

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК БЕЛАРУСИ
Институт философии

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Основан в 2014 году

Выпуск

11

Минск
«Беларуская навука»
2024

Одиннадцатый выпуск сборника научных трудов содержит работы по основным разделам современной философской науки, включая философию и методологию научного познания, философские проблемы социальной динамики, философско-антропологические исследования, философию истории, историко-философские исследования, философию образования и культуры. В философско-теоретическом осмыслении представлены методологические основания анализа резонансных процессов, парадигма в системе научного знания, групповая эпистемология сначала-знания, аналитическая систематизация отношений между понятиями, концепция «живой Вселенной» в научном и религиозном мировоззрении, военная сфера национальной безопасности и основные риски гуманитарной безопасности Беларуси, культурные войны, общественное благо и пути его достижения, «новая философия истории», идейное наследие Цицерона, И. Канта, А. Мицкевича, Ф. М. Достоевского, Н. Г. Чернышевского, Э. Гуссерля, В. И. Вернадского и В. С. Стёпина. В издании отражена научная жизнь Беларуси в сфере философии за последние годы. Авторами сборника являются ученые Беларуси и России.

Адресуется ученым, преподавателям, аспирантам, магистрантам и студентам, а также всем, кто интересуется актуальными проблемами современной философии.

*Сборник научных трудов «Философские исследования»
включен в Перечень научных изданий Республики Беларусь
для опубликования результатов диссертационных исследований
по философской отрасли науки (Приказ Высшей аттестационной комиссии
Республики Беларусь № 156 от 19.06.2015 г.).*

Рекомендовано:

Ученым советом ГНУ «Институт философии НАН Беларуси»,
протокол № 6 от 8 мая 2024 г.

Редакционная коллегия:

Т. И. Адуло (главный редактор), доктор философских наук, профессор;
А. Ю. Дудчик (зам. главного редактора), кандидат философских наук, доцент;
А. О. Карасевич (ответственный секретарь), магистр психологических наук;
П. Ганчев, доктор философских наук, профессор (Болгария);
А. Л. Куши, кандидат философских наук, доцент;
А. А. Лазаревич, кандидат философских наук, доцент;
В. К. Лукашевич, доктор философских наук, профессор;
В. А. Максимович, доктор филологических наук, профессор;
О. А. Павловская, доктор философских наук, доцент;
О. П. Пунченко, доктор философских наук, профессор (Украина);
С. И. Санько, кандидат философских наук;
А. И. Субетто, доктор философских наук, профессор (Россия)

Рецензенты:

П. А. Водопьянов, член-корреспондент НАН Беларуси, доктор философских наук, профессор;
Т. Г. Румянцева, доктор философских наук, профессор

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

Лукашевич В. К. Философско-методологические основания анализа резонансных процессов	7
Прись И. Е. О групповой эпистемологии сначала-знания	16
Куиш А. Л. Парадигма в системе научного знания: возникновение, функционирование, развитие	29
Павлюкевич В. И. Аналитическая систематизация отношений между понятиями	44
Нестерович Ю. В. Методологическая стратегия метатеоретического трансдисциплинарного координирования	51
Спасков А. Н. Концепция «живой Вселенной» в научном и религиозном мировоззрении	68
Карасевич А. О. Контекстуальный реализм и современные знания о психике	83
Чарвінскі А. С. Канцэпцыя наасферы ў творчай спадчыне У. І. Вярнадскага	98

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ДИНАМИКИ

Титаренко Л. Г. Основные риски гуманитарной безопасности, связанные с процессами инновационного развития белорусского общества	106
Ксенофонтов В. А. Социально-философские аспекты военной сферы национальной безопасности Беларуси	114
Браницкая И. Н. Инновационное развитие общества	127

ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Павловская О. А. Этико-антропологические основания творчества Иммануила Канта: к 300-летию юбилею философа	136
Мартынов В. Ф. Феномен Эдипова комплекса в развитии личности	155
Курбачёва О. В. Этническая идентичность в ракурсе социально-философской рефлексии	163
Жук Е. И. Диалог как разрыв повседневности: к философскому определению понятия	176

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Левко А. И. Хронотопическое и рациональное начала исторического анализа и их роль в гуманитарном познании	188
Адуло Т. И. Общественное благо и пути его достижения: сравнительный анализ концептуальных идей Ф. М. Достоевского и Н. Г. Чернышевского	202
Опарин А. Ю. Проблематизация исторического нарратива и рождение «новой философии истории»	219
Цибизова И. М. Культурные войны: введение в проблему	236

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Данилов А. Н. Звездный час философа Вячеслава Стёпина: белорусский период жизни	249
Бабкоў І. М. Міцкевіч як мысляр: ідэі, дыскурсы, стратэгіі інтэрпрэтацыі	259

Малахов Д. В. Интенциональное сознание и intersубъективное конституирование в контексте гуссерлевского учения о гармонии трансцендентальных «Мы»	269
Санько С. І. Ранняя гісторыя канцэпту «Інфармацыя»: ад Цыцэрона да Касіядора	285
Дудчик А. Ю. «Поверить алгеброй гармонию»: большие данные и метод дальнего чтения в историко-философских исследованиях	297

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И ОБРАЗОВАНИЯ

Максимович В. А. Коммуникативно-диалоговые стратегии в литературно-художественном творчестве	309
Салеева М. В. Философия Бенедетто Кроче и современность	325
Наливайко И. М. Феномен повседневности в хронотопе культуры	333

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Адула Т. І. Ля вытокаў універсітэцкай і акадэмічнай гуманітарнай навукі (Да 130-годдзя з дня нараджэння акадэміка С. Я. Вальфсона).	340
Захарова Н. Е. Ученый, педагог и общественный деятель (К 110-летию академика К. П. Буслова)	343
Спасков А. Н., Павлюкевич В. И. Эпоха в отечественной философии (Памяти академика Д. И. Широканова (1929–2023)).	348
Куиш А. Л. Жизнь, посвященная постижению прекрасного (К 85-летию заслуженного деятеля культуры Республики Беларусь, доктора философских наук, профессора Вадима Алексеевича Салеева).	354

РЕЦЕНЗИИ

Кикель П. В. Философия и конструктивная методология науки как интеллектуального ресурса Проектирования.	358
Адуло Т. И. Достижения и проблемные вопросы реформирования социальной и духовной сфер общества	362
Левко А. И. Культурная безопасность в контексте современных вызовов	369
Сведения об авторах	374
Информация для авторов	376

CONTENTS

PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF SCIENTIFIC RESEARCH

Lukashevich V. Philosophical and methodological foundations of analysis of resonance processes	7
Pris I. On knowledge-first group epistemology	16
Kuish A. Paradigm in the system of scientific knowledge: emergence, functioning, development	29
Pavlyukevich V. Analytical systematization of the relations between concepts	44
Nesterovich Yu. Methodological strategy of metatheoretical transdisciplinary coordination. . .	51
Spaskov A. The concept of the living Universe in the scientific and religious world outlook . .	68
Karasevich A. Contextual realism and modern knowledge about psyche	83
Chervinsky A. The concept of noosphere in the creative heritage of V. Vernadsky.	98

PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF SOCIAL DYNAMICS

Titarenko L. The main humanitarian security risks associated with the processes of innovative digital development of Belarusian society	106
Ksenofontov V. Social and philosophical aspects of the military sphere of national security of Belarus	114
Branickaya I. Innovative development of society	127

PHILOSOPHICAL-ANTHROPOLOGICAL RESEARCHES

Pavlovskaya O. Ethical and anthropological foundations of the work of Immanuel Kant: to the 300 th Anniversary of the philosopher	136
Martynov V. The phenomenon of the Oedipus complex in personality development	155
Kurbachova O. Ethnic identity in the perspective of social and philosophical reflection	163
Zhuk K. Dialogue as rupture in the everyday: to the philosophical definition of the concept . .	176

PHILOSOPHY OF HISTORY

Levko A. Chronotopical and rational beginnings of historical analysis and their role in humanities	188
Adoulo T. Public good and ways to achieve it: comparative analysis of the conceptual ideas of F. M. Dostoevsky and N. G. Chernyshevsky.	202
Oparin A. Problematization of the historical narrative and the birth of a “new philosophy of history”	219
Tsibizova I. Culture wars: an introduction to the problem.	236

HISTORICAL-PHILOSOPHICAL STUDIES

Danilov A. The finest hour of the philosopher Vyacheslav Stepin: Belarusian period of life. . .	249
Babkov I. Mickiewicz as a thinker: contexts, ideas, discourses	259

Malakhov D. Intentional consciousness and intersubjective constitution in the context of Husserl's doctrine about the harmony of transcendental "We"	269
Sanko S. The early history of concept "INFORMATION": from Cicero to Cassiodorus.	285
Dudchik A. "Prove harmony like higher mathematics": big data and distant reading method in study of history of philosophy	297

PHILOSOPHY OF CULTURE AND EDUCATION

Maximovich V. Communicative-dialogue strategies in literary and artistic creativity	309
Saleeva M. Benedetto Croce's philosophy and modernity.	325
Nalivaika I. Phenomenon of the everyday in chronotope of culture	333

SCIENTIFIC LIFE

Adula T. At the begining of university and academic humanities (On the 130 th Anniversary of Academician S. Volfson)	340
Zakharova N. Scientist, teacher and public figure (On the 110 th Anniversary of Academician K. Buslov)	343
Spaskov A., Pavlyukevich V. The epoch in national philosophy (In Memory of Academician D. Shirokanov (1929–2023)).	348
Kuish A. A life dedicated to the comprehension of beauty (To the 85 th Anniversary of the Honored Worker of Culture of the Republic of Belarus, Doctor of Philosophy, Professor Vadim Alekseevich Saleev)	354

REVIEWS

Kikel P. Philosophy and constructive methodology of science as an intellectual resource of planning	358
Adulo T. Achievements and probls of reforming in the social and spiritual spheres of society .	362
Levko A. Cultural safety in the context of modern challenges	369
Information about the authors	374
Information for authors	376

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

УДК 001.895:1

Поступила в редакцию 11.01.2024

Received 11.01.2024

В. К. Лукашевич

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ АНАЛИЗА РЕЗОНАНСНЫХ ПРОЦЕССОВ

Проанализированы применимость и креативные возможности референциально-го подхода к анализу резонансных процессов в неживой природе, биоте и социальной сфере, в которых обоснована применимость волновой концепции механизма резонансного взаимодействия. Акцентируется значение локальной избирательности резонирующих систем, обеспечивающей их идентичность в условиях устойчиво-ритмичного и возбужденно-нарастающего режима функционирования.

Ключевые слова: резонансные процессы, референциальный подход, идентичность, волновое взаимодействие, локальная избирательность, режим функционирования

V. Lukashevich

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

PHILOSOPHICAL AND METHODOLOGICAL FOUNDATIONS OF ANALYSIS OF RESONANCE PROCESSES

The applicability and creative possibilities of the referential approach to the analysis of resonant processes in inanimate nature, biota and the social sphere are analyzed, where the applicability of the wave concept of the resonant interaction mechanism is substantiated. The importance of local selectivity of resonating systems is emphasized, ensuring their identity in conditions of a stable-rhythmic and excited-increasing mode of functioning.

Keywords: resonant processes, referential approach, identity, wave interaction, local selectivity, operating mode

Экспликация философско-методологических оснований анализа резонансных процессов предполагает усилия по определению предметного поля исследовательской работы, связанной с осмыслением природы, внутренних и внешних параметров названных процессов. Если исходить из правомерно-

сти применения к исследованию резонансных процессов референциального подхода, то, согласно лингвистической традиции, предстоит учесть и сопоставить имеющиеся (одинаково интенсивно практикуемые) подходы к пониманию природы резонансных процессов. Во-первых, понимание данных процессов как волновых взаимодействий материальных образований (источника и приемника) с одинаковой, близкой или кратной по количественным параметрам частотой колебаний. Во-вторых, как фиксируемых откликов приемника на внешние воздействия, не ограничиваемые их параметрами и механизмами. В последнем случае встает вопрос о правомерности отнесения всякого внешнего воздействия к источнику резонанса и в целом квалификации такого рода взаимодействий как резонансных процессов.

Оба понимания природы резонансных процессов представлены в научных и, в частности, справочных текстах в качестве одного из исходных философско-методологических оснований анализа. Тем не менее остается проблема определения, какое же из оснований наиболее приемлемо. Очевидно, что для анализа резонансных процессов в неживой природе и биоте «частотное» понимание сулит достаточно высокую предметную определенность и, соответственно достоверность полученных в последующем представлений о механизмах резонансных процессов и способах практического манипулирования ими (противостояния, нейтрализации или наоборот направленного культивирования). При анализе резонансных процессов в социуме чаще всего ограничиваются довольно расплывчатым по содержанию понятием «отклик», далее пытаясь (далеко не всегда последовательно и успешно) установить частотный механизм этого отклика.

В любом случае предстоит осмыслить резонансные процессы в контексте современной общенаучной картины мира и принятых идеалов и норм научного исследования, а также философских оснований науки, которые по своей сути являются системой философских категорий, представлений и принципов, выражающих онтологические характеристики исследуемой реальности, наиболее общий способ ее фрагментации и синтеза и общую направленность познавательных процессов. Как известно [1, с. 56–97; 2, с. 188–231], содержание общенаучной картины мира предполагает наличие четырех типов представлений:

- 1) о фундаментальных объектах, из которых состоит исследуемая реальность,
- 2) о типологии изучаемых объектов,
- 3) о наиболее общих закономерностях их взаимосвязей и причинно-следственных взаимодействий,
- 4) о пространственно-временной структуре исследуемой реальности.

Предмет анализа (резонансные процессы) в данном случае непосредственно сопряжен с третьим представлением, выражающим интерактивные механизмы причинно-следственных связей объектов природной и социальной

реальности. Предстоит определиться прежде всего с пониманием степени общности резонансных процессов: являются ли они неизбежным атрибутом всех форм взаимодействия объектов неживой природы, биоты и социальной реальности или же представляют собой локальные явления, имеющие место лишь в ситуациях, ограниченных конкретными, весьма специфическими условиями?

Резонансные процессы выступают элементами механизма системогенеза в условиях хаоса как исходного состояния реальности и далее в качестве главного фактора эволюции (в том числе деформации и разрушения) систем. В неживой природе периодически происходят природные катастрофы (тектонические, атмосферные, климатические и др.). Их возникновение возможно в результате ничем не ограничиваемого резонансного взаимодействия, энергию которого не может выдержать конкретная природная система (она или разрушается, или во многих случаях радикально меняет свое состояние). Энергией резонансного взаимодействия, например, обусловлена эволюционная динамика ландшафтных образований Земли, в частности суши и ее подводной части. Вопрос об источниках этой энергии является открытым, поскольку отмеченные эффекты дестабилизации и деформации природных систем могут быть следствием действия неизвестных на данное время факторов (сил), параметры которых каким-то образом соизмеримы с характеристиками первых. По меньшей мере на данное время наличие наиболее масштабных явлений в виде орбитальных резонансов в неживой природе установлено лишь как следствие гравитационного взаимодействия, то есть в интервале 10^{15} – 10^{24} см. Но ведь это не вся «Большая Вселенная». А поскольку для запуска и поддержания резонансных процессов постоянно или периодически необходим действующий источник энергии, то об их обязательном наличии в системе мироздания можно утверждать лишь в варианте виртуального присутствия. Видимо, это обстоятельство и следует иметь в виду, осмысливая место и роль резонансных процессов в исследуемой реальности. В частности, при изучении упомянутых деформаций ландшафтных образований Земли, а также причин ее атмосферных, климатических, радиационных, сейсмических и других катастрофических изменений необходимо прогнозировать (гипотетически предполагать) наличие резонансных процессов и их трудновоспринимаемых, но вполне реальных причин как в глубинах Земли, так и в далеком космосе.

Отмеченные обстоятельства индуцируют вопрос о наличии и характере факторов, ограничивающих и нейтрализующих (подавляющих) отмеченные неблагоприятные (деформирующие) резонансы. В неживой природе это, очевидно, атмосфера Земли, ее собственное электромагнитное поле, мировой океан, климат.

Данный вопрос принимает еще более актуальный и сложный характер при исследовании резонансных процессов в живой природе (биоте). На наш взгляд, здесь уместна гипотеза об эволюции биоты как процессе, базирую-

щемся на усложнении механизмов защиты живого от деформирующих резонансов. Фактически все живое возникло и эволюционировало в условиях многочисленных и многообразных резонансных воздействий (при этом неважно как понимать резонанс – в широком или узком смысле). В этих условиях были абсолютно необходимы механизмы нейтрализации (подавления) деструктивных резонансных процессов. По определению эти механизмы столь же многочисленны и многообразны, как и деструктивные резонансы.

Горизонты исследования специфики упомянутых механизмов поистине бескрайни при достаточно определенной целевой характеристике – изучить, каким образом эти механизмы способны обеспечивать целостность, функциональную устойчивость и возможность развития (эволюции) биотического образования.

Рассмотрение этого вопроса правомерно фундировать представлением об автопоэтической организации и функционировании живых систем, разрабатываемых в последние несколько десятилетий усилиями представителей различных направлений в науке и философии. Во втором (философском) контексте наиболее известны концепции телесного и энактивного познания, основанные на близких по смыслу и взаимодополняющих представлениях, содержательно пересекающихся с некоторыми понятиями современной биологии.

Согласно телесной концепции, познание «телесно нагружено». Это означает, что мозг, тело и психика человека должны рассматриваться как единая система; познающее тело – это часть мира, встроенная в этот мир, соответственно данное тело, человеческий мозг и окружающий мир также должны рассматриваться как единая система. «Познание, – поясняет эту диспозицию Е. Н. Князева, – совершается не просто мозгом, но и всем телом. Если речь идет о восприятии, то оно есть не просто процесс, происходящий в мозге, а некий вид умелой активности тела, встраивающегося и вдействующегося в осваиваемую им среду. Восприятие – это не то, что случается с нами или в нас, а то, что мы делаем. Поэтому телесное познание есть не процесс продуцирования более или менее абстрактных сущностей, а живой опыт познающего существа, способ его тонкой подстройки к миру, эволюционным продуктом которого оно само является» [3, с. 320].

В концепции энактивного познания продолжена и развита деятельностная составляющая в системе достаточно сложных положений, разработанных Ф. Варела, Э. Рош и Э. Томпсоном. Суть этих положений состоит в следующем: «...живые существа являются автономными агентами, которые активно генерируют и поддерживают свои идентичности и тем самым энактивируют или порождают свои собственные когнитивные области... ..Нервная система является автономной системой: она активно генерирует и поддерживает свои собственные когерентные и значимые паттерны активности, в соответствии со своим функционированием как организационно закрытая или циклическая,

возвратная сенсомоторная сеть взаимодействующих нейронов. Нервная сеть не обрабатывает информацию в вычислительном смысле, а создает смыслы... когнитивные структуры и процессы возникают из рекурентных сенсомоторных паттернов восприятия и действия. Сенсомоторное сопряжение между организмом и окружающей средой модулирует, а не детерминирует формирование эндогенных, динамических паттернов нейронной активности, которые в свою очередь информируют сенсомоторное соединение... мир когнитивного существа не есть заданное заранее внешнее царство, репрезентируемое внутренне посредством мозга, это соотносительная область, энативированная или порожденная автономной деятельностью существа и способом его сопряжения с окружающей средой» [4, p. 407].

Сквозными понятиями, выражающими ключевое содержание этих положений, являются «автономность» и «автономная деятельность». Их когнитивный смысл и значение для более полного осмысления содержания энативной концепции познания выражены в теории автопоэзиса, фактически являющейся основой энативной концепции. Ее фундаментальные положения развертывают активностные характеристики живых систем (самовоспроизводство, самосозидание, сохранение, самоподдержание, самодотраивание) посредством понятий «автопоэзис», «структурный детерминизм», «структурное сопряжение», «операциональная (организационная) замкнутость». Конечная целевая интенция процессов, охватываемых названными понятиями, – обеспечение идентичности биотического образования в условиях разрушающего воздействия извне. «Я придерживаюсь того взгляда, – резюмирует один из основоположников теории автопоэзиса Ф. Варела, – что репродукция не является существенной для минимальной логики жизни... Идентичность имеет логический и онтологический приоритет над репродукцией, хотя и не предшествует репродукции в историческом плане» [5, p. 76].

