевших и будущих иметь место когда-либо и где-либо.

Рациональное мышление, формальная логика и программирование основаны на бинарных оппозициях. «Да» и «нет», утверждение и отрицание — имеют ли эти рациональные операции временные аналоги? На первый взгляд, между утверждением, отрицанием и временем нет ничего общего. Тем не менее, ряд философов объясняет категорию отрицания действием прототипических актов сознания-времени.

Неуловимость времени есть его постоянное самоотрицание. Еще Августин заметил, что для времени быть — это значит уже не быть (Conf. XI 14)¹⁵. Эта особенность времени позволила Сартру усма-

тривать в нем сущность человеческого бытия Для-себя. Время есть ничто, проникающее в целостность сознания как фермент распада последнего. «Никогда не существует мгновения, когда можно было бы утверждать, что для-себя есть, поскольку для-себя как раз никогда нет. И временность, напротив, вся темпорализуется как отказ от мгновения»¹⁶. Время, таким образом, содержит в себе бытие и небытие, сам же термин «небытие» означает отрицание сущего.

Максимальное отождествление рациональности и времени свойственно Иммануилу Канту. По Канту, рассудочная схема действительности есть существование в определенное время; схема необходимости есть существование во всякое время; схема отношения — отношение восприятий между собой во времени; схема возможности есть согласие синтеза различных представлений с условиями времени вообще. Например, противоположные качества могут быть присущи данной вещи, но не в одно и то же время. Схема модальности — это представление о времени как о корреляте определения предмета, в смысле того, принадлежит ли он времени и как он ему принадлежит. Все кантовские схемы чистых рассудочных понятий — это априорные определения времени. Они реализуют в измерении мышления особенности временного ряда, содержания времени, порядка времени и совокупности времени (АА III, 138). *Темпоральные синтезы при смене угла зрения «выглядят» как категориальные синтезы.*

Широко применяемые в логике и других науках алетические модальности реальности, возможности и необходимости также имеют темпоральное измерение. Особенно ярко выражен временной аспект у категории возможности. С точки зрения модальной логики, категории возможности и вероятности в одной из своих подмодальностей выглядят как будущее. Возможность есть не только логическая модальность (логически возможно, что...), но и временная. Аналогично обстоит дело с вероятностью. С.А. Лебедев выделяет четыре значения модальности «вероятность», три из которых принадлежат темпоральному порядку.

Вероятность как значение частоты или предела частоты появления какого-то события среди класса других событий (версия Р. Мизеса, Г. Райхенбаха).

Вероятность как степень объективной возможности наступления события при реализации определенной ситуации (М. Смолуховский, В. Гейзенберг, К. Поппер).

Вероятность как логическое отношение между высказываниями, как степень частичной выводимости одного из другого (Р. Карнап).

Вероятность как степень уверенности рационального субъекта в наступлении какого-либо события, в истинности гипотезы (Л. Сэвидж, Б. де Финетти)¹⁷.

Основные категории рационального мышления — действительность, возможность, необходимость, вероятность, существование, отрицание и др. — фиксируют первичный опыт времени. Исходя из представлений о способах присутствия объектов во времени, рассудок формирует свои категории.

Время-количество и время-качество

Количество как важнейшая категория рационального мышления является основой математических исчислений и математической логики. Не менее важна для рационального мышления категория качества, обуславливающая различие, классификацию, анализ. Обе эти категории оформляются как специфическая временность.

Время может пониматься и как количественно-однородное, и как качественно-разнородное. Если времени соответствует категория количества, оно дает способность разделения и вычисления однородного. Если же время по своей природе качественно, значит, оно дает опыт качественных различий, и в этом случае выступает прототипом всякого аналитического мышления.

Имманентное время поддается как количественной, так и качественной интерпретации. На уровне внешней регистрации время имеет количественную природу: оно измеримо и выражимо в числах. Время однородно и потому не имеет различающего потенциала, ведь различие понимается, прежде всего, как дифференциация качеств. Но если мы обратимся к феноменологическому процессу формирования различий, мы придем к их пространственно-временной изначальности. На глубинном уровне обнаружения различий время смыкается с качеством; каждое мгновение времени уникально.

Если мы представляем время как интервал, для его определения нужны две координаты: предыдущая и последующая временные точки. В этом случае время имеет количественную природу, и опыт времени — это опыт временного дистанцирования и оценивания временных интервалов. «Большее или меньшее мы оцениваем числом, движение же, большее или меньшее, — временем, следовательно, время есть некоторое число» (Физика IV 11, 219 b 5). У Аристотеля число есть способ мыслить время, у Канта, напротив, время образует идею числа. Обе категории — количество и качество — порождены, по Канту, временностью сознания: количество есть синтез времени в последовательном схватывании предмета, качество — синтез ощущения с представлением о времени, т.е. особое наполнение времени (АА III, 138). «Чистая схема количества как понятия рассудка есть число — представление, объединяющее последовательное прибавление единицы к единице. Число, таким образом, есть не что иное, как единство синтеза многообразного содержания однородного созер-

цания вообще, возникающее благодаря тому, что я произвожу само время в схватывании созерцания» (АА III, 137).

Кант описывает идею числа как темпоральную по своему происхождению потому, что само время производится в схватывании созерцания. При феноменологическом наблюдении процессов в сознании, происходящих во время складывания или вычитания, Кант фиксирует внимание не на самих числах, а на процессе их соединения или разъединения. В реконструкции Канта происходит нечто наподобие обучения арифметике на счетных палочках. Дети достают из футляра сначала одну палочку, кладут ее на стол, затем другую и кладут рядом и т.д. В таком случае сложение выглядит действительно скорее как временной процесс, нежели как пространственные операции.

Но вопрос относительно феноменологической природы арифметических операций связан еще и с тем, *что* мы мыслим как число. Может ли первоначальная интуиция абстрактного количества с одинаковым успехом интерпретироваться и как пространственная, и как временная? Если числа — это аналоги предметов, то число должно иметь пространственное происхождение; пифагорейская точка не предполагает длительности. Но если число — это идея, то у времени есть своя количественная сторона, на основании которой периоды характеризуются как длинные и короткие: «И однако, Боже праведный, мы понимаем, что такое промежутки времени, сравниваем их и говорим, что одни длиннее, а другие короче» (Conf. XI, 16)¹⁸. Хотя субъективное ощущение длительности никогда не бывает точным, т.е. не соответствует показаниям измерительных приборов, оно все же имеет свою количественность.

Можно говорить об особом темпоральном количестве, которое является качеством, таковым является ритм. Последовательные звуки, например, тиканье часов, воспринимающее сознание превращает из количества в качество. Такие звуки существуют в сознании не в виде количества — мы не можем удержать их числа, если специально не считаем — но как присущее этому количеству качество, как уникальное сочетание длительностей, т.е. как ритмический рисунок. Взаимопроникая, звуки часов, шагов, собачий лай, не говоря уже о музыкальных фразах, образуют «слитную или качественную множественность, не имеющую никакого сходства с числом»¹⁹.

Таким образом, время при феноменологическом рассмотрении обнаруживает потенциал образования как количественных, так и качественных различий. Опыт переживания времени в модусе рациональности проявляется в категориях качества и количества.

Конечно, здесь можно возразить, что количество, качество и другие категории — это схемы мышления, время же напротив не мыслится, а воспринимается непосредственно. Однако, как показывают психологические эксперименты, мы не имеем специального органа для

восприятия времени. Темпоральные переживания настолько сложны, что нельзя говорить даже об универсальном методе их фиксации. Психологическое ощущение минуты будет не просто каждый раз иным у одного и того же человека, оно не будет иметь ничего общего с ритмом мозговой активности или минимально различимым интервалом (так называемым когнитивным кадром). Сам же этот интервал, если выводить ощущение времени из способности восприятия внешних раздражителей, различен для каждой модальности восприятия. Зафиксировано характерное несовпадение: хотя скорость света в атмосфере Земли выше скорости звука примерно в 900 000 раз, различающая способность зрения у человека, напротив, в десять раз ниже, чем слуховая. Она составляет примерно одну десятую секунды, при одной сотой секунды для элементарного события слухового восприятия²⁰.

Психологические и нейрофизиологические эксперименты подтверждают тот факт, что время мы больше представляем, нежели воспринимаем, тем более что чувство времени всегда формируется *post factum*, применительно к прошедшему периоду. События дня могут переживаться человеком как длительные, что не мешает ему вечером сказать: «День пролетел моментально». Это означает, что темпоральные отношения в той же степени ощущаются, в какой и мыслятся.

Время как различие

Способность к различию и различению является основанием аналитического мышления. Во всех других модусах сознания различие и повторение (тождественное и иное) также выступают как глубинный код. История, лингвистика, социология, религиоведение и другие науки дают множество примеров того, как одни и те же явления различаются или отождествляются, вычленяются или вовсе не фиксируются в разных культурах и типах мышления. В личном опыте люди могут столкнуться с тем, что не распознают высоты музыкальных тонов, оттенки цвета или характерный для данной местности выговор. Вопрос «почему нечто понимается как различное, а не тождественное?» для феноменологии столь же принципиален, сколь принципиален для онтологии вопрос «почему существует нечто, а не ничто?»

В пятой лекции из цикла «Идея феноменологии» Гуссерль отмечает, что категориальные формы «есть» и «нет», «то же самое» и «другое», «некоторое», «и», «или», предикация, атрибуция и т.д. завершают конституирование предметности в так-то и так-то оформленных актах мышления. Но это не значит, что чистые имманентные данности, на основе которых произошло описанное конституирование, присутствуют уже заранее в сознании, как в некой коробке. Изначальная данность — это конституированный сознанием изначальный временной объект, порождаемый ретенцией, восприятием, фантазией,

памятью²¹. Этот временной объект проявляет имманентные данности и формирует в себе различия рационального плана.

В начале нашего века В.И. Молчанов понимал первоначальный опыт различия, который делает возможными все остальные модальности сознания и придает форму опыта первичным структурам синтеза и идентификации, как темпоральный. «Любой опыт выделения и, следовательно, различения предполагает различение (нерефлексивное) моментов времени как времени-сознания, первичных временных точек: точки “теперь”, точки “только что происшедшего”, точки “первичного предвосхищения”. Различение цветов, форм и т.д. уже предполагает опыт времени, первичной формой которого является последовательность»²².

В.И. Молчанов описывает различие как чистый непредметный темпоральный опыт, который принципиально не может быть субстантивирован²³. Различие, которое определяет с его точки зрения структуру любого опыта и в определенном смысле является структурой интенциональности, — это различие различия, синтеза, идентификации. Изначальные данности различения имеют временную природу. Если фундаментальным пространственным различием является «ближе/дальше» (здесь/там; досягаемость/недосягаемость и т.д.), то фундаментальным темпоральным различием является «раньше/позже», «применимое» уже к самим различениям любого опыта: серия различений в рамках любого опыта темпорально структурируется посредством «раньше/позже»²⁴.

Как следует понимать темпоральное качество различительной способности? Значит ли оно, что сознание различает что-либо только на основе несовпадения во времени опыта данности этих объектов? Но ведь объекты могут быть даны одновременно, и при этом не отождествляться.

На наш взгляд, темпоральность опыта различий порождает саму *предметность*, т.е. идею определенности чего-либо как отдельной вещи, процесса, понятия. Чтобы анализировать события или вещи, нужно различать их составляющие как оформленные, качественно различные целостности. Такого рода различение подразумевает идею предметности, некое «что». Сама конкретизация опыта в предмет (тематизация) подразумевает некий ментальный «фокус» сознания, и этот фокус имеет временное качество, хотя нужно признать, что механизм темпорального «наведения» на предметную определенность скорее предполагается, нежели подробно изучен.

Заключение

Как временные процессы и формы внутренней временности реализуются в сознании логические процедуры следования, эквиваленции, отрицания, анализа, синтеза, обобщения, а так же категории

реальности, причинности, субстанции, всеобщности, отношения, качества и количества, случайности и закономерности. Время образует алетические модальности — возможность, действительность, необходимость, вероятность. Картина действительности организуется в связную каузальную и телеологическую целостность на основе первичных временных различий длительности, постоянства, изменений, одновременности и последовательности, прошлого и будущего. Сознание времени в модусе рациональности обнаруживает себя как акты различения, тематизации, рефлексии, как операции понятийно-аналитического мышления. Таким образом, время — это форма рациональности, рациональность же — одно из измерений времени.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Модусы как формы существования объектов, находящиеся с объектами и друг с другом в отношении тождественной различности, описывали Б. Спиноза, Г.В.Ф. Гегель, В. Соловьев. Такого рода организация зачастую фиксируется в онтологических и других учениях без применения термина «модус». В качестве примера можно привести учения адвайта-веданты, буддизма, Плотина, Николая Кузанского, Л.П. Карсавина, Ж. Лакана (подробнее об этом см.: Мёдова А.А. Понимание сознания в модальном ключе // Вестник Томского государственного университета. № 335 (июнь 2010). С. 38 — 44; Мёдова А.А. К проблеме бытования понятия «модальность» в современном гуманитарном и философском знании // Вестник Томского государственного университета. № 356 (март 2012). С. 53 — 57.

² См.: Порус В.Н. Рациональность // Новая философская энциклопедия. В 4 т. / предс. научно-ред. совета В.С. Степин. — М.: Мысль, 2010. Интернет-версия. — URL: <http://iph.ras.ru/elib/2555.html>

³ См.: Kant I. Kritik der reinen Vernunft. 1787 // Kant's Gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 3. — Berlin: G. Reimer, 1911. S. 86. Здесь и далее ссылки на сочинения Канта даются по Академическому изданию.

⁴ См.: Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. — СПб.: Питер, 2002. С. 301 — 302.

⁵ См.: Гуссерль Э. Картезианские размышления / пер. с нем. Д.В. Складнева. — СПб.: Наука, 2001. С. 89.

⁶ Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто: Опыт феноменологической онтологии. — М.: Терра-Книжный клуб; Республика, 2002. С. 179, 186.

⁷ См.: Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб.: Наука, 2001. С. 160. Сходную мысль высказывает Ж.-П. Сартр, когда описывает рефлексия как темпорализующий способ бытия Для-себя, который сам является своим прошлым и будущим (см.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Гл. 2. Ч. 3. «Первоначальная временность и психическая временность: рефлексия»).

⁸ См.: Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1. — М.: Логос; Гнозис, 1994. С. 138. Ср. с высказыванием Канта: «Ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meinen Bestimmungen in ihr. Sie ist also wirklich, nicht als Object, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objects anzusehen» — «я действительно имею представление о времени и свою в нем определенность. Оно действительно не как объект, а как способ представлять меня самого как объект» (AA III, 62).

⁹ Там же. С. 140.

¹⁰ Гончарко О.Ю. Синтаксические возможности взаимовыразимости временных и алетических модальностей // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, 2009. № 97. С. 197.

¹¹ Смирнов В.А. Определение модальных операторов через временные // Модальные и интенциональные логики и их применение к проблемам методологии науки. — М.: Наука, 1984. С. 16.

- ¹² Костюк В.Н. Модальная логика // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 2001. С. 593 – 594.
- ¹³ Солодухин О.А. Логика изменения и модальная логика. – Ростов н/Д: Изд-во Ростов. ун-та, 1989. С. 5.
- ¹⁴ Петров В.М. Дивергентное «расщепление» духовного мира и повседневные концепции Пространства-Времени // Мир психологии. 2012. № 4. С. 54.
- ¹⁵ Августин Аврелий. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. – М.: АСТ, 2003. С. 200.
- ¹⁶ Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Терра-Книжный клуб; Республика, 2002. С. 178.
- ¹⁷ Лебедев С.А. Философия науки: краткая энциклопедия. – М.: Академический Проект, 2008. С. 180.
- ¹⁸ Августин Аврелий. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. С. 202.
- ¹⁹ Бергсон А. Собр. соч. В 4 т. Т. 1. – М.: Московский клуб, 1992. С. 95.
- ²⁰ Алюшин А.Л. Концепция когнитивных кадров // Философские науки. 2010. № 11. С. 106.
- ²¹ Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций. – СПб.: Гуманитарная академия, 2006. С. 170 – 171.
- ²² Молчанов В.И. Парадигмы сознания и структуры опыта // Логос. 1992. № 3. С. 7 – 36.
- ²³ В последних работах Виктора Игоревича Молчанова опыт различия интерпретируется как имеющий пространственную природу.
- ²⁴ Молчанов В.И. Предпосылка тождества и аналитика различий // Логос. 1999. № 11 – 12. С. 183 – 208.

REFERENCES

- Aurelius Augustinus Hipponensis. *Confessions of St. Augustine*. Moscow, AST, 2003. 440 p. (trans. in Russian)
- Aljushin A.L. The concept of cognitive frames. *Filosofskie nauki* [Philosophical Sciences]. 2010. No 11, pp. 104-115 (in Russian).
- Bergson H. *Collected Works in 4 volumes*. Vol. 1. Moscow, Moscow Club, 1992. 336 p. (trans. in Russian)
- Goncharko O.Ju. A syntactic possibilities of reciprocal expressibility of temporal and alethic modalities. *Proceedings of the A.I. Hertsen Russian State Pedagogical University*. 2009. No 97, pp. 196-201 (in Russian).
- Husserl E. *The idea of phenomenology. Five lectures*. Translation in Russian by N.A. Artemenko. St. Petersburg, Humanitarian Academy, 2006. 224 p.
- Husserl E. *Cartesian Meditations*. Translation in Russian by D.V. Skljadnev. St. Petersburg, Nauka, 2001. 320 p.
- Husserl E. *Collected Works*. Vol. 1. Translation in Russian by V.I. Molchanov. Moscow, Logos; Gnosis, 1994. 192 p.
- Kant I. Kritik der reinen Vernunft. 1787. *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußlichen Akademie der Wissenschaften. Bd. 3. Berlin, G. Reimer, 1911. 553 p.
- Kostjuk V.N. The modal logic. *New Encyclopedia of Philosophy*. 4 volumes. Vol. 2. Moscow, Mysl', 2001, pp. 593-594 (in Russian).
- Lebedev S.A. *Philosophy of Science: A Brief Encyclopedia*. Moscow, Akademicheskij Proekt, 2008. 692 p. (in Russian)
- Medova A.A. On the problem of using of the concept of «modality» in the modern humanitarian and philosophical knowledge. *Bulletin of Tomsk State University*. 2012. No 356, pp. 53-57 (in Russian).
- Medova A.A. Understanding of consciousness in a modal key. *Bulletin of Tomsk State University*. 2010. No 335, pp. 38-44 (in Russian).
- Molchanov V.I. *Paradigm of Consciousness and Structure of Experience*. Logos. 1992. No 3, pp. 7-36 (in Russian).
- Molchanov V.I. *The Prerequisite of Identity and the analysis of Difference*. Logos. 1999. No 11-12, pp. 183-208 (in Russian).

Petrov V.M. Divergent "splitting" of the spiritual world and the everyday concept of Space-Time. *Mir psihologii* [World of Psychology]. 2012. No 4, pp. 42-58 (in Russian).

Porus V.N. Rationality. *New Encyclopedia of Philosophy*. 4 volumes. Moscow, Mysl', 2010. Available at: <http://iph.ras.ru/elib/2555.html> (in Russian).

Rubinshtejn S.L. *Fundamentals of General Psychology*. St. Petersburg, Piter, 2002. 720 p. (in Russian).

Sartre J.-P. *L'Être et le néant*. Moscow, Terra-Knizhnyj klub; Respublika, 2002. 640 p. (trans. in Russian).

Smirnov V.A. Definition of modal operators through temporary. Modal and intensional logics and their application to problems of methodology of science. Moscow, Nauka, 1984, pp. 14-31 (in Russian).

Solodukhin O.A. *Logic changes and modal logic*. Rostov-on-Don, Rostov University, 1989. 142 p. (in Russian).

Аннотация

Статья посвящена обоснованию совпадения рациональности с сознанием времени на уровне принципов их организации. Выявляется темпоральный модус рациональных процедур, категориального синтеза, логических операций. Рассудочное понятийно-логическое мышление описано в виде временных актов, переживаний, представлений. Анализ выполнен на основании положений И. Канта и Э. Гуссерля, феноменологической и трансцендентальной философии, формальной и модальной логики, данных экспериментальной психологии и физиологии.

Ключевые слова: сознание, рациональность, время, модус, модальность, феноменология, И. Кант, Э. Гуссерль.

Summary

The article is devoted to the justification of coincidence of the consciousness of time and rationality at the level of principles of their organization. Temporality modus of rational procedures, categorial synthesis, logical operations is detected. Conceptual logical thinking is described in the form of temporary acts, experiences, representations. The analysis is performed in the basis of ideas of I. Kant, E. Husserl, phenomenology, transcendental philosophy, formal and modal logic and data of experimental psychology and physiology.

Keywords: consciousness, rationality, time, modus, modality, phenomenology, I. Kant, E. Husserl.

ПРЕОДОЛЕНИЕ ЕДИНСТВА И ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ НЕСТАБИЛЬНОСТЬ

Д.С. ШАЛАГИНОВ

...старый мир ставится под сомнение не в своих случайных проявлениях, но именно в своей природе упорядоченного космоса... Мир Протея — не хаос, но все же это универсум, в котором устанавливаются новые связи между вещами.

Умберто Эко

Онтологическая нестабильность

«Вычитать единственное из множества»¹ — этот лозунг Делёза и Гваттари можно считать программным для онтологических построений, анализу которых посвящена данная работа. Речь пойдет о так называемых нестабильных онтологиях, концепт которых был сформулирован в русле философии Эссекской школы дискурс-теории (к ней, помимо основателей — Эрнесто Лаклау и Шантали Муфф, — относятся такие теоретики, как Ларс Тондер, Лассе Томассен, Джейсон Глинос, Яннис Ставракакис, Алетта Норваль, Оливер Маршар и др.) и введен в 2005 г. в статье Маршара «Отсутствие в сердце присутствия: радикальная демократия и онтология нехватки»², где онтологическая нестабильность рассматривается как продукт апоретического мышления «оппозиции без оппозиции». Философские проекты такого типа, напрямую связанные с критикой классических «стабильных» онтологий (ассоциирующихся с именами Вильгельма Готфрида Лейбница и Христиана Вольфа), в которых различие рассматривалось как вторичное, отказываются от традиционной логики сущности в пользу радикального антиэссенциализма, примата различия, мыслящегося за пределами бинарных оппозиций³.

Попытка Маршара обеспечить доступ к «отсутствию в сердце присутствия» приводит его к логике *double bind*, позволяющей помыслить «более двух альтернатив» и тем самым переопределить понятие онтологии как одновременно 1) онтологии нехватки; 2) онтологии различия; 3) онтологии избытка. Первая ассоциируется с возрождением интереса к Гегелю во Франции прошлого века⁴ и представлена именами Александра Кожева, Жана Ипполита, Жака Лакана, Жана-Поля Сартра, в современной философии — с постмарксизмом Люблянкой школы философии (Славой Жижек, Аленка Зупанчич, Рената Салелл). Второй вариант ассоциируется с именами Мартина Хайдеггера и Жака Деррида. Третий — с философией события и шизоанализом

Жиля Делёза и Феликса Гваттари, современным делёзианством (Пол Пэттон, Уильям Конноли, Клэр Коулбрук, Джон Протеви и др.), операизмом и постопераизмом Антонио Негри и Майкла Хардта, Паоло Вирно, Маурицио Лаззарато, Франко Берарди.

В рамках Эссекской школы дискурс-теории концепт нестабильных онтологий разрабатывается в первую очередь в связи с переосмыслением понятия основания, которое мыслится как прекарное и негативное. Сергей Жеребкин, посвятивший книгу «Нестабильные онтологии в современной философии» разработке концепта Оливера Маршара, заявляет, что основание в соответствующих онтологических конструктах «понимается как негативное, «смещенное» (в терминах Деррида) или «отсутствующее» (в терминах Хайдеггера)⁵, из чего следуют характерные для нестабильных онтологий принципы: 1) радикального антиэссенциализма; 2) радикального плюрализма; 3) контингентности, препятствующие онтологической позитивизации, устраняя бытие как достаточное основание в пользу неразрешимости, частичности — онтологической негативности.

Таким образом, концепт нестабильных онтологий может получить свою дефиницию именно за счет устранения метафизического принципа достаточного основания Лейбница/Вольфа: фигурой основания в таком случае становится изначальная множественность, не имеющая ничего общего с вольфовским единством основания.

Однако попытка отказаться от единства в пользу множественности наталкивается на неожиданное препятствие: прямое и непосредственное отрицание единства приводит к перформативному противоречию, ведь такое отрицание, тем не менее, предполагает возможность говорить обо всем мире в целом и сразу даже в модусе отрицания его единства⁶. Рассмотрению проблемы единства в его отношении с провозглашаемой теоретиками нестабильных онтологий множественностью, т.е. возможности переосмысления единого в условиях эрозии традиционного представления об основании и посвящен нижеследующий анализ, в рамках которого мы решили ограничиться рассмотрением концепций ключевых теоретиков множественности — Делёза, Гваттари, Негри, Хардта, Вирно и Бадью. Задача, поставленная в данном тексте, может быть понята как попытка зафиксировать контуры ускользающего единства, претерпевшего радикальную трансформацию в построениях указанных мыслителей.

От монадологии к номадологии

Следуя дефиниции нестабильных онтологий как онтологий, извлекающихся от принципа достаточного основания, мы должны, во-первых, прояснить, что понимается под этим концептом в философии Лейбница, который ввел его в метафизический словарь, и во-вторых, показать, каким образом происходит устранение основания.

Итак, достаточное основание есть последняя причина всех вещей, находящаяся в необходимой субстанции — Боге, — выступающем упорядочивающим источником вселенского многообразия: «...последняя причина вещей должна находиться в необходимой субстанции, в которой многообразие изменений находится в превосходной степени, как в источнике; и это мы называем Богом»⁷. Лейбниц заявляет, что последнее основание должно пребывать вне цепи разнообразия случайных вещей, несмотря на бесконечность последнего. Взаимосвязь монад обеспечивается главной монадой — Богом (вкратце принцип достаточного основания заключен в следующей формуле: «...существует только один Бог, и этого Бога достаточно»⁸), заключающем в себе столько реальности, сколько возможно, из чего следует вывод о его абсолютном совершенстве. Но если Бог содержит в себе всю полноту реальности, выполняя также гармонизирующую функцию, то каждая из монад — «живое зеркало универсума», т.е. обладает способностью выражать мир целиком и полностью, но ясным образом выражает лишь его часть. Область ясного выражения мира одной монады продолжается в ясной области другой, но в темных зонах одной и той же монады ясная область продолжается до бесконечности. В книге, посвященной Лейбницу, Делёз выводит из идеи монады как энтелехии, выражающей универсум целиком и полностью, определение мира, в котором фиксируется трансформация традиционного представления о единстве: мир — бесконечная кривая, касающаяся бесконечного множества кривых в бесконечном множестве точек, кривая с единственной переменной, конвергентная серия всех серий⁹. С одной стороны, мы все еще находимся на территории плюральной онтологии Лейбница, где «все тела, подобно рекам, находятся в постоянном течении, и части беспрерывно входят в них и выходят оттуда»¹⁰, с другой «простота» обнимающих многое в едином монад растворяется в Хаосмосе — виртуальной всеобщности, ведь их основание «отодвигается в трансфинитное множество, относящееся к «до бесконечности бесконечной» серии — миру как непрерывности становления. Чтобы лучше понять намерения французского мыслителя, выстраивающего на территории Лейбница свою онтологию, обратимся к концепту дизъюнктивного синтеза — ключевому для осмысления делёзианской философии в целом и интересующей нас трансформации единства в нестабильных онтологиях в частности. В «Складке» (1988) читаем: «...условия возможности понятия Бога, нон-отношения, обуславливающие все возможные отношения»¹¹. Не-взаимоотношения являются отношениями, основанными на нейтральном равенстве Единого. Делёзианский дизъюнктивный синтез — процесс, в ходе которого мысль поддерживает отношение с определяющим ее бытием, т.е. возможность мысли как таковой проистекает из «безусловного отношения с внешним», с бесчеловечной

нейтральностью бытия как виртуальной всеобщности: «Мышление не является стихийным выплеском свойственной нам способности. Это с трудом отвоеванная у себя возможность быть вовлеченным во вселенскую игру»¹². Мир существует актуально лишь через своих агентов, которые являются его временными актуализациями, и мысль требует от субъекта аскетического стремления к Внешнему — «к тому, пустому месту, где внеличные могущества овладевают нами и принуждают нас к тому, что мы заставляем мысль существовать через нас»¹³. Подобно Спинозистской интеллектуальной любви к Богу, делёзианская пронизанность актуализацией универсальной виртуальности требует от субъекта мысли осознания себя как модуса выражения нейтральной бесчеловечности бытия. Ален Бадью, комментируя принцип дизъюнктивного синтеза, пишет: «...мыслить не-взаимоотношение, сообразуясь с Единым, которое служит ему основанием, коренным образом разделяя его члены»¹⁴. Таким образом, дизъюнктивный синтез представляет собой безразличие сингулярностей к любым отношениям, их не-взаимосоотнесенность, которая является основой онтологического единства — единства бытия как непрерывности становления, пролиферации различий, расхождения серий: «Единогласие бытия не означает, что существует одно и то же бытие: напротив, сущности множатся и делятся; все они — продукты дизъюнктивного синтеза, они сами разобщаются и расходятся, *membra disjuncta*»¹⁵. Делёз ставит знак тождества между бытием и смыслом, который является «единственным голосом за тысячеголосое множество»¹⁶, т.е. однозначностью бытия, производящей бесконечное множество смыслов-модусов своей поверхностью. Однозначный смысл бытия онтологически есть нонсенс, поскольку действителен как наделение смыслом. Бытие как событие заводит механизм дизъюнктивного синтеза, обеспечивающий расхождение серий доиндивидуальных сингулярностей. Таким образом, мы получаем онтологическую картину театра симулякров бытия — временных актуализаций Всеединого, разобщенных продуктов, производимых парадоксальной инстанцией — смыслом. Если монада Лейбница подчинялась правилам замкнутости и отбора: она включала в себя мир, не существовавший за ее пределами, и этот мир предполагал перво-выбор конвергенции, то сингулярность Делёза располагается на стыке невозможных миров, находясь в непосредственной связи с дивергентными сериями, поддерживающими ее в полуоткрытом состоянии. Философ завершает работу о Лейбнице знаковым утверждением: «В той степени, в которой мир в наше время состоит из дивергентных серий (хаосмос), а бросок игральные кости заменил собой игру Полноты, монада уже не может включать в себя целый мир, словно в изменяемый посредством проекции замкнутый круг, — но открывается в сторону некоей траектории или расширяющейся спирали, ко-

торая непрерывно удаляется от центра... вариация... отождествляется с траекторией, а монадология дублируется “номадологией”¹⁷. Делёз вводит парадоксальную фигуру единства разделенного, устраняя всесовершенную монаду, Бога, пребывающего вне бесконечной цепи прочих монад, обеспечивающего возможность их взаимоотношений, гармонизируя их сосуществование. Делёзианский Бог как господин дизъюнктивного синтеза¹⁸ по большому счету может быть прочитан как одна из метафор смысла-нонсенса, или единоголосия бытия. Философ не устраняет вселенскую гармонию, но растворяет ее в неразличимости, и эта доходящая до неразличимости гармония имеет своим «основанием» единую плоскость смысла, единый вселенский план имманентности. Концепт плана имманентности, или кон-систенции, позволяет мыслителю, во-первых, коренным образом пересмотреть единство бытия («не существует ни единичного, ни множественного»¹⁹), во-вторых, ликвидировать оппозицию хаос-космос в пользу Хаосмоса.

План имманентности представляет собой решетку или вселенское сито, сравнимое с эластичной мембраной, электромагнитным полем или вместилищем из платоновского диалога «Тимей», которое вбирает в себя все роды вещей, само будучи лишенным какой бы то ни было формы. Хаос как таковой не существует независимо от сита, являясь его изнанкой. Это дизъюнктивное разнообразие, из которого благодаря вмешательству сита рождается Событие — «некая вибрация с бесконечным количеством обертонов или подмножеств»²⁰, собственно Единое как непрерывность становления, собирающая на одной вселенской плоскости ветвящиеся потоки событий. То есть, вопреки расхожему мнению, задача Делёза — не столько в уничтожении единого, сколько в его радикальной трансформации, детрансцендировании («трансцендентность всегда есть продукт имманентности»²¹), сведении к абсолютно имманентной Жизни.