Итак, поддержание биотическим образованием своей идентичности – необходимое условие его существования. Но что случится, если это не происходит (не обеспечивается)? В теории автопоэзиса есть на этот вопрос четкий ответ: такое образование прекращает свое существование (умирает). «Для неodarвинистов, – отмечает по этому поводу Э. Томпсон, – эволюция включает в себя *оптимизацию адаптации* через естественный отбор. А с точки зрения автопоэзиса эволюция включает в себя просто сохранение адаптации: до тех пор, пока живое существо не умирает, оно поддерживает свою автопоэтическую целостность, в силу этого оно адаптировано, поскольку его способ производства смысла продолжает быть жизненным» [6, p. 387]. Соответственно очередной вопрос: каковы условия поддержания автопоэтической целостности при внешних деформирующих воздействиях? Согласно теории автопоэзиса, это стабильность внутренней организации биотического образования и его способность восстанавливать нарушенные участки этой организации. Отмеченное внутреннее условие требует пояснения хотя бы в самом общем пла-

не относительно принципиальной возможности поддержания стабильности и восстановления в экстремальных условиях, создаваемых не только прямыми деформирующими воздействиями, но и резонансными процессами. В телесной и знаковой концепциях не содержится соответствующей информации.

На наш взгляд, именно в контексте этого рода воздействий следует рассматривать (оценивать) способность биотического образования обеспечивать свою идентичность. Прямые деформирующие воздействия, приводящие к его смерти (атмосферные катастрофы, землетрясения, резкие изменения радиационного фона и др.) не часты, а резонансным воздействиям живой организм подвергается постоянно. Их природа и механизмы действия изучены в ничтожной степени, хотя в ходе эволюционного развития живые организмы вырабатывали и в настоящее время вырабатывают эффективные механизмы защиты от неблагоприятных резонансных процессов, проще говоря, механизмы их подавления (нейтрализации) и адаптивной защиты. Современная биомедицинская наука реагирует на такого рода состояние биоты усилением внимания к резонансным процессам, происходящим на микроуровне живого. Например, известно, что многие возбудители болезней на стадии своего внедрения в живой организм существуют благодаря процессам резонансного взаимодействия с ним, а лечение включает нормализацию функционирования целостных систем организма, благодаря чему подавляются мелкие резонансы.

Даже сделанный в начале данной статьи короткий обзор особенностей генезиса и механизмов осуществления резонансных процессов в неживой природе и биоте показывает на необходимое наличие в резонирующем образовании способов их нейтрализации. В противном случае это образование потеряет эволюционно приобретенную структурную организацию и способность поддерживать свою идентичность, а соответственно, и статус в более масштабной системе. В предельном случае оно исчезнет вовсе.

Научная картина социальной реальности может быть детализирована представлениями о резонансных процессах. В этой сфере резонансные процессы столь же действенно обеспечивают идентичность социальных образований и столь же для нее опасны. Такого рода амбивалентность, разумеется, была замечена в правящих структурах и учтена в социальных практиках с незапамятных времен. Ориентация на сохранение социальных идентичностей очень часто (возможно, почти всегда) была связана с экспансивными устремлениями. И в том и в другом случае на первый план выходила необходимость практически эффективных действий по укреплению идентичности социальных образований и противостоянию деформирующим факторам. В осмыслении роли резонансных процессов в этом контексте следует отметить в качестве наиболее значимых концептуальных построений теорию подражания Г. Тарда и концепцию мемов Р. Докинза.

Согласно теории Г. Тарда, культура в своем развитии представляет процесс создания новых артефактов, под которыми понимаются любого рода нов-

шества: от новых ритуалов, образа действий до оригинальных идей, технических проектов, реализуемых в материале, успешных схем управления и др. Они создаются выдающимися личностями, воспринимаются и воспроизводятся представителями элит и далее более широкой социальной массой в форме подражания элитам [7]. Достижения выдающихся личностей и элитарных слоев общества таким образом вызывают отклик (резонанс как повышенный интерес) у части населения, стоящей на более низкой стадии развития, и желание подняться до уровня элит. В скором времени эта теория показала свою ограниченность. Широкие массы населения оказались ориентированными не на творческую активность, а на избирательное потребительство ее результатов. Такого рода события нашли классическое описание в работе Х. Ортега-и-Гассета «Восстание масс» [8].

Более убедительно выглядит концепция мемов, разработанная американским специалистом по социальной психологии Р. Докинзом [9]. В ее основе лежит аналогия «ген – мем». Подобно тому, утверждает автор, как ген является носителем биологически значимой информации, элементом (единицей) биологического кода, мем – это единица социокультурного кода (единица имитации), обеспечивающая по принципу резонанса актуализацию накопленного опыта, необходимого для воспроизводства общественной жизни. Мем, содержащий социально значимую информацию, может выражать ее в весьма разнообразных формах – от незатейливых поговорок, модных словечек, выражений и мелодий до сложных мнемокомплексов, охватывающих ценные идеи и элементы творческого наследия гениев человеческой мысли. Механизм распространения мемов в социуме Р. Докинз уподобляет имитации, а схему их действия – инструкциям и рецептам. Главное же в том, что эти, иногда незатейливые, рекомендации резонансно вызывают к жизни (актуализируют) накопленное в социуме фундаментальное содержание – то, что социальные элиты еще в незапамятные времена рассматривали как предмет своего пристального внимания и направленной деятельности.

Активность социальных элит была направлена прежде всего на поддержание и упрочение социального порядка (уклада), в котором они сохраняли свое элитарное положение. Это достигалось преимущественно посредством социальных технологий, задействующих силовые (кратические) механизмы определенных социальных групп и впоследствии государства. Резонансные процессы учитывались и практически регулировались опять же настолько, насколько это было необходимо для поддержания существующего социального уклада. Так, в первую очередь отслеживались религиозные ереси и далее угрожающее ему любое инакомыслие, которое проявлялось в явной форме. Не получавшие выражения в явной форме протестные настроения как результаты социальных резонансов практически осваивались в ничтожной степени, несмотря на предпринимаемое издревле культивирование доносительства,

шпионажа, шантажа и др., исполнители которых нередко (а, может быть, и чаще всего) давали ложную картину положения социума.

Наличие, механизмы и возможные последствия действия резонансных процессов в сферах природной и социальной реальности – это одно из направлений их анализа, философско-методологические основания которого определяются прежде всего спецификой этих сфер. Второе направление – анализ воздействия специфики этих сфер на характер протекания в них резонансных процессов. Влияние природной среды (в основном сферы неживой природы) на резонансные процессы в биоте и социуме (доходя до индивидуального человека) – издревле предмет постоянных размышлений и практик, доходящих и в настоящее время до явного шаманства. Тем не менее это влияние не должно игнорироваться, поскольку живая природа, социум и человек появились и существуют в условиях неживой природы и, следовательно, по необходимости, должны быть адаптированы к ним. Соответственно, должны быть осмыслены и философско-методологические основания исследования механизмов такого рода адаптации.

В данном случае предстоит определиться в вопросе о приемлемости понимания механизмов резонансных процессов на основе волнового взаимодействия. К настоящему времени собраны относительно небольшие по объему сведения о совпадении (пересечении) волнового диапазона данных процессов в неживой и живой природе, включая частоты органов и систем человека, ответственных за осуществление его жизнедеятельности. Колебания молекул ДНК, мембран клеток, частоты сердца и внутренних органов, работы мозга близки параметрам многих природных процессов, имеющих волновую природу. Но дает ли это основание находить аналогию в социальных процессах? На наш взгляд, дает. Следует только при этом не забывать, что это аналогия процессов, а не заимствованное представление об их носителях, например зеркальных нейронах [10]. Таковыми будут не зеркальные нейроны, мембраны клеток или внутренние органы, а их режим работы – устойчиво-ритмичный, возбужденно-нарастающий, стабилизирующийся и т. д. Нечто подобное замечено при изучении когнитивных процессов в содержании концепции куматоида [11; 12]. В более широком социальном контексте также можно найти многочисленные прецеденты процессов волнового характера – мода, демократические и религиозные, пацифистские, феминистские движения и т. п.

Таким образом, относительно общей схемы объяснения резонансных процессов как одного из философско-методологических оснований их исследования можно сказать, что это схема волнового взаимодействия, объясняющая их процессуальную сущность как механизма локальной избирательности, обеспечивающего стабильность параметров определенной (природной или социальной) системы и направленность ее эволюции при выходе за пределы этих параметров.

Этот вывод предполагает дальнейшие исследования философско-методологических оснований анализа резонансных процессов в направлении спецификации источника резонансных волн, характера их носителей, средств и диапазона возможных управляющих воздействий на общий интерактивный механизм.

Список использованных источников

1. Стёпин, В. С. Становление научной теории / В. С. Стёпин. – Минск : Изд-во БГУ, 1976. – 319 с.
2. Стёпин, В. С. Теоретическое знание: структура, историческая эволюция / В. С. Стёпин. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 743 с.
3. Князева, Е. Н. Телесное и энактивное познание / Е. Н. Князева // Эпистемология: перспективы развития / отв. ред. В. А. Лекторский. – М. : «Канон+» РООН «Реабилитация», 2012. – 536 с.
4. Thompson, E. Sensorimotor subjectivity and the enactive approach to experience / E. Thompson // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. – 2005. – Vol. 4. – P. 407–427.
5. Varela, F. J. Patterns of life: intertwining identity and cognition / F. J. Varela // *Brain and Cognition*. – 1997. – Vol. 34, Iss. 1. – P. 72–87.
6. Thompson, E. Life and mind: From autopoiesis to neurophenomenology. A tribute to Francisco Varela / E. Thompson // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. – 2004. – Vol. 3. – P. 381–398.
7. Тард, Г. Законы подражания = : (Les lois de l'imitation) : пер. с фр. / [соч.] Ж. Тарда. – СПб. : Ф. Павленков, 1892. – [4], IV, 370 с.
8. Ortega y Gasset, J. La rebelión de las masas / José Ortega y Gasset. – *Revista de Occidente*, 1930. – 309 p.
9. Докинз, Р. Эгоистичный ген / Р. Докинз. – М. : CORPUS, 2019. – 512 с.
10. Rizzolatti, G. The mirror-neuron system / G. Rizzolatti, L. Graidhero // *Annual Review of Neuroscience*. – 2004. – Vol. 27. – P. 169–192.
11. Розов, М. А. Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии / М. А. Розов. – Смоленск : Изд-во СГУ, 2006. – 438 с.
12. Хохлачев, Ю. С. Куматоиды. Новая эволюционная парадигма / Ю. С. Хохлачев. – URL: http://lit.lib.ru/h/hohlachew_j_s/text_0080.shtml (дата обращения: 22.12.2023).

И. Е. Прись

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

О ГРУППОВОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ СНАЧАЛА-ЗНАНИЯ

Рассматриваются проблемы определения группового знания и существования групповых убеждений. Показано, что перспективным направлением развития групповой эпистемологии является обобщение на случай групп эпистемологии сначала-знания Т. Уильямсона. Приведены примеры объяснения эпистемических явлений с точки зрения групповой эпистемологии сначала-знания. В частности, рассмотрено явление групповой (ир)рациональности. Утверждается, что подход, принимающий концепт знания в качестве первичного и утверждающий существование групповых убеждений и знания, совместим с витгенштейновским контекстуальным реализмом.

Ключевые слова: групповое убеждение, групповое знание, групповая эпистемология сначала знания, контекстуальный реализм

I. Pris

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

ON KNOWLEDGE-FIRST GROUP EPISTEMOLOGY

The problems of definition of group knowledge and the existence of group beliefs are considered. It is shown that a promising direction of development of group epistemology is generalisation of T. Williamson's knowledge first epistemology to the case of groups. Examples of explanation of epistemic phenomena from the point of view of knowledge first group epistemology are given. In particular, the phenomenon of group (ir)rationality is considered from this point of view. It is claimed that the approach, which takes the concept of knowledge as primary and posits the existence of group beliefs and knowledge, is compatible with Wittgensteinian contextual realism.

Keywords: group belief, group knowledge, knowledge first group epistemology, contextual realism

1. Групповая эпистемология и сначала-знание

Классическая формула «знание – обоснованное истинное убеждение (*belief*)», предполагающая первичность убеждения и вторичность (анализируемость в терминах убеждения, обоснования и истины) знания, как нам представляется, плохо применима к случаю группового знания, поскольку

в общем случае возникает проблема с определением убеждения группы как группового ментального состояния. В простейшем случае, когда все члены группы (или их большинство) верят, что **p**, и знают, что и другие члены группы верят, что **p**, естественно сказать, что группа как целое верит, что **p**¹. Но уже в случае, когда все члены группы (или даже их большинство) обоснованно верят, что **p**, нельзя сказать, что группа обоснованно верит, что **p**, так как основания верить, что **p**, у разных членов группы могут быть совершенно разные. Отсутствие «группового основания» верить, что **p**, не позволяет однозначно сказать, что группа как целое обоснованно верит, что **p**. Между тем в приведенном простейшем случае (необоснованного) группового убеждения, что **p**, групповое убеждение может просто редуцироваться к убеждениям отдельных членов группы, то есть, строго говоря, собственно групповым не являться. В случаях же, когда такая редукция отсутствует, на первый взгляд непонятно, как определить групповое убеждение². Поэтому некоторые авторы утверждают, что группа верить не может. Интересную противоположную позицию занимает С. Райт [2]. Она распространила на случай групп концепцию эпистемических добродетелей стоиков. Согласно ее групповой стоической концепции, целью группы являются истинные групповые убеждения. Для стоиков существует параллель между убеждением и действием, которые в равной мере результат выбора и в равной мере отражают характер агента. Это позволяет ответить на некоторые виды возражения, что групповое убеждение не является подлинным убеждением (с учетом того, что подлинное убеждение не обязано быть перцептивным) [2; 3]. На наш взгляд, однако, переход к групповой эпистемологии наиболее естественен в рамках эпистемологии сначала-знания (ЭСЗ), в рамках которой проводится аналогия между знанием и действием (в свою очередь это указывает на предпочтительность ЭСЗ и на индивидуальном уровне).

Если бы группа не могла верить, она не могла бы и знать, так как всякое знание является в то же самое время убеждением. Это бы означало, что групповая эпистемология – фикция. Но такой вывод опровергается интуитивно правдоподобными примерами группового знания.

В классическом примере Э. Хатчинса команда корабля обдуманно, основываясь на имеющейся у нее информации, уверенно и безопасно направляет

¹ В то же время если они верят, что **p**, но не верят, что другие члены группы верят, что **p**, а, например, верят, что другие члены группы верят, что **q**, то вовсе не очевидно, что можно сказать, что группа верит, что **p**.

² Групповое убеждение можно определить по-разному. Согласно процедуре «диктатор», групповое убеждение (и суждение) – убеждение/суждение, заранее фиксированное единственным членом группы – «диктатором». Согласно мажоритарной процедуре, групповое убеждение/суждение определяется в соответствии с убеждениями (суждениями) большинства членов группы. Аналогичным образом определяется супермажоритарная и единогласная процедуры [1]. Всё это случаи определения группового убеждения (суждения) в терминах индивидуальных. В некоторых контекстах эти определения могут оказаться адекватными, но в общем случае они приближенны или условны.

его в порт – на север со скоростью 80 миль в час [4]. Наилучшим объяснением этого группового действия является то, что команда как целое знает, куда направлять корабль и, соответственно, знает, что он движется на север со скоростью 80 миль в час. В то же время ни один из ее членов не только этого не знает и в это не верит, но даже не думает о том, что морское судно движется на север со скоростью 80 миль в час. Каждый просто вносит свой когнитивный вклад в общую слаженную работу команды. В частности, у членов команды отсутствует намерение считать или совместное соглашение (о понятии группового убеждения как совместного соглашения, или группового принятия положения, см. ниже), что корабль движется на север со скоростью 80 миль в час. В данном случае группа является носителем знания, но не совместного принятия положения о скорости и направлении движения судна. В подобных случаях говорят о распределенном знании. Теория распределенного знания нередуктивная. Она принимает во внимание собственно групповое когнитивное измерение. Отметим также, что с точки зрения ЭСЗ Т. Уильямсона знание – ментальное состояние [5]. Поэтому можно предположить, что в некотором смысле распределенное знание – ментальное состояние. Другими словами, тезис о распределенном знании оказывается радикальной версией так называемого активного экстернализма и, в частности, тезиса о расширенном сознании, согласно которому ментальное состояние не внутри черепа, а представляет собой супервент, в том числе и над релевантными элементами внешней среды [5].

Если мы примем концепт знания в качестве первичного, а также положение, что знание – ментальное состояние, как это делает ЭСЗ, то мы сможем сказать, что группа может иметь ментальное состояние, знать, верить и обоснованно верить (наличие знания, что **p**, влечет наличие обоснованного убеждения, что **p**). При этом следует оговориться, что природа групповой ментальности отличается от природы индивидуальной ментальности (подобно тому, как, например, природа социальной реальности отличается от природы физической реальности, хотя в обоих случаях речь идет об одном и том же концепте реальности).

В литературе существуют нередуктивные точки зрения относительно понятия группового убеждения, принимающие, следуя традиционной эпистемологии, в качестве первичного концепта не концепт знания, а концепт убеждения. Анализ показывает, однако, что все они имеют свои недостатки.

Согласно одной точке зрения, убеждение группы, что **p**, есть результат совместного принятия положения, что **p**, независимо от того, что на самом деле знают или во что верят члены группы (в уже приведенном примере убеждение команды корабля не формируется как «принятие положения»)¹. Совместное

¹ Согласно теории группового убеждения как группового принятия положения группа верит, что **p**, если все или большинство ее релевантных членов принимают положение, что **p**, в качестве точки зрения группы, и такое принятие представляет собой общее знание среди

принятие некоторого положения не может быть автоматическим, а подразумевает процесс делиберации. В этом смысле принятое положение отличается от автоматического (спонтанного) убеждения. Это аргумент против группового убеждения как совместного принятия положения. В то же время убеждение может быть сформировано и в результате процесса делиберации, например путем логического вывода. Всё же отличие принятого положения, что **p**, от подлинного убеждения, что **p**, состоит в том, что принятие **p** не обязательно подразумевает убежденность в истинности **p**. На принятие некоторого положения могут оказывать влияние неэпистемические факторы. Так, Д. Лаки приводит пример коррумпированного жюри присяжных заседателей, получивших взятку, которые, несмотря на свои индивидуальные убеждения в виновности обвиняемого, делают выбор игнорировать решающую очевидность в пользу обвинения как не имеющую доказательной силы и принимают (ложный) вердикт о невиновности обвиняемого [11]. Такое групповое «убеждение» нельзя назвать убеждением или во всяком случае обоснованным убеждением. Адекватная групповая эпистемология должна объяснять такого рода интуиции (см. возможное объяснение с точки зрения ЭСЗ в § 2).

Модель убеждения как принятия положения полностью игнорирует реальные эпистемические статусы (обоснованность или необоснованность убеждения, наличие знания, очевидности, понимания и т. д.) отдельных членов группы: принимаемое группой положение, что **p**, никак от них не зависит. Естественным условием группового убеждения или знания является, очевидно, условие, что они тем или иным – необязательно редуктивным – образом должны быть укоренены в эпистемических статусах отдельных членов группы. При этом следует, с одной стороны, отличать социальное взаимодействие и социальную группу, наличие которой необходимо для осуществления того или иного группового эпистемического процесса, формирования того или иного эпистемического статуса группы, и, с другой стороны, собственно эпистемическую подгруппу этой социальной группы и эпистемическое социальное взаимодействие. Именно эпистемическая подгруппа (а не более широкая социальная группа) является носителем группового убеждения или знания.

Но каким образом нередуктивно определить групповое убеждение или знание, что **p**, исходя из убеждений отдельных членов группы, имеющих более или менее непосредственное отношение к делу?

Д. Лаки, например, предлагает теорию группового эпистемического агента (*group epistemic agent account* (GEAA)) – срединный путь между групповым

членов группы [6; 7]. Соответственно, групповое знание можно определить как обоснованное групповое убеждение. Но какое групповое убеждение считать обоснованным? Р. Туомела, например, считает, что групповое знание, что **p**, предполагает наличие у членов группы рациональных оснований для группового убеждения, что **p**, то есть для принятия **p** в качестве убеждения группы [8]. Согласно Д. Толлефсену и Э. Голдману, групповое убеждение является обоснованным, если оно представляет собой продукт надежного когнитивного процесса [9; 10].

инфляционизмом, не принимающим во внимание ограничения, накладываемые на эпистемический статус группы эпистемическими статусами отдельных ее членов, и дефляционизмом (редукционизмом), не принимающим во внимание наличие собственно группового эпистемического измерения. Согласно GEAA, группа G обоснованно верит, что **p**, если и только если:

(1) значительный процент *оперативных* членов G (к *оперативным* относятся те члены группы, которые действительно играют роль в формировании обоснованного группового убеждения; их не должно быть слишком мало) (а) обоснованно верит, что **p**, и (b) суммирование всех «базисов» для обоснованных убеждений, что **p** (к базису относятся не только непосредственные рациональные основания для убеждения, что **p**, но и рациональные основания для рациональных оснований и так далее; базисы не должны вступать в конфликт между собой), дает когерентное множество убеждений (совместимость не требуется);

(2) раскрытие полной релевантной очевидности в пользу того, что **p**, сопровождающееся у членов G рациональной делиберацией относительно этой очевидности в соответствии с их индивидуальными и групповыми эпистемическими нормативными требованиями, не может привести к новой очевидности, которая вместе с уже имеющимися у членов G базисами для убеждений, что **p**, дала бы полное множество убеждений, из которого не следует с достаточной вероятностью, что **p** [11, p. 381].

Это комбинация индивидуалистского и холистического подходов. Инфляционная составляющая акцентирует внимание на том, что группа *делает*, каким образом члены группы вовлечены в совместное принятие или формирование убеждения (или суждения), тогда как дефляционистская компонента имеет дело с обоснованностью индивидуальных убеждений (или суждений). Таким образом, возможна ситуация, когда все индивидуальные члены группы обоснованно верят, что **p**, тогда как о самой группе нельзя сказать, что она обоснованно верит, что **p** (если условия GEAA не выполняются). Это как раз тот случай, о котором мы упомянули в начале этого параграфа.

Принадлежность индивидуума к группе не отменяет существующие индивидуальные обязательства (нормы), но добавляет новые – собственно групповые. Понятно, что групповые обязательства, которые имеют члены группы, должны ими удовлетворяться исходя из той очевидности, которой они располагают. То есть члены группы должны быть восприимчивы не только к очевидности, но и связям между очевидностью, которой они располагают, и групповыми эпистемическими обязательствами. Они (члены группы) также должны синтезировать индивидуальные очевидности, чтобы получить групповое знание или обоснованное групповое убеждение¹.

¹ В групповое знание или убеждение, что **p**, индивидуумы могут вносить вклад, например, просто в силу своего убеждения, что **p**, в силу принятия положения, что **p**, или же в силу того, что субъективные вероятности, что **p**, больше, чем 0,5.

В качестве примера Д. Лаки приводит ситуацию с медсестрами, каждая из которых забыла дать свой медикамент больному, но обоснованно верит, что ее коллеги не забыли это сделать. Все члены группы, таким образом, обоснованно верят, что больному дали медикамент. При этом групповое эпистемическое обязательство, состоящее в эпистемической коммуникации, согласовании и проверке индивидуальных и совместных действий, в этом случае не выполнено. То есть групповое убеждение, что больному дали медикамент, не является обоснованным. Это может быть выявлено в результате делиберации над очевидностями и базисами индивидуальных убеждений (см. условие (2)).

На наш взгляд, существует более простое объяснение, почему групповое убеждение в этом случае не является обоснованным. С точки зрения ЭСЗ ложное убеждение не может быть обоснованным. Следовательно, ни одно из убеждений медсестер не является обоснованным. Поэтому естественно, что групповое убеждение не обоснованно. Несколько контринтуитивное утверждение, что все члены группы могут иметь обоснованное убеждение, что **p**, тогда как группа как целое не имеет обоснованного убеждения, что **p**, устраняется. Если обоснованное убеждение – знание, то наличие у всех членов группы обоснованного убеждения, что **p**, означает наличие у них знания, что **p**. Поэтому и группа будет знать, что **p**, то есть иметь обоснованное убеждение, что **p**.

Таким образом, можно согласиться с тем, что если каждый член группы имеет некоторый эпистемический статус (например, знает-что-**p**, верит-что-**p**, обоснованно-верит-что-**p**, понимает (знает почему) и т. д.) и члены группы не взаимодействуют между собой, то этот же эпистемический статус имеет и вся группа (она знает-что-**p**, верит-что-**p** и т. д.). При этом, по сути, речь идет не собственно о группе как онтологической сущности, а о совокупности индивидуумов. Если же, например, каждый член группы не только знает, что **p**, но и знает, что и другие знают, что **p**, знает, что они знают, что он знает, что **p**, и так далее (некоторые философы называют это общим знанием, что **p**), то можно говорить о собственно групповом знании. Сказанное относится и к другим эпистемическим статусам.

Дефляционные (в смысле редуктивные) модели игнорируют собственно групповое эпистемическое измерение. К таковым относится модель, принимающая за основное понятие индивидуального эпистемического статуса и затем объясняющая эпистемический статус группы путем суммирования индивидуальных статусов, а также модель, принимающая в качестве первичного понятие социального взаимодействия (социальных связей). Эти модели конструируют обоснованное убеждение группы или групповое знание. Как нам представляется, следует начать с группового знания как группового когнитивного успеха, – примеры группового когнитивного успеха более очевидны, чем примеры группового убеждения, – а затем определить групповое убеждение как отклонение от знания. Ведь во многих случаях можно естественным образом сказать, что группа знает, что **p** (даже если отдельные члены не знают, что **p**).

Другими словами, все недостатки стандартной индивидуальной эпистемологии в гораздо большей мере проявляются в случае групповой эпистемологии.

Напомним, что с точки зрения индивидуальной ЭСЗ концепт знания первичен. Все другие эпистемические понятия – убеждение, обоснованное убеждение, обоснование, очевидность, понимание и так далее – объясняются в терминах знания. Например, понимание – знание-почему. Убеждение – отклонение от знания. Соответственно, знание – совершенное убеждение. Поэтому знание – норма для оценки убеждения. Это так, если речь идет об «оценочной норме» для убеждения. Мы полагаем, что это так, если речь идет и о прескриптивной норме для убеждения – норме, как формировать убеждение. Две нормы здесь совпадают. Можно говорить об одной и той же норме для убеждения – норме знания. (Знание также рассматривается как норма для утверждения.) Некоторые авторы – С. Келп, М. Симион и другие – отрицают, что прескриптивной нормой для убеждения является норма знания [12; 13].

Таким образом, знание – убеждение, удовлетворяющее своей норме знания. Если знание – норма для убеждения, то обоснованное убеждение, то есть убеждение, удовлетворяющее своей норме, есть знание. Иными словами, наличие у убеждения обоснования предполагает истинность убеждения и даже знание. Если же, как это делают С. Келп и М. Симион, считать, что прескриптивной нормой для убеждения знание не является, то обоснованное убеждение (в смысле прескриптивной, а не оценочной нормы) может не являться знанием и даже быть ложным. Прежде чем объяснить подход этих исследователей, напомним другие положения ЭСЗ, которые они тоже принимают. В рамках ЭСЗ Уильямсона имеет место эквивалентность между полным знанием (в контексте) и очевидностью. Еще один тезис ЭСЗ утверждает, что знание – ментальное состояние. (Если применить ЭСЗ к группе, что мы и рекомендуем, то, как уже было сказано выше, следует сказать, что группа как таковая может иметь знание, убеждение как (в общем случае) несовершенное знание, ментальное состояние (убеждение и знание – ментальные состояния), обоснованное убеждение. Группа как таковая может также выносить суждения.)

Точка зрения, что группы не просто совокупности индивидуумов, а реальные сущие (объекты) со своими собственными (групповыми) свойствами, в частности эпистемическими, согласуется с концепцией контекстуального реализма, согласно которой корректное дескриптивное употребление в контексте выработанного на практике своего употребления языка описывает то, что действительно существует¹. Другими словами, *a priori* нет никаких оснований считать, что группа не может иметь убеждений, обоснованных убеждений, знания, что она не может иметь намерений, делать суждения и т. д. Поскольку группа может существовать как самостоятельный реальный объект,

¹ Н. Нотельман, например, утверждает, что критерии групповости (groupness), группового членства и группового убеждения зависят от наших перспектив, интересов и целей оценки (то есть от контекста) [14].

у нее могут быть свойства, которые ни один из членов группы не имеет. В онтологическом плане группа отличается от индивидуума. Социальная реальность не менее реальна, чем индивидуальная реальность, но она другая. Поэтому если мы хотим придать смысл понятию группового убеждения, мы должны отказаться от того, чтобы мыслить его по образу и подобию индивидуального убеждения (это одна из причин, по которой бытует мнение, что группы не могут верить).

2. Функционалистская групповая эпистемология сначала-знания

Каким должно быть социальное взаимодействие, чтобы оно генерировало знание? Как понять возникновение нормы знания? Ведь именно этой норме должно удовлетворять убеждение группы или групповое утверждение. Возникновение норм может быть понято в рамках витгенштейновского контекстуального реализма, который, на наш взгляд, совместим с ЭСЗ Уильямсона. Уже примитивные языковые игры нормативны. Возникновение норм также объясняется в рамках нормативного прагматизма Р. Брэндома [15]. В частности, Р. Брэндом ссылается на предложенную Р. Милликен теорию норм в терминах собственных функций, определяемых модальными контрфактическими утверждениями о процессах селекции, формирующих воспроизводимые семейства черт [15, р. 15]. В то же время витгенштейновские правила/нормы, управляющие языковыми играми, могут трактоваться как собственные функции в смысле Р. Милликен [16, р. 38–41]. Недавно М. Симион предложила функционалистскую этиологическую теорию (возникновения) эпистемической нормативности и природы знания по аналогии с нормативной теорией биологических функций. Этиологическая теория выявляет причины поведения (в том числе эпистемического поведения). «Функционализм сначала-знания» М. Симион – модифицированная ЭСЗ [17; 18]. Чуть позже С. Келп, А. Картер и М. Симион применили этот подход к групповому знанию [13].

Согласно М. Симион, аналогия с биологическими функциями, генерирующими биологические нормы, позволяет определить эпистемические функции, генерирующие эпистемические функциональные нормы, и в частности функцию знания, следующим образом: тоукен-процесс (Т) имеет этиологическую эпистемическую функцию производства эффекта (Е) в системе (S) (в данном случае речь идет о знании), если и только если:

- (1) Т произвели Е в прошлом;
- (2) результатом производства Е явилась эпистемическая выгода у S / предков S;
- (3) производство Е, оказавшись эпистемически выгодным предкам S, вносит вклад в объяснение того, почему Т существует в S.

Таким образом, эпистемическая функция знания раскрывается в терминах самого знания. Концепт знания первичен. В то же время М. Симион полагает,

что ЭСЗ Уильямсона не удовлетворяет некоторым нормативным *desiderata*. Это относится к понятию обоснования. Для Т. Уильямсона обоснованное убеждение не может не быть истинным и даже знанием. С точки зрения функционализма сначала-знания Симион убеждение обосновано, если и только если оно генерируется подходящим образом функционирующим когнитивным процессом, имеющим этиологическую функцию генерировать знание, то есть процессом, который генерировал знание как свою эпистемическую функцию [17]¹. При этом может оказаться, что это убеждение (хотя и является обоснованным) – не знание или даже ложно. Таким образом, обоснованное убеждение не обязано быть знанием. (См. также § 1.)

Функционалистская групповая эпистемология сначала-знания (ФГЭСЗ) А. Картера, С. Келпа и М. Симион обобщает подход последней на случай эпистемологии группы [13]. В рамках ФГЭСЗ группа может обоснованно верить, что **p**, тогда как ни один ее член обоснованно не верит, что **p**. Первичной является именно когнитивная функция группы. Если группа познает (функционирует) подходящим образом и при подходящих условиях, ее убеждение считается обоснованным, даже если оно может оказаться ложным (фаллибилизм). С точки зрения ЭСЗ Уильямсона такое убеждение будет лишь оправданным, но не обоснованным. Мы придерживаемся точки зрения Т. Уильямсона. Тем не менее это расхождение, очевидно, не сказывается на тех применениях теории, в которых можно говорить о необоснованном убеждении (если убеждение не обосновано в смысле теории ФГЭСЗ, то оно не является оправданным с точки зрения ЭСЗ Уильямсона и, следовательно, не обосновано). Рассмотрим один такой пример.

ФГЭСЗ объясняет почему в приведенном в § 1 примере с жюри, которому дана взятка, нельзя говорить об обоснованном коллективном убеждении. С одной стороны, жюри присяжных заседателей принимает некоторое положение, что не **p**, несмотря на то что очевидность в пользу **p** гораздо сильнее, чем очевидность в пользу не **p**. Это коллективное принятие подразумевает, что каждый индивидуум принимает положение, что не **p**. «Обоснованное» убеждение в смысле убеждения коллективно принимаемого приобретает слишком легко. С другой стороны, каждый индивидуум не верит, что не **p** (а верит, что **p**). Тогда с точки зрения теории суммирования группа как целое не верит, что не **p**, а верит, что **p**. Возникает противоречие: с одной стороны, группа принимает, что не **p**, и в этом смысле (согласно теории совместного принятия) обоснованно верит, что не **p**, а с другой стороны, группа (соглас-

¹ То есть «убеждение S, что **p**, обосновано, если и только если оно генерировано подходящим образом функционирующим когнитивным процессом, который (1) тоукен T типа, генерировавшего в прошлом знание, (2) результатом генерирования им знания было эпистемическое преимущество у S и его предков и (3) тот факт, что генерируемое знание позволило S и его предкам иметь эпистемическое преимущество, вносит вклад в объяснение существования этого процесса у S» [17]. (Сравните с определением выше.)

но теории суммирования) обоснованно верит, что **p**. Это означает, что имеет место «фрагментация» группы (или группового убеждения). Понятно, что одно из двух убеждений не является подлинным убеждением. На самом деле групповое принятие, что не **p**, не является ни обоснованным, ни оправданным, даже если предположить, что оно случайно оказалось истинным. Причина в том, что функционирование группы не является подходящим, так как в процессе формирования убеждения вмешиваются неэпистемические (прагматические) факторы и игнорируется очевидность. То есть это не тот процесс, который, как правило, приводит к знанию.

Можно сделать вывод, что первые попытки построить коллективную эпистемологию сначала-знания обнадеживают и оказываются плодотворными.

3. Групповая (ир)рациональность

Если мы признаем онтологию и эпистемологию групп как таковых, – что, например, можно сделать в рамках контекстуального реализма, – следует признать и существование собственно групповой (ир)рациональности, которая не редуцируется к (ир)рациональности индивидуальных членов группы, не может быть объяснена исходя из нее¹. Примером групповой (ир)рациональности является явление групповой поляризации, установленное эмпирической психологией. Это явление состоит в том, что рациональное обсуждение, предполагающее обмен информацией, аргументами, очевидностью и оценками по некоторому вопросу в рамках группы более или менее одинаково мыслящих людей, не является эпистемически надежным методом познания и содержит в себе опасность значительной девиации от истины [20].

Проиллюстрируем понятие групповой (ир)рациональности на следующем примере (это вариация примера, приведенного в [21, р. 268–269] и наша интерпретация).

Предположим, что судьи А, В и С рассматривают дело о причинении вреда по неосторожности. Ответчик Х должен быть признан виновным, если выполняются два условия: (1) Х действительно нанес Y по неосторожности вред, (2) обязанностью Х было заботиться о Y. Предположим далее, что судья А считает, что выполняется условие (1), но не (2), судья В считает, что выполняется условие (2), но не (1), а судья С считает, что выполняются оба условия, (1) и (2). В результате судьи А и В приходят к заключению, что Х невиновен, а судья С – к заключению, что Х виновен. Если в качестве групповой нормы принять норму большинства индивидуальных заключений, то следует

¹ Тезис независимости К. Майо-Вилсон с соавторами гласит: «Рациональные индивидуумы могут образовывать иррациональные группы, и, наоборот, рациональные группы могут состоять из иррациональных индивидуумов» [19, р. 653]. В этом смысле, например, научный прогресс может быть лучше понят с точки зрения групповой эпистемологии и групповой рациональности.

признать, что с точки зрения группы трех судей X невиновен. Однако если принять во внимание все посылки индивидуальных заключений судей А, В и С, то оказывается, что двое судей, А и С, считают, что выполняется условие (1), и двое судей, В и С, считают, что выполняется условие (2), тогда как только один судья, А, считает, что не выполняется условие (2), и только один судья, В, считает, что не выполняется условие (1). Следовательно, если в качестве нормы рациональности принять норму большинства исходя из посылок, на которых основываются заключения судей, то следует признать, что X виновен. На самом деле лишь во втором случае можно говорить о собственно групповой норме и, соответственно, убеждении (что X виновен). Это групповое убеждение не может быть получено методом суммирования индивидуальных убеждений, так как большинство придерживается противоположного убеждения (двое против одного). Таким образом, групповая рациональность (убеждение, суждение) может вступать в противоречие с рациональностью, основанной на индивидуалистическом подходе.

В данном случае чисто индивидуалистический подход оказывается иррациональным, так как он не принимает во внимание собственно групповую рациональность. Это тот случай (в отличие от случая групповой поляризации), когда процесс делиберации, детального обсуждения посылок/оснований, на которых основываются индивидуальные выводы (убеждения), позволяет прийти к общему групповому убеждению, принять более объективное и рациональное решение, избежать внутренних противоречий, отсутствия самосогласованности, а также скорректировать исходные индивидуальные убеждения. Групповое убеждение будет совпадать со скорректированными индивидуальными убеждениями. Разногласие будет устранено.

Противоречие между индивидуализмом и коллективизмом становится особенно заметным, если рассмотреть вопрос диахронически. Предположим, что ситуация, аналогичная описанной выше, повторяется (действующие лица могут меняться): сначала решение принимает судья А, затем в аналогичной ситуации решение принимает судья В, и, наконец, опять же в аналогичной ситуации – судья С. В результате принятия этих трех решений возникают два прецедента о невиновности и один – о виновности. Предположим, что ситуация повторяется в четвертый раз. Какое решение должен принять судья D? Предположим, что судьи принимают решение, основываясь на прецедентах (как это имеет место в рамках общего англо-саксонского права). В результате, если подход D будет чисто индивидуалистический, он может сделать заключение о невиновности ответчика. Если же его подход будет коллективистский, то есть если D примет во внимание все посылки, на которых в предыдущих случаях основывались выводы судей А, В, С (если он рассмотрит прецеденты более детально), он может прийти к заключению о виновности ответчика. В этом последнем случае D будет действовать с учетом групповой рациональности (с точки зрения рациональности группы судей А, В, С, D).

Заключительные замечания

Для понимания групповой рациональности полезна как ЭСЗ (фундаментальной групповой эпистемической нормой является норма знания, и полностью обоснованным (рациональным) групповым убеждением является знание), так и точка зрения витгенштейновского контекстуального реализма. Сам Т. Уильямсон достаточно критически относится если не к Л. Витгенштейну, то к некоторым его интерпретаторам. В то же время, на наш взгляд, ЭСЗ совместима с философией позднего Витгенштейна. В частности, эпистемология Витгенштейна, как и ЭСЗ, принимает концепт знания в качестве первичного. (Для Л. Витгенштейна понятие знания ассоциировано с понятием языковой игры.) Совместимы и обобщение ЭСЗ на групповые явления, и трактовка групповой онтологии с точки зрения витгенштейновского контекстуального реализма. Примером применения идей Витгенштейна в социальной области является идея группового петлевого предложения. Поскольку, как показал Д. Притчард, согласно Витгенштейну, в основе рациональности лежат так называемые петлевые предложения, которые принимаются без какого-либо обоснования, понятие группового петлевого предложения полезно для понимания групповой рациональности [22]. Витгенштейновская групповая эпистемология и групповая ЭСЗ – перспективные направления дальнейших исследований [23; 24].