В «Складке» Делёз называет план имманентности до бесконечности машинизированной машиной, образующей Природу. Нужно понимать, что коренное отличие рассматриваемой онтологической модели состоит в отказе от тотализации бытия — Жизнь ни в коем случае не представляет собой некую целостность. В статье «Лукреций и натурализм» (1969) автор предлагает взгляд на Природу, произведения которой неотделимы от основополагающего разнообразия: «...принцип создания разнообразия имеет смысл только в случае, если он не соединяет свои собственные элементы в единое целое... Природа не образует единого целого, она рассеяна везде... Природа — не определяющее, а соединяющее начало, она выражается через “и”, а не через “есть”... природа — это, конечно же, сумма, но не единое целое»²². Жизнь мыслится как совокупное единство потоков становления («само бытие некоего сущего необходимо понимать как становление;

как различие, как дифференциацию»²³), а так как становление в системе Делёза и Гваттари есть множество («становление и множество — одно и то же»²⁴), мы можем говорить о мире как о плане, на котором кочуют гетерогенные множества, трансформирующиеся друг в друга. Множество — одно из центральных понятий французского тандема — определяется лишь числом своих измерений, которые оно утрачивает или приобретает, непрестанно меняя свою природу. Оно обладает ризоматической природой: собственно, согласно одной из многочисленных дефиниций, ризома — пересечение измерений в множестве, с необходимостью меняющее свою природу по мере наращивания новых соединений. Скомпонованные из гетерогенных элементов множества определяются лишь границами, непрерывная вереница которых образует волокно, конституирующее линию детерриторизации, т.е. возможное направление дальнейшей трансформации множества. Принципы соединения и неоднородности, формулируемые авторами, предполагают возможность присоединения каждой точки ризомы к любой другой (любопытная параллель из области литературы — вот, что пишет Умберто Эко о романе «Улисс»: «Эта система позволяет обнаружить узлы связей внутри этого пространственно-временного континуума, в котором изначально все вправе связываться со всем, и единственный устойчивый закон — это возможность множества соединений»²⁵), образуя переплетение линий соединения. Несмотря на провозглашаемое философами вычитание единства, они создают обновленную модель последнего. Как отмечает Василий Кузнецов, «это единство динамическое и постоянно варьирующееся»²⁶, которое вовсе не обязательно рассматривать в оппозиции с множественным — в силу того, что оно является значительно более гибким, не подводящим свои элементы под общие признаки. Таким образом, единый дом бытия отнюдь не рухнул, «но что изменилось — так это организация дома и его характер»²⁷.

Категория-амфибия

Онтология избытка, разработанная Делёзом и Гваттари, избавляется от негативности и нехватки, которые имели фундаментальное значение в концепциях нео-гегельянского (и лаканианского) толка. С точки зрения французского тандема, Лакан и его последователи стали жертвами призрака структурализма, недооценившего сложность и глубину социальной жизни, редуцировав опыт различия к вопросу нехватки²⁸. Дабы избежать структуралистского редуционизма, Делёз и Гваттари вводят идею ризомы, которая, по мнению Тондера и Томассена, добавляет два новых измерения к концептуализации радикального различия: во-первых, ризоматика позволяет описать процесс функционирования различий внутри случайно возникающих сетей, синтезирующих существующие различия в

нечто новое; во-вторых, она предоставляет возможность осмысления продуктов этого синтеза не столько как попыток восполнения предшествующей нехватки, сколько как творческой актуализации виртуальной всеобщности. Нехватка мыслится как вторичная по отношению к различию, она вписывается в социальное тело в ходе его кодирования так аппаратом захвата, т.е. теми или иными формами государственности, устанавливающими иерархии и канализирующими желание (Джудит Батлер отмечала, что для Делёза есть лишь желание и социальное²⁹). Ризома как стая или сборка социального выступает в качестве *metamorphosis-machine* (термин Пола Пёттона³⁰), или машины войны, — группы, внешней по отношению к государству и уклоняющейся от кодификации путем трансформации, отказа от идентичности — становления невоспринимаемым³¹. Создание нового напрямую связано с плюралистическим роением свободных, диких, неприрученных сингулярностей, совокупность которых и составляет множество.

Концепт множества является центральным для теоретиков постопераизма — Антонио Негри, Майкла Хардта, Паоло Вирно. Делёзианская идея роения неприрученных различий получает развитие в образе разума пчелиного роения, о котором размышляют Хардт и Негри. Авторы прибегают к метафоре «пчелиного разума» для того, чтобы продемонстрировать социальную, не укорененную в разуме отдельного индивида природу интеллекта: «...понятие пчелиного роения выводится из коллективного поведения общественных животных, таких как муравьи, пчелы и термиты, чтобы изучить распределенные системы интеллекта с множеством его носителей»³². Несмотря на отсутствие интеллекта у каждой отдельной особи, рой в целом представляет собой разумную систему, не нуждающуюся в контроле из центра. Подобная модель становится гораздо сложнее в случае с сетевым человеческим множеством, каждая единица которого обладает значительно большим творческим потенциалом и отнюдь не нуждается в отказе от своих отличительных признаков, вступая в коммуникацию. Таким образом, мы получаем пестрое разнообразие, порождающее коллективный разум. Теоретики нестабильных онтологий относят идеи Антонио Негри и Майкла Хардта к онтологии избытка — если у Делёза и Гваттари избыточный характер носит желание, бесконечным потенциалом производства которого обладает бессознательное, то у постопераистского тандема это — «интеллектуальное, нематериальное, аффективное производство», другими словами, творческие способности субъектов, составляющих множество: «...такое производство выходит за рамки идеи меры как таковой, иначе говоря, перестает определяться на деле как негативное преодоление границ измерения, с тем чтобы стать просто — абсолютно утвердительным и позитивным образом — силой живого труда»³³. Концепт множества в философии

постопераизма напрямую связан с производством: в частности, социально-экономическая дефиниция представляет множество как общий субъект воплощенного в жизни постмодернистского производства. Мыслители проводят резкую черту между понятиями народа, толпы, или массы, и множества. Если в народе, состоящем из индивидов и классов, социальные различия сокращаются до состояния единообразия, что позволяет ему выступать в качестве суверенной власти, множество сохраняет плюралистичность, не обладая внутренним единством. Толпа/масса характеризуется инертностью, отсутствием способности к самостоятельному действию, в связи с чем легко поддается внешним манипуляциям, тогда как множество, несмотря на внутреннюю гетерогенность, является активным социальным субъектом — это своего рода самоуправляемая живая плоть, ставящая под сомнение формирующую иерархический политический организм суверенную власть. По Негри и Хардту, это единственный социальный субъект, способный осуществить идею демократии как управления каждого каждым. Множество, избегая идентичности (чем обладает народ, в который стремится переплавить множество государство) и единства (в которое пытается превратить множество капитал с целью своего глобального развертывания), базируется на том, что в нем есть общего. Значение идеи «общего» для теории постопераизма трудно переоценить: во-первых, Общее — это совокупность способностей, характерных для каждого субъекта, включенного в множество (главной из которых несомненно является лингвистическая, т.е. способность к коммуникации), во-вторых, Общее — фундамент грядущего мира коммунизма, или подлинной демократии, основанной на самоуправлении, — мира (рассматриваемого в качестве единственной альтернативы Империи, постмодернистского мира глобализированного капитала и общества контроля, — их анализу посвящена другая работа Негри и Хардта — «Империя» (2000)³⁴), создание которого является ключевой задачей множества. Более того, концепт общего чрезвычайно важен для понимания отношения множества к единым: «...множества не противопоставляются Единому, но заново его определяют... единство... становится скорее языком, интеллектом»³⁵, — заявляет Паоло Вирно. Жизнь разума, *General Intellect* (другой итальянский теоретик Франко «Бифо» Берарди вводит понятие когнитариат, сплавляя термин «пролетариат» и латинское *cognitio* (познание), дабы отразить специфику современного общественного процесса, ключевую роль в котором играют производство и интерпретация информации³⁶) становится Единым для способа быть множеством. Единое, не имеющее ничего общего с государством, связано с общими лингвистико-познавательными способностями человеческого рода. Говоря о связи множества с языком, упомянем, что Негри и Хардт даже отмечают лингвистический характер организации множества:

«...точно так же, как фраза рождается в языке, решение порождается множеством, что сообщает смысл целому и название — событию»³⁷. Множество, констатирует Вирно, есть категория-амфибия, связанная, с одной стороны, с общественным производством, базирующимся на знании и языке, с другой стороны, — с кризисом Государства как формы. В качестве формы сопротивления государству Вирно, Негри и Хардт предлагают фигуру исхода: дабы воспрепятствовать захвату избытка знания, способности к виртуозному совместному действию государством, лишенные чувства дома космополитичные *bricoleurs* сопротивления и сотрудничества стремятся к дезертирству (исходу) как форме автономного утверждающего действия, уклонения от превращения множества в производственный ресурс. Таким образом, множество оказывается противопоставленным отнюдь не Единому (которое оно переопределяет), но агентам тотализации — будь то государство или мировой капитал.

Лейбниц без Бога

Постопераистская идея коммунизма форм жизни вызвала едкую критику со стороны другого теоретика множественности, «друга-врага» (как он сам выразился) Делёза французского философа-постмарксиста Алена Бадью, который зло поиздевался над наивным оптимизмом «тех учеников Делёза, что заняты восхвалением обратной стороны необузданного капитала — креативности множеств»³⁸. Философ высмеивает их, заявляя, что они узрели в альтер-глобалистских демонстрациях планетарную сущность коммунизма форм жизни, тогда как Делёз, часто скептически настроенный по отношению к собственным теоретическим измышлениям, когда они касались политики, наверняка посмеялся бы над пафосом своих последователей. Самого Делёза Бадью критикует за то, что тот принимает лейбницеанский принцип предустановленной гармонии, ведь дивергентные серии приводятся в движение Событием становления. Тем самым Всеединство Делёза служит Бадью поводом для обвинения его в латентной религиозности, тогда как бескомпромиссный сторонник множественности Бадью заявляет, что Бога не существует, что для него тождественно отсутствию Единства: «...проект Бадью основан именно на исключении Единого из мысли»³⁹. Философ утверждает, что имманентность исключает Целое — есть лишь множественности⁴⁰, предельная точка которых — пустое множество. Бадью называют Лейбницем без Бога. Сам он комментирует это следующим образом: «...если вы уберете из системы Лейбница Бога, по ней пройдет волна разрушительных последствий. Мир уже не будет лучшим из миров. Он станет совершенно контингентным, а если он совершенно контингентен, следует убрать принцип предустановленной гармонии, а если его убрать, человеческое действие не будет ничем руководствоваться»⁴¹.

Дабы избежать этой дезориентации, Бадью прибегает к концепту события, порождающего истину как процесс событийной верности. Но истина «множественности-без-единства»⁴², о которой говорит французский философ, является «практически произвольной, что вряд ли намного лучше полного отказа от нее»⁴³.

Попытка Бадью ликвидировать единство наталкивается на непреодолимое препятствие — дискредитацию Одного в пользу Многого поддерживает бинарную оппозицию, семантическую ось Единое/Многое, тем самым усилие по преодолению господства Единого приводит к перформативному противоречию, ведь всякая гипотетическая негация единства мира предполагает неявную возможность говорить обо всем мире в целом — пусть даже в модусе отрицания его единства и целостности. Василий Кузнецов характеризует такие попытки как способ утверждения негативного единства мира. Тем самым приходится поставить под вопрос успешность проекта Бадью по аннигиляции Единого.

Так или иначе, его философский жест является характерным для утверждения контингентности, основания без основания в нестабильных онтологиях. Детрансцендируя бытие, устраняя его организующий принцип в пользу множественности, рассмотренные концепции в той или иной форме сохраняют Единое — как всеобщую виртуальность Хаосмоса или Общее: универсум, утратив свой центр, приобретает лишенное самого себя единство, безосновную основу.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. — Екатеринбург: У-Фактория; — М.: Астрель, 2010. С. 11.

² Marshart O. The Absence in the Heart of Presence: Radical Democracy and the 'Ontology of Lack' // Radical Democracy between Abundance and Lack / L. Tonder, L. Thomassen (eds.). — Manchester: Manchester University Press, 2005.

³ См.: Поспелова О.В. Онтологические горизонты политических теорий: опыт мета-философского анализа. — URL: <http://www.polygnozis.ru/txt/601.pdf>

⁴ См.: Гаспарян Д.Э. Введение в неклассическую философию. — М.: РОССПЭН, 2011. С. 145 — 147.

⁵ Жеребкин С. Нестабильные онтологии в современной философии. — СПб.: Алетейя, 2013. С. 30.

⁶ См.: Кузнецов В.Ю. Взаимосвязь единства мира и единства культуры. — М.: Институт Общегуманитарных исследований, 2013. С. 14.

⁷ Лейбниц Г.В. Монадология. — URL: <http://philosophy.ru/library/leibnitz/mon.html>

⁸ Там же.

⁹ Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко. — М.: Логос, 1997. С. 87 — 88.

¹⁰ Лейбниц Г.В. Монадология.

¹¹ Делёз Ж. Складка. С. 91.

¹² Бадью А. Делёз. Шум бытия. — М.: Логос-Альтера, 2004. С. 22.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 34.

¹⁵ Делёз Ж. Логика смысла. — М.: Академический Проект, 2011. С. 236.

- ¹⁶ Делёз Ж. Различие и повторение. – СПб.: Петрополис, 1998. С. 363.
- ¹⁷ Делёз Ж. Складка. С. 242.
- ¹⁸ «Тому, кто спрашивает: «Верите ли Вы в Бога?», мы должны ответить в подлинно кантианской или шреберманской манере: конечно, но только как в господина дизъюнктивного силлогизма, как в априорный принцип этого силлогизма (Бог определяет *Omnitudo realitatis*, из которой благодаря разделению исходят все производные реальности). Божественным, следовательно, является только качество дизъюнкции» (см.: Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 30).
- ¹⁹ Делёз Ж. Фуко. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. С. 38.
- ²⁰ Делёз Ж. Складка. С. 135.
- ²¹ Делёз Ж. Имманентность: Жизнь... – URL: <http://dironweb.com/klinamen/fila15.html>
- ²² Делёз Ж. Лукреций и натурализм. – URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000175/index.shtml>
- ²³ Комаров С.В. Анатомия складки Ж. Делёза. – URL: <http://www.academia.edu/3168979/>
- ²⁴ Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. С. 411.
- ²⁵ Эко У. Поэтики Джойса. – СПб.: Симпозиум, 2006. С. 227.
- ²⁶ Кузнецов В.Ю. Взаимосвязь единства мира и единства культуры. С. 111.
- ²⁷ Делёз Ж. Складка. С. 242.
- ²⁸ Tonder L., Thomassen L. Rethinking Radical Democracy between Abundance and Lack. Introduction // *Radical Democracy between Abundance and Lack* / L. Tonder, L. Thomassen (eds.). – Manchester: Manchester University Press, 2005. P. 6 – 7.
- ²⁹ Butler J. Subjects of Desire: Hegelian Reflection in Twentieth-Century France. – N. Y.: Columbia University Press, 2012. P. 205.
- ³⁰ Robinson A. Why Deleuze (still) matters: States, war-machines and radical transformation. – URL: <http://ceasefiremagazine.co.uk/in-theory-deleuze-war-machine/>
- ³¹ Разработка стратегий детрансцендирования и сопротивления аппарату захвата позволила Делёзу и Гваттари, Хардту и Негри (о них см. дальше) стать вдохновителями трансформаторов современной анархистской мысли (см.: Адамс Дж. Пост-анархизм в двух словах. – URL: http://hakim-bey.gnostik.ru/crit_adams.htm). Их работы были приняты постмодернистским анархизмом в качестве важных теоретических источников, и несмотря на то, что, например, Делёз и Фуко отрицали всякие попытки соотнесения их концепций с анархизмом, нельзя не вспомнить о так называемой «анархии желаний», о которой Делёз и Гваттари говорят в «Анти-Эдипе». Можно также привести весьма убедительную (и чрезвычайно значимую в контексте рассматриваемой проблемы Единство / Множество) мысль из «Тысячи плато»: «... анархия и единство – одно и то же, не единство Единого, но куда более странное единство, говорящее только о множественном» (см.: Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. С. 263). С другой стороны, Негри и Хардт, которых вполне можно считать теоретическими наследниками французского философского тандема (более того, в соавторстве с Гваттари Негри была написана работа «Новые пространства свободы»), не принимают анархию как синоним беспорядка, вписанный в семантическую ось «суверенная власть-анархия»: «Мы не связаны больше прежними условиями шантажа; речь не идет о выборе между суверенитетом и анархией. Между верховной властью и анархией встает способность множества совместно продуцировать общественные взаимоотношения» (см.: Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. – М.: Культурная революция, 2006. С. 405). Тем не менее как Вирно, провозглашающий антигосударственный характер множества, так и Негри / Хардт, открыто заявляющие о том, что «саму верховную власть следует поставить под вопрос и уничтожить» (см.: Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. С. 394), не могут не ассоциироваться с анархистской мыслью. Показательным является использование одного из ключевых понятий постопераизма – Общее – современными анархистами (см. статью представителя спекулятивного реализма Леви Брайанта «Аномальный коммунизм / анархизм», в которой заявлено буквально следующее: «“Ан-архия” не означает

“без закона”, но “без предельной или трансцендентной власти, устанавливающей закон”. Нормы – всегда условные и подлежащие отказу и пересмотру – возникают из общего (the common), а не по прихоти монарха» (см.: *Брайант Л.* Аномальный коммунизм / анархизм. – URL: <http://poslezavtra.be/pleat/2014/04/05/anomalnyy-kommunizm-anarhizm.html>).

³² Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. С. 121.

³³ Негри А. Труд множества и ткань биополитики. – URL: <http://polit.ru/article/2008/12/03/negri/>

³⁴ Хардт М., Негри А. Империя. – М.: Праксис, 2004.

³⁵ Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2013. С. 14.

³⁶ Берарди Ф. Всеобщий интеллект станет полем великой битвы будущего. Интервью *The Prime Russian Magazine*. – URL: http://primerussia.ru/interview_posts/304

³⁷ Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. С. 408.

³⁸ Badiou A. *Logics of Worlds: Being and Event II*. – N. Y.: Continuum, 2009. P. 387.

³⁹ Phelps H. *Absolute Beginnings... Almost: Badiou and Deleuze on the Event // Event and Decision: Ontology and Politics in Badiou, Deleuze and Whitehead*. – URL: http://whiteheadresearch.org/occasions/conferences/event-and-decision/papers/Hollis%20Phelps_Final%20Draft.pdf

⁴⁰ «Единого нет, есть лишь актуальные множественности, а основание пусто-ет» (см.: Бадью А. Делёз. Шум бытия. С. 75).

⁴¹ Бадью А. Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью. – М.: Институт Общегуманитарных исследований, 2013. С. 126.

⁴² Бадью А. Манифест философии. – СПб.: Machina, 2003. С. 69.

⁴³ Кузнецов В.Ю. Взаимосвязь единства мира и единства культуры. С. 108.

REFERENCES

Adams J. *Post-anarchism in brief*. Available at: http://hakim-bey.gnostik.ru/crit_adams.htm (trad. in Russian).

Badiou A. *Deleuze. The Clamour of Being*. Moscow, Research Foundation *Pragmatics of culture*; Logos-Altera / Ecce homo, 2004 (trad. in Russian).

Badiou A. *Logics of Worlds: Being and Event II*. New York, Continuum, 2009.

Badiou A. *Manifest of Philosophy*. Saint Petersburg, Machina, 2003 (trad. in Russian).

Badiou A. *Philosophy and Event. Interviews with brief introduction into philosophy of Alain Badiou*. Moscow, Institute of Generic Humanities, 2013 (trad. in Russian).

Berardi F. *General Intellect will Become the Great Battlefield of the Future*. Interview for *The Prime Russian Magazine*. Available at: http://primerussia.ru/interview_posts/304 (trad. in Russian).

Bryant L. *Anomalous Communism / Anarchism*. Available at: <http://poslezavtra.be/pleat/2014/04/05/anomalnyy-kommunizm-anarhizm.html> (trad. in Russian).

Butler J. *Subjects of Desire: Hegelian Reflection in Twentieth-Century France*. New York, Columbia University Press, 2012.

Deleuze G. *Immanence: Life...* Available at: <http://dironweb.com/klinamen/fila15.html> (trad. in Russian).

Deleuze G. *Logic of Sense*. Moscow, Akademicheskiiy Proekt, 2011 (trad. in Russian).

Deleuze G. *Lucretius and Naturalism*. Available at: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000175/index.shtml> (trad. in Russian).

Deleuze G. *Difference and Repetition*. Saint Petersburg, Petropolis, 1998 (trad. in Russian).

Deleuze G. *Fold. Leibniz and the Baroque*. Moscow, Logos, 1997 (trad. in Russian).

Deleuze G. *Foucault*. Moscow, Humanitarian literature Publishers, 1998 (trad. in Russian).

Deleuze G., Guattari F. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Ekaterinburg, U-Factoria, 2008 (trad. in Russian).

Deleuze G., Guattari F. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Ekaterinburg: U-Factoria; Moscow, Astrel, 2010 (trad. in Russian).

Eco U. *Poetics of Joyce*. Saint Petersburg, Symposium, 2006 (trad. in Russian).

Gasparyan D. *An Introduction into the Non-classical Philosophy*. Moscow, ROSSPEN [Russian Political Encyclopedia], 2011 (in Russian).

Hardt M., Negri A. *Empire*. Moscow, Praxis, 2004 (trad. in Russian).

Hardt M., Negri A. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. Moscow, The Cultural Revolution, 2006 (trad. in Russian).

Komarov S.V. *The Anatomy of the Fold of G. Deleuze*. Available at: <http://www.academia.edu/3168979/> (in Russian).

Kuznetsov V. *Interrelation of the Unity of World and the Unity of Culture*. Moscow, Institute of General Humanities, 2013 (in Russian).

Leibniz H.W. *Monadology*. Available at: <http://philosophy.ru/library/leibnitz/mon.html> (trad. in Russian).

Marshall O. The Absence in the Heart of Presence: Radical Democracy and the 'Ontology of Lack'. *Radical Democracy between Abundance and Lack*. Lars Tonder, Lasse Thomassen (eds.). Manchester, Manchester University Press, 2005.

Negri A. *The Labor of Multitude and the web of Biopolitics*. Available at: <http://polit.ru/article/2008/12/03/negri/> (trad. in Russian).

Phelps H. *Absolute Beginnings... Almost: Badiou and Deleuze on the Event. Event and Decision: Ontology and Politics in Badiou, Deleuze and Whitehead*. Available at: http://whiteheadresearch.org/occasions/conferences/event-and-decision/papers/Hollis%20Phelps_Final%20Draft.pdf

Pospelova O.V. *Ontological horizons of the political theories: an experience of meta-philosophical analysis*. Available at: <http://www.polygnosis.ru/txt/601.pdf> (in Russian).

Robinson A. *Why Deleuze (still) matters: States, war-machines and radical transformation*. Available at: <http://ceasefiremagazine.co.uk/in-theory-deleuze-war-machine/>

Tonder L., Thomassen L. Rethinking Radical Democracy between Abundance and Lack. Introduction. *Radical Democracy between Abundance and Lack*. Lars Tonder, Lasse Thomassen (eds.). New York, Manchester, Manchester University Press, 2005.

Virno P.A. *Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*. Moscow, Ad Marginem Press, 2013 (trad. in Russian).

Zherebkin S. *Unstable Ontologies in Contemporary Philosophy*. Saint Petersburg, Aletheia, 2013 (in Russian).

Аннотация

В статье проанализирована проблема единства/множества в современных онтологических построениях. Основное содержание работы посвящено рассмотрению модусов трансформации единства в так называемых нестабильных онтологиях на примере концепций представителей онтологии избытка (Ж. Делёз, А. Негри, П. Вирно).

Ключевые слова: нестабильность, онтология, единство, множество, имманентность, общее.

Summary

The article analyzes the problem of unity/multitude in contemporary ontological constructions. The main content of this work is devoted to the scrutiny of modes of unity transformation in the so-called unstable ontologies, based on the conceptions of the representatives of the ontology of abundance (G. Deleuze, A. Negri, P. Virno).

Keywords: instability, ontology, unity, multitude, immanence, common.

Философская мысль:
рецепция и интерпретация

**СУЩЕСТВОВАЛ ЛИ НЕМЕЦКИЙ ИДЕАЛИЗМ:
К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ
ПЕРИОДИЗАЦИИ**

В.В. ЗОЛОТУХИН

Историю философии принято разделять на определенные периоды, и это – общепринятый факт. При этом она как будто распадается на ряд сегментов, для поверхностного взгляда представляющих собой замкнутые целостности. Ведь редкий учебник принимает во внимание связи идей Декарта и Канта со схоластикой или антично-мистические корни построений Шеллинга и Хайдеггера. В то же время историкам философии понятно, что развитие мысли может лишь условно заключаться в жестко структурированные рамки. В реальности оно есть сложный процесс: каждый философ одновременно и транслирует фундаментальные философские идеи, проходящие через всю историю мысли, и развивает взгляды своих непосредственных учителей, и, конечно, излагает свои собственные взгляды. Задача историка философии в немалой степени состоит в том, чтобы распутать эти сплетения мыслительных связей и показать их взаимодействие и соотношение.

Главным условием успешного решения этой задачи можно назвать доскональное знакомство с творчеством автора или группы авторов. Между тем здесь история философии (любого исторического периода) сталкивается с немалыми трудностями. Отчасти эти трудности объективны: многие тексты великих мыслителей не были изданы при их жизни. Они сохранились в виде конспектов и рукописей, и труднейшая работа по их расшифровке и изданию была начата лишь в последние десятилетия. Но отчасти трудности эти порождены капризами исторической судьбы философского наследия. Некоторые философские авторы и течения впоследствии обрели всемирную известность, по ним стали судить о духовном климате той или иной эпохи, и сегодня они представлены в каждом учебнике по истории философии. Другие же были оттеснены на исследовательскую периферию, частично или почти полностью забыты¹. Им посвящалось на порядок меньше аналитических работ, чем первым, а имена их известны лишь узким специалистам по эпохе.

Это привело к тому, что часть историко-философского процесса осталась «на свету», а часть – «в тени». Принятая периодизация истории философии часто не принимает оставшихся «в тени» во внимание.

Они либо не упоминаются вообще, либо упоминаются мельком. Их взаимодействие с философами «первого ряда» остается малоизученным. При таких обстоятельствах адекватное восстановление развития мысли оказывается крайне затрудненным. В данной статье мы обратимся к творчеству некоторых малоизвестных немецких философов XIX в., без которого картина развития немецкой спекулятивной мысли данного периода будет неполной. Более того, как мы увидим, оно создает критический перевес аргументов в пользу пересмотра историко-философской классификации.

Немецкий идеализм (или, в русскоязычной традиции, немецкая классическая философия) — понятие, прочно вписанное в историко-философское знание. Как известно любому студенту, открывается этот исторический период Кантом, продолжается Фихте и Шеллингом, а завершается — Гегелем. Согласно общепринятому представлению, кантовский критицизм сменяется фихтевской философией Я, та, в свою очередь, — шеллинговской натурфилософией, а из последней опосредованно вырастает монументальная гегелевская система. Однако, как мы увидим, такая точка зрения достаточно уязвима. Мы согласны с П.В. Резвых в том, что «попытки сконструировать генеалогическую преемственность между различными системами немецкого идеализма наталкиваются на сопротивление исторического материала»². Некоторые идеи будто бы «витали в воздухе», примерно одновременно появляясь у нескольких авторов. Шла оживленная переписка, в которой немало внимания уделялось дискуссиям на злободневные тогда философские темы.

Очевидно представление о немецком идеализме как едином целом косвенно восходит к убеждению самих его представителей. Так, Гегель в своих «Лекциях по истории философии» не только рассматривает творчество Канта, Фихте, Шеллинга и их современников в особом разделе «Новейшая немецкая философия», но и приписывает новейшей немецкой философии решение единой задачи: «...сделать своим предметом и постичь... единство мышления и бытия»³. Шеллинг же в своем позднем, посмертно изданном произведении «К истории новейшей философии» утверждает, что его (к тому времени уже своеобразно теистическая) точка зрения не могла быть выработана без кантовского наследия⁴.

В дальнейшем в историко-философском знании закрепились точка зрения на немецкий идеализм как на единое направление. Однако, на наш взгляд, при детальном изучении развития немецкого идеализма концепция его единства оказывается под большим вопросом. Стоящий между неокантианством и неогегельянством немецкий философ Р. Кронер дает в своей работе «От Канта к Гегелю» (1921) одно из самых ясных и последовательных изложений этой концепции. Согласно его мнению, немецкий идеализм развивается с 1781 г. (выход

кантовской «Критики чистого разума») по 1821 г. (выход гегелевской «Философии права»). Как полагает Р. Кронер, центральным нервом немецкого идеализма является, во-первых, постепенное примирение сформулированного Кантом противоречия между идеей и материей. При этом идея, духовная реальность приобретает главенствующее значение и интегрирует в себя материальный мир. Во-вторых же, речь идет о другом, еще более важном, противоречии «между Я и миром». У Канта Я овладевает материей с помощью идеи, в итоге чего становятся возможными «миры природы, свободы и искусства». Но затем, в процессе развития немецкого идеализма, поскольку идея приобретает все большее значение и поглощает материю, соответствующие миры поглощаются Я: «...миры должны стать сферами раскрывающегося в них Я, которое, тем не менее, остается собой»⁵. Тем самым Я становится единством противоположностей, бесконечным и абсолютным, т.е. божественным, принципом. Абсолютная точка отсчета переносится из Я в мир, субъективно-критицистское Я превращается в философско-теологическое Абсолютное, и на месте критицизма воздвигаются шеллинговские и гегелевские метафизические «здания». Гегелевская система необходимым образом оказывается венцом немецкого идеализма: она «исчерпывает импульс развития и завершает взлет»⁶. Кронер утверждает, что развивать и продолжать гегелевскую мысль невозможно, и постгегелевская философия должна начинать мыслить сначала.

Отметим здесь, что немецкий идеализм хронологически распадается на два последовательно развивавшихся течения. Первое — кантовский критицизм, концентрирующийся на гносеологических и этических вопросах. Установки этого течения полностью задаются тремя «Критиками». Кроме самого Канта к нему могут быть причислены ранний Фихте и (отчасти) ранний Шеллинг. Они стремились дополнять, уточнять и развивать кантовскую мысль, не отказываясь при этом от сформированного Кантом философского мировоззрения. Однако уже в середине 90-х гг. XVIII в. их мировоззрение серьезно расходится с кантовским, и в дальнейшем этот разрыв только углубляется.

На рубеже веков мировоззрение Фихте и Шеллинга окончательно теряет сущностную связь с кантовскими истоками. Сегодня существует множество конкурирующих гипотез относительно природы этой загадочной перемены. Следует сказать, что свершается она достаточно быстро: тексты 1801 г. показывают разительные перемены в мировоззрении обоих философов. Де-факто расставшись с критицистскими установками, они начинают открыто выстраивать философско-теологические системы, генетически восходящие к неоплатонической традиции, позднесредневековой немецкой мистике и учению Я. Бёме.

Заметим, что «Изложение наукоучения» 1801 — 1802 гг. уже явно содержит в себе все черты позднейшей берлинской философии Фихте, а шеллинговское «Изложение моей системы философии» является манифестом философии абсолютного тождества, которая уже является спекулятивной философской теологией. Кантовский агностицизм отброшен. А ведь кантианство, осуществив критику рациональной теологии, призывало воздерживаться от всякого суждения о божественной реальности. Э. Кассирер, говоря о переломе во взглядах Фихте на рубеже веков, фактически утверждает необъяснимость этой перемены⁷, несмотря на то, что в шеллинговской «Системе трансцендентального идеализма» он все же находит латентное теоретическое предвосхищение философии абсолютного тождества⁸.

С 1801 г. (еще при жизни Канта!) начинается второй период развития немецкого идеализма, который именуют «спекулятивным», так как он представлен рядом спекулятивных систем Фихте и Шеллинга, а также гегелевской системой. В это время в центре внимания философов оказываются не вопросы о познаваемости мира и обосновании морального закона, а вопросы о природе и свойствах Абсолютного, а также о соотношении его с миром. Они стремятся выстроить цельное философское учение о Боге.

Возникает вопрос: действительно ли немецкий идеализм является единым историко-философским целым? Совместимо ли создание спекулятивных философских теологий с кантовской позицией относительно сверхъестественного, отраженной в «Критике чистого разума» и «Споре факультетов»? И не стал бы Кант смеяться над шеллинговскими «Философскими исследованиями о сущности человеческой свободы» так же, как он смеялся над построениями Сведенборга? По сути, после 1801 г. антиномии чистого разума забываются, кантовские границы непознаваемого окончательно пренебрегаются, и влияние Канта сводится к незначительным оговоркам, ничего не меняющим в строении философской системы. Имеет место фактическое торжество догматизма (хотя и рассмотренного сквозь призму анализа субъективности). Искусственность объединения столь разных течений в единый «немецкий идеализм», в сущности, признается и Р. Кронером. Он уклончиво говорит, что «великие последователи Канта в некотором смысле опять-таки отказались от определенной формулировки его мыслей»⁹. При этом, — оговаривается Кронер, — они остались верны кантовскому духу, который, чтобы избежать констатации отпадения последователей от Канта, нужно понимать как «дух немецкого идеализма в широчайшем смысле»¹⁰.