Список использованных источников

1. List, C. Group Knowledge and Group Rationality: A Judgment Aggregation Perspective / C. List // *Episteme*. – 2005. – Vol. 2, Iss. 1. – P. 25–38.
2. Wright, S. The Stoic epistemic virtues of groups / S. Wright // *Essays in Collective Epistemology* / ed. J. Lackey. – Oxford : Oxford University Press, 2014. – P. 122–141.
3. Tollefsen, D. P. Group Epistemology / D. P. Tollefsen // *The Routledge Handbook of Social Epistemology* / eds.: M. Fricker, P. J. Graham, D. Henderson [et al.]. – New York ; London : Routledge, 2020. – P. 263–273.
4. Hutchins, E. *Cognition in the Wild* / E. Hutchins. – MIT Press, 1995. – 402 p.
5. Carter, A. Extended Knowledge-How / A. Carter, B. Czarnecki // *Erkenntnis*. – 2016. – Vol. 81, Iss. 2. – P. 259–273.
6. Tuomela, R. Group beliefs / R. Tuomela // *Synthese*. – 1992. – Vol. 91, Iss. 3. – P. 285–318.
7. Wray, K. B. Collective beliefs and acceptance / K. B. Wray // *Synthese*. – 2001. – Vol. 129, Iss. 3. – P. 319–333.
8. Tuomela, R. Group Knowledge Analyzed / R. Tuomela // *Episteme*. – 2004. – Vol. 1, Iss. 2. – P. 109–127.
9. Tollefsen, D. P. Challenging Epistemic Individualism / D. P. Tollefsen // *ProtoSociology*. – 2002. – Vol. 16. – P. 86–120.
10. Goldman, A. Social process reliabilism / A. Goldman // *Essays in collective epistemology* / ed. J. Lackey. – Oxford : Oxford University Press, 2014. – P. 11–41.
11. Lackey, J. What is Justified Group Belief? / J. Lackey // *The Philosophical Review*. – 2016. – Vol. 125, Iss. 3. – P. 341–396.

12. Kelp, C. *Good Thinking: A Knowledge First Virtue Epistemology* / C. Kelp. – New York ; London : Routledge, 2018. – 146 p.
13. Simion, M. *On Behalf of Knowledge-First Collective Epistemology* / M. Simion, A. Carter, C. Kelp // *Propositional and Doxastic Justification: New Essays on Their Nature and Significance* / eds.: P. Silva, L. R. G. Oliveira. – Routledge, 2020. – URL: <https://eprints.gla.ac.uk/222812/7/222812.pdf> (date of access: 17.10.2024)
14. Nottelman, N. *A Plea for Complexity* / N. Nottelman // *An Epistemology of Group Disagreement* / eds.: F. Broncano-Berrocal, J. A. Carter. – London : Routledge, 2020. – P. 259–280.
15. Brandom, R. *Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, and Contemporary* / R. Brandom. – Harvard University Press, 2011. – 248 p.
16. Pris, F.-I. *Le fossé explicatif dans la philosophie de l'esprit du point de vue de la deuxième philosophie de Wittgenstein vue comme un naturalisme normative* / F.-I. Pris. – Paris : ANRT, 2008. – 354 p.
17. Simion, M. *Knowledge-first functionalism* / M. Simion // *Philosophical Issues*. – 2019. – Vol. 29, Iss. 1. – P. 254–267.
18. Simion, M. *Testimonial contractarianism. A knowledge-first social epistemology* / M. Simion // *Noûs*. – 2021. – Vol. 55, Iss. 4. – P. 891–916.
19. Mayo-Wilson, C. *The independence thesis: When individual and social epistemology diverge* / C. Mayo-Wilson, K. J. Zollman, D. Danks // *Philosophy of Science*. – 2011. – Vol. 78, Iss. 4. – P. 653–677.
20. Broncano-Berrocal, F. *Group Polarization: A Collective Vice Theory* / F. Broncano-Berrocal, A. Carter. – London : Routledge, 2021. – 148 p.
21. Tollefsen, D. P. *Group Epistemology* / D. P. Tollefsen // *The Routledge Handbook of Social Epistemology* / eds.: M. Fricker, P. J. Graham D. Henderson [et al.]. – New York ; London : Routledge, 2020. – P. 263–273.
22. Pritchard, D. *Wittgenstein on Hinge Commitments and Radical Scepticism in On Certainty* / D. Pritchard // *Blackwell Companion to Wittgenstein* / eds.: H.-J. Glock, J. Hyman. – Blackwell, 2017. – P. 563–575.
23. Прись, И. Е. *Знание в контексте* / И. Е. Прись. – СПб. : Алтейя, 2022. – 720 с.
24. Прись, И. Е. *Об эмерджентности групповых убеждений и знаний* / И. Е. Прись // *Наука и инновации*. – 2023. – № 11 (248). – С. 30–33.

А. Л. Куиш

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

ПАРАДИГМА В СИСТЕМЕ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ: ВОЗНИКНОВЕНИЕ, ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ, РАЗВИТИЕ

На основе результатов предыдущих исследований сущности, структуры, содержания, роли и места парадигмы в системе научного знания рассмотрены аспекты ее возникновения, функционирования и развития. В процессе исследования этих аспектов применены: идея развития научного знания от научного факта к теории и представления о связях теорий с их областями описания, предложенные автором в предыдущих работах. Это позволило иначе взглянуть на проблемы возникновения и смены парадигм, их расположения и связей в пространстве научного знания, а также пролить свет на такие вопросы, как полипарадигмальность современного знания, роль и место в нем парадигмы, соотношение идей кумулятивизма и антикумулятивизма в его развитии и другие.

Ключевые слова: парадигма, развитие научного знания, научное сообщество, полипарадигмальность, смена парадигм

A. Kuish

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

PARADIGM IN THE SYSTEM OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE: EMERGENCE, FUNCTIONING, DEVELOPMENT

In the article, based on the results of previous studies of the essence, structure, content, role and place of the paradigm in the system of scientific knowledge, aspects of its emergence, functioning and development are considered. In the process of studying these aspects, the following were applied: the idea of developing scientific knowledge from a scientific fact to a theory and ideas about the connections of theories with their areas of description, proposed by the author earlier. This allowed us to take a different look at the problems of the emergence and change of paradigms, their location and connections in the space of scientific knowledge, as well as shed light on such issues as the multi-paradigm nature of modern knowledge, the role and place of paradigms in it, the relationship between the ideas of cumulativeism and anti-cumulativeism in its development, and others.

Keywords: paradigm, development of scientific knowledge, scientific community, poly-paradigm situation, paradigm shift

Парадигма: ее сущность и структура, место и роль в познавательном процессе. В своей предыдущей работе (см. [1]) мы рассмотрели сущность понятия парадигмы, описали ее структуру, охарактеризовали свойства и обозначили ее место, роль и функции в системе научного знания. В своем анализе мы опирались на представления о парадигме Т. Куна, результаты исследований других ученых, достижения современной науки и философии. В процессе исследования использовались методы структурного анализа, обобщения и синтеза, контекстный анализ. В результате нами были сделаны следующие выводы.

Мы рассматриваем парадигму как форму организации знания, функционирующего в определенном научном сообществе. Ее назначение – обеспечить функционирование науки на определенном историческом этапе ее развития в виде некоторого устойчивого образования, в котором научное знание находит свою реализацию. Отмечая роль парадигмы в системе научного знания, укажем, что это способ видения, понимания и исследования научным сообществом некоторой области действительности. В структуре парадигмы можно выделить знаниевую и социальную составляющие, которые представлены соответственно системой научного знания и представляющей его социальной группой. Объективное научное знание, которое может быть понято в духе П. Дюгема (см. [2]), функционирует в виде фактов, законов, гипотез, идей, теорий, методов исследования, предполагает наличие методологического и понятийного аппаратов.

Это знание не может существовать, образно говоря, в условиях социального вакуума, то есть абстрактно, независимо от чего бы то ни было. Л. А. Маркова отмечает: «Нет в научном исследовании абсолютно независимого от учебного предмета. ...Сам субъект научного исследования только в идеале может полностью устраниться из полученного им результата, и хотя для логической структуры знания его личностные характеристики не имеют значения, это не значит, что у него их нет» [3, с. 46]. То есть знание предполагает наличие носителя, того, в чем оно может быть воплощено, жить, расти, развиваться. Этим его носителем является социальная группа, обладающая способностью к его уяснению, пониманию, усвоению, освоению, применению, развитию. Этой группе присущи все свойства социального объекта: собственное мировоззрение и культура, психология, интересы, внутренние отношения и отношения с внешней средой, установки, цели, задачи и т. д. Образуется своего рода сплав знаниевой и социальной компонент, находящий свое выражение в парадигме как знании, обладающем социальными чертами, когда свойства и формы объективного научного знания накладываются на свойства и формы сознания социальной группы, особенности которой, со своей стороны, вносят изменения в указанную объективную знаниевую компоненту.

Можно добавить, что научная составляющая парадигмы – это идеал объективного знания о реальности, который мы стремимся достичь. Он постига-

ем, но не достижим в том числе и потому, что в нашем реально существующем (парадигмальном, как мы его называем) знании присутствует социальный (а значит, субъективный) компонент, который всегда вносит в это знание свои поправки. В связи с этим возникает упомянутая в [1] проблема истинности парадигмального знания, для решения которой на протяжении всей истории развития науки научное сообщество вырабатывало принципы, на которых должно основываться его деятельность, чтобы обладать наибольшей объективностью (см., например, [4]).

Т. Кун акцентировал внимание на инструментальном аспекте парадигмы, рассматривая ее как своего рода образец и способ решения задач, стоящих перед наукой на определенном этапе ее развития. Последующее развитие и применение этого понятия привело к тому, что ему стали придаваться большое значение в системе научного знания и разный смысл, а его потенциал иногда расширяется до границ, выходящих за рамки его возможностей. Термин «парадигма» становится общеупотребительным. В связи со всем перечисленным его интерпретации не всегда остаются корректными. В своем исследовании мы определяем функционал исследуемого понятия на основе его сущностного, содержательного и структурного анализа, выделяя, кроме инструментальной (методологической), практическую, организационную, мировоззренческую и социальную функции.

Характеризуя понятие парадигмы, добавим, что оно возникло в философско-научном дискурсе неслучайно, – его появление оказалось возможным при переходе научного знания, в процессе его эволюции, согласно В. С. Стёпину, от классической к неклассической рациональности (см. [5]), которая требовала иного описания и иного понятийного аппарата. Новая эпоха в развитии научного знания требовала нового понятийного аппарата, одним из концептов которого стало понятие парадигмы. Это понятие очень широко обсуждалось в научной среде, выдвигалось множество идей, в том числе альтернативных. В настоящее время получено много новых результатов, поставлено и решено большое количество проблем, однако оно нуждается в своем дальнейшем исследовании, осмыслении и развитии, как, собственно, и современная наука и общество, пребывающие в условиях постнеклассической реальности.

Основываясь на изложенных представлениях о сущности и свойствах парадигмы, обратимся к описанию ее *динамического аспекта*, включающего процессы ее возникновения, функционирования, развития, смены. В своих рассуждениях мы будем опираться на идею развития научного знания от факта к теории и связях теорий с описываемыми ими областями действительности, предложенные нами ранее в [6; 7].

Рассмотрим процесс формирования новой парадигмы и ее утверждения как доминирующей формы знания об описываемой ею области реальности, а также ее связь с иными парадигмами, функционирующими в рамках науч-

ной дисциплины. Исследование проводится с учетом учения В. С. Стёпина о научной рациональности и ее эволюции.

Становление парадигмы в системе развивающегося знания. *Возникновение* парадигмы – завершающий этап в появлении и развитии нового знания. Согласно Т. Куну, одним из ключевых факторов возникновения нового знания является функционирование старой парадигмы, когда появляющиеся новые факты выходят за границы ее интерпретации и требуют нового объяснения и обоснования [8]. Со своей стороны заметим, что появление, развитие и оформление нового знания в виде теории, которая, как известно, является основой объективно-научной составляющей парадигмы, может иметь свои основания не только в «старой» теории (см. [1]). Это знание может появляться и развиваться достаточно автономно от нее. При этом оно проходит все предварительные стадии, начиная от появления научных фактов, их интерпретации, систематизации, оформления в виде закономерностей и законов и заканчивая его обобщением в теории, которая является высшей формой выражения научного знания [6]. Этот подход мы называем концепцией развития научного знания от научного факта к теории. В действительности это знание находит свою реализацию в определенной части социального пространства и времени в виде формы организации научной деятельности некоторой социальной группы, то есть в целом в виде парадигмы.

В связи с обозначением двух подходов к появлению научной теории, – а именно: 1) выработка старой парадигмы и формирование на ее основе новой или 2) автономное формирование теории из новых научных фактов, – возникает вопрос об их соотношении. Отметим, что оба этих подхода взаимосвязаны, поскольку для возникновения нового знания нужны не только новые научные факты, которые не относятся к старой сфере знаний, но и старая традиция, методология, подходы, знание, с позиций которых или используя которые мы можем исследовать новую область реальности, пусть даже напрямую не связанную со старой.

Основываясь на наших представлениях о структуре парадигмы, можно сказать, что ее генезис связан, с одной стороны, с возникновением и развитием научного знания в некоторой конкретной области исследований, а с другой – с появлением при этом исследовательской группы, которая выступает в качестве первичной структуры для формирования научного сообщества. Важно отметить, что благодаря объединению социальной и знаниевой составляющих, а также появлению при этом синергетического и интегративного эффектов обеспечивается эффективность развития парадигмы. В этом случае все составляющие развивающегося знания вносят свой вклад в появление новой знаниевой системы, образуя между собой сеть связей и усиливая тем самым эффект от этого взаимодействия. Процесс формирования и развития парадигмы с уклоном в социальный аспект описывает А. А. Крушанов. Он выделяет следующие этапы (в его терминологии – фазы) научной революции:

- стартовая, когда появляется спектр новых идей;
- «протопарадигмы»;
- ее критической оценки и доработки;
- канонического вида парадигмы;
- ее признания и утверждения в культуре [9].

Мы уже говорили о парадигме как форме и способе существования научного знания в социуме (см. [1]), однако если смотреть на процесс развития научного знания со стороны научного сообщества, то парадигму следует рассматривать как созданный им удобный исследовательский механизм, форму организации своей деятельности, используемые для решения стоящих перед наукой задач по исследованию областей действительности материального, идеального или социального свойств. Такая трактовка позволяет избежать вопросов, связанных с понятиями и собственно парадигмы, и научной революции, поскольку более расширенные толкования парадигмы давали много возможностей для споров о кумулятивизме и антикумулятивизме в развитии науки, классическом и релятивистском ее понимании, для подмены понятия парадигмы более общими понятиями, такими как философские, методологические, теоретические основания науки и др. Более того, в такой трактовке парадигма выступает в качестве формы организации и инструмента развития научного знания.

В качестве примера приведем парадигму классической физики. Несмотря на то что ее основы были заложены еще в XVII в., исследования продолжают до сих пор. Например, в области классической механики совершенствуется ее аппарат, изобретаются новые методы, решаются новые задачи, исследуются новые процессы, тем самым развивая старую, с точки зрения Т. Куна, казалось бы, уже давно замененную новой парадигмой современной физики парадигму физики классической. Главное условие ее успешного функционирования заключается в том, что последняя является истинной, адекватно описывает свою область реальности, эффективно решает стоящие перед ней задачи, является действенным инструментом исследований.

Парадигма – стабильный, теоретически и социально устойчивый этап в развитии науки. Это обусловлено тем, что научное сообщество нуждается в такой форме организации своей деятельности, которая обеспечивала бы ему полноценное функционирование и решение стоящих перед ним задач. Сохраняя в целом внешние параметры стабильности, парадигма испытывает внутреннее развитие, двигаясь по пути совершенствования имеющегося знания о своей области явлений: открываются новые факты, совершенствуются формы теоретического описания, даются новые интерпретации, появляются более глубокие обобщения. Эти процессы изменяют не только научную, но и социальную составляющие парадигмы. В последней идет трансформация социальных отношений, меняются статусность ее членов, мотивационный, психологический, культурный и иные факторы.

Развитие научного знания в контексте связи его теорий. Для анализа функционирования, развития и смены парадигм, их связей и отношений друг с другом попытаемся взглянуть на парадигму с позиций области явлений, к которой она относится. В данном контексте важную роль играют исследования, нашедшие отражение в работах [6; 7], в которых были рассмотрены связи и отношения научных теорий с позиций их областей описания. Оказалось, что в зависимости от соотношений областей действительности, к которым относятся теории, последние могут находиться в отношениях *противоречия, редукции, соответствия, унификации, несопоставимости (несоизмеримости)*. Позднее исследование этого вопроса привело к появлению еще одного типа отношений между теориями – *дополнительности*. В работе [1] была отмечена связь научной теории с парадигмой, которая рассматривается научным сообществом как способ видения, понимания и исследования некоторой области действительности.

Эти результаты позволяют нам сделать выводы о соответствующих связях парадигм, представляющих научное знание. Если мы имеем дело с одной и той же областью описания явлений для старой и новой теорий (парадигм), то происходит замена старой парадигмы на новую (в качестве примера можно привести теории Птолемея и Коперника, теплорода и термодинамику). Если области действительности имеют общие фундаментальные основания, то теории, их описывающие, и, как следствие, парадигмы, их представляющие, на этом уровне могут быть унифицированы в рамках единой общей структуры (как, например, это имеет место с электрослабой теорией или теорией Великого объединения). Если же области действительности теорий напрямую не связаны, то формируются независимые друг от друга несопоставимые парадигмы (как в случае с теориями слабых и сильных взаимодействий либо термодинамики и теории относительности). Если одна область действительности включает в себя другую, то теории находятся в отношении редукции (к примеру, классическая механика и теория Коперника движения небесных тел).

Можно также говорить о теориях (парадигмах), находящихся друг с другом в отношении *дополнительности*. В данном случае теории относятся к одной и той же области явлений, но используют разные методологические подходы к их описанию, которые основываются на соответствующих им свойствах реальности. Эти парадигмы функционируют, взаимодействуют, конкурируют, образно говоря, на одном и том же поле. В качестве примеров можно назвать корпускулярное и волновое описание света в оптике, теории Шрёдингера и Гейзенберга в квантовой механике, подходы Лапласа и Гамильтона к описанию механического движения.

Если знание переходит в новую область действительности, но связанную с предыдущей общим предметом, то в новой области формируется новая парадигма, при этом старая парадигма сохраняется, однако сфера ее действия ограничивается. При данных обстоятельствах обе парадигмы находятся

в отношении соответствия. Такая ситуация имеет место в случае, например, с классической и квантовой механиками, где общим предметом является механика, описывающая перемещение тел в пространстве и времени, а также в случае с классической и квантовой теориями электромагнитных явлений, где общий для них предмет – электродинамика.

Представления Т. Куна характеризуют прежде всего связь классической и квантовой парадигм. При этом исследователь говорит об эффекте революции [8]. Однако, исходя из представлений о связи соответствия, мы считаем, что эта революция имеет скорее социальный, а не объективно-научный характер. Куновское понятие «смены теорий» в этом случае затрагивает именно ту сферу, которая, как считалось, принадлежит к сфере описания старой теории, – то есть микромир, где появляется новая теория, отбрасывающая старые представления об этой области. Как видим, драмы здесь нет. Драма образовалась в умах физиков, которые кроме научных знаний были еще отягощены мировоззренческими, психологическими, идеологическими установками, взглядами, убеждениями, представлениями. Именно их пришлось зачастую болезненно изменять или даже ломать. И именно они составляют весомую часть парадигмы. Поэтому в данном случае следует говорить о появлении новой квантовой парадигмы, а также об изменениях в картине мира, в которой появилась новая область знания и которая стала плюралистичной в отличие от предыдущей монистической картины мира.