Николай Гартман во введении к первому тому своей «Философии немецкого идеализма» (1923) считает началом, объединяющим немецких идеалистов, «в первую очередь, общую постановку проблем»¹¹. Философы отталкиваются от Канта, спорят с ним, и, — что всех их

объединяет, — стремятся построить единую неопровержимую философскую систему. Все они считают, что построение такой системы возможно и пребывают в состоянии гносеологического оптимизма. Относительно интересующей нас проблемы Н. Гартман указывает, что романтизм Фр. Шлегеля, Новалиса и Гёльдерлина вкупе с мистико-неоплатоническими реминисценциями оказывает серьезное преобразующее влияние на немецкий идеализм. В тесной связи с произведениями молодого Шеллинга, «романтический, пантеистический и мистический элемент сначала действует на структуру критически-систематического мышления, как инородное тело, медленно пропитывающее это мышление изнутри и отклоняющее его с прямого пути»¹². Н. Гартман акцентирует внимание на продвижении немецких идеалистов от рационалистических установок к иррационалистическим, что заставляет его интегрировать в немецкий идеализм творчество А. Шопенгауэра.

То, что немецкие идеалисты отталкиваются от Канта, факт бесспорный. Но на наш взгляд, на рубеже веков количественные изменения их кантианского мировоззрения переходят в качественные, и они разрывают с критицистской традицией. Как считается, генетическая преемственность между представителями немецкого идеализма — исторический факт: фихтевская мысль вытекает из кантовского критицизма, шеллинговская — из построений Фихте, а гегелевская система была бы невысказима без шеллинговской философии тождества¹³. Но это не может служить аргументом за включение их в состав единого направления: из того, что Аристотель был учеником Платона, никак не вытекает, что он был платоником. К тому же кантовская понятийная система быстро переосмысливается Фихте и Шеллингом.

Аргумент о единстве «духа» (т.е. размытых и вольно толкуемых методологических установок), по нашему мнению, также не может приводиться всерьез. Ибо в этом случае границы направлений расплывутся, и на включение в немецкий идеализм сможет претендовать, например, лейбницевская система. Ведь Лейбниц тоже стремился выстроить единое непротиворечивое мировоззрение и разрабатывал проблемы сознания, интеллигенции и духа¹⁴.

На наш взгляд, говорить о единстве мыслительного направления можно только тогда, когда объединяемые в него философские системы, во-первых, явно придерживаются общей методологии и мировоззренческих установок, а во-вторых, решают с их помощью, т.е. под определенным углом зрения, одни и те же проблемы. Если единства методологии, мировоззрения и изучаемой проблематики нет, говорить о едином направлении не приходится.

Применение такого подхода к немецкому идеализму выявит, что он фактически распадается на два самостоятельных направления:

критицизм и спекулятивный идеализм. Но они, как будет показано, не ограничиваются теми авторами, которых мы упоминали.

Здесь приходит время обратиться к полузабытым фигурам философов «второго ряда». По нашему мнению, на роль продолжателя критицистского направления после 1800 г. более всего может претендовать Якоб Фридрих Фриз (1773 — 1843). Я. Фриз сравнительно мало известен и изучаем на Западе, в России же пока не переведено ни одно из его произведений, и упоминания о нем фрагментарны. Как указывает российский исследователь И.З. Шишков, пренебрежительное отношение к Фризу коренится в негативных оценках, данных его творчеству Г.В.Ф. Гегелем.

Как бы то ни было, Фриз является родоначальником особой ветви кантианства, так называемого «полукантианства». Его ведущими представителями в XIX в. выступают Э.Ф. Апельт и Ф.Э. Бенеке, а в XX в. — Л. Нельсон. Фриз предполагает создать новую науку, которую он называет философской антропологией. В предисловии к одной из своих важнейших работ «Новая критика разума» (1807) он говорит, что областью новой науки является лишь внутренний опыт, а предметом — человек, рассмотренный «так, как мы знаем себя изнутри». Ключевой замысел Фриза состоит в том, чтобы «исследовать душу (Gemü), [исходя] только из внутреннего опыта»¹⁵. Философская антропология должна изучать «внутреннюю историю самого познавания»¹⁶. Фриз предлагает подчинить все наше познание наблюдению и намеревается создать естественное учение о человеческой душе посредством «внутренней экспериментальной физики». Основываясь на чистых фактах внутреннего опыта, Фриз планирует, разумно используя индукцию, вывести всеобщие законы нашей внутренней жизни и создать ее «физикалистскую теорию».

Фриз продолжает линию Канта в трезвом, рассудительном анализе познавательных способностей человека, а также его отношения к Абсолютному: он защищает критицистскую агностическую позицию по вопросу о богопознании. Фризовская философия религии крайне близка кантовской¹⁷. Фриз, как и Кант, остается включенным в контекст естественных наук своего времени: он не только является физиком и математиком, но и претендует на лавры основоположника новой эмпирически-психологической науки, изучающей человеческое сознание. Ее ключевые наброски он создает как раз в первое десятилетие XIX в., непосредственно после того, как Фихте и Шеллинг перестали быть кантианцами, и будто бы принимает из их рук знамя кантианства.

Таким образом, мы видим, что Фриз, существенно не менявший своих убеждений до самой своей смерти в 1843 г., вполне может считаться продолжателем критицистского направления.

Спекулятивно-идеалистическое направление характеризуется совершенно иной постановкой вопросов и иными методологическими установками. Оно, представляя собой ряд философско-теологических систем, оказывается намного пестрее критицизма. Закономерно возникает вопрос: что объединяет поздние фихтевские и шеллинговские построения, а также гегелевскую систему, в единый теоретический комплекс, получивший название «спекулятивного идеализма»? Что может служить элементом, обобщающим целый ряд взаимоотрицающих идеалистических философий? Очевидно, должно быть найдено некое общее положение, принимаемое каждой из них и находящееся при этом в их основании.

Можно было бы сказать, что все спекулятивно-идеалистические системы монистичны, их объединяет представление о едином и единственном Абсолютном. Однако, этот критерий слишком широк. Если его применить, останется непонятным, как спекулятивный идеализм отграничивается от других монистических систем, например, от философии Парменида или Спинозы.

Казалось бы, на роль общего знаменателя могла бы претендовать идея пантеизма. Действительно, и берлинская философия Фихте, и шеллинговские построения XIX в., и гегелевская концепция могут рассматриваться как различные теоретические обоснования пантеистического мировоззрения. Однако дело осложняется тем, что сами философы не согласились бы с этим. Так, если Фихте в «Изложении наукоучения» (1801 — 1802) был готов частично признать свою систему всеединством (*hen kai pan*)¹⁸, то в наукоучении 1812 г. он, трактуя *hen kai pan* как наличие многого в едином, стал отрицать это¹⁹. Шеллинг в своей «Системе общей философии и натурфилософии в особенности» (1804) фактически выстраивает философию всеединства, однако от признания ее пантеистической он отказывается, понимая под пантеизмом отождествление с Богом вещей материального мира²⁰. Для Гегеля сам термин «пантеизм» представляется неудачным²¹, а пантеистическое мировоззрение он рассматривает лишь как одну из ступеней естественной религии. Итак, пантеизм не может служить моментом, роднящим спекулятивно-идеалистические системы.

Может быть, вместо термина «пантеизм» следует в данном контексте употреблять термин «всеединство»? Но понятие всеединства предполагает признание органической и гармонической цельности Абсолютного и мира, единого и многого. Заключена ли в основании спекулятивно-идеалистических систем такая идея? При ближайшем рассмотрении оказывается, что фихтевская система, по сути, является акосмистской: в Наукоучении 1804 (2) он утверждает, что ограниченные существа поистине не существуют. Нет ни материального мира со всем его многообразием, ни мира идей, ни душ, ни

смерти: существует только вечная божественная жизнь²², и более ничего. Индивидуальное Я приравнивается к понятийному принципу: уничтожение его в абсолютной жизни равнозначно уничтожению Я. Шеллинговская позиция тех же лет по вопросу об онтологическом статусе многого похожа на фихтевскую. Для Шеллинга «особенное» (das Besondere) онтологически несамостоятельно, оно существует постольку, поскольку растворено в Боге²³. Единичные вещи для Шеллинга суть явления идей, относительно идей и Бога поистине не существующие. Единичное само по себе — ничто. Вещи не содержат в себе основу своего бытия. Их обусловленность чем-то другим указывает на неподлинность их бытия.

Возможно, спекулятивный идеализм объединяется применением диалектического метода? Такое предположение возможно, хотя в разных системах он играет разную роль. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что Фихте оперировал диалектическим методом еще в свой ранний, критицистский период²⁴ (да и Шеллингу этот метод был далеко не чужд).

Вместе с тем ряд спекулятивно-идеалистических систем принимает и разрабатывает одну фундаментальную идею. И, хотя она обосновывается в них совершенно различным образом, мы полагаем, что именно она может оказаться тем самым «общим знаменателем» спекулятивного идеализма. Речь идет об идее божественного самознания/самопознания, понимаемого как онтологическое основание и субстрат мира. Представление об Абсолютном, самопознание которого осуществляется посредством мира, красной нитью проходит через весь спекулятивный идеализм.

У Фихте оно появляется в «Изложении наукоучения» (1801 — 1802). Говоря о категории абсолютного знания, которое понимается здесь как единство бытия и свободы Абсолютного, философ утверждает: «...абсолютной формой знания... является именно самопроникновение»²⁵. Таковое обозначает слияние субъекта и объекта в единство, лишь вследствие которого становится возможным их различие. В Абсолютном заключен «глаз», т.е. «яйность» (Ichheit), рефлексия, схватывающее себя самосознание, которое можно поэтому называть и видением. Абсолютное знание будто бы возвышается над самим собой, оказываясь знанием-для-себя, знанием о себе, — разумом²⁶.

В «Эрлангенском» наукоучении божественное самопознание связано с экзистенцией Бога, которая, подобно «знанию» в «Изложении наукоучения» (1801 — 1802), понимается как «охват, окружение, внешнее бытие (=существование) бытия»²⁷, т.е. Бога. О божественном самопознании Фихте говорит практически теми же словами, что и четыре года назад, только вместо понятия «знание» здесь употребляется понятие «экзистенция», она «конструирует саму себя, прозревает свою сущность, смотрит на себя и себя усматривает»²⁸. Следует отметить,

что в обоих рассмотренных нами наукоучениях самопознание Абсолютного связано также с его самопроизведением, самосозданием.

«Наставление блаженной жизни» (1806), представляющее собой цикл популярных лекций на философско-теологическую и этическую тему, представляет довольно сложную схему формирования множественности посредством божественного самопознания. Здесь Фихте объясняет божественной рефлексией пространство, время и реальность вообще²⁹. Если кратко сказать, Бог, постигая Сам Себя, будто бы раскалывает свое единство на бесконечную иллюзорную множественность.

«Наукоучение в его общих чертах» (1810) также содержит в себе идею божественного самопознания. В этом тексте Фихте снова говорит о знании как о «самом Боге, но вне Себя Самого, божественном бытии вне Его бытия»³⁰. Продуктом схематизации (самоусматривания) Бога являются пространство и материальный мир. Поскольку существует лишь Бог, то оказывается, что Бог будто бы воплощается в мире, усматривает Себя в нем.

Шеллинг приходит к идее божественного самопознания несколько раньше, еще в 1790-х гг. Замечательный очерк ее дан в «Исследованиях в пояснение идеализма наукоучения» (1796 — 1797). Идею эту Шеллинг возводит к Лейбницу и Канту³¹. Выстраивание натурфилософской системы приводит Шеллинга к мысли, что природа есть постепенно осознающий себя Дух, субъект, делающий себя объектом; бесконечное, представляющееся в конечном³². Хотя здесь Шеллинг, стремясь оставаться в рамках раннего фихтевского понимания реальности, все еще иногда говорит об этом Духе как о «нашем», человеческом.

В полностью философско-теологическом контексте эта идея рассмотрена в «Системе общей философии и натурфилософии в особенностях» (1804), — произведении, которое увидело свет лишь после смерти мыслителя. Первая часть произведения посвящается «общей философии», т.е. в данном контексте, философской теологии. Божественный разум определяется в ней как самопознание вечного тождества субъекта и объекта³³. Шеллинг говорит также о «самоутверждении» (Affirmation von sich selbst) Бога, причем термин «утверждение» описывает здесь субъект-объектное взаимодействие.

Затем рассматриваемая нами идея эпизодически встречается в других, более поздних шеллинговских работах. Так, в «Штутгартских частных лекциях» (1810) философ утверждает, что весь процесс творения мира, все, что происходит в природе и истории, есть «не что иное, как процесс совершенного осознания Бога и его совершенной персонализации»³⁴.

В «Мировых эпохах» (мы рассматриваем вариант, относящийся к 1814 — 1815 гг.), идея божественного самосознания и самопознания также четко прописана. Шеллинг говорит здесь о вечном осознании

Бога, который вечно приходит Сам к Себе³⁵. Об исхождении Бога из Себя говорит и поздняя шеллинговская «Философия откровения». Философ различает здесь духа-в-себе, духа-для-себя и духа-в-себе-и-для-себя (при-себе). Первый еще не стал объектом для себя, еще не вышел за свои пределы, второй — выходит вовне себя, а третий оказывается диалектическим единством двух первых моментов. Дух при-себе — субъект, способный выходить из себя, осознавший себя как объект, а, вернее, он есть гармоническое, совершенное единство субъекта и объекта³⁶. Перед нами — диалектический процесс развития совершенного духа, близкий построениям Гегеля.

Гегелевская философская концепция являет собой самый известный пример экспликации идеи божественного самосознания и самопознания в немецком идеализме. В представлении она, наверное, нуждается менее всех остальных. Однако отметим, что в ряде произведений Гегель прямо проговаривает ключевую мысль своей философии.

В одном из последних параграфов третьей части «Энциклопедии философских наук» речь идет о «мыслящей себя идее», о «знающем себя разуме», раздваивающемся на дух и природу³⁷. Дух, делая себя собственным предметом, т.е. оказываясь «для-себя», становится миром, природой. Он является себе, и явление оказывается природой. Гегель подчеркивает логический характер самопостижения абсолютной идеи, абсолютность которой обеспечивается единством моментов «в-себе» и «для-себя»³⁸.

Как мы видим, идея божественного самосознания/самопознания является общей для Фихте, Шеллинга и Гегеля. Сколь бы ни различались и ни противоречили друг другу их монистические системы, в их основании неизменно заключается рассматриваемая нами идея. Спекулятивные идеалисты выводят существование множественности, материального и духовного мира из обращенности Бога к Самому Себе.

Именно эта идея, как представляется, более всего может претендовать на роль «общего знаменателя», который превращает спекулятивный идеализм в единое целое. Но здесь мы совершаем неожиданное открытие: гегелевская система вовсе не завершает ряд учений о божественном самопознании. Параллельно с Гегелем такое учение создается К.К.Ф. Краузе. После смерти Гегеля эта идея была разработана целым рядом полузабытых сегодня мыслителей (философские системы которых объединяются в особое направление, называемое «этическим теизмом», «спекулятивным теизмом», «поздним идеализмом», «неошеллингианством»³⁹ и т.д.). Стремясь сформировать целостную картину мира, они, так же, как Шеллинг и Гегель, воздвигали монументальные спекулятивные «здания». Экспликация взглядов спекулятивных теистов в немалой степени завязана

на критику Гегеля: его система, по их мнению, грешила чрезмерной абстрактностью, оставляла без объяснения религиозное чувство и опыт, и не сделала необходимого решительного шага к теизму. Творчество спекулятивных теистов в целом проникнуто влиянием шеллинговской философии «расколотого» Абсолюта конца 1800-х гг. и его позднейшей философии откровения, что и дает повод некоторым авторам именовать ряд этих философов неошеллингианцами.

Одним из важнейших представителей постгегелевского спекулятивного идеализма является Иммануил Герман Фихте (Фихте-младший), единственный сын Иоганна Готлиба Фихте (1796 – 1879). Он также выстраивает учение о божественном самосознании. Необходимым сопутствующим условием божественной жизни является самопостижение Бога и постижение им собственного единства⁴⁰.

Самосознание Бога тождественно его овладению собственной бесконечностью и волению собственного единства. Божественное самосознание предполагает самопроизведение и самопомысливание Бога. Различая и соединяя то, что заключено в полноте его бытия, Бог создает в себе иерархически организованную систему идей⁴¹. В сущности, такой системой у Фихте-младшего оказывается природа. При этом она выполняет роль материального субстрата, обеспечивающего возможность творения, ведь чистый дух, чуждый всякой материальности, не мог бы творить материальную реальность.

Учение о божественном самосознании является также краеугольным камнем спекулятивно-теистических систем Германа Ульрици (1806 – 1884) и Рихарда Роте (1799 – 1867), присутствует оно у ряда их современников.

Таким образом, мы вполне можем говорить о самостоятельном направлении спекулятивного идеализма, широко представленном на немецком философском небосклоне вплоть до последних десятилетий XIX в. Гегелевская система вовсе не оказывается конечной точкой развития спекулятивного идеализма, а, напротив, становясь плодотворной почвой для дискуссий и критики, придает ему новый импульс. Возникнув в 1801 г., угасает он лишь со смертью поколения спекулятивных теистов, – в 1870 – 1880-х гг.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Таковыми в одном XIX в. во франкоязычном пространстве оказываются эклектизм, онтологизм и неосхоластика, а в немецкоязычном – широкий круг спекулятивных систем и либеральная теология.

² Резвых П.В. В поисках нового образа немецкой классической философии // Материалы научной конференции «История философии: вызовы XXI века». Москва, 2012. – URL: <http://iph.ras.ru/page22106377.htm>. 03.10.2014.

³ Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. 3 Theil. 2e Aufl. – Berlin, 1844. S. 485. Отметим, что гегельянская историко-философская традиция видит этих мыслителей в качестве «ступенек», ведущих к Гегелю.

⁴ Schelling F.W.J.'s sämtliche Werke. Bd. 10. Abth. 1. – Stuttgart und Augsburg, 1861. S. 73.

- ⁵ *Kroner R.* Von Kant bis Hegel. Bd. 1. Tübingen, 1921. S. 15.
- ⁶ *Ibid.* S. 5.
- ⁷ *Cassirer E.* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. 3. Die nachkantischen Systeme. – Berlin, 1920. S. 176.
- ⁸ *Ibid.* S. 241. Шеллинговский путь к выстраиванию философской теологии в виде учения о самоосознании Абсолютного может быть прослежен, начиная, по крайней мере, с 1795 г. («О Я как принципе философии», «Исследования в пояснение идеализма наукоучения», «Эпикурейское вероисповедание Гейнца Видерпорста» и т.д.).
- ⁹ *Kroner R.* Von Kant bis Hegel. Bd. 1. S. 13.
- ¹⁰ *Ibid.*
- ¹¹ *Hartmann N.* Die Philosophie des deutschen Idealismus. 1 Teil. – Berlin und Leipzig, 1923. S. 1.
- ¹² *Ibid.* S. 4.
- ¹³ Существует, однако, хорошо обоснованное мнение о том, что шеллинговская монистическая философская теология в своем развитом виде возникает под влиянием идей Гереля (см.: *Düsing K.* Die Entstehung des spekulativen Idealismus. Schellings und Hegels Wandlungen zwischen 1800 und 1801 // W. Jaeschke (Hg.) Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799 – 1807). – Hamburg: Meiner, 1999. S. 144 – 163.
- ¹⁴ Р. Кронер, называя системы немецкого идеализма трансцендентально-идеалистическими, характеризует их специфические отличия следующим образом: «...все они концентрируются на помысливании сознания, Я, субъекта, интеллигенции, духа, или как это еще можно назвать» (*Kroner R.* Von Kant bis Hegel. S. 10).
- ¹⁵ *Fries J.F.* Neue Kritik der Vernunft. Bd. 1. – Heidelberg, 1807. S. XLI – XLII.
- ¹⁶ *Ibid.* S. XLVI.
- ¹⁷ См. ключевую работу Фриза по философии религии: *Fries J.F.* Wissen, Glaube und Ahndung. – Jena, 1805.
- ¹⁸ *J.G. Fichte's sämtliche Werke.* Abth. 1. Zur theoretischen Philosophie. Bd. 2. – Berlin, 1845. S. 89.
- ¹⁹ *J.G. Fichte's nachgelassene Werke.* Bd. 2. – Bonn, 1834. S. 331.
- ²⁰ *F.W.J. Schellings sämtliche Werke.* Bd. 6. Abth. 1. – Stuttgart und Augsburg, 1860. S. 177.
- ²¹ *Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 1 Theil. – Berlin, 1840. S. 392.
- ²² *J.G. Fichte's nachgelassene Werke.* Bd. 2. S. 121.
- ²³ *F.W.J. Schellings sämtliche Werke.* Bd. 6. Abth. 1. S. 182.
- ²⁴ См.: *Гайденко П.П.* Философия Фихте и современность. – М.: Мысль 1979. С. 48 – 55.
- ²⁵ *J.G. Fichte's sämtliche Werke.* Abth. 1. Zur theoretischen Philosophie. Bd. 2. S. 19.
- ²⁶ *Ibid.* S. 72.
- ²⁷ *Fichte J.G.* Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Nachgelassene Schriften 1805 – 1807. Bd. 9. – Stuttgart – Bad Cannstatt, 1993. S. 185 – 186, 189.
- ²⁸ *Ibid.* S. 224.
- ²⁹ *J.G. Fichte's Werke.* Auswahl in sechs Bänden. – Leipzig, 1910. Bd. 5. S. 171 – 172.
- ³⁰ *Fichte J.G.* Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse. – Berlin, 1810. S. 8.
- ³¹ *Шеллинг Ф.В.Й.* Ранние философские сочинения. – СПб., 2000. С. 196, 198 – 199.
- ³² Там же. С. 212 – 215.
- ³³ *F.W.J. Schellings sämtliche Werke.* Bd. 6. Abth. 1. S. 141 – 142.
- ³⁴ *F.W.J. Schellings sämtliche Werke.* Bd. 7. Abth. 1. – Stuttgart und Augsburg, 1860. S. 433.
- ³⁵ *F.W.J. Schellings sämtliche Werke.* Bd. 8. Abth. 1. – Stuttgart und Augsburg, 1861. S. 263.
- ³⁶ *F.W.J. Schellings sämtliche Werke.* Bd. 3. Abth. 2. – Stuttgart und Augsburg, 1858. S. 251 – 254.

- ³⁷ Hegel G.W.F. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Th. 3. Die Philosophie des Geistes. – Berlin, 1845. S. 468 – 469.
- ³⁸ Hegel G.W.F. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Th. 1. Die Logik. – Berlin, 1843. S. 408.
- ³⁹ Leese K. Philosophie und Theologie im Spätidealismus. – Berlin, 1929. S. 6 – 8.
- ⁴⁰ Fichte I.H. Die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre. – Heidelberg, 1846. S. 317.
- ⁴¹ Fichte I.H. Zur spekulativen Theologie. Vierter Artikel (Fortsetzung und Schluß) // Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie. Neue Folge. Bd. 5. Heft 2. – Bonn, 1842. S. 53.

REFERENCES

- Cassirer E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 3. Die nachkantischen Systeme. Berlin, Verlag Bruno Cassirer, 1920. 484 p.
- Fichte J.G. *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse*. Berlin, J.E. Hitzig, 1810. 46 p.
- J.G. Fichte's nachgelassene Werke. Bd. 2. Bonn, A. Marcus, 1834. 652 p.
- J.G. Fichte's sämtliche Werke. Abth. 1. Zur theoretischen Philosophie. Bd. 2. Berlin, Verlag von Veit und Comp., 1845. 710 p.
- J.G. Fichte's Werke. Auswahl in sechs Bänden. Bd. 5. Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1910. 692 p.
- Fichte J.G. Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Nachgelassene Schriften 1805-1807. Bd. 9. Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, Günther Holzboog, 1993. 545 p.
- Fichte I.H. Zur spekulativen Theologie. Vierter Artikel (Fortsetzung und Schluß). *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*. Neue Folge. Bd. 5. Heft 1. Bonn, A. Marcus, 1842. 320 p.
- Fichte I.H. *Die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre*. Heidelberg, J.C.B. Mohr, 1846. 685 p.
- Fries J.F. *Wissen, Glaube und Ahndung*. Jena, J.C.G. Göpferdt, 1805. 327 p.
- Fries J.F. *Neue Kritik der Vernunft*. Bd. 1. Heidelberg, Mohr und Zimmer, 1807. 347 p.
- Gajdenko P.P. *Fichte's Philosophy and the Present Time*. Moscow, Mysl', 1979. 288 p. (in Russian).
- Hartmann N. *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 1 Teil. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co, 1923. 282 p.
- Hegel G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. 1 Theil. 2 Aufl. Berlin, Verlag von Duncker und Humblot, 1840. 456 p.
- Hegel G.W.F. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Th. 1. Die Logik. Berlin, Verlag von Duncker und Humblot, 1843. 416 p.
- Hegel G.W.F. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Th. 3. Die Philosophie des Geistes. Berlin, Verlag von Duncker und Humblot, 1845. 470 p.
- Jaeschke W. (Hg.) *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807)*. Hamburg, Meiner, 1999. 239 p.
- Kroner R. *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1. Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr, 1921. 612 p.
- Leese K. *Philosophie und Theologie im Spätidealismus*. Berlin, Junker und Dünhaupt Verlag, 1929. 260 p.
- Rezvyh P.V. Looking for a New Image of German Classical Philosophy. Materials of the international scientific conference "History of Philosophy: Defiances of the 21st Century. Moscow, 2012. Available at: <http://iph.ras.ru/page22106377.htm> (in Russian).
- F.W.J. Schellings sämtliche Werke. Bd. 3. Abth. 2. Stuttgart und Augsburg, J.G. Cotta'scher Verlag, 1858. 530 p.
- F.W.J. Schellings sämtliche Werke. Bd. 6. Abth. 1. Stuttgart und Augsburg, J.G. Cotta'scher Verlag, 1860. 576 p.
- F.W.J. Schellings sämtliche Werke. Bd. 7. Abth. 1. Stuttgart und Augsburg, J.G. Cotta'scher Verlag, 1860. 568 p.

F.W.J. Schellings sämtliche Werke, Bd. 8. Abth. 1. Stuttgart und Augsburg, J.G. Cotta'scher Verlag, 1861. 470 p.

Shishkov I.Z. *Looking for the New Rationality: Philosophy of the Critical Reason*. Moscow, Editorial URSS, 2003. 437 p. (in Russian)

Schelling F.W.J. *Early Philosophical Works*. Saint Petersburg, Aleteja, 2000. 464 p. (in Russian).

Аннотация

Статья посвящена проблеме историко-философской периодизации. Автор рассматривает понятие «немецкий идеализм» и на основе анализа текстов приходит к выводу о некоторой искусственности этого историко-философского конструкта. Между Кантом и его последователями перед рубежом веков образуется мировоззренческая пропасть: Шеллинг, а потом и Фихте порывают с критицизмом и начинают создавать философско-теологические системы. Автор предлагает выделять вместо немецкого идеализма два различных, параллельно развивающихся направления. Первое, – критицизм, – объединяет философии Канта, ранних Фихте и Шеллинга, Фриза и «полукантианство». Второе, – спекулятивный идеализм, – включает в себя натурфилософию Шеллинга, учение позднего Фихте, системы Гегеля, Краузе и послегегелевский спекулятивный теизм. Ключевой идеей спекулятивного идеализма оказывается учение о божественном самосознании/самопознании.

Ключевые слова: немецкий идеализм, Кант, Фихте, Фриз, Шеллинг, Гегель, критицизм, спекулятивный идеализм, божественное самосознание/самопознание.

Summary

The article is devoted to the problem of division into periods in the history of philosophy. The author examines the concept “German idealism” and, on the basis of text analysis, concludes that this historico-philosophical construction is a little bit unsteady. Approximately before 1800 between Kant and his followers appears an ideological abyss because Schelling and after him Fichte are breaking off with criticism and beginning to create their own philosophico-theological systems. The author proposes to distinguish instead of German idealism two different, simultaneous developing philosophical trends. The first, – criticism, – comprises philosophies of Kant, early Fichte and Schelling, Fries and so-called “half-kantianism”. The second, – speculative idealism, – comprises Schelling’s philosophy of nature, late Fichte’s doctrine, Hegel, Krause and post-Hegelian speculative theism. The main idea of speculative idealism is the doctrine of divine self-consciousness/self-cognition.

Keywords: German idealism, Kant, Fichte, Fries, Schelling, Hegel, criticism, speculative idealism, divine self-consciousness/self-cognition.

ПРОБЛЕМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ АРИСТОТЕЛЕМ АТОМИСТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ ДЕМОКРИТА

Г.Н. КУЗЬМЕНКО

Значение трудов Аристотеля для исследователей истории античной философии чрезвычайно велико. Приняв в качестве принципиального методологического приема ретроспективный анализ мнений по тому или иному вопросу, этот мыслитель активно обращался к работам своих предшественников, в результате чего его произведения стали своеобразным банком древнегреческой философской мысли.

Обращает на себя внимание та степень эффективности, с которой Аристотель использовал для нужд собственного теоретизирования историко-философский материал. Содержание древних учений предельно ясно Аристотелю, отсюда и оперативность при их обработке, и минимум искажений при их ретрансляции. Причина такой герменевтической прозрачности заключается не в последнюю очередь в едином для него и для других античных мыслителей мировоззренческом онтогенезе. То обстоятельство, что, излагая древних, Аристотель выступает в качестве не нейтрального доксографа, но в качестве пристрастного создателя оригинальной философской системы не должно при этом вводить в заблуждение. Несмотря на свою теоретическую оригинальность, Аристотель объективно являлся крупнейшим представителем доминировавшей в Античности философской традиции, укорененной в древнем мировоззрении (и, как следствие, имевшей легко обнаруживаемый коррелят с другими его формами — мифом, искусством, наукой и др.). Условно эту традицию можно было бы назвать пантеистической, т.е. явно или неявно использующей в качестве онтологического дестермината концепт единого и безличностного первоначала. «Судя по всему, — резюмировал Аристотель в трактате «О Небе», — [наша] теория подтверждает непосредственный [человеческий] опыт, а опыт теорию. А именно, все люди имеют представление о богах, и при этом все... и варвары, и эллины отводят самое верхнее место божеству»¹.

В определенном смысле, исторические обзоры, широко практиковавшиеся мыслителем, были, кроме всего прочего, скрытой апелляцией к его старшим мировоззренческим союзникам, историческая последовательность учений которых, в конце концов, раскрывала логику размышления о предмете самого автора. И наоборот, собственная логика размышления позволяла ему дать адекватный комментарий наиболее сложных, многозначных мест в учениях своих предшественников.

В таких условиях развертывания философского творчества Аристотеля, для исследователя вполне естественно представляют интерес те

редкие моменты, когда в нем дается проблематичный комментарий к какому-либо учению (особенно неожиданный, если это учение появилось исторически сравнительно недавно). Комментарии античного мыслителя к атомистическому учению Демокрита относятся именно к такой категории. Учитывая уровень профессионализма Аристотеля, появление такого рода комментариев несет в себе определенную историко-философскую интригу.

Известно, что основные и наиболее детальные сообщения об учении Демокрита об атомах, ставшие предметом историко-философского исследования (в том числе и современного), принадлежат именно основателю Лицея. Примечательный факт — и в Британской энциклопедии² и в российской «Новой философской энциклопедии»³ в основе статей об атомистическом учении Демокрита лежит интерпретация знаменитого отрывка из 4-й главы аристотелевской «Метафизики»: «И так же как те, кто признает основную сущность единой... — пишет здесь выдающийся античный мыслитель — так и ... Демокрит (утверждает. — Г. К.), что отличия [атомов] суть причины всего остального. А этих отличий ... три: очертания, порядок и положение... а именно: *A* отличается от *N* очертаниями, *AN* от *NA* — порядком, *Z* от *N* — положением»⁴.

Популярность цитаты объяснима — она есть квинтэссенция широко распространенного и у зарубежных, и у отечественных ученых представления об атомах Демокрита. Согласно этому представлению, атомы — причины мира — суть различные по форме и способу сочетания материальные частицы, имеющие общую природу. То, что Аристотелем в этом отрывке отражена его продуманная историко-философская позиция по отношению к учению Демокрита, не вызывает сомнений. В своей «Физике» Аристотель ее повторяет, говоря следующее: «Если же (допустить, что. — Г. К.) начал много, то (должно быть. — Г. К.) ... так, как говорил Демокрит, т.е. все они одного рода, но различаются фигурой или видом»⁵. Комментарий Аристотеля Симпликий (VI в.), в связи с этим еще раз уточняет: «...атомы имеют одну и ту же субстанцию»⁶. В той же «Физике» Аристотель, имея в виду, в первую очередь, Демокрита, пишет: «Кто обратит внимание на старых [философов], тому может показаться, что дело физика — материя»⁷. Иоанн Филопон (VI в.), комментируя данный отрывок, считает нужным прибавить: «Демокрит считал материю субстанцией атомов»⁸. Наконец, следует упомянуть следующие совершенно недвусмысленные замечания Аристотеля об атомах: «Демокрит утверждает, что... началом их всех (атомов. — Г. К.) служит общее тело, части которого отличаются по величине и фигуре»⁹ и «природа... у них одна — как если бы каждый [атом] был отдельной [частицей] золота»¹⁰.

Приведенные выше цитаты, утверждающие единство природы атомов, безусловно, дают основание считать, что атомизм на онтоло-

гическом уровне классифицируется Аристотелем как своеобразная форма монизма. Является ли таковым учение Демокрита об атомах в описании самого Аристотеля, — вот тот вопрос, ответу на который посвящена данная статья. Когда Аристотель в своих трудах привлекает учение Демокрита в качестве элемента исторического экскурса — при анализе оснований мира, времени, движения, познания и т.д. (универсум философских интересов Аристотеля чрезвычайно широк), он, как правило, сталкивается с очень большими трудностями. Логические неувязки, причина которых коренится в строго монистической интерпретации атомизма, зачастую приводят его в недоумение. «В таком случае у них (должна быть. — Г. К.) не одна природа», — таков типичный смысл комментария мыслителя, указывающего на очередной возникающий парадокс¹¹.

Вот широко известный факт. Согласно Демокриту, в изложении того же Аристотеля, атомы при встрече никогда не сливаются в одно целое. Странность взаимодействия тел одной природы в данном случае очевидна. На это обстоятельство обращает внимание, в первую очередь, сам Аристотель. «Если у них одна природа, — задается он в связи с этим вполне логичным вопросом, — то что их обособляет? Или почему они при соприкосании не становятся чем-то одним, как вода, когда она встречается с водой?»¹²

Задавая этот вопрос, Аристотель прекрасно осведомлен об одной, по настоящему уникальной для Античности концепции Демокрита — концепции условий взаимодействия вещей. «Только Демокрит, один из всех, говорил нечто особое, — пишет Аристотель о ней в одном из исторических обзоров. — А именно, он утверждает, что воздействующее и подвергающееся воздействию — это одно и то же... потому что разные и непохожие друг на друга [предметы] не могут испытывать воздействие друг от друга, и даже когда разные [вещи] как-то действуют друг на друга, то это бывает с ними не в силу того, что они разные, а силу того, что им присуще нечто тождественное»¹³.

Словом, если следовать логике рассуждения Демокрита об условиях взаимодействия вещей, то можно сделать следующий вывод: не имеющие ничего общего, т.е. разнородные вещи не взаимодействуют. Но и атомы, согласно Демокриту, никогда не взаимодействуют друг с другом. Термин «касание» если и используется им в данном случае, то «не в прямом смысле»¹⁴. Между атомами находится абсолютная пустота — это исключительно важное, причем неведомое ранее античной философии концептуальное новшество атомизма. Атомы не взаимодействуют, у них нет общих точек соприкосновения (иначе говоря, для них нет «Единого»), атомы тождественны сами себе, а не друг другу. Как же это обстоятельство соотнобразуется с утверждением об их однородности?

Здесь следует отметить еще одно немаловажное обстоятельство. С точки зрения древних мыслителей, явным признаком глубинной

однородности вещей является обнаруживаемая в мире универсальная «симпатия». Отсюда та роль, которую играет категория эроса (эроты), или любви в античной философии «от Гесиода до Платона»¹⁵. Отмечает эту роль и сам Аристотель, посвящая категории эроса немало страниц, среди которых целая глава «Метафизики»¹⁶. Причина взаимной «любви» вещей для монистически ориентированного античного сознания понятна: вещи «нуждаются» друг в друге, так как, несмотря на внешние различия, по своей истинной природе они представляют собой единое целое. «Можно заметить их (понятий любви. — Г. К.) общую функцию, — пишет о смысле этой античной категории А.Л. Дюбуахотто, — восстановление разрушенного мирового единства. Эрос появляется тогда, когда возникает взаимное тяготение разъединенных частей мира. В Эросе они остаются едиными, пока не вернутся к реальному единству, восстановленной полноте»¹⁷.

В такой «эроты-ориентированной» античной философии атоанизм занимает особую позицию. Атом, согласно учению Демокрита, как раз никакой «симпатии» (как впрочем, и «вражды») к другому атому не испытывает. Атомы иногда движутся по направлению друг к другу, но в основе этого движения, по мнению большинства исследователей, нет никакого взаимного тяготения. Как справедливо замечает А.Ф. Лосев, «атомы движутся... не в силу взаимного тяготения (которого атомисты не знали)»¹⁸. Поэтому в главе «Метафизики», посвященной эросу, Аристотель вынужден отметить, что вопрос об этой причине движения атомисты «легкомысленно обошли»¹⁹.

Атомисты, согласно Аристотелю, вообще не говорят, какое движение естественно для атомов. Логично предположить, что раз атомы однородны, то и траектории их должны быть схожими. «Если же вселенная, — замечает Аристотель по этому поводу, — как говорят Демокрит и Левкипп, представляет собой [атомы], разграниченные пустотой, то у всех [у них] должно быть одно движение, так как... природа... у них одна»²⁰. Соответственно, пишет Аристотель далее, — «Левкипп и Демокрит, утверждающие, что первичные тела вечно движутся в пустоте и бесконечном [пространстве], должны были бы указать, каким именно движением они движутся, и каково их естественное движение. Ибо даже если каждый из элементов насильственно движим другим, тем не менее у каждого из них должно быть и какое-то естественное движение, вразрез с которым идет насильственное»²¹. Но, общее естественное движение для атомов Демокритом не указано. Траектории атомов просто изначально отличаются или, как вынужден констатировать Аристотель ниже (чтобы показать очередную возникающую несуразность), «каждому элементу (т.е. атому. — Г. К.) присуще свое собственное движение»²².

Насколько такая констатация важна для Аристотеля видно из следующего сделанного им замечания. «Что же касается тех, — пишет Аристотель в труде «О Небе», подразумевая здесь атомистов, — кто

полагает бесконечное число [элементов], движущихся в бесконечном [пространстве], то, если двигатель один, [у атомов] по необходимости должно быть одно (естественное в силу однородности. — Г. К.) движение, откуда следует, что они движутся не беспорядочно; если же число двигателей бесконечно, то и число движений должно быть бесконечным»²³. Иными словами, допущение самопроизвольного беспорядочного движения атомов как движения, естественного для них, автоматически ведет к признанию множества перводвигателей. Для Аристотеля, автора органичной для античного мировоззрения концепции единого Перводвигателя — целеполагающей и организующей силы, которую проявляет динамическая гармония мира, — такая точка зрения, безусловно, парадоксальна.

Следует отметить, что Демокритовы атомы, согласно свидетельству Аристотеля, не просто обладают беспорядочным движением. Атомы обладают «беспорядочным движением, длящимся бесконечно»²⁴. Принципиальным моментом в учении Демокрита является постулируемая им вечность атомов (отсюда и вечность их движения). Для Аристотеля это неприемлемо, так как он воспринимает атом в качестве не целого, но «части», а, следовательно, в русле античной традиции, как нечто ущербное, несовершенное, неполноценное и, наконец, временное. Вечность же есть атрибут истинного бытия. Проблема Демокрита, по мнению Аристотеля, заключается в невольной экстраполяции плюралистического принципа, вполне допустимого на низших несовершенных уровнях бытия, на его высшие уровни. «Начинать космогонию с уже разделившихся и движущихся [элементов] для атомов нелогично, — пишет Аристотель, — ибо космос состоит из уже разделенных элементов и поэтому должен возникать из нерасчлененного единства»²⁵.

Выше уже говорилось о значении этого единства для античного сознания. Исходное онтологическое единство мира делает его «космосом» (с греческого «строением», «порядком», даже «украшением»). «Природа есть порядок»²⁶, — утверждает совершенно в духе Античности Аристотель. Поэтому, помимо движения и его видов, мыслителя крайне интересует и состояние естественного покоя. Рефлексия гармоничного мирового порядка приводит к созданию известной космологической теории «естественного места». «Движущееся по необходимости должно где-то остановиться, — пишет Аристотель, — ... [телу] присущ естественный покой... естественное движение, именно перемещение к месту покоя»²⁷. Иными словами, есть связь между движением тела и его неподвижностью; тела движутся до тех пор, пока они не заняли свое оптимальное место в отражающей внутреннее единство прекрасной мировой иерархии. «Всякому, по моему разумению, — пишет Аристотель, — необходимо занять свое особое место... в чем участвуют все для [блага] целого»²⁸.

С такой точки зрения безостановочное, беспорядочное, да еще и бесконечное по времени движение, вне сомнения, «абсурдно и невозможно»²⁹. Но именно так происходит у Демокрита. Аристотель отмечает, что у атомов нет обусловленного высшей целью естественного места. Отсюда их внешне бесцельное блуждание во вселенной, приводящее к появлению и исчезновению не имеющих — в этом случае — никакого смысла вещей (вполне очевидно, насколько такое понимание противоречит общеантичной интуиции вещи) и миров (Демокрит четко артикулирует множество непохожих миров и, соответственно, бесконечную, «не имеющую низа и верха» вселенную). Таким образом, в космологическом учении Демокрита нет того иерархического порядка и осмысленного единства, что характерен для античной картины универсума. Мир для Демокрита, в определенном смысле, есть Хаос, а не Космос. «У этих [мыслителей] (Левкиппа и Демокрита. — Г. К.), — возмущается в связи с этим Аристотель, — получается как раз наоборот: беспорядок природосообразен, а порядок и космос противоестественны»³⁰.

Есть еще один парадокс в интерпретации учения Демокрита Аристотелем. Он касается формы атомов. Немаловажно отметить, что, помимо своей индивидуальной траектории, у каждого атома Демокрита есть и своя индивидуальная форма (т.е. тело), причем число таких форм невообразимо велико. Множественность форм атомов, заявленную учением Демокрита, подчеркивает ряд античных авторов, включая самого Аристотеля. Поэтому, например, Иоанн Фелопон, комментируя соответствующее место у Аристотеля, замечает: «Демокрит и Левкипп принимали существование неделимых тел бесконечных не только по числу их, но и по [числу] различных форм»³¹.

Факт бесконечности числа фигур атомов, отсутствия внешне идентичных атомов в учении Демокрита представляется принципиальным. Из него вытекает закономерный вопрос: имеет ли смысл, в этом случае, объективное существование неких стандартов форм, по которым мы можем ранжировать и оценивать атомы, или такие стандарты есть произвольная операция человеческого сознания? Общепринятой — опять же благодаря авторитету Аристотеля — является точка зрения, что такие стандарты в атомизме объективно существуют. Так, Аристотель утверждает, что атомы огня у Демокрита имеют форму шара: «...огню приписали форму шара»³². Соответственно имеют особую форму (и размер) атомы воды, земли, металла и т.д. Результатом такой однозначной привязки форм атомов к качествам вещей становится сомнение в теоретической обоснованности этого пункта атомистического учения, ведь число качеств вещей и явлений в мире ограничено, следовательно, ограниченным должно быть и число форм. Именно такой аргумент (помимо еще и ограниченности в мире видов движения) использует Аристотель, считая декларируемое

Демокритом бесконечное разнообразие атомных тел концептуальным излишеством³³.

Однако, и это важно, согласно Демокриту, никаких вторичных качеств вещей, на основании которых следует классифицировать атомы, в объективной реальности вообще нет. В этой истинной реальности нет ни огня, ни воды, ни земли, ни металлов и т.д. Есть лишь огромное, не имеющее границ месиво бесчисленных, бесконечно разнообразных по форме и размерам, непрерывно перемещающиеся по причудливым траекториям, в разных направлениях и с разными скоростями атомов. Вот характерный отрывок на эту тему: «Демокрит иногда отвергает чувственно воспринимаемые явления и говорит, что ничто из них не является поистине, но лишь по мнению, поистине же существуют [только] атомы и пустота... А именно, он говорит: “[Лишь] в общем мнении существует сладкое, в мнении горькое, в мнении теплое, в мнении холодное, в мнении цвет, в действительности же [существуют только] атомы и пустота”»³⁴.

Иными словами, вторичные качества вещей, с которыми непрерывно сталкивается человек в своей деятельности, и которые складываются для него в некий гармоничный и комфортный для жизни мир — это не объективная реальность. Это реальность субъективная (или возникающая в «общем мнении», т.е. интересубъективная).

Оригинальная гносеологическая установка Демокрита обнаруживает свое продолжение у некоторых софистов. Недаром же Протагора, утверждавшего, что «человек — мера всех вещей», часть античных доксографов считала непосредственным учеником основоположника атомизма. Но эту установку принципиально не принимает «корреспондент» и «квалитативист» Аристотель, заметивший в своем труде «О Душе» (имея в виду Демокрита и его последователей): «...прежние же философы, размышлявшие о природе, говорили неправильно, полагая, что нет ни белого, ни черного без зрения, как нет вкусовых свойств без чувства вкуса»³⁵.

Основательность аристотелевской критики атомизма в вопросах, касающихся природы, движения, формы атомов, как представляется, имеет принципиальный характер. Аристотель, изначально понимавший атомы как некие однородные частицы ранее «нерасчлененного единства» (что было вполне естественно в рамках господствовавшей монистической парадигмы), справедливо отмечает необоснованное нарушение логики в рассуждениях своего предшественника: «...абсурдные следствия вытекают из утверждений... Демокрита из Абдер»³⁶.

Однако и можно, и следует поставить под сомнение интерпретацию атомизма самим Аристотелем. Ведь предоставленный им историко-философский материал по атомизму с большей степенью вероятности иллюстрирует иной онтологический концепт. Разнородность

и вечность атомов, их автономное и поэтому хаотичное движение, неорганизованность и бессмысленность мира, который они создают, наконец, красноречивый отказ прекрасному античному космосу в объективности — все это постулаты, внутренне противоречивые только в рамках монизма. Они совершенно непротиворечиво мыслятся, например, в плюралистическом контексте.

Для плюралистической онтологии вполне естественна процедура, повышающая онтологический статус целокупных, единственных в своем роде и поэтому совершенных атомов — как перводвигателей, как смыслов, наконец, как причин вещей (а, следовательно, как их блага) — до уровня абсолюта. С этой точки зрения, Демокрит не делит до бесконечности истинное бытие, как считает Аристотель, но скорее до бесконечности умножает его. Завершая полную аналогию атома Демокрита с имеющим материальную форму Абсолютом представителей элейской школы (в частности, Парменида), следует добавить следующее: окруженный пустотой и поэтому не взаимодействующий с внешним миром, атом остается навсегда один, он ничего «не знает» ни о существовании других атомов, ни о существовании мира в целом. Более того, являясь совершенным, он не испытывает и нужды в таком «знании».

Следует отметить особо, что об учении Демокрита как о плюралистическом говорят и в Античности. Например, Диоген Лаэртций (III в.) по этому поводу отмечает: «Демокрит полагает, что вечные [начала]... есть маленькие сущности³⁷. Плутарх (II в.) в своем труде «Против Колота» пишет: «Что говорит Демокрит? Субстанции, беспредельные по числу... носятся, рассеянные в пустоте»³⁸. Исследования свидетельств античных авторов раскрывают, возможно, принципиальную позицию и самого Демокрита. Согласно им, сам атомист Демокрит никогда не употреблял слово «атом», а говорил о многочисленных и самостоятельных «природах»³⁹.

В то же время необходимо оговориться, что к таким свидетельствам следует подходить с определенной долей осторожности. Вопрос заключается в том, насколько вообще плюралистического типа онтология возможна на натуралистической стадии развития античной философии, к которой, безусловно, относится творчество Демокрита. Ведь для возникновения такой онтологии или, выражаясь более осторожными словами А.Ф. Лосева, попытки «впервые в истории философии... выдвинуть на первый план учение об индивидууме»⁴⁰ (и, тем самым, реализовать идею индивида как центрального принципа философствования), необходимы были определенные мировоззренческие условия, в первую очередь, развитые представления о том же индивиде. Следует признать, что для Античности V — IV вв. до н.э. такие условия маловероятны. Тем не менее предпринимающиеся некоторыми исследователями (в частности, А. Уайтхедом) попытки

своеобразной модернизации атомизма, позволяющие увидеть в нем древний – и внутренне глубоко противоречивый – аналог монадологии Лейбница и учения о «вещах самих по себе» Канта заслуживают определенного внимания.

О том, что тема генезиса и содержания демокритовского атомизма остается по-прежнему актуальной для исследования, свидетельствуют и разные точки зрения на это учение в «априори» консервативной справочной литературе. Например, если в Британской энциклопедии утверждается, что атомы «однородны (homogeneous), но отличны по виду»⁴¹, то в российской «Новой философской энциклопедии» заявлено, что «своим учением об атомах Демокрит предложил изначально плюралистическую онтологию»⁴². Констатируя эти точки зрения, следует отдать должное научной добросовестности Аристотеля, благодаря которой было, фактически, сохранено семантическое ядро философского учения об атомах Демокрита. А проблемы, с которыми столкнулся Аристотель при интерпретации этого учения (с позиции последовательного монизма), поставили плодотворные для истории философии вопросы понимания этого учения и шире – особенностей развития античной философской мысли.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Аристотель. О небе. 270b. 5.
- ² Encyclopedia Britannica. Vol. 7. LTD Chicago, L., Toronto, 1956. P. 188.
- ³ Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 2000. С. 622.
- ⁴ Аристотель. Метафизика. 985b. 15.
- ⁵ Аристотель. Физика. 184b. 20.
- ⁶ Лурье С.Я. Демокрит. Тексты, переводы, исследования. – Л.: Наука, 1970. С. 258.
- ⁷ Аристотель. Физика. 194a. 15.
- ⁸ Лурье С.Я. Демокрит. Тексты, переводы, исследования. – Л.: Наука, 1970. С. 229.
- ⁹ Аристотель. Физика. 203b. 1.
- ¹⁰ Аристотель. О небе. 276a. 1.
- ¹¹ Аристотель. О возникновении и уничтожении. 326a. 15.
- ¹² Там же. 326a. 30.
- ¹³ Там же. 323b. 10.
- ¹⁴ Лурье С.Я. Демокрит. Тексты, переводы, исследования. С. 458.
- ¹⁵ Доброхотов А.Л. Учение досократиков о бытии. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1980. С. 27.
- ¹⁶ Аристотель. Метафизика. 984b – 985b.
- ¹⁷ Доброхотов А.Л. Учение досократиков о бытии. С. 27.
- ¹⁸ Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). – М.: АСТ, 2000. С. 467.
- ¹⁹ Аристотель. Метафизика. 985b. 15.
- ²⁰ Аристотель. О небе. 275b. 30.
- ²¹ Там же. 300b. 10.
- ²² Там же. 303b. 1.
- ²³ Там же. 300b. 30.
- ²⁴ Там же. 301a. 5.
- ²⁵ Там же. 301a. 15.
- ²⁶ Там же. 301a. 5.
- ²⁷ Там же. 300b. 5.

- ²⁸ Аристотель. Метафизика. 1075a. 20.
²⁹ Аристотель. О небе. 301a. 5.
³⁰ Там же. 301a. 5 – 10.
³¹ Лурье С.Я. Демокрит. Тексты, переводы, исследования. С. 244.
³² Аристотель. О небе. 303a. 10.
³³ Там же. 303a. 15 – 303b. 5.
³⁴ Цит. по: Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). С. 531.
³⁵ Аристотель. О душе. 426 а. 20.
³⁶ Аристотель. О небе. 303a. 1.
³⁷ Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности (с комм. Г.К. Баммеля). – М.: ОГИЗ, 1935. С. 63.
³⁸ Лурье С.Я. Демокрит. Тексты, переводы, исследования. С. 251.
³⁹ Там же. С. 487.
⁴⁰ Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). С. 477.
⁴¹ Encyclopedia Britannika. Vol. 7. 1956. P. 188.
⁴² Новая философская энциклопедия. Т. 1. С. 199.

REFERENCES

- Aristotle. Works in 4 volumes. Moscow, Mysl [Thought], 1971 (in Russian).
 Encyclopedia Britannika. LTD Chicago, London, Toronto. Vol. 7, 1956.
 Democritus in fragments and testimonies of antiquity (with comments of G.K. Bammel). Moscow: OGIЗ, 1935 (in Russian).
 Dobrokhotoy A.L. The doctrine of the existence of the pre-Socratics. Moscow, Moscow University Publ., 1980 (in Russian).
 Losev A.F. History of ancient aesthetics (early classics). Moscow: AST, 2000 (in Russian).
 Lurie S.Ja. Democritus. Texts, translations, research. Leningrad, Nauka [Science], 1970 (in Russian).
 New Encyclopedia of Philosophy in 4 volumes. Moscow, Mysl [Thought], 2000 (in Russian).

Аннотация

Статья посвящена проблеме понимания Аристотелем учения Демокрита об атомах. Делается предположение, что противоречия, с которыми сталкивается Аристотель, комментируя атомизм, связаны с монистическим восприятием этого учения.

Ключевые слова: история философии, античность, Аристотель, атомизм, монизм, онтология, учение Демокрита.

Summary

The article is devoted to the understanding of the Democritus's doctrine about atoms by Aristotle. The author assumes that the contradictions faced by Aristotle commenting atomism, are related to the perception of this monistic doctrine.

Keywords: history of Philosophy , antiquity , Aristotle, atomism , monism , ontology, the doctrine of Democritus.

Генезис
и эволюционирование идей

Редколлегия и редакция журнала «Философские науки»
сердечно поздравляют с 80-летием

Жана Терентьевича Тощенко,

члена-корреспондента РАН, доктора философских наук,
главного редактора журнала «Социологические исследования»,
желают здоровья, бодрости духа и новых творческих свершений!

ОТ ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ К СОЦИОЛОГИИ ЖИЗНИ*

Ж.Т. ТОЩЕНКО

Предтечи социологии жизни

Многие социологические концепции родились в недрах философской мысли. Социология жизни не является исключением.

В ходе тысячелетнего развития научной мысли был накоплен большой опыт интерпретаций общественных изменений, в каждой из которых предпринималась попытка ответить на вопрос: что собой представляет общество во всех его проявлениях, в том числе в человеческом измерении. Объяснения содержания происходящих процессов и явлений предпринимались и в Древнем мире, и в Средневековье, и в Новое время. Отдельные соображения о сущности жизни, в том числе в ее общественном воплощении, восходят к таким мыслителям древности, как Сократ, Сенека и Марк Аврелий, к мыслителям Средневековья и эпохи Возрождения, таким как Августин Аврелий, Н. Макиавелли, М. Монтень, Б. Паскаль, к французским просветителям, и в первую очередь к Ж-Ж. Руссо.

Однако начнем с момента, когда, стремясь отразить многообразие и сложность общественного развития, появился термин «философия жизни». По мнению некоторых исследователей, этот термин впервые употребляется в анонимно появившемся трактате «О моральной красоте и философии жизни» (автор Г. Ширах) во второй половине XVIII в.¹

Следующие шаги по обоснованию философии жизни были сделаны В. Дильтеем (1833 – 1911) и А. Бергсоном (1859 – 1941), которых объединила критика рационализма. В своих трудах Дильтей трактовал «жизнь как поток», который богат многими как предвиденными,

* Статья подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Теоретическая мысль в современной мировой и отечественной социологии: эволюция идей, тенденции и проблемы развития», грант №14-03-00352.

так и случайными (специфическими) формами проявления. Объясняя происходящее в жизни, он развил учение о понимании как о специфическом методе наук о духе, особо подчеркивая интуитивное постижение духовной целостности личности и культуры². Бергсон трактовал жизнь как подлинную и первоначальную реальность, как космический процесс, «жизненный прорыв», как творческую эволюцию. В этой связи он определял структуру жизни как деятельность, которая, на его взгляд, строится из сознания, духа, памяти, и особенно интуиции, что стало в его учении базой отвержения рациональности³.

Принципиально новый импульс развитию и обоснованию концепций философии жизни придали М. Шелер (1874 — 1928), О. Шпенглер (1880 — 1936) и Г. Зиммель (1858 — 1918). М. Шелер противопоставил формальной этике Канта так называемую материальную этику ценностей, в основе которой лежало учение о деятельности человека как интенциональном (направленном) акте постижения ценности. Он считал, что жизнь есть «изначальный феномен», который не может быть растворен ни в феноменах сознания, ни в телесных механизмах. О. Шпенглер сосредоточился на проблемах развития культуры как определяющем моменте жизни общества. Он считал, что в культуре и ее «замкнутых организмах» (египетская, индийская, китайская и другие культуры) выражается коллективная «душа» народа, которая и определяет жизненный цикл. Его идеи носили характер ярко выраженного иррационализма. Шпенглер также утверждал, что жизнь — «спектакль множественности культур», каждая из которых имеет «собственную форму, собственную идею, собственную жизнь, собственную смерть»⁴.

Зиммель в попытке приблизить философию жизни к социологическим реалиям, выдвинул тезис, что основной проблемой жизни является противоречие между творческой ее пульсацией и ее объективизацией в застывших формах культуры⁵. Он также предпринял попытку своеобразного соединения философии жизни и феноменологии, полагая, что жизнь следует не рациональной, а «витальной» логике.

Что явилось причиной появления этой концепции? На наш взгляд, в наступившей эре буржуазных революций и набиравших силу капиталистических общественных отношений огромные массы народа были вовлечены в социально-экономические и политические процессы развития общества и государства. Ломая привычный образ жизни, огромные группы людей сталкивались с необходимостью приспособить свою жизнь к новым реалиям, и это приспособление шло не по логике линейного развития, а очень часто непредсказуемым путем. Именно эта противоречивость жизненного процесса нашла наиболее развернутое рассмотрение в творчестве Ф. Ницше (1844 — 1900). Будучи представителем философии жизни, он обратил особое внимание на иррационалистическое ее понимание. Он противопоста-

вил два начала бытия — дионисийское (жизненно-органистическое) и «апполоновское» (созерцательно-упорядочивающее). По его мнению, о том, что жизнь иррациональна, говорили революции, массовые, нередко кровопролитные эксцессы (бунты, забастовки, вооруженные стычки), которые отвергали последовательность и разумность происходящего⁶.

Но главное достижение первых шагов философии жизни заключалось в том, что в ее рамках был сделан вывод: народ во все большей мере становится субъектом исторического процесса, а его жизнь во всех ее проявлениях приобретает значимость не только для социальной практики, но и как предмет научного поиска.

Этот этап в обосновании основных положений философии жизни характерен тем, что его общей чертой стало выступление против классического идеала рациональности, кантовской трактовки разума. Центром поиска стало обращение не к логическому доказательству, а к жизненному опыту, к реальной жизни во всем ее многообразии.

Вместе с тем преувеличение значения иррациональных аспектов философии жизни привело к тому, что философов стали обвинять в том, что своими трудами они подготовили почву (уже в реальной жизни) для оправдания различных проявлений человеческой деятельности, в том числе и иррациональных, таких как нацизм, тоталитаризм и даже фашизм. Важной особенностью этого этапа в развитии и обосновании концепций философии жизни стали все большая концентрация внимания на проблеме человека, попытки рассмотреть его в целостности и во всем многообразии душевных сил. Эти идеи о человеческом измерении жизни нашли яркое и наглядное воплощение в трудах феноменологов.

Феноменологи обратились к понятию *«жизненный мир»*, впервые употребленному в 1910 г. Э. Гуссерлем (1859 — 1938) и широко использовавшемуся им несколько позднее, в 1930-х гг. На первых порах оно было скорее описательным, чем строго логическим определением. Но трактовка этого понятия им и его последователями дала возможность высказать ряд принципиальных соображений: это действительный окружающий мир, основа («почва и горизонт», по выражению Гуссерля) теоретической и внетеоретической практики. Это не просто конкретный мир, но мир, имеющий общую структуру; это единство научного и обыденного, это осознание жизненного опыта, учет исторически сложившихся жизненных форм существования людей⁷.

Изучая творчество А. Шюца (1899 — 1959), Н.М. Смирнова отмечает: в его исследовании жизненного мира как единственной установки сознания важно учесть, что «этот мир является воплощением *жизнепрактических* (курсив мой. — Ж.Т.) смыслов, обладающих непосредственной очевидностью и сочетанием различных форм взаимосогласованного человеческого опыта»⁸.

На наш взгляд, вряд ли можно во всем согласиться с феноменологами, которые сводят жизненный мир исключительно или в основном к духовной сфере, к представлению о нем только как о «духовном образовании», к тому, что при всем его разнообразии он понимается как один-единственный мир, имеющий одну всеобщую структуру. Вызывают сомнения и рассуждения Э. Гуссерля о проблемах познания жизненного мира как возврат к «изначальному жизненному опыту», преувеличение роли предшествующих этапов в развитии человечества, а также сведение понятий и методов, норм науки к очевидностям жизненной практики человечества. Отметим также (особенно у А. Шюца) стремление абсолютизировать значение субъективных компонентов жизни, дать анализ возможности искажения изучаемого мира в силу погруженности социального теоретика в структуры этой жизни.

Роль концепций повседневности в исследованиях жизненного мира

Следующим шагом в развитии представлений об обществе в его человеческом измерении стали теории и концепции повседневности.

Среди существующих определений повседневности автором данной статьи выделяется такая его трактовка: «...это процесс жизнедеятельности индивидов, развертывающийся в привычных общеизвестных ситуациях на базе самоочевидных ожиданий»⁹. На этой основе осуществляется осмысление единообразия восприятия ситуаций взаимодействия с участниками жизненных процессов. Повседневность противопоставляется в таких формах: будни — празднику, действительность — идеалу, жизненная рутина — мгновениям острого напряжения и озарения, общедоступные формы деятельности — ее специализированным формам. Если Зиммель и Хайдеггер дают прямо или косвенно негативные оценки и трактовки повседневности, то в работах А. Хеллер повседневность трактуется как посредник между природой и культурой: по ее мнению, в повседневности происходит реализация насущных потребностей человека, которые при этом приобретают культурную форму и значение¹⁰. Она и А. Лефевр считают необходимым «новое обретение мира повседневности, в котором человеческие взгляды и действия ориентировались бы не на абстрактные и анонимные институты, а обрели бы прямо ощутимый человеческий смысл»¹¹. При таком подходе концепция повседневности в методологическом измерении является воплощением жизненного мира, позволяя говорить о том, что она (повседневность) в определенном смысле конструируется.

В этой связи интересно отметить, что Шюц, один из творцов феноменологии, уже как социолог предложил шесть методологически обоснованных элементов, характеризующих когнитивный смысл повседневности: а) трудовая деятельность по преобразованию внеш-

него мира; б) убежденность в том, что окружающий мир не только существует, но может соответствовать реальным представлениям человека о нем; в) отражает специфическое восприятие времени в виде определенных ритмов поведения; г) личная определенность индивида; д) проблемные ситуации в жизненном цикле (по Шюцу, «наряженное отношение к жизни»); е) полноценное участие в повседневной жизни, реализуемое в деятельности. Стоит особо подчеркнуть, что Шюц именует и трактует повседневность как «верховную реальность», поскольку иные частные реальности отражают только отдельные стороны жизни людей и поэтому не могут быть полноценными и значимыми для познания общества и места в нем человека¹².

Важный вклад в познание повседневности внесли П. Бергер и Т. Лукман, предложив рассматривать повседневность как определенным образом сконструированную реальность, состоящую из множества специфических проявлений действий и взаимодействий, но имеющую четко фиксируемую определенность. Свое представление о повседневности, имеющее важное методологическое значение, дала *этнометодология*, в которой конструирование мира повседневности представлено как процесс, состоящий из деятельности (вернее, ее интерпретации) самих участников повседневных взаимодействий¹³.

В современной социологии огромный вклад в познание и трактовку повседневности внесли П. Штомпка и З. Бауман, которые рассмотрели ее как текущую современность, полную не только смыслообразующих компонентов, но и коллизий, вносящих много неопределенностей и неожиданностей в жизненный мир человека¹⁴.

В отечественной социологии начальные шаги в изучении повседневности ассоциируются с именем Н.Н. Козловой (1946 — 2002). В ее работах с большой обстоятельностью и основательностью анализировались жизненные практики простых советских людей во всей их сложности, противоречивости и неоднозначности¹⁵. Вместе с тем, на наш взгляд, первым приближением к анализу повседневного бытия людей в отечественной традиции стал труд Л. Гордона (1930 — 2001) и Э. Клопова (1930 — 2010) «Человек после работы». По духу этот анализ всех сторон жизни людей во нерабочее время олицетворял концепцию повседневности. Вместе с тем эта работа не только затрагивала текущие проблемы окружающего мира людей, но и выходила на освещение таких аспектов их жизни, которые имели социально значимый характер и по сути приближались к социологической концепции социологии жизни¹⁶.

Анализ трудов современных зарубежных и отечественных ученых позволяет сделать вывод, что в центре их внимания оказывается человековедение, анализ самоочевидностей сознания и поведения, схем типизации форм социальной практики¹⁷. Однако именно такой подход к повседневности как к объекту научного анализа принес

несколько неожиданных поворотов при применении к изучению многообразия жизненного мира. Что касается объектов изучения реальности, то наряду с социально значимыми формами повседневности стали выдвигаться в качестве ее проявлений специфические и, я бы сказал, тривиальные социальные практики жизни, которые не имеют никакого отношения ни к науке, ни к реальной действительности. Преувеличение таких эпизодов или событий в жизни человека обернулось постмодернистскими зигзагами — изучались любители мороженого, сравнивались левши и правши, частота купаний в море. Однако изучение жизненного мира через повседневность, с одной стороны, открыло новые горизонты познания сущности социальной жизни людей, с другой, достаточно быстро выявило некоторые ограничения, показав, что его применение и использование имеет пределы.