В связи с такой интерпретацией развития научного знания понятие научной революции как яркого соционаучного феномена в общем случае теряет свою остроту. Лишь в случаях частных, когда мы имеем дело с обострением противоречий в социальной среде, связанной с научным знанием, отмечается ситуация революционных и драматических преобразований. В современной же науке наблюдается более глубокое понимание процессов ее развития и имеет место иной психосоциальный статус научного сообщества, которое само по себе значительно изменилось со времен, описываемых Т. Куном, когда незнание некоторых законов развития науки, тоталитаризм классической физики, господствовавший в умах подавляющего большинства представителей научного сообщества, при появлении нового фундаментального знания привел к драматической ошибке картин мира, наложившей глубокий отпечаток на всю эпоху.

Таким образом, можно констатировать, что взаимодействие объективно-научного и социального факторов обеспечивает возникновение, функционирование и развитие парадигмы. Появление нового знания в зависимости от описываемой им области действительности приводит или к замене старой парадигмы на новую, или ограничению области действия старой с появлением новой, или слиянию парадигм с появлением на их основе парадигмы новой, или же появлению новых парадигм, напрямую не связанных с уже имеющимися, или появлению парадигм, дающих разные интерпретации одной и той

же области реальности. То есть отношения областей описания научных теорий (парадигм) обуславливают их местоположение в пространстве научного знания, а также путь и способ, которыми пойдут изменения в нем.

Некоторые философские вопросы, связанные с парадигмой. Рассмотрим теперь несколько проблем, так или иначе связанных с предложенным здесь представлением о научном знании и его развитии в парадигмальном контексте.

Изложенные представления о парадигмах в контексте их областей описания позволяют пролить свет на проблему *полипарадигмальности*, которую мы затрагивали в [10]. В соответствии с этой работой парадигмы, согласно различным типам связей научных теорий, также могут находиться в разных отношениях: противоречия, редукции, соответствия, унификации, несопоставимости, дополнительности. То есть если даже брать, к примеру, физику как естественно-научную дисциплину, то в ней существует множество конкретно-научных парадигм, которые по-разному расположены в пространстве ее знания. Некоторые парадигмы связаны в рамках общих для них предметных областей, некоторые объединяются на основе унифицирующих теорий, некоторые дополняют друг друга. Таким образом, мы можем охарактеризовать ситуацию в системе знания этой дисциплины как полипарадигмальную. Вместе с тем все теории существуют в рамках общей, базовой парадигмы физического знания, в которой находят свое отражение основные принципы этой науки. Из этого следует, что полипарадигмальность в системе научного знания имеет не спонтанный, хаотичный, автономный (парадигмы в системе научного знания не зависят друг от друга) характер, но упорядоченный, системный, основанный на существующих в данной научной области законах и связях. То есть каждая из научных теорий имеет свое место в знаниевом пространстве-времени.

Кроме такого типа полипарадигмальности, который можно назвать онтологическим, можно говорить о полипарадигмальности методологической, когда в науке формируются научные сообщества, приверженные тем или иным, зачастую гипотетическим, идеям и представлениям, которые разрабатывают собственные методологии исследования. В физике таких парадигмальных образований можно назвать много. Например, в области исследований фундаментальной физической теории к ним можно отнести теорию суперструн, квантовую гравитацию, разновидности теорий Великого объединения и др. Такое положение дел создает ситуацию наличия множества конкурирующих друг с другом методологических подходов, которые прокладывают новые пути в освоении научного знания и в которых отражаются новые теоретические положения исследовательской деятельности, еще не ставшие общепризнанными, но имеющие свой предмет исследования, соответствующую систему знаний и научные коллективы. В процессе своего развития, конкурентной

борьбы они (подходы) способны сформировать полноценные развитые системы парадигмального знания.

Отметим также, что понятие полипарадигмальности связано с понятием постмодернизма как элемента современной культуры, оно является отражением ситуации постмодерна в системе научного знания (см. [11]). Кроме того, полипарадигмальность связана с понятием многосубъектности в системе и ходе познавательного процесса, о котором говорит Л. А. Маркова [3], и понятием контекстуальности нашего знания (см. [12]), которое будет рассмотрено далее.

Коснемся вопроса, связанного с развитием парадигм *в историческом контексте*: можно ли употреблять понятие парадигмы, говоря о формах организации и функционирования знания, которые существовали в Античности, Средневековье, в Новое время, в XIX в.? Конечно, характер этого вопроса из-за своей объемности требует отдельного рассмотрения. Здесь же, основываясь на изложенном выше, отметим, что формы, в которых находило свое выражение научное знание, совершенствовались вместе с развитием человеческого общества. Первичные формы знания находили свое отражение в научных фактах, которые на более поздних этапах его развития обобщались в закономерностях и законах. Эти формы знания имели еще достаточно разрозненный характер, не представляли собой системных обобщений. Лишь с появлением теории оказалось возможным возникновение парадигм (см., например, [13]).

Для формирования парадигмы необходимо не только наличие высокого уровня теоретического знания, но и соответствующего ему научного сообщества, способного его осмысливать, оценивать, развивать. В былые времена это сообщество еще не обладало тем уровнем организации, когда в полной мере мог бы проявиться его социальный компонент. Для этого необходимо наличие достаточного количества членов сообщества, налаженная сеть коммуникаций, соответствующая мотивация и т. д. То есть возникновение парадигмы предполагает наличие развитых научного знания и научного сообщества. При этом развитое знание в отсутствие соответствующего сообщества не может эффективно развиваться, в то время как и обратная ситуация не дает эффективно функционировать сообществу, которое вынуждено создавать парадигму из того, что есть, чтобы сохранить свою целостность, идентичность и дееспособность.

На основании этого можно сделать вывод, что научной парадигмы в той форме, которую мы здесь рассматриваем, в исторических обществах не существовало. Мы можем говорить лишь о некоторых ее зачатках, элементах, составляющих и степени их развитости в зависимости от той или иной эпохи. Ту форму, о которой говорит Т. Кун, имея в виду парадигму классической физики, научное знание приобрело только к XIX в. И значимость введения понятия парадигмы в язык философии науки заключается прежде всего в том, что философ впервые исследовал социальный фактор развития научного знания,

сделав при этом соответствующие своей эпохе выводы. В настоящее время формы организации и функционирования знания претерпевают изменения. То понимание парадигмы и особенно некоторые выводы из него, которые нам представил Т. Кун, в современной науке постепенно утрачивают свою остроту и свои очертания, поскольку в ней изменились и уровень знаний, и методология исследования, и средства коммуникации, и культурный, социальный, психологический аспекты деятельности научного сообщества. Так что поле исследований в области форм организации науки имеется, и его разработка должна принести плоды.

Интересным является также вопрос о возможности существования *парадигмы для одного ученого*. Человек сам по себе существо социальное, поэтому на него оказывают влияние мировоззренческий, культурный, социальный, психологический и иные факторы. Да и сам процесс развития научного знания является процессом во многом социальным, хотя зачастую проводится индивидуально. Поэтому ученый так или иначе включен в парадигму и в той или иной мере является ее носителем. Именно в его сознании находят свое выражение, хранение, развитие те знания, ценности, способы деятельности, которые составляют содержание парадигмы. Благодаря ему она существует, посредством него функционирует и через него развивается. Поэтому хотя парадигма и является объектом социальным, ее знание находит свое преломление в сознании каждого конкретного члена научного сообщества.

Следует также рассмотреть вопрос: *существует ли парадигма уже на этапе возникновения знания о некоторой области действительности или она появляется лишь на стадии оформления этого знания в виде теории?* На всех этапах познавательного процесса развитие социальной компоненты знания идет в связке со знаниевой, приобретая всё более совершенные формы. Однако, как уже упоминалось, свою совершенную и наиболее развитую форму знание приобретает лишь с появлением теории. Поэтому только на основе системного теоретического описания некоторой области мира появляется его (знания) философское видение, которое оказывает влияние на формирование культуры, способов деятельности научного сообщества. Вместе с тем это общество является активным актором познавательного процесса, чья целенаправленная сознательная деятельность оказывает влияние на его (процесса) ход. Как в процессе развития знания происходит его переход ко всё более совершенным формам, вплоть до теории, точно так же происходит процесс организации и совершенствования деятельности социальной группы, осуществляющей познавательный процесс, вплоть до формирования парадигмы. Она появляется тогда, когда и само знание, и социальная группа выходят на необходимый для ее формирования уровень. До этого этапа мы можем говорить лишь о тех или иных элементах и составляющих парадигмы, появляющихся в социальной группе в процессе развивающегося знания.

Попробуем ответить на еще один вопрос: *является ли парадигма завершающим этапом развития знания об определенной области реальности и высшей его формой?* Как было уже указано нами (см., например, [6]), высшей формой научного знания выступает теория. Парадигма же является синтезом теоретического, методологического и социокультурного компонентов, то есть это своего рода способ бытия знания в социокультурном пространстве. Между тем практика показывает, что эта форма организации знания может быть достаточно истинной или искаженной (из-за теоретических или методологических ошибок либо из-за aberrаций в самой социальной группе), но она такая, какая есть, поскольку определяется как объективной, так и субъективной составляющими знания. Это своего рода социальный результат познавательного процесса, в то время как теорию можно назвать результатом научным. И это несколько разные результаты. В теории осуществлена попытка объективного описания реальности, в то время как в парадигме силен фактор социального преломления и интерпретации этого знания, то есть субъективный. Поэтому, отвечая на поставленный вопрос, можно сказать, что парадигма – это результат этапа оформления научного знания в его высшую и конечную научную и социальную формы. При этом отметим, что поскольку парадигма является достоянием сознания и формой организации деятельности социальной группы, обладающей собственными целями и интересами, она несет в себе отпечаток культуры этой группы.

Рассмотрим высказанные нами выше представления *в контексте смены парадигм*. Так, Т. Куна часто обвиняли в излишнем субъективизме, психологизме, релятивизме, даже иррационализме в понимании процесса развития научного знания (см., например, [14]). Если брать за основу понимание ученым парадигмы и его представления о ее развитии, то да, такие обвинения, в определенном смысле, имеют основания. Однако если интерпретировать процесс развития научного знания, основываясь на высказанных нами соображениях, то дело выглядит иначе. Суть состоит в следующем: мы говорим об объективном и социальном аспектах развития научного знания, и вполне объяснимо, что второй упомянутый аспект оказывает на него (знание) соответствующее влияние, придавая ему оттенки субъективизма, психологизма, иррационализма, переменчивости, идеологизации и т. п. Что же касается проблемы релятивизма парадигмального знания, которая вменяется Куну, то она может быть решена с помощью позиции связей парадигм с областями их описания, в соответствии с которой парадигмы могут находиться в разных взаимоотношениях, о которых говорилось выше, то есть местоположение парадигмы в знаниевом пространстве относительно. Такой подход позволяет нам избежать как крайнего релятивизма, так и жесткого кумулятивизма, как, впрочем, и крайних плюрализма и монизма, указывая на разветвленный и многообразный путь развития научного знания, основанный на определенных правилах и законах.

Результаты современных исследований в области философии науки дают возможность иначе взглянуть и на *проблему научных революций*, которую поставил и проанализировал Т. Кун. Так, В. С. Стёпин, признавая наличие таких, вносит в эти представления существенные уточнения, указывая, что революция – это не только смена базовых научных теорий, но и изменение форм и способов познания в целом. В своем учении о типах научной рациональности он выделяет среди них классическую, неклассическую и постнеклассическую. Современному научному знанию, по мнению ученого, присущи черты постнеклассицизма, согласно которому научные теории должны рассматриваться как неразрывно связанные с основаниями научного познания: его идеалами и нормами, научной картиной мира, философскими основаниями науки [5; 15]. Так происходит потому, что результаты научных исследований являются питательной средой для развития культурно-мировоззренческой сферы общества, оказывая влияние на возникновение новых идей, представлений о мире, культурных установок.

Предлагаемое нами видение способа развития научного знания в парадигмальном контексте указывает на то, что этот процесс идет разными путями, он плюралистичен, неразрывно связан с реальностью. Вместе с тем он направлен в сторону увеличения и разнообразия форм научного знания, и эти формы далеко не всегда связаны отношением противоречия, как это отмечается Т. Куном. Такой подход смягчает эффект научной революции, тяготея к естественному характеру развития науки, связывая его драматизм с социальной составляющей знания и обуславливая его накопившимися противоречиями, состоянием застоя в развитии, длительным доминированием устоявшихся убеждений и установок и т. п. Идеалы и нормы, философские основания, социальная среда оказывают существенное влияние на развитие научного знания, в одних случаях активизируя, в других – замедляя этот процесс.

С учетом своей позиции, а также позиций В. С. Стёпина и А. А. Крушанова (см. [15; 9]) несколько иначе следует излагать и *представления об этапе «нормальной науки»*. Это этап не только решения научных головоломок (согласно Т. Куну), но этап творческого освоения области реальности, к которой относится та или иная парадигма, и длиться он будет столько, сколько это освоение будет иметь место, при этом в процессе деятельности научного сообщества оно будет принимать всё более совершенные формы. Если применять предложенный подход к анализу процесса развития науки, то стираются острые противоречия между нормальной наукой (по Т. Куну) и научной революцией. Процесс развития научного знания приобретает более стабильный и конструктивный характер.

Интересным в контексте нашего рассмотрения, является анализ развития знания *с позиций контекстуального подхода*, который нам предлагает И. Е. Прись [12]. Ученый, анализируя понятие парадигмы, отмечает глубокую

связь между позициями Т. Куна и Л. Витгенштейна, указывая на общее понимание реальности и ее описания у этих философов, на поразительную схожесть их языков и интерпретаций, на общие представления о смене парадигм (форм жизни). Он пишет: «Понятие парадигмы у [Куна] играет ту же роль, что и понятие формы жизни [у Витгенштейна], а общие обязательства группы и лексикон, о которых пишет Кун, – аналог витгенштейновской грамматики формы жизни» [12, с. 21]. И. Е. Прись также отмечает, что наше знание контекстуально, оно находится в границах той или иной формы жизни, и только в ее рамках можно говорить о его истинности: «Наш витгенштейновский к-реализм (конструктивный реализм. – А. К.) делает различие между понятиями реальности и мира. Реальность такова, какова она есть. Мир – концептуализированная (в смысле идентифицированная, концептуально освоенная) часть реальности» [12, с. 24]. Это и есть куновский мир, добавляет автор. Различные миры, или «формы жизни», возникают в результате различных концептуализаций реальности. «Кун, как мы утверждаем, (имплицитно) принимает витгенштейновский по духу контекстуальный реализм и, в частности, чувствительность онтологии к контексту (языковой игре, форме жизни). ... “Мир” Куна – концептуализированная (в смысле “прирученная”, познанная, нормированная, идентифицированная при помощи концептов) часть реальности, то есть мир явлений, укорененных в опыте, реальности, в рамках которых познаются сами вещи, а не кантовские вещи-для-нас» [12, с. 29].

Признавая результаты данного исследования, мы считаем, что автор, сравнивая подходы Т. Куна и Л. Витгенштейна, построил мост между двумя сферами знания – наукой и культурой (лингвистикой), показав, что в обеих сферах действуют одни и те же законы развития знания, хотя оно может выступать в разных формах. Вместе с тем нам бы хотелось остановиться на вопросе способа формирования парадигмы (или формы жизни). В частности, на том, как создаются концептуализации реальности – имеют ли они под собой объективные основания и, следовательно, ищут в нашем сознании соответствующие формы или же являются произвольными, зависимыми от наших форм, «прирученными», нормированными? По вопросу «концептуализации части реальности», о которой говорит И. Е. Прись, основываясь на высказанных нами представлениях о связи парадигмы с областью реальности, мы считаем, что именно эти области, преломленные в сознании людей, являются основой витгенштейновских форм жизни или куновских парадигм. То есть мы предлагаем трактовать контекстность как основанную на привязке парадигмы (теории) к области ее описания. Это означает, что те или иные трактовки (или концептуализации) реальности, в частности, те же представления Т. Куна и Л. Витгенштейна, если они претендуют на истинность, не произвольны, а имеют в этой реальности свои основания, подчиняются определенным законам и зависят от ее видов и форм. Вместе с тем не следует забывать, что

разная контекстуальность может порождаться и различными социальными и культурными формами и способами деятельности людей, при этом она может иметь разные отношения с истинностью.

Подводя итог нашим рассуждениям, можно сказать, что развитие науки, философии, культуры в условиях современности приводит к иному пониманию роли и места парадигмы в системе научного знания и его развитии. Процесс возникновения, функционирования и смены парадигм приобрел свои теоретические основания и подчиняется определенным закономерностям, изучение которых позволяет не только объяснить, но и предсказать его течение. Главная идея, которой мы придерживаемся, заключается в том, что научное знание имеет социальный характер, который влияет как на процесс, так и на результат его развития. Вместе с тем объективное знание о мире достигаемо при выполнении определенных условий, а сам процесс его развития может быть управляем, если известны его законы. Он идет путем появления и развития новых парадигм, соотносящихся с различными областями реальности, состоящих друг с другом в разных отношениях и занимающих соответствующее им место в пространстве знаний о реальности.

Список использованных источников

1. Куиш, А. Л. Парадигма в системе научного знания: структура, содержание, функционал: (100-летию со дня рождения Т. Куна посвящается) / А. Л. Куиш // *Философские исследования*: сб. науч. тр. / Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск : Беларус. навука, 2023. – Вып. 10. – С. 189–202.
2. Дюгем, П. Физическая теория, ее цель и строение : пер. с фр. / П. Дюгем ; предисл. Э. Маха. – М. : КомКнига, 2007. – 328 с.
3. Маркова, Л. А. Томас Кун вчера и сегодня / Л. А. Маркова // *Философия науки*. – 2004. – Вып. 10. – С. 29–48.
4. Лазар, М. Г. Этнос науки в социологии Р. Мертона: судьба и статус в науковедении / М. Г. Лазар // *Социология науки и технологий*. – 2010. – № 4. – С. 124–139.
5. Стёпин, В. С. Типы научной рациональности и синергетическая парадигма / В. С. Стёпин // *Сложность. Разум. Постнеклассика*. – 2013. – № 4. – С. 45–59.
6. Куиш, А. Л. Научная теория в свете интертеоретических связей / А. Л. Куиш // *Философские исследования* : сб. науч. тр. / Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск : Беларус. навука, 2015. – Вып. 2. – С. 260–273.
7. Куиш, А. Л. Интертеоретические связи в системе научного знания / А. Л. Куиш. // *Философские исследования* : сб. науч. тр. / Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск : Беларус. навука, 2016. – Вып. 3. – С. 215–225.
8. Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун ; пер. с англ. И. З. Налетова. – М. : Прогресс, 1977. – 300 с.
9. Крушанов, А. А. Философский анализ научной революции в новом аспекте / А. А. Крушанов // *Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке*. – 2020. – № 2 (52). – С. 99–104.
10. Куиш, А. Л. Современное понятие парадигмы: философско-методологические основания и практическое применение / А. Л. Куиш // *Узбекистан и Центральная Азия: актуальные проблемы общественно-гуманитарных наук XXI века, интеграция и перспективные тенден-*

Парадигма в системе научного знания

ции : материалы Междунар. науч.-практ. конф., 28 мая 2020 г., г. Ташкент. – Ташкент : Нац. ун-т Узбекистана им. Мирзо Улугбека, 2020. – С. 268–276.

11. Куиш, А. Л. Современная физика и ситуация постмодерна / А. Л. Куиш // Довгирдовские чтения – 1: Эпистемология и методология науки : материалы Междунар. науч. конф., 14 мая 2010 г., г. Минск. – Минск : Право и экономика, 2010. – С. 158–161.

12. Прись, И. Е. Философия науки Томаса Куна с точки зрения контекстуального реализма / И. Е. Прись // Сибирский философский журнал. – 2022. – Т. 20, № 3. – С. 14–32.

13. Куиш, А. Л. Взгляд на историю становления современной науки / А. Л. Куиш // Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. Серыя 1, Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. – 2013. – № 2. – С. 11–20.