Отечественные истоки социологии жизни

В отечественной социологии накоплен некоторый опыт эмпирического изучения жизненного мира россиян. В 1928 г. в свет вышла книга А.М. Большакова «Деревня (1917 — 1927)», в которой дан всесторонний анализ жизни сельских жителей одной из волостей Тверской губернии. В этом уникальном (неоправданно забытом) произведении обстоятельно рассматривались все аспекты жизни людей, начиная от прошлого сельских поселений до частушек, которые пели крестьяне в то время. Ни одна сторона жизни сельских тружеников не осталась без внимания — ни социально-экономическое положение жителей, ни работа партийной (большевиков) и комсомольской организаций, ни компания по ликвидации неграмотности, ни взаимоотношения с церковью. Иначе говоря, не было такого аспекта в жизни крестьян, который бы остался вне поля зрения исследователя. В результате мы имеем красочную и объемную картину крестьянской жизни во всем многообразии, почти физически позволяющую ощутить ее реальное и наглядное наполнение¹⁸. К подобным всеохватывающим трудам можно отнести и исследование жизни жителей села Копанка (Молдавия), повторенное в 1960-е гг., где также была предпринята попытка анализа всех аспектов жизни населения этого села¹⁹.

Возвращение к этой традиции — изучению жизненного мира людей — было непростым, противоречивым и неоднозначным, но в то же время знаменательным, так как новые потребности в развитии советского (российского) общества диктовали необходимость комплексного анализа всех сторон жизни людей. Однако в социологии 1950 — 2010 гг. преобладало исследование отдельных сторон жизни людей — труд, отдых, участие в политической и культурной жизни, межнациональные отношения²⁰. Исследований же, которые бы предприняли анализ всех аспектов жизни в их целостности и неразрывности, не так уж много.

Поэтому наряду с бурным потоком отдельных социологических исследований социально-экономических и социально-культурных проблем в начале 1960-х гг. возникло и сформировалось уникальное, специфическое явление — социальное планирование, выразившееся в разработке и внедрении планов социального развития сначала трудовых коллективов, затем и территорий. Начало этой научной и практической деятельности положила инициатива ленинградских ученых и руководителей предприятий города. Одним из первых таких научно-прикладных документов стал план социального развития научно-производственного объединения «Светлана». Уникальность этого документа состояла в охвате всех проблем социальной жизни людей, выходящих далеко за пределы производственных забот. Не было ни одной социально значимой ниши, которую бы ни затрагивали в своем поиске исследователи и которую бы игнорировали руководство и общественные организации объединения²¹. Уже в 1970-х гг. были опубликованы работы, обобщающие результаты этого научного поиска и практического почина, анализировавшие все стороны трудовой, социально-политической и культурной жизни людей в промышленности, строительстве, сельском хозяйстве. Были сформулированы рекомендации по использованию этих принципов на других уровнях социальной организации общества²².

В летописи отечественной социологии запечатлен вклад так называемой заводской социологии, представители которой (В.И. Герчиков, А.К. Зайцев, Б.И. Максимов, В.В. Щербина и др.) осуществили поиск социальных резервов, касающихся практически всех сторон жизни людей²³.

Отмечая огромную роль планов социального развития в анализе и регулировании социальной жизни людей, можно сделать заключение, что они все же в первую очередь рассматривали проблемы трудовой деятельности, ее социальные ресурсы. И это не могло быть иначе, так как перед производственными единицами — заводами, фабриками, стройками и т.д. — конкретно и объемно стояла цель решать производственные задачи, а социальные аспекты жизни рассматривались как мощный резерв их успешного решения. Вполне естественно, научную мысль не могло не волновать и не интересовать социальное содержание жизни людей как таковых вне зависимости от одной из ее сторон, даже такой важной, как трудовая деятельность. И вот в недрах социологической мысли уже в 1970-х гг. сначала в теоретическом плане, а затем в прикладном, стали крепнуть идеи о необходимости исследовать социальную жизнь людей посредством понятия «образ жизни». Шагнув из недр литературной и журналистской лексики, это понятие стало постепенно обретать все более отчетливые показатели социологической интерпретации, измерения и использования в процессе управления. Что касается теоретического осмысления этого

феномена, было уделено внимание соотношению «образа жизни» с понятиями «уровень жизни», «стиль жизни», а несколько позже «качество жизни»²⁴.

Одновременно перед социологами возникла проблема операционализации понятия «образ жизни», которую одними из первых во второй половине 1970-х гг. попытались осуществить исследовательские коллективы под руководством И.В. Бестужева-Лады (р. 1927), Л.Н. Когана (1923 — 1997), И.Т. Левыкина (1923 — 1994)²⁵. В их концепциях образ жизни первоначально конструировался по четырем сферам: труд, быт, общественно-политическая и культурно-образовательная деятельность. Затем представление о нем было доведено до 14 блоков, включая быт, показатели брака и семьи, образование, национальные отношения и антиобщественные явления. Были расширены показатели условий жизни (материальное благосостояние, социальное обеспечение, транспортное обслуживание, состояние окружающей среды) и введен дополнительно блок показателей стиля жизни (жизненная ориентация). Все это по сути дела означало попытку в комплексе охватить все жизненные реалии и ответить на вызовы времени, решить не только отдельные, пусть значительные проблемы, но и особенные, даже специфические аспекты жизни людей²⁶.

Изучение образа жизни быстро развивалось в 1970 — 1980 гг. От общесоюзных исследований они шагнули на предприятия, в сельские поселения, в регионы. Одним из уникальных и особенно удачных, методологически выверенных трудов стала монография В.В. Чичилимова, построенная на данных жизни работниц Тираспольской швейной фабрики²⁷. В книге красочно, наглядно и убедительно описывались все без исключения заботы, тревоги и проблемы женского коллектива предприятия — от характеристики трудовых будней до работы детского сада.

Глубокое и обстоятельное исследование образа жизни одной из важнейших социальных групп — крестьянства — осуществил коллектив под руководством Т.И. Заславской (1927 — 2013) и И.В. Рывкиной (р. 1926): анализ состояния и изменений жизненных путей сельских жителей ряда районов Западной Сибири²⁸. Последним из крупномасштабных, близких по логике к исследованию образа жизни явился опрос ВЦИОМ по репрезентативной общесоюзной выборке в ноябре 1989 г., результаты которого легли в основу известной монографии «Советский простой человек»²⁹.

Комплексное изучение социальной жизни людей в условиях постсоветской России нашло отражение в крупномасштабных исследованиях Института социологии и Института социально-политических исследований РАН. В Институте социологии ряд исследований подводил итог развития страны в его человеческом измерении с начала перестройки (1985) и в сравнении с началом 1990-х гг. В них были

выявлены черты жизненного мира людей, их проблемы, как текущие, так и в ретроспективе, показаны изменения в установках и ценностных ориентациях россиян³⁰. В ИСПИ РАН почти четверть века под руководством В.К. Левашова осуществляется мониторинг многих сторон жизненного мира людей с акцентом на социально значимые его компоненты³¹. Уникальное, на наш взгляд, исследование всех аспектов жизни сельских жителей Угорского района Костромской области осуществляет Н.Е. Покровский. В нем ведется плодотворный поиск ответа на злободневный вопрос — что собой представляет жизнь современной российской деревни в специфических условиях российского Севера с учетом особенностей данных поселений³².

Что же объединяет эти многосторонние, комплексные исследования жизни россиян? Есть ли у них какие-либо общие черты и характеристики с другими социологическими исследованиями, посвященными отдельным компонентам жизненного мира людей — труду, политике, социальной структуре, культуре, религии и т.д.? На наш взгляд, интегрирующим моментом, пронизывающим все без исключения исследования социологов, который осознанно или в известной мере стихийно применяется в своем поиске истины, является изучение жизненного мира людей в единстве общественного сознания, во всех его формах и проявлениях, в единстве поведения (деятельности) людей и окружающей их среды. Остановимся на этом подробнее.

Жизненный мир как эмпирическая характеристика социологии жизни

О необходимости и важности подойти к изучению реальности с позиций социологии жизни впервые заявил Жан Жак Гюйо (1854 — 1888). Он констатировал возможность реального практического использования этого подхода, позволяющего опираться на измеряемые показатели для познания и использования результатов в социальной практике. Фактически, не употребляя этого термина, комплексный подход к исследованию всех аспектов жизни протестантов применил М. Вебер, когда писал свой труд «Протестантская этика и дух капитализма». Этот подход использовал и Э. Дюркгейм, создавая работу «О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений» (совместно с М. Моссом), а затем «Самоубийство».

В отечественной социологии ряд идей, которые могут быть отнесены к концепцией социологии жизни, высказаны Н.И. Лапиным³³. Философские основания социологии жизни анализировал Ю.М. Резник³⁴. В трактовке виталистской социологии С.И. Григорьев использует понятия, близкие к понятийному аппарату социологии жизни³⁵. Можно утверждать, что все больше социологов оперируют показателями отношения людей к реальным проблемам, ситуациям,

ко всему тому, что происходит в общественной и личной (приватной) жизни, а также взаимоотношениями со средой, в которой они работают и живут.

Если рассмотреть все без исключения социологические исследования, нацеленные на изучение гражданских и повседневных сторон жизни людей или затрагивающие их, окажется, что они обязательно предполагают включение в себя изучение основополагающих характеристик человека — сознание, поведение (деятельность) и среду. Иначе говоря, современные подходы, определяющие предмет социологии, заметно смещаются в направлении человековедения, к признанию того, что анализ проблем жизни людей все больше и больше становится объектом внимания социологии. При этом уместны два замечания. *Первое.* Справедливо утверждение, что прошло время, когда в социальных науках, в социологии, общество объявлялось первостепенным объектом анализа. Отчетливо выявилось, что «за концептуальным фасадом социоцентрических теорий обнаружилась пустота и оторванность от реальной жизни: ведь если “единицы” считать “нулями”, то теория никогда не сойдется с практикой»³⁶. *Второе.* Выдвижение на первое место проблем человека не означает, что социология претендует на его познание в том смысле, в каком это делает биология или психология. Социология выделяет лишь те параметры в жизни человека, которые являются социальными по предназначению (поэтому она употребляет понятие «личность»). Социология претендует на анализ социальных проблем, которые являются «вечными» и проявляются в любых обществах, в любых условиях, на всех этапах человеческой истории.

Исходя из сказанного, можно утверждать, что *первой базовой характеристикой жизненного мира как предмета социологии жизни является реально функционирующее общественное сознание во всем его многообразии и многозначности.* Социология имеет дело не с общественным сознанием вообще, безликим и аморфным, без начала и конца, не просто с некими логическими конструкциями, а с реально функционирующим общественным (групповым, индивидуальным) сознанием, к которому следует подходить с особых теоретико-методологических позиций. Обобщая эти выводы, можно сказать, что базовым понятием для социологии жизни является общественное сознание и соответственно его компоненты: *знание, информация, потребности, мотивы, ценностные ориентации, установки, интересы и другие эмпирические элементы жизненного мира людей.* В социологических исследованиях постепенно закрепляется *новый методологический подход*, суть которого при всей его кажущейся очевидности заключается в следующем: люди живут и судят о своем положении не по громковещательным официальным обещаниям и декларациям, не по научным теориям и концепциям, а по реальной ситуации, с которой они сталкиваются в повседневной

жизни. Что бы в настоящее время ни говорили о тенденциях и изменениях в жизненном мире людей, несомненным фактором является оценка и самооценка «Я» со всеми вытекающими последствиями, которые в конечном счете приводят к необходимости считаться с осознанием каждым человеком своей ценности и самоценности. Следует, наконец, учесть, что в сознании людей происходят значительные изменения в структуре стимулов к жизни, к действию: внешние стимулы ослабевают, а внутренние растут, что свидетельствует о возрастании роли субъективного фактора, духовного начала в развитии и функционировании современного мира. При этом необходимо еще раз подчеркнуть, что сознание развивается автономно, независимо, не всегда согласуясь с социально-экономическими тенденциями: автоматизма взаимодействия между сознанием и бытием нет.

Второй базовой характеристикой предмета социологии жизни и соответственно жизненного мира людей является тот факт, что общественное сознание становится реальной силой только тогда, когда оно воплощается в поведении, деятельности, в действиях людей. Не секрет, что общественные намерения, желания, ориентации по тем или иным причинам не всегда реализуются в поступках, в акциях, в реальных делах. Что мешает их претворить в жизнь? Понять это — одна из важнейших задач социологического исследования.

Таким образом, для социологии важно познать процесс «превращения общественного сознания в общественную силу» (К. Маркс). Реализация прогностической функции сознания — гораздо более богатое по содержанию специфическое явление общественной жизни. В нем *переплетаются как научные, обоснованные знания, суждения и умозаключения, так и стихийное, продиктованное практическим опытом, непосредственное восприятие действительности и соответствующее ему действие.* Иначе говоря, реальное, практическое поведение — это функционирующая социальная жизнь в сложном переплетении закономерных связей и отношений и случайных, единичных, а иногда и противоположных социальному прогрессу взглядов, идей и представлений. Именно такой подход к реальному поведению как к живому, полному противоречий и драматизма общественному явлению, функционирующему на практическом уровне, в условиях непосредственно жизненного опыта, способному предвосхитить (или включить в себя) все проявления, позволяет объяснить на языке социологии многие процессы, выявить общее, присущее им не только во всех сферах общественной жизни, но и в условиях различных социально-экономических систем. В этой связи хотелось бы напомнить характеристику социологии, данную П.А. Сорокиным (1928) как «науки, изучающей поведение людей, живущих в среде себе подобных»³⁷. Следовательно, *поведение людей выступает ступенью*

реализации всех или отдельных компонентов реально функционирующего жизненного мира.

Таким образом, *реальное, живое сознание и поведение — самые богатые по проявлениям общественные процессы.* Фактически они отражают как на теоретическом, так и на эмпирическом уровне состояние общественных связей и взаимодействий во всем их многообразии, противоречивости, случайности и необходимости. Именно они выступают чутким показателем состояния, хода развития и функционирования общественных процессов, всей общественной жизни.

Однако, чтобы не впасть в субъективизм, необходимо принимать во внимание не только сознание и поведение, но и их функционирование в конкретных социально-экономических, социально-политических и социально-культурных условиях, олицетворяющих влияние всех видов *общественной макро-, мезо- и микросреды.* Это *третий компонент социологии жизни.* Если *макросреда* характеризует процессы, происходящие во всем обществе, которые опосредуют сознание и поведение людей как граждан, как членов данного общества, то *мезосреда* оказывает воздействие на сознание и поведение людей как жителей определенной территориальной социально-экономической общности, в которой они работают, отдыхают и выполняют функции творцов и потребителей. Что касается *микросреды*, то это непосредственное окружение, где человек взаимодействует на межличностном уровне и где существует контактная среда, весьма серьезно влияющая на результативность его поведения, на организацию его общественной и повседневной жизни. Именно поэтому социолог призван учитывать «особые жизненные обстоятельства», определяющие сознание и поведение людей, «каждый из которых хочет того, к чему его влечет физическая конституция и внешние, в конечном счете, экономические обстоятельства (или его собственные, личные, или общесоциальные)»³⁸.

Все это позволяет утверждать, что изучение *жизненного мира (сознания и поведения людей в определенных социально-исторических условиях)* переводит социологию из плоскости регистрирующей науки в плоскость активной общественной силы, участвующей в решении всех без исключения актуальных проблем развития человека и человечества.

В этой связи уместно напомнить, что *общественное сознание и поведение становятся предметом изучения только в условиях гражданского общества — общества, рожденного на определенной стадии исторического процесса, как результат эры новой истории, ведущей отсчет от периода великих буржуазных революций, от времени, когда общество отделилось от государства.* Такое утверждение отвечает на вопрос, почему в условиях тоталитаризма, диктатуры, монополии власти не требуется изучение настроений, мнений людей, их судеб и перспектив жизни (как не требуется и сама социология).

Только в условиях гражданского общества человек может демонстрировать принципиально новые черты поведения и образа жизни: он получает возможность действовать как самостоятельная общественная сила, влияние которой в значительной степени зависит от уровня и степени сознательности, творчества участников реального исторического процесса. О том, что творцом и движущей силой развития этого общества является сознание и поведение людей, говорит образное выражение английского историка и философа Т. Карлейля (1795 — 1881): «Революции происходят не на баррикадах — они происходят в умах и сердцах людей».

Таким образом, социология жизни и ее эмпирическая интерпретация — жизненный мир — это мир Человека, мир людей, мир в человеческом измерении, мир существования и функционирования человеческого потенциала, мир возможностей человека, его восприятия и реакции на происходящие в обществе перемены и его готовности понять, принять/не принять, содействовать/быть пассивным/противостоять осуществляемым государством и обществом преобразованиям.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Михайлов И.А. Философия жизни // Философская энциклопедия. В 4 т. Т. 4. — М., 2004. С. 210 — 211.

² См.: Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. — М., 2000.

³ См.: Бергсон А. Творческая эволюция. — СПб., 1914.

⁴ Цит. по: Михайлов И.А. Философия жизни. С. 210 — 211.

⁵ См.: Зиммель Г. Избранное. — М., 1996.

⁶ См.: Ницше Ф. Несвоевременные размышления // Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 1. Ч. 2. — М., 2013.

⁷ Подробнее см.: Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей. — М., 1991; Мотрошилова Н.В. Жизненный мир // Философская энциклопедия. Т. 2. — М., 2004.

⁸ См.: Смирнова Н.М. От социальной метафизики — к феноменологии «естественных установок». — М., 1997; Смирнова Н.М. Жизненный мир // Философская энциклопедия. Т. 2. — М., 2004. С. 29; Смирнова Н.М. Социальная философия в изучении современного общества. — М., 2009.

⁹ Ионин Л.Г. Повседневность // Философская энциклопедия. Т. 3. — М., 2004. С. 200.

¹⁰ Подробнее об этом см. там же.

¹¹ Ионин Л.Г. Методология социально-гуманитарного знания «История философии наук. — М., 2011. С. 29.

¹² См.: Шюц А. Избранное: мир, освященный смыслом / сост. и пер. Н.М. Смирновой. — М., 2004.

¹³ См.: Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии. — СПб., 2007; Кравченко С.А. Социология. Парадигмы через призму социологического воображения. — М., 2002.

¹⁴ См.: Бауман З. Текучая современность. — М., 2008; Штомпка П. Социология: анализ современного общества / пер. с польского С.М. Червонной. — М., 2007.

¹⁵ См.: Козлова Н.Н. Горизонты повседневности советской эпохи: Голоса из хора. — М., 1996.

¹⁶ См.: Гордон Л.А., Клопов Э.В. Человек после работы. Социальные проблемы быта и вне рабочего времени. — М., 1972.

- ¹⁷ См.: Романовский Н.В. Эволюция теоретической мысли в социологии. Комментарий к проблеме // Социологические исследования. 2013. № 8.
- ¹⁸ См.: *Большаков А.М.* Деревня (1917 – 1927). – М., 1928.
- ¹⁹ См.: *Копанка: 25 лет спустя* / под ред. Г.В. Осипова. – М., 1965.
- ²⁰ Подробнее см.: *Социология в России* / под ред. В.А. Ядова. – М., 1996; *Вехи российской социологии (1950 – 2000-е годы)* / под ред. Ж.Т. Тощенко, Н.В. Романовского. – М., 2008.
- ²¹ *Ельмеев В.Я.* Методологические основы планирования социального развития. – М., 1974; *Полозов В.Р.* Социальное планирование производственных коллективов и его роль в ускорении социально-экономического развития страны. – Л., 1987.
- ²² См.: *Лапин Н.И., Коржева З.М., Наумова Н.Ф.* Теория и практика социального планирования. – М., 1976; *Лузан П.П.* Планирование социального развития производственного коллектива. – М., 1972; *Тощенко Ж.Т.* Социальное планирование в СССР. – М., 1981; *Фролов С.Ф.* Социальное планирование на промышленном предприятии. – Горький, 1971.
- ²³ См., например: *Управление человеческими ресурсами: менеджмент и консальтирование* / под ред. В.В. Щербины. – М., 2004.
- ²⁴ *Толстых В.И.* Образ жизни: Понятия. Реальность. Проблемы. – М., 1975. *Руткевич М.Н.* Социалистический образ жизни. – М., 1983.
- ²⁵ *Бестужев-Лада И.В.* Советский образ жизни: Формы и методы его пропаганды. – М., 1980; *Социалистический образ жизни (опыт социологического исследования)* / под ред. Л.Н. Когана. – М.; Свердловск, 1979; *Советский образ жизни: Состояние, мнения и оценки советских людей* / под ред. И.Т. Левыкина, А.А. Возмителя. – М., 1984; *Левыкин И. Т.* Образ жизни как объект междисциплинарного изучения // Социологические исследования. 1981. № 1.
- ²⁶ *Бестужев-Лада И.В.* Содержание, структура и типология образов жизни // Социальная структура социального общества и всестороннее развитие личности / отв. ред. Л.П. Буева. – М., 1983.
- ²⁷ *Соколова В., Кашина М., Чичилимов В.* Все о нас и нашем коллективе: Концепция, методы и результаты диагностики образа жизни коллектива тираспольских швейников. – Кишинев, 1980.
- ²⁸ Методология и методика системного изучения советской деревни / под ред. Т.И. Заславской, Р.В. Рывкиной. – Новосибирск, 1980.
- ²⁹ *Советский простой человек: Опыт социального портрета на рубеже 90-х* / под ред. Ю.А. Левады. – М., 1993.
- ³⁰ *Горшков М.К.* Российское общество как оно есть (опыт социологической диагностики). – М., 2011.
- ³¹ *Левашиов В.К.* Россия на развилке социополитических траекторий развития // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2011. № 4 (104). С. 5 – 23.
- ³² *Потенциал Ближнего Севера: экономика, экология, сельские поселения* / под ред. Н.Е. Покровского, Т.Г. Нефедовой. – М., 2014.
- ³³ *Регионы России. Социокультурные портреты регионов в общероссийском контексте* / сост. и общ. ред. Н.И. Лапина, Л.А. Беляевой. – М.: Академия, 2009.
- ³⁴ *Резник Ю.М.* Социальное измерение жизненного мира. – М., 2001.
- ³⁵ *Григорьев С.И.* Социология жизненных сил. – Барнаул, 2000.
- ³⁶ *Волков Ю.Г. и др.* Социология. – М., 1995. С. 10 – 13.
- ³⁷ *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992. С. 534.
- ³⁸ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 37. – М., 1989. С. 396.

REFERENCES

- Bauman Z. *Liquid modernity*. Saint Petersburg, Peter, 2008 (trad. in Russian). 240 p.
- Bergson H. *Creative Evolution*. Saint Petersburg, 1914 (trad. in Russian).
- Dilthey W. *The View of the world and human study since the Renaissance and the Reformation*. Moscow, 2000 (trad. in Russian).
- Gorshkov M.K. *Russian society as it is (Essay on sociological diagnosis)*. Moscow, 2011 (in Russian).
- Grigoryev S.I. *Sociology of vitality*. Barnaul, 2000 (in Russian).
- Kravchenko S.A. *Sociology. Paradigms through the prism of sociological imagination*. Moscow, 2002 (in Russian).

- Levashov V.K. Russia at the fork of sociopolitical development trajectories. *Monitoring of public opinion: economic and social changes*. 2011. No 4 (104), pp. 5 – 23 (in Russian).
- Management of human resources: Management and Consultancy. V.V. Scherbina (ed.). Moscow, 2004 (in Russian).
- Mikhaylov I.A. Philosophy of Life. *Encyclopedia of Philosophy*. 4 volumes. Vol. 4. Moscow, 2004 (in Russian).
- Milestones of Russian sociology (1950 – 2000's). J.T. Toschenko, N.V. Romanovsky (eds.). Moscow, 2008 (in Russian).
- Motroshilova N.V. *The birth and Development of philosophical Ideas*. Moscow, 1991 (in Russian).
- Motroshilova N.V. The Lifeworld. *Encyclopedia of Philosophy*. 4 volumes. Vol. 2. Moscow, 2004 (in Russian).
- Nietzsche F. Untimely Meditations. Nietzsche F. Complete Works. Vol. 1. Part 2. Moscow, 2013 (trad. in Russian).
- Potential of the Near North: economy, ecology, rural settlements. N.E. Pokrovsky, T.G. Nefedova. Moscow, 2014 (in Russian).
- Regions of Russia. Social and cultural portraits regions in total Russian context. N.I. Lapin, L.A. Belyaeva (eds.). Moscow, Akademia, 2009. 806 p. (in Russian).
- Reznik Yu.M. The social dimension of the lifeworld. Moscow, 2001 (in Russian).
- Romanovsky N.V. The evolution of theoretical thought in sociology. Comment to the problem. *Sotsiologicheskiye issledovaniya* [Sociological studies]. 2013. No 8 (in Russian).
- Schütz A. Selected Works: The World, blessed by sense. N.M. Smirnova (ed.). Moscow, 2004 (trans. in Russian).
- Simmel G. Selected Works. Moscow, 1996 (trad. in Russian).
- Smirnova N.M. *Social philosophy in the study of modern society*. Moscow, 2009 (in Russian). 400 p.
- Sociology in Russia. V.A. Yadov (ed.). Moscow, 1996 (in Russian).
- Sorokin P.A. Human. Civilization. Society. Moscow, 1992 (in Russian).
- Sztompka P. *Sociology: An analysis of modern society*. Trans. in Russian by S.M. Chervonnaya. Moscow, 2007.

Аннотация

В статье рассматривается эволюция идей социологии жизни, основы которой базируются на философии жизни, развиваются феноменологами, сторонниками теории повседневности, а затем и представителями различных социологических теорий. Опираясь на многообразие интерпретаций общественных процессов, социология жизни включает в себя трактовку основных компонентов, которые в той или иной пропорции, в том или ином аспекте присутствуют в каждом социологическом исследовании: общественное (групповое, индивидуальное) сознание, поведение (деятельность) и окружающая макро-, мезо- и микросреда. Неразрывное единство – сознание, поведение, среда – исследуемое на эмпирическом уровне, образует жизненный мир – понятие, открывающее перспективы получения нового знания при исследовании фундаментальных и прикладных социальных проблем.

Ключевые слова: философия жизни, феноменология, повседневность, социология жизни, социальное планирование, образ жизни, жизненный мир.

Summary

The article examines the evolution of ideas in the sociology of life, which is based on the philosophy of life, developed by phenomenology, adherents of the mundanity theory and then by advocates of various sociological theories. Based on a number of interpretations of social processes, the sociology of life includes the interpretation of the main components, which in this or that proportion, in this or that aspect are present in every sociological study: social (group, individual) conscience, behavior (activity) and the surrounding macro-, meso- and microenvironment. The continuous unity of consciousness, behavior, and environment explored on the empirical level forms the «lifeworld». This concept opens perspectives for acquisition of new knowledge in fundamental and applied research of social problems.

Keywords: philosophy of life, phenomenology, mundanity, sociology of life, social planning, way of life, lifeworld.



МИР РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ



Русское интеллектуальное наследие



ФИЛОСОФИЯ В СВЯТО-СЕРГИЕВСКОМ ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВСКОМ ИНСТИТУТЕ В ПАРИЖЕ (1925 – 1950)

О.Т. ЕРМИШИН

Свято-Сергиевский Православный богословский институт, созданный в Париже в 1925 г. по образцу дореволюционных духовных академий, безусловно имел прямое отношение к богословию, так как преподавание богословских дисциплин занимало в нем ведущее место. Тем не менее философии придавалось большое значение – не только из-за личных интересов отдельных профессоров института, но и по причине традиционного соотношения богословских и философских наук в русских духовно-академических учебных заведениях. Поиск гармонии между верой и знанием, богословием и философией был продолжен в Парижском богословском институте, что впоследствии привело к некоторым оригинальным решениям религиозно-философских проблем.

Профессоров и преподавателей, которые читали курсы лекций по философским дисциплинам в Свято-Сергиевском институте, было совсем немного. Однако обзор их лекционной деятельности имеет ряд трудностей. Большинство лекционных курсов не было опубликовано. Их содержание можно частично восстановить по отзывам слушателей, а также реконструировать по печатным научным трудам, в которых авторы, конечно, высказывали отдельные мысли и идеи, получившие первоначальное выражение на институтских лекциях. В отдельных случаях это можно утверждать уверенно, в других – только предположительно. Тем не менее несомненной является связь между общим философским мировоззрением автора и его непосредственной преподавательской деятельностью.

Начнем по хронологии с самого первого профессора философии Свято-Сергиевского института – В.В. Зеньковского (1881 – 1962), который читал курсы по целому ряду дисциплин – истории философии, психологии, педагогике, апологетике и истории религий. Вот как описал лекции Зеньковского по истории философии А.В. Карташев: «В истории философии, в курсе древней философии постоянно об-

ращается внимание студентов на те понятия и идеи, которые положительно или отрицательно повлияли на выработку основ христианской метафизики. В средневековой философии, которая в значительной своей части является историей католического богословия, в центре стоит изучение Фомы Аквината, влияние которого так сильно отразилось на разделении философии и богословия в Новое время. В истории новой задачей философии является раскрытие того, как и почему новейшая философия оказалась оторванной от христианской метафизики, и даже во вражде с ней. В этом порядке усваиваются студентами принципы трансцендентализма (Кант и кантианство) и трагическое его превращение в гносеологический идеализм. Если время позволяет, дается хотя бы несколько очерков из истории русской философии¹. Как видно из характеристики А.В. Карташева, центральной темой в лекциях Зеньковского по истории философии была христианская метафизика. Таким образом, написанный Зеньковским в конце жизни двухтомный труд «Основы христианской философии» (1961 — 1964) имеет истоки еще в его преподавательской деятельности 20 — 30-х гг. По крайней мере, общий взгляд Зеньковского на античную философию можно частично восстановить по статье «Преодоление платонизма и проблема софийности мира» (1930), а его размышления о средневековой мысли — по «Основам христианской философии».

В статье «Преодоление платонизма и проблема софийности мира» дан краткий, но цельный анализ античного платонизма, сущность его учения. Зеньковский пишет: «Идеальное в вещах — это как бы тупики, в которые мы упираемся в процессе познания вещей: над чувственным содержанием восприятия работа познания строит ряд “понятий”, объектом которых является не изменчивая и преходящая вещь, а то в ней, что образует ее “сущность”... Идеи вечны, т.е. не знают конца, не знают и начала, не сотворены, вечны. Но тем самым мир идей, хотя он и является “основой” мира, резко отделен от мира явлений. Из анализов Платона, как они переданы здесь в общей форме, вытекает резкий *дуализм* идеального и реального мира»². Из этого дуализма, по мнению Зеньковского, и возникла проблема связи двух миров и природы идеального мира. Нетварные идеи одновременно связаны с миром, являясь его основой, и причастны Абсолюту (абсолютному бытию), поэтому платонизм всегда тяготел к пантеизму, отождествлению идеального и чувственно воспринимаемого (божественного и земного) бытия. В результате философия Нового времени, преодолев эпоху немецкого идеализма³, пришла к двум тупиковым решениям проблемы — натурализму или акосмизму (обожествлению чувственного мира или его отрицанию). Зеньковский же считал, что решить проблему пантеизма можно только через преодоление платонизма, учения о нетварной природе идей.

В «Основах христианской философии» Зеньковский показал истоки того гносеологического дуализма веры и знания, который распространился в философии Нового времени. Начался этот дуализм с попытки адаптировать Аристотеля для христианского богословия, что привело к разделению философского знания и богословия. Как известно, завершил в XIII в. процесс этого разделения Фома Аквинат, который, по выражению Зеньковского, «просто уступил знанию (*философии*) всю территорию того, что может быть познаваемо “естественным разумом”»⁴. Фома Аквинат провозглашает «естественный разум» самодостаточным, и тем самым «*рассекает* единую целостность познавательного процесса»⁵. Таким образом, пантеизм, происходящий из учения Платона, и гносеологический дуализм, имеющий исток в философии Аристотеля и затем оформленный в учении Фомы Аквината, определили философскую эпоху Нового времени, характерной чертой которой Зеньковский считал разрыв между христианством и культурой (культурный дуализм). Зеньковский возражал: «Вся ошибка Аквината состояла в том, что он берет понятие “естественного разума” как понятие неподвижное... Для христианина разум не есть “нижний этаж” его духовной целостности, а живая сфера его духа, куда проникают благодатные лучи Церкви»⁶.

Зеньковский не ограничился только историко-философским анализом и критикой учений, которые развивали античные и средневековые мыслители. В конце жизни он предложил проект христианской метафизики, который одновременно отличается простотой и фундаментальной основательностью. Зеньковский полагал, что христианская философия, в том числе метафизика, должна непосредственно опираться на христианское богословие, т.е. на те понятия и представления, которые выработаны Церковью в течение веков. По мнению Зеньковского, «христианству есть что сказать о мире»⁷.