14. Devlin, W. J. Kuhn's Structure of Scientific Revolutions. 50 Years On / W. J. Devlin, A. Bokulich. – Springer, 2015. – 210 p.

15. Стёпин, В. С. Теоретическое знание / В. С. Стёпин. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 744 с.

В. И. Павлюкевич

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

АНАЛИТИЧЕСКАЯ СИСТЕМАТИЗАЦИЯ ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ПОНЯТИЯМИ

Системным образом раскрываются аналитические взаимосвязи отношений между понятиями. На этом основании выявляется возможность минимизации базиса системного построения данных отношений. Осуществляется типология методов их систематизации.

Ключевые слова: теория понятия, отношения между понятиями, аналитические взаимосвязи, системное построение, системообразующий фактор, минимизация базиса, типология методов систематизации

V. Pavlyukevich

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

ANALITICAL SYSTEMATIZATION OF THE RELATIONS BETWEEN CONCEPTS

In systematic way the article reveals analytical dependences of the relations between concepts. On this foundation the possibility of minimization of the basis of the system construction of these relations is revealed. The article implements the typology of the methods of the systematization of them.

Keywords: theory of concept, relations between concepts, analytical dependences, the system construction, system-forming factor, the minimization of the basis, the typology of the methods of the systematization

Введение

Понятие может быть определено как мысль, которая обобщает предметы в класс, выделяя их по определенным признакам. Основными характеристиками понятий являются объем и содержание. Понятие – одна из базовых форм мышления и познания. Существенные философско-методологические проблемы теории понятия и характеристики понятий раскрываются в монографиях Е. К. Войшвилло [1; 2].

Теория понятия – один из базисных разделов эпистемологии. Разрабатываемые в этой теории проблемы имеют широкую философско-методологиче-

скую значимость. С уяснением и осознанием роли понятий в структурном системно-концептуальном построении знания связано становление философии и логики как форм теоретического освоения реальности. К этому комплексу проблем относятся и исследуемые в данной работе аспекты аналитической систематизации отношений между понятиями. В предлагаемой вниманию читателя публикации раскрываются новые системно-логические возможности, связанные с реализацией эпистемологического статуса понятий в логико-философском познании.

Возможности аналитической систематизации отношений между понятиями

Важнейшими отношениями между понятиями считаются: *совместимость (несовместимость), исчерпывание (неисчерпывание), включение (невключение), подчинение, равнозначность, противоречие, соподчинение, пересечение* [3, с. 186–188].

В книге В. А. Бочарова и В. И. Маркина «Основы логики» [3] построены определения всех важнейших отношений между понятиями на базе следующих исходных: совместимость (несовместимость), включение (невключение), исчерпывание (неисчерпывание). Этот подход будет здесь обозначаться как **вариант 1**. В моей публикации [4] выявляются иные возможности. Здесь будут показаны дополнительные варианты аналитической систематизации данных отношений.

Вариант 2. Т е о р е м а 1. Все важнейшие отношения между понятиями могут быть определены на базе отношения включения (невключения) и булевой операции дополнения. Доказательство состоит в построении приводимых ниже дефиниций D 1,1–D 1,7.

D 1,1. Понятия А и В совместимы, е.т.е. (если и только если) объем понятия А не включается в дополнение объема понятия В и объем понятия В не включается в дополнение объема понятия А (то есть имеются элементы объема А, которые не входят в дополнение объема В, и имеются элементы объема В, не входящие в дополнение объема А).

D 1,2. Понятия А и В находятся в отношении исчерпывания, е.т.е. дополнение объема понятия В включается в объем понятия А.

D 1,3. Понятие А подчиняет понятие В, е.т.е. объем понятия В включается в объем понятия А и нет включения объема А в объем В.

D 1,4. Понятия А и В равнозначны (равнообъемны), е.т.е. объем А включается в объем В и объем В включается в объем А.

D 1,5. Понятия А и В находятся в отношении пересечения, е.т.е. нет включения объема А в объем В, нет включения объема В в объем А и нет включения объема В в дополнение объема А. При рассмотрении этого отношения

целесообразно различать два случая: первый – когда объединение объемов А и В не исчерпывает объема универсума, и второй – когда их объединение исчерпывает объем универсума.

Д 1,6. Понятия А и В находятся в отношении противоречия, е.т.е. объем В включается в дополнение объема А и дополнение объема А включается в объем В.

Д 1,7. Понятия А и В находятся в отношении соподчинения, е.т.е. объем В включается в дополнение объема А и нет включения дополнения объема А в объем В.

Таким образом, возможности определения отношений между понятиями на базисе, состоящем из отношения включения (невключения) и булевой операции дополнения, раскрыты. Теорема доказана.

Для дальнейшего выявления аналитических связей в отношениях между понятиями целесообразно раскрыть возможности определения отношения включения (невключения) между объемами понятий как одного из существенных в теории понятия.

Д 1. Объем понятия А включается в объем понятия В, е.т.е. объем А несовместим с дополнением объема В. В ином случае объем понятия А не включается в объем понятия В.

Д 2. Объем понятия А включается в объем понятия В, е.т.е. дополнение объема А и объем В находятся в отношении исчерпывания. В ином случае объем понятия А не включается в объем понятия В.

Д 3. Объем понятия А включается в объем понятия В, е.т.е. любое понятие, совместимое с А, совместимо с В. В ином случае объем понятия А не включается в объем понятия В.

Д 4. Объем понятия А включается в объем понятия В, е.т.е. не существует понятия, совместимого с А и несовместимого с В. В ином случае объем понятия А не включается в объем понятия В.

Д 5. Объем понятия А включается в объем понятия В, е.т.е. любое понятие, находящееся в отношении несовместимости с В, находится в отношении несовместимости с А. В ином случае объем понятия А не включается в объем понятия В.

Д 6. Объем понятия А включается в объем понятия В, е.т.е. множество понятий, совместимых с А, включается во множество понятий, совместимых с В. В ином случае объем понятия А не включается в объем понятия В.

Д 7. Объем понятия А включается в объем понятия В, е.т.е. множество понятий, несовместимых с В, включается во множество понятий несовместимых с А. В ином случае объем понятия А не включается в объем понятия В.

Д 8. Объем понятия А включается в объем понятия В, е.т.е. любое понятие, находящееся в отношении исчерпывания с А, находится в отношении исчерпывания с В. В ином случае объем понятия А не включается в объем понятия В.

Д 9. Объем понятия А включается в объем понятия В, е.е. не существует понятия, находящегося в отношении исчерпывания с А и в отношении неисчерпывания с В. В ином случае объем понятия А не включается в объем понятия В.

Д 10. Объем понятия А включается в объем понятия В, е.е. любое понятие, находящее в отношении неисчерпывания с В, находится в отношении неисчерпывания с А. В ином случае объем понятия А не включается в объем понятия В.

Д 11. Объем понятия А включается в объем понятия В, е.е. множество понятий, находящихся в отношении исчерпывания с А, включается во множество понятий, находящихся в отношении исчерпывания с В. В ином случае объем понятия А не включается в объем понятия В.

Д 12. Объем понятия А включается в объем понятия В, е.е. множество понятий, находящихся в отношении неисчерпывания с В, включается во множество понятий, находящихся в отношении неисчерпывания с А. В ином случае объем понятия А не включается в объем понятия В.

Д 13. Объем понятия А включается в объем понятия В, е.е. понятие А несовместимо со всяким понятием, находящимся в отношении противоречия с В. В ином случае объем понятия А не включается в объем понятия В.

Д 14. Объем понятия А включается в объем понятия В, е.е. В находится в отношении исчерпывания со всяким понятием, находящимся в отношении противоречия с А. В ином случае объем понятия А не включается в объем понятия В.

Д 15. Объем понятия А включается в объем понятия В, е.е. множество понятий, находящихся в отношении соподчинения с В, включается во множество понятий, находящихся в отношении соподчинения с А. В ином случае объем понятия А не включается в объем понятия В.

Д 16. Объем понятия А включается в объем понятия В, е.е. не существует понятия, находящегося в отношении исчерпывания с В и в отношении исчерпывания с А. В ином случае объем понятия А не включается в объем понятия В.

Данные дефиниции раскрывают аналитические связи отношения включения (невключения), одного из базовых отношений в теории понятия, со всеми другими важнейшими отношениями между понятиями.

Вариант 3. Т е о р е м а 2. Все важнейшие отношения между понятиями могут быть определены на базе отношения несовместимости (совместимости) и булевой операции дополнения. Учитывая теорему 1, для доказательства в данном случае достаточно определить отношение включения (невключения).

Д 2,1. Объем понятия А включается в объем понятия В, е.е. А несовместимо с дополнением объема В. Если А совместимо с дополнением объема В, то нет включения объема понятия А в объем понятия В.

Вариант 4. Т е о р е м а 3. Все важнейшие отношения между понятиями могут быть определены на базе отношения исчерпывания (неисчерпывания) и операции дополнения. Здесь для доказательства тоже достаточно определить отношение включения (невключения), что осуществляется в следующей дефиниции.

D 3,1. Объем понятия А включается в объем понятия В, е.е. дополнение объема А и объем В находятся в отношении исчерпывания. В ином случае нет включения объема понятия А в объем понятия В.

Вариант 5. Т е о р е м а 4. Все важнейшие отношения между понятиями могут быть определены на базе отношения совместимости (несовместимости) и исчерпывания (неисчерпывания). Учитывая теоремы 2 и 3, для доказательства достаточно определить булеву операцию дополнения.

D 4,1. Дополнение есть такая унарная операция, в результате применения которой к понятию образуется новое понятие, находящееся с исходным в отношении несовместимости и исчерпывания.

Варианты 1 и 5 можно считать однородными по базису, поскольку в их базисах используются только отношения. Варианты 2–4 являются «смешанными», так как в их базисах используются не только отношения, но и операция (дополнение). «Смешанные» варианты можно преобразовать в однородные. Поскольку применение операции дополнения равносильно использованию отношения противоречия, то замена в базисах вариантов 2–4 операции дополнения на отношение противоречия дает в результате однородные варианты 2.1; 3.1; 4.1.

Минимизация базиса

Для решения вопроса о минимизации базиса при аналитической систематизации отношений между понятиями могут быть предложены следующие варианты определенности данных отношений.

Вариант 6. Т е о р е м а 5. Все важнейшие отношения между понятиями можно определить на базе отношений совместимости (несовместимости) и противоречия. Учитывая вариант 1, для доказательства достаточно на исходном базисе определить отношения включения (невключения) и исчерпывания (неисчерпывания).

D 5,1. Объем понятия А включается в объем понятия В, е.е. понятие А несовместимо с понятием, находящимся в отношении противоречия с В. В ином случае объем понятия А не включается в объем понятия В.

D 5,2. Понятия А и В находятся в отношении исчерпывания, е.е. понятие, находящееся в отношении противоречия с А, несовместимо с понятием, находящимся в отношении противоречия с В. В ином случае понятия А и В находятся в отношении неисчерпывания.

Вариант 7. Т е о р е м а 6. Все важнейшие отношения между понятиями можно определить на базе отношений исчерпывания (неисчерпывания) и противоречия.

Учитывая теорему 5, для доказательства достаточно определить отношения совместимости и несовместимости, что осуществляется в дефиниции D 6,1.

D 6,1. Понятия А и В совместимы, е.т.е. понятие, находящееся в отношении противоречия с А, и понятие, находящееся в отношении противоречия с В, находятся между собой в отношении исчерпывания. В ином случае понятия А и В несовместимы.

Теоремы 5 и 6 говорят о том, что возможно дальнейшее уменьшение базиса определмости в системе отношений между понятиями.

Вариант 8. Т е о р е м а 7. Все важнейшие отношения между понятиями можно определить на базе отношений совместимости, несовместимости и исчерпывания. Учитывая вариант 6 (теорему 5), для доказательства достаточно определить отношение противоречия. Исходный базис позволяет сделать это обычным образом.

D 7,1. Понятия А и В находятся в отношении противоречия, е.т.е. они несовместимы и находятся в отношении исчерпывания.

Вариант 9. Т е о р е м а 8. Все важнейшие отношения между понятиями можно определить на базе отношений исчерпывания, неисчерпывания и несовместимости.

На основании теоремы 6 (вариант 7) для доказательства в данном случае достаточно определить отношение противоречия. Поскольку в исходном базисе содержатся отношения несовместимости и исчерпывания, то остается только повторить D 7,1. Таким образом, вариант 9 обоснован.

Иногда отношения, используемые в качестве базисных, называют фундаментальными, а отношения, определяемые на их основе, нефундаментальными. Выявляемое здесь наличие нескольких вариантов базиса определмости отношений между понятиями в теории понятия говорит об относительности трактовок фундаментальности, нефундаментальности в этом контексте.

Заключение

В данной работе построен комплекс систем, раскрывающих аналитические зависимости отношений между понятиями. Выявлены возможности минимизации базиса данных систем. Сконструированы два равноправных варианта минимизации базиса этих систем (варианты 8 и 9). Раскрыты конструктивные особенности комплексной систематизации отношений между понятиями.

Предложенные здесь методы систематизации отношений между понятиями можно классифицировать, распределив на три типа. К *первому* типу принадлежат те способы системно-аналитического представления отношений между понятиями, в которых в качестве базиса фиксируются определенные отношения между двумя понятиями, а затем на этой основе определяются все остальные отношения. К этому типу относятся представленные здесь вариан-

ты 1 и 5. Во *втором* типе в качестве базиса используются отношения между понятиями и операция дополнения. Этот тип систематизации представлен вариантами 2–4. Особенность *третьего* подхода состоит в том, что отношения между двумя понятиями (допустим, А и В) раскрываются через их отношение к другим понятиям (например, С) (подобно тому, как в силлогистике отношения между двумя (крайними) терминами раскрываются через их отношение к третьему (среднему) термину). К этому типу относятся предложенные здесь варианты 6–9.

Список использованных источников

1. Войшвилло, Е. К. Понятие / Е. К. Войшвилло. – М. : Изд-во МГУ, 1967. – 287 с.
2. Войшвилло, Е. К. Понятие как форма мышления: логико-гносеологический анализ / Е. К. Войшвилло. – М. : Изд-во МГУ, 1989. – 239 с.
3. Бочаров, В. А. Основы логики / В. А. Бочаров, В. И. Маркин. – М. : Космополис, 1994. – 272 с.
4. Павлюкевич, В. И. Аналитические взаимозависимости отношений между понятиями / В. И. Павлюкевич // *Философия и будущее цивилизации : тез. докл. и выступлений IV Рос. филос. конгресса (Москва, 24–28 мая 2005 г.)* : в 5 т. – М. : Соврем. тетради, 2005. – Т. 1. – С. 525–526.

Ю. В. Нестерович

Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы
Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Республика Беларусь

МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ СТРАТЕГИЯ МЕТАТЕОРЕТИЧЕСКОГО ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНОГО КООРДИНИРОВАНИЯ¹

Статья преследует цель обзорно представить методологическую стратегию метатеоретического координирования надэмпирических знаний, производимого на основе интер- и трансдисциплинарной проекции сопряжения базисных схем, терминологического и понятийного аппаратов разных систем и областей знаний. Предполагается, что реализация данной стратегии позволит устранить противоречия концептуализации (теоретизации, изложения), формирования понятийного аппарата и терминосистем, совмещения базисных схем общих и частных теорий и иных систем надэмпирических знаний, формирование которых не основано на математическом моделировании, применении математических методов (математическая гипотеза и пр.), символической формализации, а также тех, в которых первостепенен слой модельно-проектных знаний. Условием полновесной реализации указанной стратегии выступает интенсификация развития знаний логико-эпистемологии науки. Результат ее реализации – общие интертеории, охватывающие онтологические знания, тесно связанные с теоретическими знаниями, и метатеоретические – логико-эпистемологические и терминоведческие знания. Метатеоретическое трансдисциплинарное координирование надэмпирических знаний – конструктивный способ метатеоретического упорядочения междисциплинарного взаимодействия систем надэмпирических знаний. В прагматическом аспекте оно способствует оптимизирующей корректировке формирования базисных схем, моделей, понятийного аппарата, терминосистем и иных структурных элементов систем научных знаний.

Ключевые слова: метафилософия, эпистемология науки, методологическая стратегия метатеоретического координирования надэмпирических знаний, трансдисциплинарная проекция формирования понятийного аппарата, общая интертеория, система надэмпирических знаний, непротиворечивая тесная связь предметных теоретических и онтологических знаний, корреляция базисных понятий в междисциплинарной проекции, надстроечная терминосистема

¹ Статья приводится в авторской редакции.

Yu. Nesterovich

Center of Researches of Belarusian Culture, Language and Literature
of the National Academy of Sciences of Belarus, Minsk, Belarus

METHODOLOGICAL STRATEGY OF METATHEORETICAL TRANSDISCIPLINARY COORDINATION

The methodological strategy of metatheoretical coordination is substantiated, which allows to eliminate the contradictions of conceptualization, the formation of the conceptual apparatus and term systems in the transdisciplinary projection of their correlation, the combination of basic schemes of general and particular theories. Its implementation involves the synthesis of the ontological layer of theories, affects the formation of their theoretical layer.

Keywords: *metaphilosophy, epistemology of science, methodological strategy of metatheoretical coordination of knowledge, transdisciplinary projection of the formation of the conceptual apparatus, general intertheory, system of supra-empirical (trans-empirical) knowledge, consistent close connection between theoretical and ontological knowledge, correlation of basic concepts in an interdisciplinary projection, superstructural terminological system*

Ситуация с развитием метатеоретических оснований науки и выработкой в сфере философии науки¹ методологической стратегии, продуктивной для приращения предметных надэмпирических знаний

Отечественные ученые отметили кризис в развитии философского знания в глубину, полагая, что для его преодоления следует прежде всего достичь методологическую ясность построений [2]. Сегодня в отечественной философии и методологии науки обосновывается соответствие неклассическому типу научной рациональности конструктивной методологии, пришедшей на смену когнитивной методологии и зиждящейся на методе моделирования. При этом допускается истинность нескольких теорий, равно и онтологий [3, с. 21, 452]. Взятие конструктивной методологии методологической парадигмой не позволяет преодолеть теоретический плюрализм, устранить противоречия и оптимизацию теоретизаций.

Новой парадигмой социальных наук обосновывается социальная эпистемология в [4] и в других работах. Методологическая мощь ее остается неясной. При этом главной тенденцией современной эпистемологии выделяется

¹ Отталкиваясь от концепции форм теоретического осмысления познавательных действий в науке В. К. Лукашевича [1, с. 31–32], мы обосновываем философию науки комплексной философской дисциплиной, охватывающей методологию научного познания (включает теорию оптимизации подходов и методов, теорию структуры научного исследования, типологию их), эпистемологию науки (теорию и метатеорию научных знаний и др.), метафилософию (теорию связи научных и философских знаний), логику научного познания (систему знаний, изучающую особенности интерпретации высказываний теории, логического вывода в научной теории и пр.), онтологию науки (теорию роста научных знаний и т.п.), социокulturологию науки (концепцию образа науки и пр.).

приближение ее в результате междисциплинарного синтеза к реальному социально-гуманитарному познанию [5]. Однако неясным остается вопрос: выходит ли она за пределы сопровождаемой рефлексией «ассимиляции» предметных знаний когнитивных и иных наук либо способна предоставлять методологические средства, приращающие предметные надэмпирические научные (то есть общезначимые/достоверные/верифицируемые / входящие в систему) знания?