Согласно святоотеческой традиции, Бог имеет непосредственное отношение к миру как его Творец. Следовательно, для христианской метафизики идея творения является центральной. В идее творения взаимосвязаны абсолютное и относительное бытие, когда существуют Премудрость Божия и идейные корни тварного бытия. С акта творения божественные идеи входят в тварное бытие, становятся частью мира, живут его жизнью. Как полагал Зеньковский, в мире есть идеальная сторона, которая заложена Богом в творении.

По мнению Зеньковского, идеи имеют двойственность: они сотворены Богом и вечны, но живут своей жизнью в мире. С.Л. Франк, например, игнорировал эту двойственность, считая, что абсолютное бытие и есть основа относительного бытия, а все бытие связано всеединством (металогическим единством). Зеньковский же, напротив, подчеркивал, что всеединство никак не соединимо с христианской метафизикой, которая признает онтологический дуализм. Он утверж-

дал: «Основы христианской метафизики лежат в раскрытии и осмыслении онтологического дуализма»⁸.

Бытие имеет иерархическую структуру. Иерархия бытия (материальное бытие, биосфера, психосфера, духовное бытие) предполагает появление новых форм бытия, которые объясняются не эволюцией, а идеей творения. Как заметил Зеньковский, к смешению разных планов бытия ведет софиология Нового времени (от Я. Беме до В.С. Соловьева), тогда как в христианстве понятие Софии отождествляется с Христом как Сыном Божиим. В христианской метафизике основой для единства мира является Церковь, возглавляемая Иисусом Христом и имеющая неисчерпаемый творческий потенциал для созидания гармонии. Другой полюс мира образует поврежденность природы (первородный грех), которая ведет к расхождению в человеке эстетических и моральных взглядов. Так, по мнению Зеньковского, христианство признает антиномичность, которая существует в мире. Вместе с тем антиномичность ведет в христианстве не к манихейскому дуализму, а к осмыслению трагизма жизни и поиску путей его преодоления.

С точки зрения христианской метафизики, бытие многообразно, оно не исчерпывается дуализмом духа и материи. Как утверждал Зеньковский, ««чистой материи» без психического аккомпанемента не существует»⁹. За чувственно воспринимаемой реальностью есть психическое, сверхпсихическое и историческое бытие. Вслед за критикой дуализма Зеньковский переходит к рассмотрению понятий, на которых строится кантианство — пространства и времени. Он считает, что Абсолютное бытие включает в себе пространство и время. Бесконечность пространства не существует ни в материальном мире, ни в сознании, а оно есть только «отсвет бесконечности Абсолюта»¹⁰. Время же есть как текучесть относительного бытия, так и восприятие времени человеком, обладающим вневременной природой, т.е. человеческое сознание развивается на пересечении вечности и времени.

Мир связан законом причинности, но не причинностью физических законов, а творческой причинностью. Прежде всего, Зеньковский подчеркивает, что высшая форма причинности — это «самопричинность» Абсолюта. Однако и человек обладает относительной «самопричинностью», поскольку обладает свободой. По убеждению Зеньковского, «идея причинности есть сердцевина метафизики, основное и определяющее понятие», так как объясняет творчество новых явлений. Появление же новых видов бытия, считает Зеньковский, можно объяснить только участием Творца в жизни мира.

Человеческое бытие есть особый вид бытия. Идеи свободы и творчества неизбежно должны были привести Зеньковского к учению о человеке. Развитие мира определяется психической эволюцией, которую невозможно понять без изучения человека и его сущности.

Зеньковский отмечал, что «только в человеке Абсолютное бытие могло соединиться с тварной сферой — и соединиться так, чтобы все присущие тварной сфере качества сохраняли свою силу»¹¹. Христианская метафизика невозможна без метафизики человека. Христианство рассматривает человека в трех аспектах: человек в его первозданном состоянии, человек после грехопадения, человек в Церкви. По определению Зеньковского, человек после грехопадения имеет биполярность: в нем есть образ Божий и греховность, которые находятся в постоянном противоборстве. Свобода в человеке, борьба добра и зла в человеческой душе совершенно исключают детерминизм. Как божественная благодать, так и дьявольские искушения не проникают в человека, минуя его свободу. Следовательно, считает Зеньковский, акт свободы есть функция каждой отдельной личности. Философия Нового времени последовательно борется с метафизикой человека. Зеньковский полагал: «Не только “убили Бога”, как выражался Ницше, но убили и человека, оторвав его от Бога, от вечной жизни»¹². Автономия человека во всех его творческих проявлениях — таков итог философского развития Нового времени. Отрицание метафизики привело не к свободе человека, а к разным видам детерминизма. Человек, оторванный от вечной жизни, оказался подчиненным законам природы и общества.

Зеньковский изложил свою концепцию личности в работе «Принципы православной антропологии»¹³. По его мнению, образ Божий в человеке обладает реальностью. Человек есть органическое целое, его единство пронизано духовной жизнью. Он не довольствуется окружающей действительностью, а духовно устремлен к бесконечности. Вместе с тем органическое единство человека образуют как духовность, так и телесность. Зеньковский также различает в человеке его личность и природу, которые взаимодействуют и развиваются. Если человеческая природа поражена греховностью, то в личности есть образ Божий. Таким образом, личность человека есть, прежде всего, метафизическое начало.

Природа человека ограничивает личность множеством различных психических и физических влияний. Зеньковский отмечал: «Среди всей этой массы отовсюду наседающих ограничений личность таит в себе, однако, неискоренимую потребность и возможность творчества, свободы, — свободы до такой степени безмерной, что человек может вступать в борьбу и с внешней природой, и с людьми, и даже с Богом, не говоря уже о борьбе с самим собой»¹⁴. Идея свободы в человеке объяснима только через понятие человеческой личности, которая есть образ личности в Боге. Вместе с тем, в отличие от Абсолютной личности, человек нуждается в выходе за пределы личного бытия, в необходимости его духовного восполнения. Как замечал Зеньковский, есть онтологическая неполнота духовного бытия в человеке, и духовную

полноту человеку может дать Церковь как особая форма жизни. Природа человека связана с метафизическим единством человека, которое определяется идеей единосущия. Личность человека как образ Божий есть носитель своеобразия, свободы, творчества. Телесность также обладает метафизической природой, без которой была бы невозможна христианская идея Воскресения. Зло же в человеке, считал Зеньковский, связано не с телесностью, а с духовной глубиной личности, где еще нет внутренней раздвоенности, а только происходит выбор между добром и злом. Концепция христианской антропологии по сути завершает метафизические построения Зеньковского, которые можно назвать «философской герменевтикой христианского богословия». В противоположность Фоме Аквинату, В.В. Зеньковский провозгласил не разрыв между метафизикой и богословием, а согласование между ними. Элементы идеализма (как древнегреческого, так и немецкого Нового времени) создавали противоречия между метафизикой и христианским богословием. Зеньковский был убежден, что философский идеализм Нового времени может быть критически осмыслен и преодолен, и путь к этому преодолению он указал в своем труде «Основы христианской философии».

О другом преподавателе философии, помимо Зеньковского, свидетельствует тот же А.В. Карташев: «В подмогу преподаванию философских дисциплин был принят прибывший из Берлина ученик по Киевскому университету профессора В.В. Зеньковского, В.Н. Ильин»¹⁵. Владимир Николаевич Ильин (1890 — 1974) был разносторонней личностью, занимался литургикой, апологетикой, философией, психологией, историей литературы. С 1925 г. Ильин преподавал литургику и историю средневековой философии в Свято-Сергиевском богословском институте, с 1944 г. читал курс православной литургики во французском Православном богословском институте св. Дионисия. Судя по тому, что лекции по средневековой философии были перепечатаны и прошли значительное редактирование, Ильин придавал им большое значение и, возможно, планировал их опубликовать. В изучении средневековой философии, как и в других областях знания, Ильин стремился быть исключительно оригинальным и не повторять своих предшественников.

Как понимал Ильин развитие средневековой философии? Он указывал, что средневековая философия имела два основных источника: труды отцов Церкви (патристика) и допатристическая античная философия. В результате, по мнению Ильина, средневековая мысль определялась антиномией между догматом и диалектикой. Эта противоположность в основном и сделала средневековую философию сложным и многообразным явлением. Ильин пишет: «Эти противоречивые мотивы и завязывают ту сложную, живую драму, в которую вмешиваются порой мотивы положительного, научного исследова-

ния, навязанного иногда античностью, в частности Аристотелем, а иногда и восточно-гностическими тенденциями фантастической мистики, мантики, алхимии и астрологии, парадоксальным образом не чуждых позитивного реализма»¹⁶. Вообще для Ильина средневековая философия по природе парадоксальна, но она направлена на то, чтобы преодолеть эту парадоксальность. Ильин делит историю средневековой философии на два главных периода: до начала XIII в. и после начала XIII в. На границе, которая разделяет эти два периода, были предприняты радикальные попытки решить проблемы разума и веры, диалектики и догмата.

XIII век для Ильина символизируют две фигуры, которые выделяются из общего ряда мыслителей той эпохи. Это Фома Аквинат и Бонавентура (в миру Джованни Фиданца). Они были соотечественниками и современниками (даже умерли в один год), но предложили совершенно противоположные решения существующих философских проблем. Вот как пишет об этом Ильин: «Антиномическая противоположность, двуликость средневековой мысли, богатое творческими возможностями, сочетания в ней рассудочности и мистики проявляются с особенной яркостью через сопоставление ее двух величайших представителей, совершенно друг на друга непохожих и притом глубоко средневековых. Августинианец, новоплатоник, мистик-францисканец — Бонавентура; и аристотелик, одновременно новоплатоник, рационалист-доминиканец — Фома Аквинат: оба одинаково характеризуют средневековье, у обоих <есть> скрыто или открыто господствующий новоплатонизм — хотя и действующий с переднего и заднего плана»¹⁷. Таким образом, Фома Аквинат и Бонавентура объясняют для Ильина ту духовную борьбу, которая происходила в Средние века.

Восприятие фигуры Фомы Аквината у Ильина отлично от известной трактовки неомистов. Для Ильина Фома Аквинат совсем не «апостол современности» (по выражению Ж. Маритена), предназначенный для того, чтобы решить все проблемы. Для него Фома Аквинат и Бонавентура имеют значение как мыслители, которых можно осмыслить и преодолеть на пути к патристике. Как пишет Ильин, «возвращаться надлежит к истокам самого средневековья, к истокам истоков, к самим отцам Церкви, к Платону и Аристотелю...»¹⁸

Ильин начинает характеристику Фомы Аквината не с анализа его трудов, а с образов и метафор. Он замечает: «Фома Аквинат принадлежит не к сфере музыкальных искусств, но изобразительных; он, так сказать, скульптор и архитектор, но не трагик, не поэт и не музыкант. В этом смысле он, конечно, принадлежит к латинскому корню греко-латинской культуры»¹⁹. А далее пишет: «“Ангельский доктор” и Бонавентура так же относятся к истории средневековой философии, как Бетховен и Моцарт — к музыке»²⁰. Сравнение Фомы Аквината с Бетхо-

веное неожиданное, но оно что-то значит в устах дипломированного музыканта и композитора Ильина (кроме Киевского университета, Ильин закончил Киевскую консерваторию по классу композиции). Такое сравнение на первый взгляд может подразумевать мощный талант, соединенный с умением найти и выстроить форму для выражения идей (музыкальных — в случае с Бетховеном, богословских и философских — в случае с Фомой Аквином). В общем можно сказать, что Фома Аквинат смог использовать античное философское наследие (прежде всего, диалектику) для того, чтобы раскрыть традиционные богословские проблемы Средневековья. По мнению Ильина, Фома Аквинат наряду с Данте сумел достичь органичности в построении системы, «где плоть, душа и дух в их иерархической последовательности составляют единство»²¹.

Фома Аквинат, опираясь на Аристотеля, заложил интеллектуальные основы современной европейской культуры. Из его философии затем вышли Спиноза, Кант и Гегель. Ильин по этому поводу утверждает: «После Фомы Аквината лицо Европы стало “аристотелическим”, и конец аристотелизма будет означать конец не только европейской культуры (или, по крайней мере, ее настоящей формы), но и конец латинства, то есть полную культурную катастрофу, может быть, творческую, но все же катастрофу»²². Судя по отдельным намекам, Ильин в этой катастрофе не сомневался. Хотя если бы он дожил до эпохи постмодернизма, то его мысль о культурной катастрофе была бы высказана более уверенно. Получается так, что Фома Аквинат создал синтез, отличающийся прочным органическим единством. Однако это единство просуществовало недолго и распалось, что указывает на то, что в самой системе был заложен какой-то искусственный принцип, который не выдержал испытания временем.

Для Фомы Аквината главным принципом его учения является совпадение вещей в истине и бытии. В этом принципе, как указывает Ильин, нетрудно увидеть предвосхищение будущих философских систем Спинозы и Гегеля, но только в новой интерпретации: порядок и последование вещей — те же, что порядок и последование идей. Кроме того, по мнению Ильина, у Фомы Аквината «учение о материи как о “принципе индивидуализации” почти непосредственно заимствовано из аристотелевской рецепции платонической доктрины о том, что идея есть принцип единства, а материя есть принцип множества»²³. Признав учение Аристотеля о материи, Фома мог отрицать бессмертие индивидуальных душ, но он избежал этого, спасаясь, как выразился Ильин, «искусственностью и непоследовательностью». С одной стороны, Фома Аквинат создал стройную богословскую систему, имеющую апологетические цели, но, с другой стороны, заложил новые основы онтологии, которые в дальнейшем развитии уводили от религии и делали ее совершенно ненужной. Достаточно, по мысли

Ильина, обратить внимание на то, что все онтологические аргументы в доказательстве бытия Божия строятся на принципах «чувственной реальности, которая требует причинного объяснения»²⁴. Ильин отмечает: «Кажется, нигде в средневековой науке этот дух нового механистического естествознания не интерпретируется столь ярко, решительно и недвусмысленно, чем у Фомы Аквината. Поэтому за ним можно вполне утвердить почетное, хотя и несколько опасное имя отца нового механического естествознания»²⁵. Интеллектуализм Аристотеля приводит Фому к созданию научного богословия и научной философии.

Вместе с тем у Фомы нет антропологии, поскольку, согласно Фоме, «человеческий интеллект есть самый низший в ряду интеллектов и наиболее удален от совершенства Божественного интеллекта» («Сумма теологии», I, 79). Ильин пишет: «Проблема образа и подобия Божия Фомой не поставлена по-настоящему, и подлинной антропологии Фома Аквинат не дает, несмотря на свой гуманизм (а, может быть, благодаря ему). У него нет “науки о человеке” и по отношению к человеку чувствуется у “ангельского доктора” равнодушие и холод. Для Фомы душа человека есть промежуточное пограничное бытие между царством чистых “интеллигенций” и тел»²⁶. Таким образом, создание научного стиля мысли и новой онтологии у Фомы Аквината сочетается с явным принижением человека и его души. Фома с опорой на Аристотеля преодолевает Августина с его неоплатонизмом и христианской антропологией. Богословская апологетика Фомы имела достаточно кратковременный успех, тогда как его философские идеи получили дальнейшее развитие, далекое от апологетики. Для Ильина Фома Аквинат — это «средневековый Гегель», который предпочитает принцип бытия и игнорирует человека, что сообщает его системе «во-первых, оттенок безотрадности, мрачности, а во-вторых, даже колебля ее последовательность»²⁷.

В Бонавентуре Ильин видел другой, противоположный аристотелизму Фомы Аквината полюс — платонизирующий августинизм. Он отметил: «Борьба Бонавентуры с Фомой Аквинатом вполне понятна и в известном смысле фатальна. Слишком уж были различны не только типы их мышления, но вся духовная установка и характеры»²⁸. Борьба была обусловлена не только противоборством аристотелизма и августинизма, но в наибольшей степени — нападками Бонавентуры на автономию философии. Ильин так сформулировал центральный вопрос полемики между Бонавентурой и Фомой Аквинатом: «Имеет ли право философия на самостоятельное существование, основанное на независимом рациональном методе, или же нет?»²⁹

Как известно, победу одержал томизм в лице Фомы Аквината, а не платонизм Бонавентуры. Вместе с тем последующая секуляризация философии в Новое время показала, что полемические нападки Бо-

навентуры не были лишены основания. Бонавентура был убежден, что философия не может плодотворно развиваться без союза с богословием. Он был не только «центром антитомизма», как его называет Ильин, но еще и сторонником синтеза философии, метафизики и богословия. Таким образом, Бонавентура предлагал учение, альтернативное томизму. Ильин дает следующую характеристику учению Бонавентуры о любви и свете: «Эта изумительная монолитность учения “серафического доктора” объясняет еще и другую ее характерную особенность: ненужность в ней диалектического момента. Несмотря на огромный полемический темперамент и даже испепеляющий жестокий задор по отношению к инакомыслящим, учение “серафического доктора” существенно адиалектично, система его залита ровным сияющим светом, в ней нет движения светотени, нет в ней внутренней драмы мышления о Боге и мире, она статична»³⁰. Такое мировоззрение в какой-то мере ближе к античному платонизму, чем к средневековой эпохе и человеку, раздираемому внешними и внутренними противоречиями. Бонавентура сознательно консервативен и поэтому оказывается близок к блаженному Августину, человеку еще античной эпохи, а не к своим современникам. Люди XIII в. уже хотели изменений, а статичное учение Бонавентуры мало что им могло дать в отличие от диалектической уверенности Фомы Аквината.

Ильин пишет: «Мистика, онтология и гносеология совпадают у Бонавентуры, и в этом его радикальное и непримиримое отвержение от томизма. Вся доктрина Бонавентуры вытекает из основной его методологической установки о тождестве богословия и философии, о необходимости приведения всех наук к богословию, ибо в последнем как несомненная и очевидная истина, не нуждающаяся в дискурсивном доказательстве, сияет бытие Божие»³¹. Божественная истина признается выше философии и диалектического метода — в этом заключается идейная позиция Бонавентуры. Консерватизм Бонавентуры против модернизма Фомы Аквината — так видел средневековую философию XIII в. В.Н. Ильин, который выводил из томизма весь последующий философский модернизм Нового времени (от Декарта до Гуссерля).

Итак, образ средневековой философии для В.Н. Ильина состоит из двух противоборствующих направлений, которые олицетворяют Фома Аквинат и Бонавентура. И хотя Средневековье внешне закончилось, но Фома Аквинат и Бонавентура остаются вечно живыми и актуальными мыслителями. Фома Аквинат одержал победу и определил дальнейшее развитие западной философии, но мысль Бонавентуры не исчезла и пробивается в учении Ф.В. Шеллинга об интеллектуальном созерцании Абсолюта, в интуитивизме А. Бергсона, религиозном экзистенциализме Г. Марселя и т.д. Однако есть из размышлений В.Н. Ильина еще один очевидный вывод, который, возможно, не был

сделан самим автором из-за формальных ограничений лекционного курса: направление, олицетворяемое Бонавентурой, расцвело в русской религиозной философии. Достаточно почитать трактат «София» В.С. Соловьева, «Смысл творчества» и «Новое средневековье» Н.А. Бердяева, «Афины и Иерусалим» Л. Шестова, «О началах» Л.П. Карсавина, «Непостижимое» С.Л. Франка, «Философию культа» свящ. П. Флоренского и сразу будет очевидно, что союз философии и богословия, который проповедовал Бонавентура, нашел плодотворное воплощение в русской религиозно-философской мысли. Да и учение самого Ильина о морфологии бытия занимает место в том же ряду религиозно-философских трудов.

Чтобы не быть голословными, приведем только один пример, который показывает, что В.Н. Ильин видел непосредственную связь между средневековой философией и русской религиозной мыслью начала XX в. В частности, он проводил аналогию между диалектикой Фомы Аквината и Флоренского. Ильин пишет: «Как показал Этьен Жильсон, все пять аргументов Фомы Аквината, которые можно с известными оговорками назвать аргументами от познания, гносеологическими аргументами, предполагают онтологический аргумент, хотя последний в его чистой форме, данной св. Ансельмом Кентерберийским, Аквинатом не приемлется. Однако гений отца Павла Флоренского удивительнейшим образом сочетал все виды аргументов и уничтожил сомнение и скептицизм, подпилив ему корни своим остро режущим и твердым как сталь интеллектом. Борьба с интеллектуализмом средствами самого интеллекта — такая это благодарная задача для антитетической диалектики!»³²

В конце лекции о Бонавентуре Ильин справедливо заметил, что подражать Бонавентуре невозможно, так как для этого нужно быть таким же гением. Фома Аквинат создал метод и школу, а Бонавентура дал только образец гениальной мысли, который можно развить только другим гением в новом учении. В этом смысле Бонавентура находит конгениальное продолжение через века у русских религиозных мыслителей. Средневековая философия для Ильина не есть «археология мысли», а имеет тесную связь с вечными проблемами человеческого бытия, которые решает каждый раз новая эпоха в истории философии. По сути, Ильин более детально развил отдельные мысли В.В. Зеньковского относительно средневековой философии и решающей роли Фомы Аквината для последующего философского развития.

Для полноты темы следует упомянуть еще ряд преподавателей и профессоров Свято-Сергиевского богословского института. Лев Александрович Зандер (1893 — 1964) с 1925 г. преподавал логику и введение в философию, с 1944 г. (после смерти свящ. Сергия Булгакова) — сравнительное богословие. С самого начала своей преподавательской деятельности в институте Л.А. Зандер был увлечен идеями и трудами

свящ. Сергия Булгакова, что обусловило его личный интерес преимущественно к богословию, итогом чего стал двухтомный труд «Бог и мир (Миросозерцание о. Сергия Булгакова)» (1948). Тем не менее, к философским работам можно отнести очерк Л.А. Зандера «Логика и догматика» (1942 — 1948)³³, в котором доказывается онтологическое единство между логикой и догматикой (логикой и Логосом). По мнению Зандера, если «предикаты Божества познаются из рассмотрения тварного мира», а «земные отношения познаются и понимаются в свете своих Первообразов», то «этим устанавливается правильное отношение между богословием и философией»³⁴. «Философия, не согласная с богословием (вернее, не воплощающая его в себе), ложна, а богословие, не оплодотворяющее своими истинами философию, — мертво»³⁵. Зандер полагал, что логика есть христология, отраженная в формах человеческого мышления, поэтому в общем его работа есть рассмотрение логических проблем с богословской точки зрения.

В 1927 г. читал курс лекций по философии в Свято-Сергиевском богословском институте приглашенный из Праги Н.О. Лосский (вероятно, из-за временного отсутствия В.В. Зеньковского, уехавшего на девять месяцев в командировку в США). С 1927 г. преподавал в Свято-Сергиевском богословском институте известный философ, специалист по этике Б.П. Вышеславцев, но он читал лекции по кафедре нравственного богословия.

Всех приведенных примеров достаточно для того, чтобы утверждать, что союз философии и богословия в Свято-Сергиевском богословском институте был осуществлен в полной мере. Однако, кроме этого, В.В. Зеньковский и В.Н. Ильин создали труды, посвященные истории русской философии, т.е. дали самооценку той философской традиции, к которой сами принадлежали. В 1946 г. Зеньковский начал читать в Свято-Сергиевском богословском институте лекционный курс по русской философии, на основе которого затем создал свой знаменитый двухтомный труд «История русской философии» (1948 — 1950). Можно сказать, что преодоление платонизма и идеализма для Зеньковского было связано не только с проблемами метафизики, но и с пониманием русской философии, ее прошлого и будущего. Если в «Истории русской философии» Зеньковский пытался показать, как русская философия запуталась в противоречиях идеализма (прежде всего, метафизики всеединства), то в «Основах христианской философии» он доказывал, что выходом из тупика может стать христианская метафизика, построенная по богословским принципам. В.Н. Ильин в конце жизни писал труд, посвященный русской культуре, и одну из частей этого труда посвятил русской философии. Он трактовал русскую философию как значимую часть культуры, своеобразное направление духовного творчества, связанное с народным самосознанием. Культурологическая трактовка русской философии, данная

В.Н. Ильиным, уже выходит за рамки истории Свято-Сергиевского богословского института, и, безусловно, заслуживает отдельного рассмотрения и анализа.

Преподавание философии в Свято-Сергиевском богословском институте не носило формального характера, а было частью общей идейной программы, которая предполагала сохранение русской культуры в условиях эмиграции, переход от эпохи Российской империи к новой возрожденной России, основанной на вечных ценностях и многовековых традициях.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Преподобный Сергий в Париже: История Парижского Свято-Сергиевского Православного Богословского Института. – СПб., 2010. С. 287.

² *Зеньковский В.В.* Собрание сочинений. В 4 т. Т. 1. – М., 2008. С. 398.

³ В.В. Зеньковский отмечал: «Существенное родство мира и Бога означает некоторое, хотя бы и частичное, их тождество. То же надо сказать и о системе Гегеля, где развитие мира служит средством для самораскрытия Абсолюта. И у Платона, и у Гегеля абсолютное переходит в тварное, нуждается в нем, без него не может быть абсолютным...» (там же. С. 406).

⁴ *Зеньковский В.В.* Собр. соч. В 4 т. Т. 4. – М., 2011. С. 217.

⁵ Там же. С. 218.

⁶ Там же. С. 219.

⁷ Там же. С. 328.

⁸ Там же. С. 346.

⁹ Там же. С. 389.

¹⁰ Там же. С. 400.

¹¹ Там же. С. 430.

¹² Там же. С. 448.

¹³ Первоначально опубликована на немецком языке: *Zenkowsky V.* Das Bild vom Menschen in der Ostkirche: Grundlagen der orthodoxen Anthropologie. – Stuttgart, 1951.

¹⁴ *Зеньковский В.В.* Собр. соч. Т. 4. С. 482.

¹⁵ *Карташев А.В.* Как создавался Богословский Институт // Свято-Сергиевское Подворье в Париже: К 75-летию со дня основания. – СПб., 1999. С. 92.

¹⁶ Лекция «Проблематика, истоки и пути средневековой философии» // Архив Дома русского зарубежья. Ф. 31. Оп. 1. Ед. хр. 404. Л. 2.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. Л. 13.

¹⁹ Лекция «Св. Фома Аквинат (Ангельский доктор)» // Архив Дома русского зарубежья. Ф. 31. Оп. 1. Ед. хр. 403. Л. 725.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. Л. 728.

²² Там же. Л. 739.

²³ Там же. Л. 751.

²⁴ Там же. Л. 759.

²⁵ Там же. Л. 772.

²⁶ Там же. Л. 780.

²⁷ Там же. Л. 793.

²⁸ Лекция «Бонавентура (Doctor seraficus)» // Архив Дома русского зарубежья. Ф. 31. Оп. 1. Ед. хр. 403. Л. 318.

²⁹ Там же. Л. 319.

³⁰ Там же. Л. 322.

³¹ Там же. Л. 328 – 329.

³² *Ильин В.Н.* Художественный стиль русских философов и ученых // *Ильин В.Н.* Пожар миров: Избр. ст. из журнала «Возрождение». – М., 2010. С. 52.

³³ Зандер Л.А. Логика и догматика // Православная мысль. Вып. 4. – Париж, 1942; вып. 5. – Париж, 1947; вып. 6. – Париж, 1948.

³⁴ Зандер Л.А. Логика и догматика // Православная мысль. Вып. 5. С. 48.

³⁵ Там же.

REFERENCES

Ilyin V.N. Art style of the Russian philosophers and scientists. *Ilyin V.N. Fire of the worlds: The chosen articles from the magazine «Vozrozhdenie»*. Moscow, 2010, pp. 41-53 (in Russian).

Ilyin V.N. Lecture «Bonaventura (Doctor Seraficus)». *Archive of the House of Russian Abroad*. F. 31. D. 1. U. 403 (in Russian).

Ilyin V.N. Lecture «Problems, origins and ways of medieval philosophy». *Archive of the House of Russian Abroad*. F. 31. D. 1. U. 404 (in Russian).

Ilyin V.N. Lecture «St. Aquinas Thomas (Angelic Doctor)». *Archive of the House of Russian Abroad*. F. 31. D. 1. U. 403 (in Russian).

Kartashev A.V. How Theological Institute was established? *The Court of Saint Sergius: To the 75 anniversary from the date of the establishment*. Saint Peterburg, 1999, pp. 90-93 (in Russian).

Saint Sergius in Paris: A History of Parisian Orthodox Theological Institute of Saint Sergius. Saint Peterburg, 2010. 710 p. (in Russian).

Zander L.A. Logik and dogmatic system. *Orthodox thought*. 1942. № 4, pp. 41-55; 1947. № 5, pp. 48-74; 1948. № 6, pp. 56-73 (in Russian).

Zenkovsky V.V. *Collected works*. Vol. 1. Moscow, 2008. (in Russian).

Zenkovsky V.V. *Collected works*. Vol. 4. Moscow, 2011 (in Russian).

Аннотация

Темой статьи является преподавание философских дисциплин в Свято-Сергиевском Православном богословском институте в Париже в период 1925 – 1950 гг. Автор статьи проанализировал философские идеи В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина, исследовал связь историко-философских точек зрения с общими религиозно-философскими концепциями обоих мыслителей. По мнению автора, оригинальные религиозно-философские идеи В.В. Зеньковского и В.Н. Ильина были основаны на союзе философии и богословия.

Ключевые слова: история философии, богословие, религиозная философия, метафизика, онтология, теория знания, платонизм, православная антропология.

Summary

The theme of article is the teaching of philosophical disciplines at the St. Sergius Orthodox Theological Institute in Paris from 1925 – 1950. The author analyzes the philosophical ideas of V.V. Zenkovsky and V.N. Ilyin. In addition, the author explores the connection between the historic-philosophical ideas and Theology.

Keywords: history of philosophy, theology, religious philosophy, metaphysics, ontology, theory of knowledge, Platonism, Orthodox anthropology.

ТРОИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ ПРОТОИЕРЕЯ СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

В.Н. БЕЛОВ

Творчество выдающегося отечественного философа и богослова протоиерея Сергия Булгакова, негласного главы парижской богословской школы, первого декана Свято-Сергиевского богословского института, привлекало и привлекает внимание многих исследователей. Тем не менее тема троического богословия, которая занимает в его творчестве одно из центральных мест, по-прежнему остается малоизученной. Она имплицитно содержит в себе два теснейшим образом взаимосвязанных, но все же требующих отдельного рассмотрения сюжета: учение о Пресвятой Троице и характер богословствования Булгакова. Не претендуя на полное раскрытие этих сюжетов, каждый из которых может составить предмет серьезного монографического исследования, попытаемся, тем не менее, наметить некоторые линии размышлений, возникающие при такой постановке указанной темы и представляющие, на наш взгляд, несомненный интерес.

Прежде всего, остановимся на характере богословствования, или характере мышления протоиерея Сергия Булгакова. Несмотря на то, что большинство исследователей сходится в том, что Булгаков всегда оставался философом¹, оценки такой позиции, особенно в богословии, чаще всего резко отрицательные или, по крайней мере, ставящие позитивность такой позиции под большой вопрос. На наш взгляд, для взвешенной и правильной оценки следует более внимательно расставить необходимые в данном случае акценты.

Как в обыденном сознании воспринимается богословствование? Как толкование, т.е. объяснение и разъяснение, вероучительных положений и, прежде всего, догматических. В чем здесь может и должна проявляться творческая сторона мысли богослова? В том, чтобы воспроизвести формулу, соборно утвержденную, и попытаться прояснить ее значение в реальной жизни человека и общества. Догмы уподобляются притчам Христа, которым требуется толкование. В целом, по нашему мнению, соотношение догмы и богословия составляет центральную проблему богословской мысли. Другое дело, как понимать эту проблему.

Существуют две крайние точки зрения: догмы суть не что-то запредельное человеческой мысли. Поэтому либо их количество, либо их качество, либо и то, и другое может и должно подвергаться критическому вопрошанию и, соответственно, человеческая мысль в своем свободном творческом применении способна претендовать и на догматическое творчество. Другая, прямо противоположная позиция

исходит из того, что догмы суть непреложные истины, возникшие в результате напряженного противостояния еретической мысли. Но так как сегодня уже нет такого противостояния, а потому нет и того напряжения богословской мысли в ответ на еретический вызов, то претендовать на творческое осмысление самих догматических формул есть дело изначально еретическое. Соответственно, дело православного богослова — в творческом применении этих самых догматических формул к окружающему его миру. То есть в отношении к догматике богослов превращается в экзегета. Или, другими словами, догматика — это вероучительная аксиоматика, без опоры на которую богослов перестает быть богословом, а поскольку она выполняет свою функцию основы христианского вероучения достаточно успешно в течение многих веков, то и трогать ее опасно и вредно.

Осмелимся предположить, что протоиерей Сергей Булгаков предлагает третью позицию, в которой взаимодействие догмата и богословия имеет характер живого, постоянно возобновляющегося творческого процесса. Догма, хоть и вдохновлена действием Святого Духа, хоть и есть кристаллизовавшаяся истина, но не лишена при этом и исторического момента теснейшей связи с богословием своего времени. Поэтому о. Сергей Булгаков призывает «отличать формально-рассудочное и мертвое охранительство от подлинного хранения Предания»². Догматы, формулировавшиеся боговдохновенно, но усилиями реальных людей, богословов первых восьми веков христианства, не могут и не должны, по убеждению русского философа и богослова, быть выведены из-под догматического вопрошания.