Кроме того, С. А. Лебедевым обосновывается возможность создания универсальной диалектической модели научного знания и познания на пути синтеза (диалектического обобщения) частных моделей, противоречащих друг другу при попытке претендовать на универсальную значимость [6]. Исследователь оценивает разрабатываемую им диалектическую концепцию научного познания *вершиной* в развитии эпистемологии – позитивно-диалектической эпистемологией, фундирующей наиболее адекватную и универсальную парадигму, в которой выделены четыре положения. С. А. Лебедев отмечает, что «диалектически противоречивые системы знания и познания должны быть описаны логически непротиворечивым способом» [6, с. 81]. Между тем диалектический метод – специфический метод философии, формирования и взаимодействия философских категорий (при котором возникают диалектические противоречия), но не научных понятий. Перевод результатов, достигнутых при его применении, в результаты, получаемые на основе логического метода, крайне проблематичен. Ученый полагает, что создание универсальной модели достижимо при соблюдении двух условий: 1) выявления объективного содержания (реконструкции «рационального зерна») каждой из частных моделей и 2) снятия с каждой из них абсолютизированной формы и вызванных ею ошибок в истолковании реального процесса научного познания [6, с. 81]. Хотя *реальный* процесс познания изучают не эпистемология и методология науки, а психология, нейролингвистика и иные опытные дисциплины, усматриваем здесь наделение философии науки функцией, которую выполняет предметное теоретическое исследование. Предлагаемый С. А. Лебедевым проект аксиоматизации не выходит за рамки задач, которые мы отводили для метафилософии [7; 8] и др.

В российской философии разработке метафилософии придан иной вектор – в качестве общей теории историко-философского знания [9]. Создание такой теории не интенсифицирует развитие терминологического аппарата эпистемологии и методологии науки, не способствует оптимизации их знаний, не продуктивно для повышения методологической роли *метатеоретических оснований науки* (далее – МОН). В нашей версии метафилософия – направление эпистемологии и методологии науки, в котором изучается взаимодействие и связь *предметных надэмпирических научных знаний и МОН*, обосновывается необходимость повышения конструктивной роли МОН в формировании таких знаний. Такое повышение роли достижимо через разработку и реализацию *метатеоретического трансдисциплинарного координирования* (далее – МТК), применение *методологической стратегии метатеоретиче-*

ского трансдисциплинарного координирования надэмпирических знаний (далее – МСМТКНЗ).

Анализ новых направлений в постсоветской философии, претендующих выступать методологическим ориентиром при продуцировании надэмпирических научных знаний (социальная эпистемология, позитивно-диалектическая эпистемология и др.), не выявляет в них способов повышения конструктивной роли и эвристической функции МОН, способствующей трансформации МОН на новый уровень – обеспечения приращения предметных онтологических знаний, образующих слой в системе научных знаний [10, с. 531], а также мета- и общетеоретических знаний. В новых методологических направлениях отсутствуют стратегии конструктивной интеграции знаний логики и эпистемологии науки с предметными надэмпирическими знаниями. В данной ситуации *прогрессивную направленность* имеет разработка МСМТКНЗ, которая подкрепляется интенсивным развитием – в глубину знаний эпистемологии и логики науки.

Предпосылкой осуществления МСМТКНЗ мы обосновываем интенсивное развитие эпистемологии науки и логики научного познания через интеграцию знаний в форме системы теоретических знаний, фундируемой продуктивным сопряжением и синтезом их знаний в трансдисциплинарной проекции [11]. И шире: такой предпосылкой выступает интердисциплинарная проекция (включая синтез) концептуально-понятийного аппарата дисциплин, делающих устойчивым инструментарий метатеоретических оснований научного познания – гносеологии, (научной) эпистемологии, методологии и логики научного познания, общего терминоведения, диалектической логики и онтологии, основ логики [12]. Примером интердисциплинарного взаимодействия научных и философских знаний, которое завершается их синтезом, и в целом осуществления МСМТКНЗ является представленная в [13] экспликация понятия философской категории в интердисциплинарной проекции с использованием аппарата теории множеств, лингвистических моделей, методов логического анализа.

Методологическая непродуктивность предлагаемых сегодня типов взаимоотношения философии науки и предметного научного познания для развития метатеоретических оснований науки

В [14] российским философом В. А. Лекторским выделены три основных типа взаимоотношений философии (в формате главным образом гносеологии и философии сознания) и когнитивных дисциплин. Их (типы) приемлемо рассматривать в качестве паттерна типизации взаимодействия и взаимоотношений в целом философии науки и областей научных знаний, в которых продуцируются предметные (надэмпирические) знания.

1. Знания гносеологии выступают общетеоретическим знанием по отношению к частно-теоретическому знанию когнитивных дисциплин. При таком взаимоотношении философские (когнитософские) знания «подменяют» общетеоретические.

2. Философские знания в качестве общетеоретических включаются в системы теоретических знаний когнитивных дисциплин. Здесь наличествует частичное отождествление общетеоретических знаний с философскими (когнитософскими) знаниями.

3. Диалог философии (гносеологии, эпистемологии) и когнитивных дисциплин, направленный на взаимообогащение. Такой тип их взаимоотношений не предполагает формирование общетеоретических знаний на уровне требований, предъявляемых к развитой стадии науки. Перечисленные типы взаимодействия философии науки и предметного научного познания не повышают методологическую роль МОН. Ее повышает МСМТКНЗ, которая обеспечивает построение общих интертеорий и осуществление МТК.

Ядро МСМТКНЗ фундируют философские методы (установление логико-эпистемологического статуса объектов познания, корреляция базисных понятий и др.) и знания – формальной онтологии, онтологической диалектики. Формирование общих интертеоретических знаний коррелятивно интер- либо трансдисциплинарной проекции теоретико-онтологических знаний, сопровождаемой формированием метатеоретических исследований. Такое формирование способствует МТК, направлено на устранение противоречий концептуализаций (причем внешние несоответствия базисных понятий и схем систем знаний выявляются при междисциплинарной проекции). Оно достигается и введением инструментальных теоретических конструктов. Так, введенный в документологию конструкт инфопродукта [15], имея трансдисциплинарный потенциал, при экстраполяции последнего на понятийный аппарат филологии позволяет устранить противоречия, связанные с совмещением моделей текста и произведения, нормализацией понятия текста произведения.

Применение МСМТКНЗ, направленное на построение общих интертеорий и осуществление МТК, охватывает пять сегментов:

1) построение терминосистем областей знаний, научных дисциплин – упорядоченной в соответствии с принципами научной методологии и знаниями терминоведения системы терминов в форме сетки дефиниций, выверяемой не только на внутреннюю, но и внешнюю непротиворечивость оптимального соответствия терминов понятиям;

2) оптимизация концептуально-понятийного аппарата, охватывающая вычленение понятий из дискурсивных концептов (то есть номинальных либо фактических объединений понятий, используемых для описания предмета мышления [12]), экспликацию базисных понятий;

3) меж- и трансдисциплинарные обобщения знаний теоретического, онтологического интереса и метатеоретического слоя систем научных знаний, охватывающие анализ базисных схем и содержательных понятий теоретического слоя в аспекте их связи с оптимальными онтологическими построениями, синтез онтологического слоя систем научных знаний в качестве условия формирования общих интертеорий;

4) аксиоматизированное изложение теоретико-онтологических знаний общих и частных теорий (и иных систем надэмпирических знаний), в которых используются лексически идентичные терминологические единицы, для попыток продуктивного совмещения базисных теоретических схем этих систем (но не их теоретических знаний в целом);

5) производимая относительно сформированного в общей интертеории понятийного и терминологического аппаратов корректировка (с целью устранения внешней противоречивости) теоретизации, концептуализации, изложения общих и частных теорий, корректировка построения соответствующих им терминосистем. Построение общих интертеорий необходимо сопровождается синтезом онтологического и метатеоретического слоев знаний. Выходя за пределы МОН, он выступает условием МТК. Производимая при этом аксиоматизация – содержательная, не использующая математические средства.

Интенсификация взаимодействия мета- и общетеоретических построений и методологической стратегии метатеоретического трансдисциплинарного координирования надэмпирических знаний

Имеется «девальвация» конструктивной роли МОН для развития научных знаний, стагнации развития научной эпистемологии (в данной области знаний формируется теория научных знаний в интенсивном плане). Идею интенсификации знаний развивал А. А. Лазаревич. В его методологической концепции развития научных знаний выделяются интенсивные стадии развития системы научных знаний, в том числе теоретических разного порядка. Среди этих стадий – развитие системы знаний в целом, с радикальной ломкой старых и созданием на этой основе новых концепций [16, с. 42–51]. Представляется, что сегодня для интенсивной стадии развития логико-эпистемологии первостепенно такое акцентирование на межынтеграции (то есть взаимодействии) и углублении концептуально-понятийного аппарата, которое позволяет вырабатывать методологические стратегии координирования научных и философских знаний.

В целом мы обосновываем:

1) необходимость перехода от «пассивной» роли МОН в научном познании, ориентации *прикладных задач* эпистемологии науки главным образом на обоснование полученных научных знаний, к *конструктивной* логико-эпистемологии (мы отличаем свойство конструктивности формирования разного вида метатеоретических знаний от типа методологии науки – конструктивной), ориентированной на построение понятийного аппарата, служащего инструментом МТК надэмпирических научных знаний;

2) необходимость применения МСМТКНЗ для формирования сети общих интертеорий, образующих единство общетеоретических и метатеоретических знаний, служащих фундаментом МТК. Такая необходимость обусловлена наличием противоречий и несоразмерностей в системах надэмпирических

знаний, выявляемых при осуществлении метатеоретического исследования в интердисциплинарной проекции. МСМТКНЗ позволяет устанавливать глубинные концептуальные связи между онтолого-теоретическими знаниями и теоретическими, продуктивно осуществлять конвергенцию (совмещение), триангуляцию (комплементность) базисных схем и моделей, обобщение типологий объектов, трактовок на основе междисциплинарной проекции корреляции и экспликации базисных понятий, оптимизации базовых терминов.

МСМТКНЗ выступает универсальным способом научного исследования в тех областях знаний, формирование которых не предполагает формализации содержания на основе искусственных языков, применения методов формальной и символической логики, математических и лингвистических моделей и т. п. В свою очередь МТК является прогрессивным способом преодоления чрезмерной расплывчатости, присущей сегодня многим исследованиям, выполняемым в отрасли философских наук. В прагматическом плане МТК представляет собой совмещение базисных теоретических схем, моделей, базисных понятий, терминосистем научных теорий, предлагает корректировку таких схем, дефиниций, трансформацию понятийного аппарата и т. д.

Концепция интертеории разрабатывалась А. А. Ляпуновым и С. Б. Крымским. В соответствии с данной концепцией интертеория охватывает сферу *взаимокоординации теорий* и осуществления их полисистемного анализа. С. Б. Крымский трактует интертеорию логически упорядоченным рядом теоретических систем полисистемным комплексом, результатом полисистемного анализа, теоретической областью, необходимой для целей координации теорий. В качестве интертеории им идентифицируется и научная картина мира [17]. Имеет место трактовка интертеории окружением теории в виде совокупности знаний, существенных для теоретического осмысления предметной области (И. С. Добронравова).

Экстраполируя концепцию интертеории с трактовкой ее полисистемой, связанной с взаимокоординированием (надэмпирических) знаний и способствующей их оптимизации, на область сопряжения понятий МОН, общетеоретических и онтологических знаний, обосновываем необходимость разработки специфических общих систем знаний (теорий), продуцирующих обобщенные теоретико-онтологические знания – о сущности объектов и процессов, связанные со знаниями о тенденциях процессов, свойствами объектов и т. д.

При построении общих интертеорий сопрягаются и обобщаются знания трех слоев знаний, входящих в системы научных знаний, – онтологического, теоретического и метатеоретического. При этом предметные онтологические знания (о сущности явлений, функциях объектов) образуют два подвида: тесно, иной раз до неразрывности, связанные с предметными теоретическими знаниями (о свойствах, связях отношениях объектов и др.) и знания в виде понятийного и терминологического аппаратов (например, интерпретация используемого при построении базисных схем термина «материальный объект»),

связанные с понятийным и терминологическим аппаратами онтологии – философской дисциплины. Продуцируемые общие интертеоретические знания – это композиция теоретическо-онтологических и метатеоретических знаний.

Апробация и перспективы формирования общих интертеорий

Проведенное в [18] исследование показало недостижимость общезначимости знаний при построении общей теории документа, а также общей теории информации (без охвата ею обобщения математических теорий) *без МТК*. Она достижима при построении общей *интертеории* документационной деятельности [18], общей *интертеории* информации [17]. Общезначимость общих интертеоретических знаний имеет форму логико-эпистемологической оптимальности, обосновывается доказательством *достижения максимального устранения несоразмерностей и противоречий изложения, концептуализации, корреляции понятий, базисных схем*.

Общие интертеории имеют градацию (используя понятие интенционала теории по А. А. Лазаревичу [16]) по их интенционалу, обусловленную наличием комплекса метатеоретических процедур и их интенсивностью. Трансдисциплинарная проекция философии знаковых систем (разрабатываемой А. Соломоником) с синтезом онтологического слоя надэмпирических знаний с теорией знака, лингвистики, семантики, документально-информационных дисциплин и др. [19] трансформирует синтезированные знания в общую интертеорию первого порядка.

Построение общей интертеории понятия предполагает не только обобщение теорий понятия в гносеологии и логике, а и сопряжение понятийного и терминологического аппаратов эпистемологии, общей психологии, концептологии, семантики, когнитологии, в которых изучаются понятия, имена, категории, дискурсивные концепты, конструкты, и метатеоретическое сопровождение такого обобщения. Построение общей теории понятия (в логике с привлечением аппарата семантических категорий) с внутридисциплинарной корреляцией понятий, обозначенных «имя» и «понятие», недостаточно для экспликации понятия, так как *не устраняет внешнюю непротиворечивость* теории, для этого данной корреляции недостаточно. Ее устранение, выход за пределы внутридисциплинарного синтеза достигается при осуществлении междисциплинарной проекции, охватывающей более масштабную корреляцию указанных понятий с понятиями (общей, метатеоретической) лингвистики, терминоведения (понятиями языкового знака, языковой единицы, термина, единицы языка для специальных целей), а также лексической семантики. Построение общей интертеории понятия позволяет эксплицировать соотношение понятия и термина с допущением расслоения обозначающей *ряд понятий* терминоединицы на ряд лексически идентичных терминов – на терминемы. Это дает *основания для избегания противоречий в междисциплинарной пло-*

скости. Обоснование же унифицированного употребления в этой плоскости одной из термином с терминомодификацией других достижимо лишь в рамках более экстенционально объемной интертеории – *второго порядка* – общей интертеории элементарных единицы дискурсивного познания (то есть познания на основе логически связного, последовательного рассуждения, в котором принципиально достижима четкая предметная очерченность), сопрягающей и обобщающей понятийный и терминологический аппараты, базисные схемы теорий понятия, теорий имени и номинации, теорий и концепций форм, схем, когнитивных единиц рассуждения, категориальных типов мышления, а также иных понятий общей психологии, когнитологии, концептологии.

По мере развития общие интертеории могут объединяться в комплексы. Г. Н. Швецово-Водкой были заложены основы общей теории документа и книги с выходом и на интердисциплинарную проекцию знаний. Мы строим общую интертеорию *продукта деятельности с закрепленной информацией* (далее – ПДЗИ) с полновесной междисциплинарной проекцией и более широким референциальным охватом [20; 21]. Построение многих общих интертеорий не предполагает интеграцию их с другими интертеориями и трансформацию в системы знаний второго порядка. Это касается и общей интертеории культуры (необходимость ее обосновывается в [22]).

Общая теория текста охватывает междисциплинарное взаимодействие минимума знаний филологии и теории коммуникации (разрабатывается А. А. Чувакиным и др.). Для трансформации общей теории текста в общую *интертеорию* (второго порядка) текста необходимо существенное метатеоретическое сопровождение: разработка разветвленного аппарата и непротиворечивой терминисистемы метатеоретической лингвистики. Экспликации понятия текста в рамках общей теории текста недостаточно для эффективного МТК, для достижения последнего необходима более широкая междисциплинарная проекция понятий с объединением общей теории текста, произведения и инфопродукта в общую интертеорию интеллектуального продукта – интертеорию второго порядка (первая попытка обоснования представлена в [23]).

Корреляция ряда базисных понятий эпистемологии, востребованных для раскрытия новой стратегии

Для ясного изложения и эффективного применения новой стратегии востребована корреляция базисных понятий эпистемологии. В теории научных знаний необходима непротиворечивая корреляция понятий мета-, обще-, интер-, общих интертеоретических знаний; а также оптимизация базовых терминов (охватывающая и их трансформацию), без этого недостижимы точный анализ и идентификация знаний, продуцируемых в системах надэмпирических знаний [24]. А. В. Соколов именуется разработанную им межнаучную обобщающую теорию социальной коммуникации (придерживаясь дихото-

мии, «общая (мета-) – частная (конкретная) теория») в условиях дефицита науковедческо-эпистемологической терминологии и «*общей теорией*» и «*метатеорией*» [25] и др. При этом он трактует метатеорию «теорией второй степени» – теорией, *обобщающей* теории первой степени, *контаминируя* тем самым понятия общей теории и метатеории (теория, рассматриваемая им, исходя из анализа ее эпистемологического профиля, охватывается идентификацией ее общей *интер*теорией первого порядка). Заключение о контаминации понятий мы делаем, исходя из принятой сегодня в методологии науки узкой трактовки метатеории, восходящей к Д. Гильберту и К. Гёделю; именно в ее рамках термин «метатеория» единственно сильно мотивирован, в отличие от употребления его А. В. Соколовым в отношении своей теории. Такая трактовка *методологически ограничена*, поскольку формировалась при изучении систем знаний, у которых отсутствует эмпирический базис. Это дает основания для расширения предметного значения термина «метатеоретические знания».

В методологии и теории научных знаний устоявшееся понятие метатеории не откоррелировано с понятием, обозначаемым термином «метатеоретические знания». Последний имеет значение, не только коррелятивное понятие метатеории (при предельном объеме данное понятие охватывает систему знаний, формируемую в результате анализа свойств, методов, структуры, закономерностей, содержания объектной теории), но и более узкое значение знаний, продуцируемых концепцией, дающих оценку изучаемой теории. Он имеет и более широкое значение предпосылочного к теории (и шире – к предметным научным знаниям) комплекса знаний, характеризуемого «основания научных знаний» (В. С. Стёпин, В. К. Лукашевич и др.). Распространено отнесение таких предпосылочных знаний к формированию на метатеоретическом уровне исследования, утрированно – отнесение их к такому уровню. Сегодня в методологии науки для обозначения системы знаний, формируемой предпосылочными знаниями, устоялся термин «*метатеоретические основания научных знаний*», пришедший на смену термину «*теоретико-методологический базис*». Взятие в эпистемологии и методологии науки к ним *омонимично* используемого термина «метатеория» будет *псевдосинонимией*. Смысл выделенных терминов, рассматриваемый в качестве архисем к термину «метатеория», не дает в теории научных знаний основания для эксплицирования понятий, соответствующих термину «метатеоретические знания». Он абсолютно не трансдуктивен для раскрытия логической сущности (существенных отличительных признаков) понятия метатеоретического знания, пусть и принимая во внимание необходимость для экспликации его в междисциплинарной проекции. Беря в теории научных знаний гиперсемой к описательному термину «метатеоретические знания метатеории» сему «компонент системы традиционных метатеоретических знаний», а к термину «метатеоретические знания» – сему «компонент системы научно-предпосылочных знаний», мы

проясняем понятия в условиях контаминации разных значений (и диффузности их) терминологического «метатеоретического» и термина «метатеория».

Следует принять во внимание, что такого вида знания, как *логико-эпистемологическое* и *методологическое* (а их комплекс составляет *метатеоретическое знание, продуцируемое метатеорией*), могут продуцироваться и за пределами метатеории, в частности при формировании общих интертеорий. При их формировании продуцируется специфическое метатеоретическое знание, охватывающее результаты логико-эпистемологического и терминоведческого исследования. В ситуации недостаточной разработанности понятийного аппарата методологии науки и теории научных знаний продуктивно выделять три вида метатеоретических знаний: *традиционные* – формируются в метатеориях, *специальные* – формируются в оценочных концепциях анализируемых теорий, и *методолого-метатеоретические* – формируются при построении общих интертеорий.