Живое религиозное сознание, с одной стороны, и пытливое богословие, с другой, настоятельно требуют догматического творчества, пробуждения творческой богословской мысли, испытывающей догматы на их современность. И тут становится очевидным, выявляет о. Сергей, что смысловое наполнение основных понятий христологического догмата, вокруг которого и будет, по его мнению, выстраиваться богословие современной эпохи, должно найти возможность обогащения и уточнения с помощью продвинувшихся наук о человеке: «Современная философия и психология совершенно иначе воспринимают основные понятия: ипостась и природу, для них они срастаются с жизнью личного духа, с ее глубиной и основой, и нам совершенно невозможно оставаться в области физического и вещного понимания этих понятий, каким удовлетворялась патристическая эпоха»³.

Чтобы более наглядно представить характер догмата, которому требуется богословский перевод на современный язык, и богословия, о. Сергей Булгаков отказывает догмату в характеристике последней, застывшей в своей кристаллизации, истины: «Богомудрые определения Вселенских Соборов в их целом суть некие священные догматические мифы или массивные символы, которые всегда нуж-

даются, так сказать, в новом догматическом раскрытии или переводе на богословский язык современности»⁴.

Наконец, русский философ и богослов готов оправдать перед ищущей богословской мыслью современности те богословские изыскания прошлых веков, которые впоследствии были осуждены церковью: «Догмат есть вдохновение Духа Святого, богословие же есть дело человеческой мысли, просветляемой верой и благодатью. Догматическое развитие осуществляется творчеством богословов, среди которых есть отцы и учителя Церкви, есть и осужденные ею еретики. И те, и другие богословски одинаково соучаствуют в общем деле догматического творчества и обычно даже друг друга взаимно обуславливают в его диалектическом процессе»⁵.

Таким образом, согласно протоиерею Сергию Булгакову, лучше творить и искать, даже с опасением стать ересиархом, чем опасливо повторять то, что уже открыто до тебя. Богословие должно стремиться стать «искусством не повторять»⁶, какие бы авторитеты ни стояли за прошлыми открытиями. Догмат есть «ограда мысли», но не сама мысль, ограда при этом не должна превращаться в ограждение от необходимого для любой мысли постоянного движения и стремления к новому, к творчеству.

Так каково оно, это богословствование как связь догмата с современностью и связь не внешняя, соединяющая сторонние для себя предметы, а связь имманентная, имеющая общие моменты как с догматом, причем именно с его генетической частью, так и с современностью, прежде всего с философией?

В целом христианское богословие можно считать мышлением на границе, или лучше сказать, мышлением границы. Это такое же рациональное, системное, выраженное в понятиях и логических закономерностях мышление, каковое присуще научному познанию. Но имеется и существенное отличие, связанное с отношением к философии, точнее к тем ее предельным научным концептам, которые стремятся эксплицировать весь объем рационального. Не количественно, конечно, но качественно, т.е. объяснив истоки возникновения рационального мышления, его основных компонентов и его границы. Однако критическое отношение к разуму не может игнорировать его несамодостаточности, о чем очевидней всего свидетельствует объективный аспект аффицирования субъекта познания внешними по отношению к его познавательному аппарату вещами, который не удалось проигнорировать даже Канту. Удалось его последователю, наиболее известному неокантианцу Герману Когену путем переинтерпретации кантовской «вещи самой по себе» как идеи, задачи, гипотезы, путем, по мысли о. Сергия Булгакова, насилия над разумом, ограничения его претензий только научной сферой⁷.

Находясь в плену такого «догматического рационализма» науки, мышление понимает свои границы как нонсенс, абсурд, как естественно-логический предел и одновременно как запрет на продолжение мышления по направлению к этому пределу. Для него нет более ужасного состояния, как упереться в апории, впасть в замкнутый круг антиномий. Кант и Гегель (особенно в «Феноменологии духа»), дойдя до этой границы и встретив впереди бездну, предпочли не только не двигаться дальше, но даже и не оставаться на этой границе с бездной, но предприняли движение назад — в сторону от неопределенности и непредсказуемости к устойчивости и понятности.

С таким определением границы согласен и о. Сергей Булгаков. Однако он вводит и существенное добавление: апория и антиномия не суть отрицание мышления, не суть его отрицательный предел, не суть последняя опора перед шагом в пустоту, но суть приобретение мышления в результате грехопадения человека, т.е. в результате разрушения цельности его природы. Падшая природа не способна к постижению «реальных границ разума, которые должны быть осознаны, хотя бы разум и упирался в антиномии»⁸. Без постоянного интеллектуального усилия по восстановлению связи мира тварного и божественного, или имманентного и трансцендентного⁹, что является коренной чертой религии, мышление теряет возможность правильно постулировать свои аксиомы¹⁰, свою проблему и цель, критически осмысливать свои границы.

Исходя из очевидной, по его мнению, ограниченности человеческого разума, а также его генетической и исторической не-первичности и в тоже время его стремления к абсолютному в познании истины, протоиерей Сергей Булгаков полагает возможным выверенным образом встроить разум в целое человеческого существования, для чего следует произвести ревизию всего объема разумного. И на этом пути фундаментально-критического переосмысления философского мышления оказывается, что «всякая философия есть философия откровения — откровения Божества в мире»¹¹, что «всякая философия, как учение о мире, обо всем, есть необходимо и богословствование», а «раздирающие разум антиномии» его же строят и определяют¹². Поэтому любой честно и творчески мыслящий человек обязательно столкнется с дилеммой: «...или философия невозможна и остается ее уделом только новое повторение старых и исхоженных уже путей, бег белки в колесе... или же она возможна как антиномически обоснованная и религиозно, т.е. догматически, обусловленная философия»¹³.

Таким образом, следует вести речь о парадоксальности размышлений о. Сергия Булгакова, как парадоксальности самого человеческого мышления, которая обуславливается уже самой установкой этих размышлений в рамках критического антиномизма на возможность догматически-творческой богословствующей философии. В данном

аспекте следует указать на размышления Булгакова по поводу свободного мышления только в догмате и решения всех антиномий и апорий разума в Троице. Здесь все в точности наоборот по сравнению с тем, как мыслится в обыденном сознании: если догма — то свободе места нет, а Троица — это самая сильная апория для человеческого разума, какую вообще можно себе мыслить. Булгаков же уверен, что апория — это не запрет двигаться дальше в этом же направлении, как у Канта, но вызов, собственно ничем особенным не отличающийся от вызова, который для человеческого сознания представляют другие сознания или предметы. Как для верной ориентации нашего сознания в предметном мире существует наука, так и для выхода из апорий для разума есть признание интеллектуальной силы религии. Но как в науке выделяются собственно наука и лженаука, так и в религии истинно интеллектуальным запросам отвечает, по мнению Булгакова, только христианство.

Кроме того, согласно о. Сергию Булгакову, апория есть не только «вызов» для мышления, но и — при позитивном ее восприятии — «образ» ее решения. Как в правильно поставленном вопросе уже содержится формула ответа, так и в апории, при верном ее рассмотрении должно содержаться зерно ее разрешения. И отсутствие прохода — *a-poroc* — не означает отсутствие выхода, не есть абсолютная фатальность тупика.

Еще одной характеристикой специфичности парадоксального мышления является тесная связь антиномии и догмата. Булгаков полагает, что высшая интеллектуальная сила догмата заключается именно в антиномии. Только антиномия, таким образом, заставляет разум человека «работать» на пределе своих возможностей и наиболее эффективно, «ибо в антиномии сила догмата, высшая его разумность, которая раскрывается и в его соответствии высшим постулатам разума»¹⁴.

Но каковы же эти высшие постулаты разума? Их, согласно русскому мыслителю, два и они антиномистичны, но не противоразумны, то есть «сознаются в отдельности, однако невыполнимы силами разума в своей совокупности»: «а) Бог один, и, как личный Дух, имеет единую ипостась, и единую сущность; б) Бог не может быть моноипостасен, ибо абсолютная ипостась осуществляется лишь в полноте *я-ты*, и существо Божие не мирится с моноипостасным обладанием Бога своей природой, с метафизическим одиночеством и эгоизмом. С одной стороны, постулат строгого монотеизма, а с другой — противоречивость моноипостасности, ведущая к ее отрицанию. Догмат соединяет оба постулата: — единство, хотя и не-одиночество, — единственность, но не уединение, — единоличность, но не моноипостасность»¹⁵.

Однако, подчеркивает о. Сергей Булгаков, парадоксальность мышления в троическом богословствовании едина с аналогичностью: по

образу и подобию. Такого рода единство двух способов мышления включает в себе два взаимосвязанных момента. Во-первых, парадоксальность не превращается в интеллектуальную забаву, игру смыслами и словами, и во-вторых, мышление приобретает свое первоначало, свои первоэлементы и свою цель. Причем приобретает так, что не останавливает процесса мышления, не заключает его в рамки заданной системы, сам процесс остается бесконечным приближением к цели с постоянной сверкой своего истока. Трансцендентное становится имманентным силой веры, и разум должен быть гармонизирован с духовным усилием человека связать (*religare*) мир божественный и мир земной, что проецируется и в познавательных усилиях, направляемых человеком на единение мира земного во множестве его проявлений.

Итак, апофатическим образом не приемля философские построения, т.е. отвергая саму возможность существования чистой философии, другими словами самодостаточной философии, протоиерей Сергей Булгаков оправдывает ее предельные рациональные претензии, которые встраиваются в единого, цельного субъекта и становятся катафатическим образом понятными при ориентировании философии не на науку, а на религию.

В учении о Троице протоиерея Сергея Булгакова хотелось бы обратить внимание на три примечательных момента: почти полное отсутствие в нем темы Софии, его значение для становления истинной философии и его связь с современными проблемами общения, диалога, коммуникации.

При всей важности и противоречивости софиологической темы для творчества русского мыслителя, он сам, казалось бы, дает нам возможность упустить ее при рассмотрении его учения о Пресвятой Троице: из четырех работ, непосредственно посвященных раскрытию этого учения (а именно: «Трагедия философии», «Ипостась и ипостасность», «Благодатные заветы преподобного Сергея русскому богословствованию» и «Главы о Троичности»), тема Софии занимает центральное место только в небольшой статье «Ипостась и ипостасность», вообще не упоминается в работе «Главы о Троичности», в двух оставшихся привлекается лишь эпизодически, будучи в них абсолютно маргинальной. Мы позволим себе воспользоваться такой возможностью, тем более что тема софиологии о. Сергея Булгакова и без того привлекает достаточно большое количество исследователей¹⁶.

Чтобы доказать реальность непротиворечивого и продуктивного использования возможностей троического богословствования в философии, Булгаков прибегает к объяснению, что называется, на пальцах. Он полагает абсолютно недопустимым монистическое, гносеологически обусловленное устремление философии, которая сначала растворяет в мысли субъект, чтобы затем повторить эту опе-

рацию в отношении всего остального мира, окружающего человека, либо эта последовательность меняется, но печальный для выяснения истинного положения дел результат остается: мысль помещает себя на место и субъекта, и объекта, и связи между ними. В такой философии абсолютного тождества, к которому, собственно, в конечном итоге, сводится всякая рациональная философия, отрицающая связь с религией, мысль становится единственным действующим лицом, что очевидным образом противоречит фактическому положению дел, поскольку всегда даны и источник мысли, и то, что мыслью не является. Следовательно, мысль всегда будет только средним членом любой системы. Поэтому рационалистические, лишенные тайны и избегающие ее притязания создать философскую систему, по убеждению протоиерея Сергея Булгакова, неизменно приводят к субъективно-произвольному продуцированию некоей всепорождающей субстанции, будь то трансцендентальный субъект, материя, трансцендентальное единство апперцепции, Абсолютная Идея, Я или что-то другое.

В действительности же, заявляет русский философ и богослов, мы должны признать непременное наличие источника мысли, который мыслью не является и не преобразуется в мысль ни при каких логических, психологических, гносеологических или иных операциях. То есть мы имеем тайну Я, ее яйность, ипостасность, которая в своей глубине остается для мысли недоступной. Как и в обратную — точнее единственно верную сторону, а именно, от источника к производному: мысль для Я всегда будет неким трансцендентным моментом, ноуменом, *Ding an sich*, нарушающим как принцип тождества, так и принцип противоречия. Я, субъектность, яйность, ипостасность выступает здесь как «неразложимое единство, осуществляющееся не только в познании, но и воле, чувстве, действии, во всей жизни. Оно связует собой “чистый”, “практический” и эстетизирующий (оценивающий) разум. Ипостасное я есть живой дух (что есть, впрочем, синоним), и его сила жизни неисчерпаема ни в каком определении»¹⁷.

Признавая сущность природы человека, созданной «по образу и подобию», и после грехопадения сохранившую, но уже ущербно, а потому и потаенно, эту свою первоначальную характеристику, мы, по мнению Булгакова, определяем человека в качестве «сына Бога», «тварного бога», т.е. объемлющего в своей ипостасности все тварное бытие. Но объемлющего не в моноипостасности или в рациональном монизме философии, а в том умаленном после грехопадения единстве, которое предстает и как данность, и как заданность одновременно. Поэтому триединство субстанциальности «тварного бога» или духовного начала в человеке, о котором свидетельствует и человеческая мысль, может быть представлено в трех взаимосвязанных моментах: «...чистая ипостасность я, субъект, подлежащее; природа я, раскрыва-

ющая себя в нем и пред ним, — сказуемое; и самопознание, самоотнесение себя к своей собственной природе, акт реализации себя в своей собственной природе, бытие или связка, жизненное самопознание и самоутверждение *я*»¹⁸. Причем, замечает о. Сергей Булгаков, все три момента должны восприниматься как равнозначные, для чего также необходимо использовать формулу троического мышления.

Любая мысль, согласно Булгакову, имеет свое первовыражение в суждении, которое, в свою очередь, для того, чтобы быть определенным и законченным, должно иметь тройственную структуру, как в простом предложении: подлежащее, сказуемое, связка. Даже в безличных предложениях данная тройственная структура подразумевается, она первична. «Суждение, — отмечает Булгаков, — оно же грамматическое предложение, онтологической первоосновой сводится всегда к типу: *я есмь нечто*»¹⁹.

Таким образом, сама человеческая мысль не гносеологически ограниченная, а как тайна, как Логос, рождающий космос, призывает для решения своих антиномий философию троичности.

Размышления о. Сергия Булгакова о философском смысле троичности интересны и в свете актуальности современных исследований оснований общения, коммуникации, диалога. Один из первых вопросов, которые возникают при обращении к данному аспекту, — это вопрос о том, почему проблема диалога, коммуникации, общения, которая уже давно интересует философов и западно-христианских теологов, только сейчас становится предметом внимания и православных мыслителей (митрополит Иоанн Зизиулас, священник Георгий Завершинский). Прежде всего, следует иметь в виду специфику взаимосвязи богословия и философии в православии. Понимание и осознание проблемы их отношения особенно напряженно происходило в рамках тринитарных и христологических споров и споров вокруг *filioque*. Как и тогда, сейчас православное богословие отвечает на интеллектуальный вызов современного мира актуализацией и акцентуацией тех моментов православного вероучения, которые изначально в нем заложены. Здесь может быть полезен богословский опыт протоиерея Сергия Булгакова, одним из первых современных православных богословов указавшего на сложности и интересные перспективы размышлений о троическом догмате в свете богословия общения.

При всей противоречивости и неоднозначности использования аналогий и сравнений, выводимых из тринитарного догмата для характеристики человеческой природы, Булгаков все же считает, что богословски и интеллектуально взрослеющее человечество способно все более полно и глубоко выразить содержание библейской формулы «по образу и подобию»²⁰. Для него полнота образа Божьего в триипостасности человека как абсолютного субъекта, — интереснейшая и

достойная тема, где полнота должна восприниматься и как заданность, и как определенный характер этой заданности, где единство может быть понято через триипостасность и триипостасность — через единство, а не через диалог или отношение, которые это единство разрывают и ведут к различного рода отклонениям.

Принято считать, что католическое и православное понимания Троицы отличаются друг от друга: если на Востоке исходят из ипостасных различий Лиц в св. Троице, то на Западе делают акцент, прежде всего, на сущностном их единстве. И полагается в этом противопоставлении, что православный подход более актуален и ведет к более интересным следствиям общегуманитарного и общекультурного порядка. Булгаков же считает оба этих подхода поспешными, разрешающими апорию чисто рациональным, но не сверхрациональным образом. Из такого неверного посыла, по его мнению, следуют два неверных вывода, распространенных как в православном, так и в католическом учении о Троице: относить тройственность к ипостасям, а единство — к сущности и обосновывать отдельные ипостаси ипостасными отношениями и взаимными отличиями Лиц в св. Троице. «Учение о св. Троице, — подчеркивает русский философ и богослов, — должно исходить из факта триипостасности как соборности *я* в абсолютном самодовлеющем субъекте, а не выводить ипостаси из признаков или внутритроицеских отношений, как на этот путь вступило и восточное богословие в лице каппадокийцев, и западное в лице блаж. Августина, за которым следует схоластика»²¹.

При этом он, конечно, не отказывается от самого понятия «отношение», но акцентирует внимание на том, что в троическом образе мы имеем не просто отношение, но абсолютное отношение ипостасей, и это всегда необходимо иметь в виду тогда, когда мы желаем сделать Троицу прообразом рассуждений об общении, диалоге, коммуникации. Поэтому важно понимание различия последовательности моментов в учении о св. Троице. Прежде всего, по мысли протоиерея Сергея Булгакова, следует утвердить равноипостасность всех ипостасей без определения каких-либо ипостасных признаков. И только как развитие этого учения «присоединяется дальнейшее учение о ипостасях, как различающихся между собою еще и ипостасными признаками»²².

Размышляя о духовной мудрости преп. Сергея Радонежского, над «вопиющей несообразностью» факта, когда «деревенский поселянин, полумужик, юный, непросвещенный, избирает для себя, правда, самый возвышенный и важный догмат христианской веры, но и самый таинственный и трудный как для точного выражения, так и для спекулятивного постижения»²³, о. Сергей Булгаков предлагает свое объяснение. По его мнению, таинство Троицы преп. Сергию открылось потому, что тот причастился характеру отношений Лиц в Пресвятой

Троице, а именно любви-смирению: «И образ Триипостасной самоотвергающейся Любви, в которой каждое ипостасное Я существует в другом Я, одно Я лишь как другое, есть предвечное смирение. И тот, кто причастится к любви-смирению, в меру того ему открывается таинство Троиинства Божия. И Сергей от юности своей стяжал это смирение, стал — помимо всех других добродетелей, которые можно стяжать на пути духовном, — только смиренномудрым, но через это он сделался и богомудрым»²⁴.

В исследованиях по философии диалога можно заметить один примечательный момент: недостаточность только двух сторон в диалоговом пространстве и необходимое присутствие в нем третьей стороны. Если речь идет о диалоге «человек — человек», то имплицитно или эксплицитно гарантирует возможность такого диалога коммуникативное сообщество, моральный закон, Бог, либо еще что-то или кто-то. Еще более очевидна необходимость посредника или Посредника, если речь заходит о диалоге «человек — Бог». Сложность, парадоксальность, но все-таки возможность, продуктивность мыслить онтологическую первичность диалогового отношения, как отношения трех, через Образ Троицы Булгаков демонстрирует, прибегая к математическим и геометрическим рассуждениям. Приводя математические символы для наглядного объяснения характера отношения в Троице, Булгаков обозначает его через математическую апорию $1=3$ и $3=1$. И если Пифагор и его школа понимали значение числа три и, возможно, догадывались о существовании математической апии, когда число три определяет собой «все и вся», т.е. объединяет это все многообразное в одно единое, объяснить апорию равенства единицы и трех они, конечно, не могли²⁵. Для понимания самого этого равенства Булгаков прибегает к образу креста. По его мнению это равенство — не параллелизм, не совпадение, но крест: «Напротив, единство и тройственность взаимно пересекаются из двух направлений, крестом — устанавливая триединство: троичность ипостасей при единстве триипостасного Божества, равенство $3=1$, в одном направлении, и триипостасность в отношении к одной, не общей для трех (как невольно подменяется догмат в рационализме), но единой сущности, равенство $1=3$, в другом направлении»²⁶. Но не таков ли истинный характер человеческого диалога, который может состояться только при одновременном присутствии двух измерений: горизонтального (человек — человек) и вертикального (человек — Бог)?

Геометрическая аналогия представлена у о. Сергия Булгакова в виде равностороннего треугольника, который символизирует как метафизическое триединство субстанции, так и характер отношений во Святой Троице. Образ равностороннего треугольника, «углы которого могут быть пройдены в любом порядке, но каждый из трех необходимо предполагает и оба другие»²⁷, богослов использует и для

доказательства неверности католического учения об исхождении Святого Духа от Отца и Сына и уточнения православной позиции по данному вопросу²⁸.

Интересна и оригинальна не только математическая и геометрическая, но и грамматическая аналогия образа св. Троицы у о. Сергея Булгакова²⁹. Грамматическая аналогия пронизана богословием границы: Я — субстанция, потенция и в тоже время ничто без понимания необходимости выхода из своего субъективизма, субъективного эгоизма. Также и выход из замкнутости «я» в «не-я» может быть таким нерадикальным для «я», что произойдет просто повторение, умножение, зеркальное отражение того же «я», а по сути ничего не произойдет и выхода никакого не состоится. Любой реальный выход из «я» — мысль, поступок, чувство — это рождение новой, не бывшей ранее реальности; это есть творческое становление, «непрестанное самотворчество и самооткровение»³⁰. Поэтому Булгаков уверен в необходимости отношения не только «я — ты», но и отношения «я — он» и «ты — он»: «*Я-ты* возникает и существует в этой встрече еще зыблущееся, сомнительное в неутвержденности своей. Но пребывающим, спокойным, оно является лишь благодаря наличию еще и *он*: *я-ты* (т.е. другое *я*, к которому *я* обращено) и *он-ты* (еще другое *я*, к которому прямо не обращено ни первое, ни второе *я*), т.е. ни *я*, ни *ты*, которое однако с ними связано, с ними сосуществует и может заступать место любого из них. В этом смысле *он* есть гарантия *я* и *ты*»³¹. При этом опять же, как в равностороннем треугольнике, в этом триедином отношении «я — ты — он» нет никакой последовательности, которая бы разрывала троичность и помещала на ее место какую-либо диадку.

Гений языка, по мысли протоиерея Сергея Булгакова, выражает это множественное «я» во множественном числе «мы». «Я» не только как самозамкнутая монада, но «я» реальное никогда не мыслится вне «мы», что представляет для философского разума всегда серьезную проблему, особенно в рамках социальной философии. И эту проблему, согласно убеждению русского мыслителя, не разрешить, не обращаться к Первообразу: «Третье *я*, или второе *ты*, уже устраняет возможность зеркального отношения *ты* к *я*, диадического эгоизма. Рядом с *ты*, непосредственно соотнесенным к *я*, появляется еще *ты*, которое состоит уже вне этого прямого и до известной степени зеркального соотношения, но в то же время *входит* в это соотношение, соединяя *я* и *ты*, вместе с тем утверждая их раздельность и устраняя зеркальность. Вторым *ты*, или третьим *я*, исполняется *мы*: дальнейшие *ты* представляют возможность, но не необходимость для *мы*, и это множество приводится к типу триединства, не вводя новых элементов в структуру *мы*. Поэтому в множественности человеческих ипостасей, в *мы* осуществляется лишь образ Божественного триединства: три *Я* в *Мы*»³².

Таким образом, троическое богословие протоиерея Сергея Булгакова представляет из себя такую тему, в рамках которой осуществляется разработка большинства проблем, занимающих центральное место в творчестве русского мыслителя. Разрабатывая эту тему, автор демонстрирует возможности продуктивного диалога философии и богословия, истории этих дисциплин и их современного состояния, намечает эвристические перспективы как философского, так и богословского знания.

В своем учении о Троице и в целом в своем богословствовании протоиерей Сергей Булгаков говорит с XXI веком «на понятном языке с ответственной богословской глубиной о том, что действительно является важным для нашего христианского мировоззрения, а не о том, о чем нам говорить спокойнее и удобнее»³³.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. – М., 2001. С. 842; Левицкий С.О. Сергей Булгаков // Русская религиозно-философская мысль XX века. Сб. ст. / под ред. Н.П. Полторацкого. – Питтсбург, 1975. С. 206.

² Булгаков С., *прот.* На путях догмы (После семи Вселенских Соборов) // Булгаков С., *прот.* Путь Парижского богословия. – М., 2007. С. 417.

³ Там же. С. 416.

⁴ Там же. С. 415.

⁵ Там же. С. 395.

⁶ Удачное определение творчества о. Сергея Булгакова принадлежит диакону Августину Соколовски, которое тот привел в своем докладе «"Искусство не повторять": Два Града в рецепции протоиерея Сергея Булгакова» на конференции «Наследие протоиерея Сергея Булгакова в современном социогуманитарном дискурсе», которая была посвящена 140-летию со дня рождения мыслителя и проходила в Киеве 12 – 14 мая 2011 г. – URL.: http://www.religare.ru/2_91423.html

⁷ Следует лишь указать на одну немаловажную деталь в творчестве Г. Когена и на оценку этого творчества со стороны протоиерея Сергея Булгакова. Как глубокий и честный мыслитель, основатель марбургской школы не мог не чувствовать ограниченности своего строго научного – этико-юридического – рассмотрения человека. Поэтому в конце своей жизни (а опубликовано оно будет уже после его смерти в 1919 г.) он создает произведение «Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums», в котором пытается выявить религиозную специфику исследования человеческой сущности.

⁸ Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч. В 2 т. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. – М., 1993. С. 316.

⁹ О. Сергей Булгаков по-иному, нежели Кант, интерпретирует понятие «трансцендентное»: «Трансцендентно мысли не то, что немыслимо, как противоречащее ей, ее разрывающее и уничтожающее (да это и не существует для мысли, есть для нее "тьма кромешная", чистый нуль), но то, что есть не-мысль, точнее, не только мысль, и однако реализуется мыслью. В этой проблеме трансцендентности заключается, как мы видим, вообще проблема мыслимости предмета мысли» (Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 322).

¹⁰ «Аксиомы философии не дедуцируются, но лишь формулируются» (Там же. С. 327).

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 328.

¹³ Там же. С. 388.

¹⁴ Булгаков С., *прот.* Главы о Троичности // Православная мысль. – Париж, 1928. № 1. С. 47.

¹⁵ Там же. С. 46 – 47.

¹⁶ Без обсуждения темы Софии не обходится ни один сборник материалов конференций, посвященных творчеству о. Сергея Булгакова. Достаточно указать на сборники: С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения (5–7 марта 2001 г.). – М., 2003; Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития: Сборник научных статей. – М., 2013. Следует также указать на издания: Ваганова Н.А. Софиология протоиерея Сергея Булгакова. – М., 2011; Софиология / под ред. В. Поруца. – М., 2010.

¹⁷ Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 320.

¹⁸ Там же. С. 322.

¹⁹ Там же. С. 391.

²⁰ Ссылаясь на мнения св. Григория Богослова и св. Илария Пиктавийского, Булгаков, в частности, замечает: «Если некоторые отцы церкви справедливо умаляют ценность подобий и сравнений, приискиваемых разумом для постижения троичности, то это, разумеется, не относится к подобию, вложенному самим Богом в человеческий дух. Оно все резче и глубже отпечатлевается вместе с исторической зрелостью человечества как высшее и предельное откровение о человеке, как правда о нем» (Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 390–391). Предостережения от попыток прямых аналогий между личностным развитием и божественной жизнью Отца, Сына и Святого Духа звучат и от современных православных, католических и протестантских богословов. См., например: Грегерсен Н. *Imago imaginis: человеческая личность с богословской точки зрения* // Богословие личности / под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. – М., 2013. С. 12–13.

²¹ Булгаков С., *прот.* Главы о Троичности. С. 78.

²² Там же. С. 79.

²³ Булгаков С., *прот.* Благодатные заветы преподобного Сергея русскому богословствованию // Булгаков С., *прот.* Путь Парижского богословия. С. 89.

²⁴ Там же. С. 98.

²⁵ См.: Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 440.

²⁶ Булгаков С., *прот.* Главы о Троичности. С. 46.

²⁷ Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 326.

²⁸ Там же. С. 432–438.

²⁹ Интересные рассуждения по этому поводу см.: Вестель Ю.А. Грамматическая аналогия триединства у о. Сергея Булгакова. – URL.: <http://vmw.trinitBS.ru/rus/doc/0226/002a/02260031.htm>

³⁰ Булгаков С., *прот.* Главы о Троичности. С. 56.

³¹ Там же. С. 36.

³² Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 441.

³³ Козлов М., *прот.* Парижский «Путь» протоиерея Сергея Булгакова // Булгаков С., *прот.* Путь Парижского богословия. С. 4.

REFERENCES

- Bulgakov S. The Chapters about Trinity. *Orthodox thought*. 1928. No 1, pp. 31–88 (in Russian).
- Bulgakov S. *The way of the Parisian theology*. Moscow, 2007 (in Russian).
- Bulgakov S. *The Works*. Moscow, 1993. Vol. 1. The philosophy of economy. The tragedy of philosophy (in Russian).
- Levitsky S. O. Sergius Bulgakov. *Russian religious and philosophical thought of the XX century*. Pittsburgh, 1975 (in Russian).
- S.N. Bulgakov: Religious and philosophical way: The international scientific conference (5–7 March 2001). Moscow, 2003 (in Russian).
- Sophiology and neopatristic synthesis: Two theological results of philosophical development: Collection of scientific articles. Moscow, 2013 (in Russian).
- Sophiology. V. Porus (ed.). Moscow, 2010 (in Russian).
- The Theology of personality. A. Bodrov, M. Tolstoluzhenko (eds.). Moscow, 2013 (in Russian).
- Vaganova N.A. *Sophiology of the archpriest S. Bulgakov*. Moscow, 2011 (in Russian).

Zenkovsky V.V. *A History of Russian philosophy*. Moscow, 2001 (in Russian).

Аннотация

В статье обосновывается утверждение о том, что троическое богословие протоиерея Сергия Булгакова представляет из себя такую тему, в рамках которой осуществляется разработка большинства проблем, занимающих центральное место в творчестве русского мыслителя. Разрабатывая эту тему, Булгаков демонстрирует возможности продуктивного диалога философии и богословия, истории этих дисциплин и их современного состояния, намечает эвристические перспективы как философского, так и богословского знания.

Ключевые слова: богословие, философия, троическое богословие, православие, догматика, диалог, русская религиозная философия.

Summary

The article substantiates the claim that Trinitarian theology archpriest Sergei Bulgakov is a topic, within which the development of most of the problems are central to the work of the Russian thinker. Developing this theme, Bulgakov demonstrates the capabilities of productive dialogue of philosophy and theology, the history of these disciplines and their current status, outlines heuristic prospects as a philosophical and theological knowledge.

Keywords: theology, philosophy, theology Trinitarian, orthodoxy, dogma, dialogue, Russian religious philosophy.

КАК БЫЛ СОЗДАН РУССКИЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ ПРЕПОДОБНОГО СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО В ПАРИЖЕ

(К 90-летию основания)

ПРОТОИЕРЕЙ НИКОЛАЙ ОЗОЛИН

Цель моей краткой статьи — рассказать о возникновении высшего богословского учебного заведения, основанного за рубежом в ответ на закрытие духовных школ в России после революции. Постараюсь при этом как можно чаще предоставлять слово самим активным участникам событий из первого поколения профессоров, большую часть которых мне посчастливилось еще застать в живых, когда я поступил в Свято-Сергиевский институт в конце 50-х гг.

В текущем академическом году Свято-Сергиевский институт празднует свой девяностолетний юбилей. За последние годы в нем учились православные студенты со всего мира: из Японии, Эфиопии, Святой Земли, Ливана, Грузии, Турции, Греции, Болгарии, Румынии, Македонии, Сербии, Польши, Литвы, Финляндии, Норвегии, Голландии, Бельгии, Италии, Америки, конечно, из Франции и со сравнительно недавнего времени снова из России.

1 ноября 2013 г. выпускник, профессор и бывший декан нашего института архимандрит Иов (Гетча) общим епархиальным собранием был избран предстоятелем нашей архиепископии и тем самым ректором института.

Если богослужебный язык преимущественно — славянский, то с середины 70-х гг. вторым официальным языком института стал французский.

Будучи до недавнего времени единственной православной богословской школой в Западной Европе, давшей много десятков образованных священников и епископов (и даже одного патриарха), служащих почти во всех Поместных Православных Церквях, институт, не забывая о своих русских корнях, считает своим долгом всячески заботиться об укреплении православия в той стране, где существует уже 90 лет.

В 70-е и 80-е гг., когда, с одной стороны, официальные связи с Россией и с Русской Православной Церковью осуществлялись только спорадически и когда, с другой стороны, студенты русского происхождения из западных стран стали явлением весьма редким, институт естественным образом все больше и больше сосредоточился на устройстве поместной франкоязычной церковной жизни, и в связи с этим решено было полностью перейти на преподавание на француз-

ском языке точно так же, как Свято-Владимирская академия в Нью-Йорке перешла на английский язык еще на четверть века раньше.

Крупные перемены, происшедшие в России с момента празднования тысячелетия крещения Руси, позволили установить новые контакты с русскими богословскими учебными заведениями и, в частности, со Свято-Тихоновским гуманитарным университетом, что для нас является большой радостью.

Сейчас позвольте оглянуться немного в прошлое, и вспомнить, как создавался русский Свято-Сергиевский православный богословский институт.

Антон Владимирович Карташев (1875 — 1960), последний обер-прокурор Священного Синода, министр вероисповеданий Временного правительства и бессменный профессор истории Церкви (общей и русской) и Священного Писания Ветхого Завета, в своей статье «Как создан Богословский Институт?» пишет: «Возникновение в русской эмиграции не элементарной, не средней, а именно высшей богословской школы без государственной и материальной базы — явление довольно исключительное, как исключительна и сама эмиграция. Поначалу это была двухмиллионная масса, наполовину состоявшая из руководящих слоев нации, инстинктивно сопротивлявшихся неизбежному растворению в лоне иных культур и иных государств»¹.

Самым упорным и неразстворимым ядром русского национального самосознания оказалась православная община. Для продолжения своего организованного существования она нуждалась в богословской школе. Помимо профессиональной потребности в школе, интерес к церковным и богословским вопросам проявился и в устройстве популярных лекций на эти темы в Константинополе, в Белграде, в Берлине и в Париже (т.е. во всех центрах русского рассеяния). В русском посольстве в Париже с конца 1920 г. происходили довольно частые лекции и беседы почти исключительно на церковные темы. В среде многочисленных слушателей возникла мысль о систематических богословских курсах. Приезжавший в 1921 г. из Берлина в Париж митрополит Евлогий благословил начать этот опыт. Было объявлено об открытии «Высших православных богословских курсов». Лекции назначались по вечерам в помещении Средней русской школы (7, rue du Dr. Blanche). Курсы просуществовали с февраля до лета. Учащаяся молодежь остановилась на ожидании открытия регулярной богословской школы, о чем начались повсюду разговоры. Особую настойчивость при этом проявил Пражский академический центр, где собралось большое количество русских ученых и студентов под покровительством президента — проф. Т. Масарика. Русские профессора, особенно после высылки в 1922 г. из Советской России так называемых «идеалистов», когда за границей очутились прот. Сергей Булгаков, Николай Онуфриевич Лосский, Семен Людвигович Франк,

Николай Александрович Бердяев, Борис Петрович Вышеславцев, Павел Иванович Новгородцев и многие другие, вдохновились идеей возможности богословского факультета, как был уже к тому времени образован юридический факультет в Праге.

Когда летом 1922 г. глава Всемирной христианской студенческой федерации Джон Мотт проезжал через Прагу, академик Петр Бернгардович Струве в присутствии протопресвитера Георгия Шавельского, Антона Владимировича Карташева и других передал ему записку о потребности и возможности устроить высшую богословскую школу для русских. Местом богословской школы с 1923 г. мыслился Париж, куда окончательно переселился из Берлина митрополит Евлогий, который очень заботился об этом.

Сам митрополит Евлогий (1868 — 1946) в своих известных воспоминаниях «Путь моей жизни» рассказывает: «Озабоченный мыслью об устройстве второго храма в Париже (кроме кафедральной Александро-Невской церкви), я обратился к князю Григорию Николаевичу Трубецкому и Михаилу Михайловичу Осоргину и просил помочь мне в этом деле. Мы начали с того, что ходатайствовали перед французским правительством о предоставлении нам, в воздаяние заслуг русских воинов Экспедиционного корпуса на французском фронте, какого-либо помещения для храма; мы просили — хотя бы во временное пользование до возвращения нашего на родину — предоставить нам одно из отчужденных по праву войны немецких зданий, а если его нам дать не могут, то хоть отвести нам участок земли, где бы мы уже сами выстроили церковь. К сожалению, этот план не удался, и тогда у нас возникла мысль купить для означенной цели какое-нибудь секвестрированное здание. М.М. Осоргин нашел подходящую усадьбу под № 93 по рю де Крими. Это было бывшее немецкое учреждение, созданное пастором Фридрихом фон Бодельшвингом в середине прошлого века — немецкое общество попечения о духовных нуждах проживающих в Париже немцев евангелического исповедания устроило там детскую школу-интернат. Это учреждение помещалось в нижнем этаже здания, а в верхнем была устроена кирка. Осоргин повез меня на рю де Крими. Я осмотрел усадьбу. Она мне очень понравилась. В глубине двора высокий холм с ветвистыми деревьями и цветочными клумбами. Дорожка вьется на его вершину к крыльцу большого деревянного здания школы, над его крышей виднеется маленькая колокольня кирки. Кругом еще четыре небольших дома. Тихо, светло, укромно: с улицы, за домами, усадьбы не видно, и уличный шум до нее не доходит, со всех сторон ее обступают высокие стены соседних домов, словно от всего мира закрывают. Настоящая «пустынь» среди шумного, суетного Парижа. Вот бы где хорошо нам устроиться, вслух подумал я, и не только открыть приход, но и пастырскую школу...»²

И на самом деле, в день обретения мощей преподобного Сергия Радонежского, 5/18 июля 1924 г. Михаилу Михайловичу Осоргину удалось приобрести на аукционе этот участок на Крымской улице. В этом митрополит Евлогий усмотрел особенное благословение святого угодника и потому посвятил храм и всю усадьбу именно ему, назвав их «Сергиевское подворье». Освящение храма состоялось в Прощеное Воскресенье, 1 марта 1925 г. После крестного хода митрополит в своем слове сказал: «На горе сей ныне воистину воссияла благодать Божия; вдали от родины, в самом сердце западноевропейской культуры, зажегся огонек нашего родного Православия, воссияла малая и еще не устроенная обитель, посвященная имени великого молитвенника Русской Земли — Преподобного Сергия, не только угодника Божья, но и собирателя и устроителя Русского Государства... Обитель Сергиева приютила в своих стенах высшую духовную школу, и наша ныне создающаяся обитель, имеет своей задачей те же просветительские цели, так же думает дать приют нашей русской молодежи, ищущей богословских знаний, ищущей Бога, горящей огнем желания послужить Св. Церкви родной.

К этому времени церковь еще не была устроена — кроме временного иконостаса и нескольких аналоев все оставалось похоже на прежнюю лютеранскую кирку с белыми стенами и готическими окнами. Расписать храм предложил известный художник и театральный декоратор Дмитрий Семенович Стеллецкий (1875 — 1947), заинтересовавшийся еще в России церковным искусством⁴.

На внутренней стороне северных врат иконостаса до сих пор можно прочесть следующую надпись: «Начал расписывать церковь 6 ноября 1925 г. пятницу. Кончил 1 декабря 1927 г. четверг. Д.С. Стеллецкий». Итак, по эмигрантским понятиям довольно большой храм (вмещающий до 800 человек), совершенно инославного вида, за сравнительно короткое время превратился в православную церковь с многочисленными иконами, стеной росписью, различными орнаментами и трехъярусным, зубчатым иконостасом. Но на трудном и сложном пути постепенного раскрытия и воссоздания иконописной традиции его работа на Сергиевском подворье оказалась важным этапом.

Таким образом, как отмечает долголетний, с 1937 по 1960 г., профессор литургики и пастырского богословия, бывший начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, архимандрит Киприан (Керн, 1899 — 1960), «на вавилонских реках русского рассеяния дано было, по промыслу Божию, передать пламень старой русской духовной культуры в руки ее молодых продолжателей»⁵.

Оригинальность изначального преподавательского состава состояла, как писал архим. Киприан, в том, что «при рождении Института встретились два поколения людей и представители двух разных те-

чений русской мысли. С одной стороны, это были воспитанники и наставники старых русских Духовных Академий:

- сам митрополит Евлогий (*Георгиевский*), ректор Института с 1925 по 1946 гг.
- епископ Вениамин (*Федченков*), инспектор Института с 1925 по 1931 гг., магистрант Санкт-Петербургской Духовной Академии, будущий митрополит-экзарх Московской Патриархии в Северной Америке (родившийся в 1880 г. и скончавшийся в Псково-Печерском Успенском монастыре в 1961 г.). Преподавал пастырское богословие, литургику, сектоведение и частично Священное Писание Ветхого Завета.
- *Николай Никанорович Глубоковский* (1863 — 1937), заслуженный ординарный профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии, член-корреспондент Российской Академии наук, Почетный член Московской, Киевской и Казанской Духовных Академий, в эмиграции — ординарный профессор Софийского Университета в Болгарии, оказавший ценнейшую помощь в нашей учебной работе.
- и, конечно, *Антон Владимирович Карташев*, воспитанник и преподаватель Санкт-Петербургской Духовной Академии и Высших Женских Курсов.

С другой стороны, широкой волной в состав нашей ученой коллегии влились люди, не принимавшие участия в дореволюционной школе, но пришедшие к богословию из внеакадемических очагов вольной религиозной мысли:

- прот. *Сергий Николаевич Булаков* (1871 — 1944), доктор политической экономики и профессор Московского Университета, рукоположенный во иереи в 1918 г. С 1925 г. до своей кончины — профессор догматики. Инспектор — с 1931 г. и декан — с 1940 г.
- *Василий Васильевич Зеньковский* (1881 — 1962), магистр философии Московского Университета, профессор психологии Киевского и Белградского университетов (1915 — 1923). Директор Педагогического института в Праге (1923 — 1926). Пожизненный председатель РСХД с 1923 г. С 1926 по 1962 гг. — профессор истории философии, психологии, апологетики и истории религии. Принял священство в 1942 г. Декан Института с 1944 по 1962 гг.
- *Сергей Сергеевич Безобразов* (1892 — 1965), в 1914 г. окончил филологический факультет Санкт-Петербургского Университета, профессор истории религии Туркестанского Университета в 1918 — 1920 гг. Преподавал в 1921 и 1922 гг. в Православном богословском институте в Петрограде⁶. С 1925 г. по 1965 г. — профессор Священного Писания Нового Завета. В 1932 г. принял монашество с именем Кассиан. С 1947 г. — епископ Катанский и ректор Института до 1965 г. Владыка Кассиан является автором первого научного пере-

вода всего текста Нового Завета на современный русский язык с греческого подлинника XX в.⁷

- **Борис Петрович Вышеславцев** (1877 — 1954). Преподавал философию в Московском Университете. С 1927 по 1943 гг. профессор нравственного богословия. Вместе с Бердяевым — редактор журнала «Путь».
- **Георгий Петрович Федотов** (1886 — 1951), профессор средневековой истории Саратовского университета. С 1926 по 1939 гг. — профессор истории Западной церкви и агиологии. С 1946 по 1951 гг. — профессор Свято-Владимирской Духовной Академии в Нью-Йорке. Главный редактор журнала «Новый Град» (1931 — 1940).
- **Георгий Васильевич Флоровский** (1893 — 1979), приват-доцент Новороссийского университета в 1920 г. Магистр Русской Академической группы в Праге в 1924 г. С 1926 по 1939 гг. — профессор патрологии, а с 1947 по 1948 гг. — догматики и нравственного богословия. Рукоположен в 1932 г. С 1949 по 1955 гг. — декан Свято-Владимирской Духовной Академии в Нью-Йорке. Затем профессор в Гарвардском и Принстонском Университетах.
- **Владимир Васильевич Вейдле** (1895 — 1979). Преподавал в Пермском Университете с 1918 по 1920 гг.; с 1920 по 1924 гг. — историю искусства в Петрограде. С 1932 по 1952 гг. — доцент истории христианского искусства, а с 1940 по 1962 гг. — также и истории Западной Церкви.
- **Лев Александрович Зандер** (1893 — 1964). Окончил Императорский Александровский лицей в 1913 г. Преподавал философию во Владивостокском Университете с 1919 по 1920 гг. С 1926 по 1956 гг. — доцент, а с 1956 по 1964 гг. — профессор логики и сравнительного богословия.
- **Владимир Николаевич Ильин** (1890 — 1974). Окончил физико-математический факультет Киевского Университета в 1912 г., а в 1917 г. там же философский отдел. Музыковед. С 1927 г. по 1940 гг. — доцент литургики и истории философии.
- **Константин Васильевич Мочульский** (1892 — 1948). Одновременно с С.С. Безобразовым окончил историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета. В 1919 и 1920 гг. — доцент Новороссийского университета. С 1934 по 1947 гг. — доцент по истории Западной Церкви. Вместе с Федотовым — близкий друг и сотрудник «Православного Дела» матери Марии Скобцовой.

Эта вторая группа была в те годы в тесной связи с **Семеном Людвиговичем Франком** (1877 — 1950), **Николаем Онуфриевичем Лосским** (1870 — 1965), **Николаем Александровичем Бердяевым** (1874 — 1948) и с **Львом Платоновичем Карсавиным** (1882 — 1952).

Все они принесли к зарождавшемуся очагу богословской науки опыт старой и славной духовной академии, соединенный с исканием и чаяниями любомудрствующей мысли. Несколько позднее вошли

в состав профессуры русские питомцы Белградского Богословского факультета Николай Николаевич Афанасьев (1893 — 1966), будущий профессор канонического права и создатель «евхаристической экклезиологии», и архимандрит Киприан (Керн) (1899 — 1960).

Притом две характерные особенности определили стиль и направление нашей школы и стали координатами ее ученой и учебной деятельности. С одной стороны, готовность приятия острых проблем современности, смелость историко-критического подхода к источникам богословского ведения и сознание необходимости быть на уровне научных требований эпохи. С другой, быт и работа Института сразу же при его создании стали в рамки храмового благочестия. Ритм богослужбной жизни Церкви, ее посты и праздники с их богатством литургического богословия едва ли не преобладают в нашей атмосфере»⁸.

Золотым веком нашей школы, несомненно, были первые 14 лет ее существования, т.е. с основания до начала Второй мировой войны. То было время всеобщего процветания культурной жизни русского Парижа: научные содружества и институты, Академическая группа, дворянское собрание, гимназия, Кадетский корпус, Консерватория, Академия художеств, театры, журналы и газеты всех направлений, несколько книгоиздательств и, конечно, военные и политические объединения — жизнь была ключом! Для Института это были годы блистательного преподавания вышеупомянутых наставников, пламенных служб и тяжелых раздумий Булгакова, «исхода к востоку» Флоровского, грез о «воссоздании Святой Руси» Карташева, осмысления «нового средневековья» и «философии неравенства» Бердяева, «размышлений о России» и о «социальном значении христианства» Федотова...

Внутренний тон задавали рукоположения и постриги в академическом храме: Кассиана (Безобразова), Иоанна (Шаховского), монахини Бландии (Оболенской), Мефодия (Кульмана), Павла (Голышева), Дионисия (Лукина), Саввы (Струве), художницы-иконописицы Иоанны (Рейтлингер), к которой приходил учиться будущий изограф монах Григорий (Круг). Тихо, и часто для «внешних» незаметно, продолжалось возвращение в отчий дом блудных сынов и дочерей кающейся российской интеллигенции...

Все пересмотрено. Готов мой инвентарь.
О, колокол, в последний раз ударь.
Последний раз звучи
Последнему уходу...

— писала в своем стихотворении «Постриг» мать Мария (1891 — 1945), ныне прославленная Церковью преподобномученица, в юности поэ-

тесса, близкая к Блоку, бывший член социал-революционной партии, городская голова Анапы в 1917 г., позже — писательница, богослов, секретарь РСХД, основательница «Православного Дела», в самом конце войны погибшая в немецком концлагере. «В назначенный день в начале Великого поста 1932 г. в храме Сергиевского Подворья, Елизавета Юрьевна Скобцова, по первому мужу Кузьмина-Караваева, урожденная Пиленко, отложила мирское одяние, облеклась в простую рубашку, спустилась по темной лестнице с хоров Сергиевского храма и распростерлась крестообразно на полу:

В рубаху белую одета,
О, внутренний мой человек,
Сейчас еще Елизавета,
А завтра буду — имя рек»⁹.

Войной 1939 г. резко оборвалась кипучая жизнь зарубежной Руси. Многие подворские профессора и студенты, находясь летом за границей, не смогли вернуться в Париж. Афанасьев оказался в Тунисе, архимандрит Кассиан — на Афоне, Флоровский — в Белграде, где под бомбами сгорел склад с его «Путиями русского богословия». Зеньковского и Зандера арестовали немцы. Федотов как-то перебрался в Америку... К началу 1944 г. из всей славной плеяды профессоров на месте остались только Карташев, архимандрит Киприан и больной прот. Сергей Булгаков, скончавшийся в том же году. Студентов числилось не более 12 человек. Поступление пособий и вообще материальной помощи из Америки, Швейцарии и Англии прекратилось. Но службы и лекции продолжались, и всем было ясно, что главное — во что бы то ни стало не допускать закрытия школы, а «выжить» до освобождения Парижа и прекращения военных действий. По милости Божьей так и случилось, и с конца войны наступил период второго расцвета в жизни института.

После кончины митрополита Евлогия в 1946 г. новоизбранный экзарх митрополит Владимир (Тихоницкий) предпочел уступить должность ректора одному из профессоров института. Избран был архимандрит Кассиан, поставленный в июле 1947 г. во епископа Катанского. Новый ректор сразу обнаружил необходимость пополнения преподавательского состава. Наиболее подходящими кандидатами оказались собственные выпускники института молодые священники — *Алексей Петрович Князев* (1913 — 1991) и *Александр Дмитриевич Шмеман* (1921 — 1983), окончившие в 1943 и 1945 гг. Первому поручили Священное Писание Ветхого Завета, а второй стал ассистентом А.В. Карташева по истории Церкви. После смерти прот. Сергея Булгакова, с 1945 г. догматику и нравственное богословие читал свящ. Георгий Флоровский. Но в 1948 г. он переехал в Америку и стал

деканом Свято-Владимирской духовной академии, в которой уже преподавали Н.О. Лосский и Г.П. Федотов. Освободившуюся кафедру занял ассистент Флоровского, выпускник 1936 г. **Сергей Сергеевич Верховской** (1907 – 1986), переехавший в свою очередь в 1952 г. в Свято-Владимирскую академию в Нью-Йорке. Через год туда же переехал и свящ. Александр Шмеман, так что история Церкви снова вернулась к стареющему, но еще удивительно бодрому Карташеву. Окончивший Институт в том же 1952 г. **Николай Анатольевич Куломзин** (1912 – 1995) был оставлен при кафедре Священного Писания Нового Завета, которую он занимал до своей кончины. А Верховского заменили, по нравственному богословию – Павел Николаевич Евдокимов (1901 – 1970), принадлежавший к первому выпуску, а по догматике – через некоторое время – выпускник 1949 г. нынешний протопресвитер Борис Бобринский (род. в 1925 г.). Блестящий выпускник 1948 г. барон Иван Феофилович Мейендорф, родившийся в 1926 г. и к прискорбию всего православного мира скончавшийся 22 июля 1992 г., сразу же был оставлен при институте для подготовки к ученому званию и в течение 10 лет, до своего переезда в Америку, преподавал греческий язык, патрологию и частично историю Церкви.

Примером старших вдохновилось следующее поколение преподавателей. В 1954 г. прот. Алексей Князев защитил работу «Письмо Аристея к Филократу и предыстория перевода 70 толковников». А в 1959 г. свящ. Александр Шмеман вернулся из Америки с диссертацией об «Истории византийского литургического синтеза», в то время как только что рукоположенный в иерейский сан Иоанн Мейендорф в Сорбонне защитил свое «Введение в богословие свт. Григория Паламы» («Introduction à l'étude de Gregoire Palamas»), получившее сразу мировую известность.

В эти послевоенные годы журнал института «Православная мысль» продолжал отражать интересы и исследовательскую деятельность профессуры. С 1949 по 1962 г. устроенные при институте «Высшие женские богословские курсы», рассчитанные на трехлетнее обучение, привлекали множество интеллигентных женщин, готовя их к самым разным служениям на церковном поприще.

Итак, как я отметил в своем вступлении, после кончины своего второго ректора епископа Кассиана в 1965 г. Парижский богословский институт из русского учебного заведения в виду невозможности общения с Россией стал постепенно превращаться в общеправославный центр, свидетельствующий о нашей вере перед лицом инославного мира и пекущийся о нуждах местных епархий.

Сегодня же, когда на наших глазах открылся новый период в истории нашего отечества, несомненно, откроются и новые пути посильного служения России для той школы, которая в страшные 20-е, 30-е и 40-е г. одна обеспечивала преемственность русской богословской мысли и в

сложных условиях изгнания олицетворяла ее под покровом игумена Русской Земли, Преподобного аввы Сергия.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Карташев А.В. Как создавался Богословский Институт? // Церковный Вестник Западно-Европейского Экзархата. 1950. № 4. С. 13 – 14.

² Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни. – Париж, 1947. С. 439 – 440.

³ Там же. С. 443 – 445.

⁴ Он, в частности, вместе с Владимиром Алексеевичем Комаровским (1879 – 1937) работал над проектом росписи храма-памятника на Куликовом поле.

⁵ Киприан (Керн), архим. Четверть века // Церковный Вестник Западно-Европейского Экзархата. 1950. № 4. С. 7.

⁶ Об этом Институте см. его статью: Кассиан (Безобразов), еп. Родословие духа // Православная мысль. Вып. 7. – Париж, 1949.

⁷ В 1951 г. Британское Библейское Общество поручило еп. Кассиану пересмотреть русский перевод Нового Завета. Для этой работы он на полтора года уезжает в Испанию, где заново переводит все новозаветные книги. К каждому исправлению, которое было им сделано, он подготовил комментарий. По его возвращении перевод был предложен специально созданной Библейским Обществом комиссии, в задачу которой входил окончательный пересмотр перевода. Эта комиссия регулярно собиралась до 1964 г. В 1958 г. было издано Четвероевангелие, а в 1960 г. – книга Деяний апостолов. С 1991 г. существует печатное издание этого перевода в полном объеме Нового Завета.

⁸ Киприан (Керн), архим. Четверть века. С. 8, 9.

⁹ Гаккель С., прот. Мать Мария. – Париж, 1980. С. 42.

REFERENCES

Eulogius (Georgiyevsky). *The way of my life*. Paris, 1947 (in Russian).

Gakkel S. *Mother Maria*. Paris, 1980 (in Russian).

Kartashev A.V. How Theological Institute was established? *Church Messenger of the West European Ekzarkhat*. 1950. No 4, pp. 13-17 (in Russian).

Kassian (Bezobrazov). Genealogy of spirit. *Orthodox thought*. 1949. No 7, pp. 7-16 (in Russian).

Kiprian (Kern). Quarter of the century. *Church Messenger of the West European Ekzarkhat*. 1950. No 4, pp. 7-12 (in Russian).

Аннотация

Статья посвящена истории Свято-Сергиевского Православного богословского института в Париже. Автор статьи рассмотрел создание института в 1925 г., период 1925 – 1939 гг., связанный со многими известными учеными и мыслителями русской эмиграции, и первое послевоенное десятилетие. Автор показал основные причины, которые привели к созданию института, и научные направления в новой русской богословской школе.

Ключевые слова: богословие, русская эмиграция, православие, богословское образование, духовно-академическая наука, история Церкви, библеистика, церковное искусство.

Summary

The article is devoted to the history of the St. Sergius Orthodox Theological Institute in Paris. The author considers the establishment of the institute in 1925 and the period between 1925 – 1939 which is associated with many famous scientists and thinkers of the Russian emigration as well as the first post-war decade. The author shows the main reasons which led to the establishment of the institute and the scientific directions in the new Russian theological school.

Keywords: theology, Russian emigration, Orthodoxy, theological education, theological academy, Church history, Bible studies, church art.



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Обзоры, объявления, сообщения

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ФАКТОРЫ НОВОЙ ИНДУСТРИАЛИЗАЦИИ РЕГИОНОВ

Омск, октябрь 2015 г.

Всероссийская научно-практическая конференция «*Социокультурные факторы новой индустриализации регионов*» состоится в рамках всероссийской программы «Проблемы социокультурной эволюции России и ее регионов», которая осуществляется под руководством одноименного научно-координационного совета Секции философии, политологии, социологии, психологии и права Отделения общественных наук РАН. Организаторами конференции выступают Центр изучения социокультурных изменений Института философии РАН и экономический факультет Омского государственного университета.

Основной целью конференции является содействие проведению, обмену опытом и обобщению результатов исследований социокультурных факторов новой индустриализации как основного способа развития, индустриальной стадии и перехода к началу информационной стадии модернизации большинства регионов (субъектов РФ).

На конференции предполагается обсуждение следующих проблем:

- Новая индустриализация — основное условие развития индустриальной и перехода к началу информационной модернизации большинства регионов России
- Комплексный характер новой модернизации, содержание и роль ее социокультурной составляющей
- Социокультурная типология регионов, их организаций и страт населения в контексте новой индустриализации
- Новая индустриализация и качество жизни населения
- Мотивация специалистов в области высоких технологий при разработке проектов и осуществлении новой индустриализации
- Формальные и неформальные каналы движения инноваций от подразделений университетов и научных институтов в производство, сферу услуг и управления региона
- Опыт межрегиональной компаративистики на уровне федеральных округов и России в целом. Интегрированная оценка модернизации и частные индикаторы. Совершенствование методики оценки с учетом международного опыта
- Опыт и проблемы разработки среднесрочных программ развития регионов и первые итоги их реализации
- Опыт использования социокультурных портретов регионов в государственном и муниципальном управлении
- Ценности и стиль жизни населения регионов в контексте начала информационной модернизации
- Развитие социальных институтов (наука, образование и др.) для обеспечения модернизационных процессов: состояние, задачи, предложения
- Социальные практики гражданского участия населения в развитии регионов

Важной целью конференции является выработка конкретных предложений по повышению роли социокультурных факторов в осуществлении новой модернизации и повышении качества жизни населения регионов.

В рамках конференции предусмотрено проведение Круглого стола журнала «Философские науки» с обсуждением актуальных социально-философских проблем развития регионов России в контексте глобализации.

Л.А. Беляева

Наши авторы

Белов Владимир Николаевич – профессор философского факультета Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, доктор философских наук.

Беляева Людмила Александровна – ведущий научный сотрудник Центра изучения социокультурных изменений Института философии РАН, доктор философских наук.

Герасимов Сергей Викторович – доцент Санкт-Петербургского государственного университета экономики и финансов, доцент Национального исследовательского университета Высшая школа экономики – Санкт-Петербург, кандидат педагогических наук.

Гусев Станислав Сергеевич – профессор Санкт-Петербургской кафедры философии Академического университета – научно-образовательного центра нанотехнологии РАН, доктор философских наук.

Дуков Евгений Викторович – заведующий отделом Государственного института искусствознания Министерства культуры РФ, профессор, доктор философских наук.

Ермишин Олег Тимофеевич – ведущий научный сотрудник научно-исследовательского центра Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына, член Общества историков русской философии им. В.В. Зеньковского, доктор философских наук.

Золотухин Всеволод Валерьевич – кандидат философских наук, Ростов-на-Дону.

Кузьменко Григорий Николаевич – профессор кафедры социальной философии, религиоведения и теологии Российского государственного социального университета, доктор философских наук.

Мёдова Анастасия Анатольевна – доцент кафедры философии Сибирского государственного технологического университета (Красноярск), кандидат философских наук.

Озолин Николай Николаевич – протоиерей, заведующий кафедрами православной иконологии, пастырского богословия и гомилетики Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже, доктор богословия, доктор истории искусства.

Слеповронская Ксения Юрьевна – PR-эксперт агентства «Ньюсмейкер», Санкт-Петербург.

Тощенко Жан Терентьевич – член-корреспондент РАН, главный редактор журнала «Социологические исследования», заведующий кафедрой теории и истории социологии, научный руководитель социологического факультета Российского государственного гуманитарного университета, главный научный сотрудник Института социологии РАН, доктор философских наук.

Тулчинский Григорий Львович – Заслуженный деятель науки РФ, профессор департамента прикладной политологии Национального исследовательского университета Высшая школа экономики – Санкт-Петербург, доктор философских наук.

Чернова Татьяна Анатольевна – PR-эксперт агентства «Ньюсмейкер», Санкт-Петербург.

Шалагинов Денис Сергеевич – аспирант философского факультета Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».



About the Authors



Belov, Vladimir – Professor (Chernyshevsky Saratov State University), D.Sc. in Philosophy.

Belyaeva, Liudmila – Leading Research Fellow (Centre for Social Research of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences), D.Sc. in Philosophy.

Chernova, Tatyana – PR-expert (agency *Newsmaker*), Saint Petersburg.

Dukov, Evgeny – Head of Department (State University of Art Researches of the Ministry of Culture of the Russian Federation), Professor, D.Sc. in Philosophy.

Ermishin, Oleg – Leading Research Fellow (Research Centre of Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad), Member of the Zenkovsky Society of Historians of Russian Philosophy, D.Sc. in Philosophy.

Gerasimov, Sergey – Associate Professor (Saint Petersburg State University of Economics and Finance), Associate Professor (National Research University *High School Economics* – St. Petersburg), Ph.D. in Pedagogy.

Gusev, Stanislav – Professor (Philosophy Department of the Saint Petersburg Academic University – Nanotechnology Research and Education Centre of the Russian Academy of Sciences), D.Sc. in Philosophy.

Kuzmenko, Grigory – Professor (Russian State Social University), D.Sc. in Philosophy.

Medova, Anastasia – Associate Professor (Siberian State Technological University, Krasnoyarsk city), Ph.D. in Philosophy.

Ozolin, Nikolay – Archpriest, Head of the Departments of Orthodox iconology, Pastoral Theology and Homiletics of the St. Sergius Orthodox Theological Institute in Paris, D.Sc. in Theology, D.Sc. in Art History.

Shalaginov, Denis – Postgraduate Student (National Research University *High School Economics*).

Slepovronskaya, Ksenia – PR-expert (agency *Newsmaker*), Saint Petersburg.

Toshchenko, Jean – Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Head editor of the journal *Sociological Studies*, Head of the Department of Theory and History of Sociology, scientific Director of the Faculty of Sociology (Russian State University for the Humanities), Main Research Fellow (Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences), D.Sc. in Philosophy.

Tulchinskii, Grigorii – Honoured Scholar of the Russian Federation, Professor (National Research University *High School Economics* – Saint Petersburg), D.Sc. in Philosophy.

Zolotukhin, Vsevolod – Ph.D. in Philosophy, Rostov-on-Don.

CONTENTS

**THE FUTURE OF CIVILIZATION.
STRATEGY OF PHILOSOPHICAL COMPREHENSION**

The phenomenon of war ■

<i>EDITORIAL</i>	Historical memory and semantic information wars	7
<i>E.V. DUKOV</i>	Measuring of life: on the Cultural Aspects of Social Memory	8
<i>T.A. CHERNOVA (St. Petersburg), K.Yu. SLEPOVRONSKAYA (St. Petersburg)</i>	Historical Memory in the Information War. How the Social Media are used in the Ideological Confrontation of Ukraine and Russia	16
<i>G.L. TULCHINSKY (St. Petersburg)</i>	Historical Memory in the Symbolic Politics and Information Wars	24
<i>S.V. GERASIMOV (St. Petersburg)</i>	Closing the Circle of Manipulations	34

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

Practice of philosophical Comprehension ■

<i>S.S. GUSEV (St. Petersburg)</i>	Rationality: The Origins and Evolution	42
<i>A.A. MEDOVA (Krasnoyarsk)</i>	Rationality as a Form of Time	51
<i>D.S. SHALAGINOV</i>	The Overcoming of Unity and Ontological Instability	67

Philosophical Thought:

Reception and Interpretation ■

<i>V.V. ZOLOTUKHIN (Rostov-on-Don)</i>	Was there a German idealism? On the Division into Periods in the History of Philosophy	80
<i>G.N. KUZMENKO</i>	The Problem of Interpretation of the Atomistic Teachings of Democritus by Aristotle	94

Genesis and evolution of ideas ■

<i>J.T. TOSHCHENKO</i>	From Philosophy of life to Sociology of life	104
------------------------	--	-----

RUSSIAN WORLD ABROAD

Russian intellectual heritage ■

<i>O.T. ERMISHIN</i>	The philosophy at St. Sergius Orthodox Theological Institute in Paris (1925 – 1950)	119
<i>V.N. BELOV</i>	Trinitarian Theology of Archpriest Sergei Bulgakov	133
<i>Archpriest NIKOLAY OZOLIN</i>	The history of the St. Sergius Russian Orthodox Theological Institute in Paris. To the 90 th anniversary	147

SCIENTIFIC LIFE

Reviews, Announcements, and Reports ■

<i>L.A. BELYAEVA</i>	All-Russian Scientific-Practical Conference «Social and Cultural Factors of the New Industrialization of the Region» (Omsk, October 2015)	157
	About the Authors	159
	Contents	160