Связь новой стратегии с научной практикой

В методологии гуманитарных наук в условиях констатации неконтролируемого «изобилия» парадигм, моделей, базисных понятий пришло осознание суперзначимости методологической стратегии, смежной с МТК. В социологии необходимыми для «нормализации теоретического знания» (термин наш. – Ю. Н.) способами его выделяются аналитическое упорядочение, теоретическая кодификация, концептуальная стандартизация, формирование единого терминотезауруса. При этом употребляется менее точный термин «средства метатеоретического анализа» [26]. Использование его может *коннотировать* сегодняшнее состояние метатеоретического координирования в гуманитарных науках – *с преобладанием* в его рамках анализа над синтезом.

Сами по себе трансгрессивные явления развития научных знаний – их дифференциация, релятивизация трактовок, доминирующая недостижимость гармонизации терминосистем – препятствуют формированию общетеоретических знаний. Тем не менее коррелятивное построению общих интертеорий МТК с вектором оптимизации понятийного и терминологического аппаратов позволяет элиминировать негативное влияние этих явлений.

Координирование знаний – конструктивная форма междисциплинарного взаимодействия *систем надэмпирических знаний*, в прагматическом аспекте оно способствует *оптимизирующей корректировке формирования* базисных схем, моделей, понятий, терминов, а также, предположительно, и иных структурных элементов этих систем знаний. Реализация такого координирования предполагает междисциплинарную проекцию корреляции и совмещения базисных схем и моделей, корреляцию понятий, совмещения понятийного аппарата смежных областей знаний, преследующую цель устранения противоречий при использовании базисных понятий этих областей знаний, построения

надстроечной терминосистемы (по отношению к терминосистемам теорий) дисциплин, знания которых обобщаются и координируются. Так, терминосистема инфологии имеет статус надстройки к терминосистемам информатики, кибернетики и пр., терминосистема документологии – к терминосистемам документально-информационных наук и даже частично к терминосистемам смежных с ними дисциплин [18], и др. Конструктивность и практикоориентированный характер воздействия на термины и понятия позволяют относить координирование к трансдисциплинарной методологии.

Метатеоретическое трансдисциплинарное координирование дает возможность минимизировать в научной практике применение произвольности взятия исходных принципов и предпосылок построения теории – методологического принципа конвенционализма. В значительной мере этот принцип изживает себя уже при построении общих теорий. Произвольность взятия исходных принципов общей теории устраняется, если и не окончательно, то в преобладающей мере следованием устраняющим противоречия концептуализации базисным теоретическим схемам. В теории научных знаний востребовано конституирование нередуцируемости друг к другу основных структурных единиц научного познания: *теоретических моделей* – моделей, отображающих связи абстрактных объектов, формируемых относительно модельного объекта, и *базисных теоретических схем*, устанавливающих соответствие и соотношение базисных понятий. В целом продуктивно принять, что в моделях первостепенна роль инструментальных конструктов (по В. С. Стёпину – конструктов, имеющих операциональный смысл), при формировании моделей они обычно и преобладают. А элементами базисных схем выступают системные конструкты (конструкты, имеющие «внутритеоретические связи» [27, с. 107]).

Основной инструментарий реализации стратегии

Значимой и часто необходимой (для элиминации противоречий) процедурой построения общей интертеории / МТК выступает редукция дискурсивных концептов, возникающих вследствие наличия единотерминируемых конструктов базисных схем и понятий в многообразии теорий [12], к понятиям, дефиницируемым в надстроечных к обобщаемым теориям терминосистемам. Такая редукция способствует экспликации понятий (например, при МТК знаний, коррелятивных понятиям, терминируемым «наука», получаем уточнение понятий, которые оптимально терминировать «наука» и «сфера науки» [28]), оптимизация терминов в форме их трансформации, дифференциации (например, в общей интертеории коммуникации терминоединица «коммуникация», выполняя функцию интеграции, служит в качестве терминоэлемента для образования терминов «система», «явление», «процесс коммуникации», «коммуницирование» [12]). При этом наряду с элиминацией семантической омо-

ними происходит нивелирование синтетического концепта коммуникации. Оптимизация базисных понятий в рамках данной редукции и реинтеграции выполняет функцию «эпистемологических швов» при осуществлении МТК. Она не индифферентна к контекстуальной истинности высказываний и содержащихся в них знаний, а разворачивается параллельно с ней.

Описание и объяснение явлений в общих интертеориях опирается на широкое использование теоретической и методологической триангуляций. В целом широкое применение их является инструментом МТК. Первая (теоретическая) триангуляция, используемая для более полного описания, объяснения явлений, – «обобщение, сделанное на основе нескольких концепций или теорий»; вторая (методологическая) – «сочетание (комбинирование) различных методов, исследовательских стратегий и парадигм». Методологический смысл триангуляции заключается в следующем: «...служить средством интеграции позитивистского и герменевтического знания» [29, с. 9–11]. При продуцировании общих интертеоретических знаний происходит выработка оптимумов логико-эпистемологического совмещения базисных схем, устраняющая и конкурентность разных теоретических триангуляций.

Одной из предпосылок и атрибутивных инструментов осуществления МТК знаний мы берем произведенную Е. К. Войшвилло и М. Г. Дегтяревым логико-эпистемологическую типологию объектов познания в качестве предметов мышления (по мере расширения фронта координирования, углубления сущности и расширения идентификации познаваемых объектов данная типология дополняема и корректируема). Другой атрибутивный инструмент, предваряющий и фундирующий МТК, – применение теории множеств. В силу значительной семантической полиморфности и омонимичности терминоединиц и высказываний научного дискурса и подобных им явлений понятийный аппарат формальной логики необходимо дополняется аппаратом семантики, терминоведения. МТК востребовано для элиминации противоречий при совмещении базисных схем, при выработке оптимума значения терминов посредством корреляции сеток понятий. Ключевой метод реализации МТК – корреляция базисных понятий с вектором выявления и элиминации противоречий, установления оптимума значения терминов в качестве логического вывода из результатов корреляции.

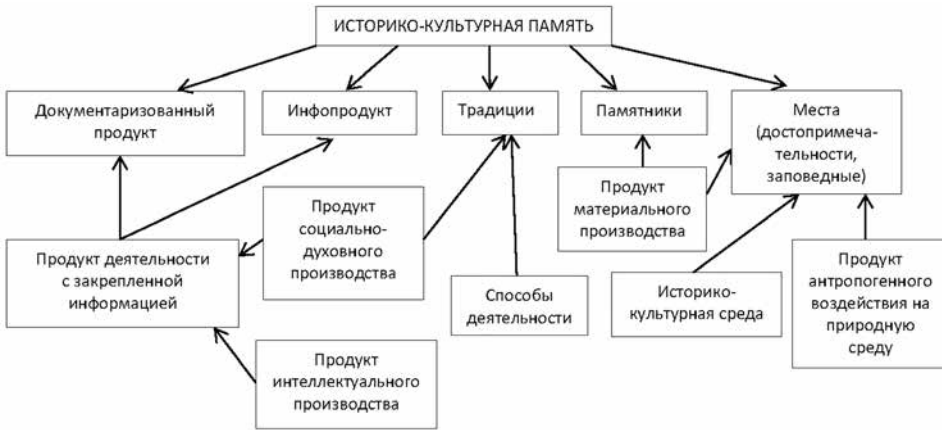
Для эффективного осуществления МТК знаний, дающих его инструментарий с целью выработки стратегии МТК, необходимы корреляция и экспликация понятий термина, терминоединицы, имени, значения, понятия. Первым шагом при этом выступает сравнение семантической структуры и логических отношений простого языкового знака, термина и имени. В теории термина В. М. Лейчика семаструктура термина отличается от семаструктуры имени по Г. Фреге добавлением специального (научного, технического и пр.) компонента [30], интерпретируем: определением термина, встроенным в систему понятий предметных знаний. В теории понятия Е. К. Войшвилло в сравнении

с классической схемой семаструктуры имени добавляется смысловое содержание имени – совокупность знаний (индивидуального субъекта познания) об обозначаемых именем объектах, обуславливающая интенциональные контексты употребления имен. По отношению к нему смысл имени выступает определенно установленным смысловым содержанием [31]. В первой теории термин – лексическая единица, выполняющая специальные функции, во второй имя – особая синтаксическая и семаединица языка, представленная в схемах рассуждения. При стандартной трактовке имени понятия термина и имени выступают соподчиненными понятию простой языковой единицы. Вторым шагом является *непротиворечивая и оптимизирующая* корреляция понятий терминоединицы, терминоелемента, термина, приводящая в общей интертеории термина к выделению термом – семевариантов термина, в том числе каждого лексически идентичного термина, и терминем – семавариантов терминоединицы, представленных лексически идентичными терминами.

Направления применения новой стратегии

Методологическая стратегия метатеоретического трансдисциплинарного координирования надэмпирических знаний выступает способом, инициирующим построение общих интертеорий и осуществления МТК, универсальным для широкого круга областей научных знаний, для которых значим теоретическо-онтологический интерслои знаний (о слоях систем научных знаний см. в [32]), когда продуцирование знаний в данном слое не основывается на применении методов формальной и символической логики, математических и лингвистических моделей, не осуществляется формализация содержания на основе искусственных языков. МТК приложимо не только к построениям социальных и гуманитарных наук, получаемым при придерживании «объектного подхода», а также к знаниям наук (относимых к техническим), продуцирующих прескрипционные знания, обеспечивающие специальные социотехнологии, в частности к документально-информационным наукам [33]. В последних выполняется и требование *культурологической обоснованности* результатов исследования (обосновывается в [6]), оно принимает форму не только взятия знаний культурологии в качестве предпосылки при теоретическом исследовании социального аспекта явлений, а и форму координирования фундаментальных онтологических схем документологии с конструктами фундаментальной онтологической схемы культурологии.

Так, сущность единиц документационной деятельности мы раскрываем в рамках документологии через конструкт ПДЗИ. Такой продукт моделируется комбинацией документализированного продукта и инфопродукта. Первому в культурологическом аспекте соответствует *продукт материального производства* (далее – ПМП), второму – *продукт интеллектуального производства*



Онтологическая схема памятниковедения

(далее – ПИП) / *продукт социально-духовного производства* (далее – ПСДП) [34]. Выполнение отмеченного требования приводит к установлению оптимума двухслойной тринарной сущности для всяких единиц документационно-коммуникационной деятельности – документа, законодательного акта, компендиума канонов, телетайпного сообщения и пр. Она складывается из *бинарной деятельностной сущности* – продукта материального и интеллектуального производства (ПМП и ПСДП), и дополняющей ее *функциональной сущности*: документирования, правового нормирования, институализации, коммуницирования.

Формирование фундаментальной онтологической схемы памятниковедения (оно охватывает корреляцию знаний памятниковедения со знаниями культурологии, культурной географии, документологии, коммуникологии, инфологии) оптимально устанавливать на основе фундирующих единицы культурного наследия конструктов культурологии: ПМП, ПИП, ПСДП, продуктов антропогенного воздействия на природную среду, социальной и историко-культурной памяти с добавлением из онтологической схемы документологии конструкта ПДЗИ (см. рисунок).

Для полного охвата деятельностно-мемориальной (тернарной либо квадрантной) сущности единиц культурного наследия следует добавлять для них аксиологическую сущность – иметь актуальную и потенциальную ценность для социумов.

Список использованных источников

1. Лукашевич, В. К. Основы методологии научных исследований : учеб. пособие / В. К. Лукашевич. – Минск : Элайда, 2001. – 104 с.
2. Лепешко, Б. М. Дефицит философии и философского знания / Б. М. Лепешко // Философия в Беларуси и перспективы мировой интеллектуальной культуры : материалы междунар.

науч. конф. к 80-летию Ин-та философии НАН Беларуси, г. Минск, 14–15 апр. 2011 г. / науч. ред. совет: А. А. Лазаревич [и др.] ; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск : Право и экономика, 2011. – С. 21–23.

3. Бабосов, Е. М. Философско-методологические основы науки: от классики к высоким технологиям / Е. М. Бабосов, В. П. Старжинский. – Минск : Беларус. навука, 2023. – 456 с.

4. Социальная эпистемология: идеи, замыслы, программы / Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : Канон+, 2010. – 712 с.

5. Микешина, Л. А. Современная эпистемология гуманитарного знания. Междисциплинарный синтез / Л. А. Микешина. – М. : Полит. энциклопедия, 2016. – 463 с.

6. Лебедев, С. А. Основные парадигмы эпистемологии и философии науки / С. А. Лебедев // Вопросы философии. – 2014. – № 1. – С. 72–82.

7. Нестерович, Ю. В. Отношение семантического и герменевтического в метафилософии / Ю. В. Нестерович // Философы XX века: Ганс-Георг Гадамер : материалы Пярых республ. чтений, Минск, 31 мая 2000 г. – Минск : РИВШ, 2002. – С. 50–53.

8. Нестерович, Ю. В. Экспликация понятия философии в рамках метафилософии / Ю. В. Нестерович // Философы XX века: Хосе Ортега-и-Гассет : материалы Девярых республ. чтений, Минск, 28 янв. 2004 г. – Минск : РИВШ, 2004. – С. 22–25.

9. Эпистемология и философия науки. – 2019. – Т. 56, № 2. – 234, [2] с.

10. Лебедев, С. А. Философские проблемы технических наук: предмет и структура технических и технологических наук / С. А. Лебедев // Философия математики и технических наук : учеб. пособие / С. А. Лебедев, А. Д. Гетманова, А. А. Григорян ; под общ. ред. С. А. Лебедева. – М. : Академ. проект, 2006. – С. 497–533.

11. Нестерович, Ю. В. О необходимости интенсивного развития эпистемологии как предпосылки выработки методологических стратегий синтеза философских и научно-предметных знаний / Ю. В. Нестерович // Интеллектуальная культура Беларуси: проблемы интерпретации философского наследия и современные задачи гуманитарного знания : материалы Шестой междунар. науч. конф. (17–18 ноября 2022 г., г. Минск) : в 2 т. / Ин-т философии НАН Беларуси ; редкол. А. А. Лазаревич (пред.) [и др.]. – Минск : Четыре четверти, 2022. – Т. 1. – С. 301–303.

12. Нестерович, Ю. В. О построении системы знаний о концептах в рамках применения методологической стратегии метатеоретического координирования знаний / Ю. В. Нестерович // Интеллектуальная культура Беларуси: гуманитарная безопасность в условиях глобальных вызовов : материалы Седьмой междунар. науч. конф. (16–17 ноября 2023 г., г. Минск) : в 2 т. / Ин-т философии НАН Беларуси ; редкол. А. А. Лазаревич (пред.) [и др.]. – Минск : Четыре четверти, 2023. – Т. 2. – С. 94–97.

13. Нестерович, Ю. В. О базисной схеме метафилософии, обобщающей трактовки категорий / Ю. В. Нестерович // Философские категориальные структуры в научном познании : к 90-летию акад. НАН Беларуси, д-ра филос. наук, проф. Дмитрия Ивановича Широканова : материалы Междунар. науч. конф., 20 мая 2019 г., г. Минск / редкол.: А. Н. Спаськов (гл. ред.) [и др.] ; Ин-т философии НАН Беларуси. – Минск : Четыре четверти, 2019. – С. 187–193.

14. Лекторский, В. А. Философия перед лицом когнитивных исследований / В. А. Лекторский // Вопросы философии. – 2021. – Вып. 10. – С. 5–17.

15. Нестерович, Ю. О трансдисциплинарном взаимодействии понятий документа и информационного продукта в ракурсе описания структуры издания и публикации при построении общей интертеории / Ю. Нестерович // Термінологія документознавства та суміжних галузей знань : зб. наук. пр. / Київ. нац. ун-т культури і мистецтв. – Київ, 2017. – Вип. 10. – С. 48–60.

16. Лазаревич, А. А. Научное знание в информационном обществе / А. А. Лазаревич. – Минск : Наука и техника, 1993. – 101 с.

17. Нестерович, Ю. В. Формирование общей интертеории информации в качестве методологической дисциплины / Ю. В. Нестерович // Научно-техническая информация. Серия 1, Организация и методика информационной работы. – 2022. – № 7. – С. 1–9.

18. Нестерович, Ю. В. Труды по экспликации базисных понятий научных теорий / Ю. В. Нестерович. – Минск : ГНУ «Институт истории НАН Беларуси», 2010. – Т. 1 : Экспликация базисных понятий документоведения и инфософии. – 312 с.
19. Нестерович, Ю. В. О роли и первостепенной значимости логической функции теоретических конструкторов при формировании теоретических и общетеоретических знаний в документально-информационных науках / Ю. В. Нестерович // Беларускі археаграфічны штогоднік. – 2021. – Вып. 22. – С. 58–69.
20. Нестерович, Ю. В. Очерк экспликации понятия книги в рамках документологии / Ю. В. Нестерович // Научные и технические библиотеки. – 2022. – № 7. – С. 129–147.
21. Плешкевич, Е. А. Документологическая теория продукта деятельности с закрепленной информацией: перспективы развития / Е. А. Плешкевич // Научные и технические библиотеки. – 2010. – № 5. – С. 97–111.
22. Нестерович, Ю. В. Трансдисциплинарная проекция формирования понятия культуры (через координацию с понятием культурного наследия) / Ю. В. Нестерович // Традыцы і сучасны стан культуры і мастацтваў : зб. навук. арт. / рэдкал.: А. І. Лакотка (гал. рэд.) [і інш.] ; Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі. – Мінск : Права і эканоміка, 2021. – Вып. 2. – С. 704–709.
23. Нестерович, Ю. В. Концепты информации и интеллектуального продукта в рамках новой инфолого-документологической парадигмы / Ю. В. Нестерович // Научно-техническая информация. Серия 1, Организация и методика информационной работы. – 2015. – № 12. – С. 1–11.
24. Нестерович, Ю. В. Очерк корреляции понятий мета- и общетеоретических знаний в ракурсе интенсивного развития понятия структуры научного познания / Ю. В. Нестерович // Научные труды Республиканского института высшей школы. Философско-гуманитарные науки : сб. науч. ст. – Минск : РИВШ БГУ, 2019. – Вып. 18. – С. 400–407.
25. Соколов, А. В. Общая теория социальной коммуникации : учеб. пособие / А. В. Соколов. – СПб. : Изд-во Михайлова В. А., 2002. – 461 с.
26. Девятко, И. Ф. Методологический анализ социологических теорий деятельности и практической рациональности : дис. ... д-ра социол. наук : 22.00.01 / Девятко Инна Феликсовна ; Московский педагогический государственный университет. – М., 2003. – 359 л.
27. Стёпин, В. С. Теоретическое знание: структура, историческая эволюция / В. С. Стёпин. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 743 с.
28. Нестерович, Ю. В. Очерк по экспликации понятия науки / Ю. В. Нестерович // Философские исследования : сб. науч. тр. / Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск : Беларус. навука, 2016. – Вып. 3. – С. 183–192.
29. Гусельцева, М. С. Триангуляция как метафорический конструкт: история. Методологические перспективы / М. С. Гусельцева // Вопросы психологии. – 2014. – № 6. – С. 3–14.
30. Лейчик, В. М. Терминоведение: предмет, методы, структура / В. М. Лейчик. – М. : ЛИБРОКОМ, 2009. – 256 с.
31. Войшвилло, Е. К. Понятие как форма мышления: логико-гносеологический анализ / Е. К. Войшвилло. – М. : Изд-во МГУ, 1989. – 239 с.
32. Лебедев, С. А. Структура научной рациональности / С. А. Лебедев // Вопросы философии. – 2017. – Вып. 5. – С. 66–79.
33. Нестерович, Ю. В. Особенности трансдисциплинарного потенциала документально-информационных и социально-информационных наук / Ю. В. Нестерович // Интеллектуальная культура Беларуси: методологический капитал философии и контуры трансдисциплинарного синтеза знания : материалы Третьей междунар. науч. конф., 15–16 ноября 2018 г., г. Минск : в 3 т. / Ин-т философии НАН Беларуси ; редкол.: А. А. Лазаревич (пред.) [и др.]. – Минск : Четыре четверти, 2018. – Т. 2. – С. 211–214.
34. Нестерович Ю. Документология на стадии развитой науки: сущность единицы документационной деятельности и понятия и построение фундаментальной теоретической схемы / Ю. Нестерович // Український журнал з бібліотекознавства та інформаційних наук. – 2018. – Вип. 1. – С. 27–36.

А. Н. Спаськов

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

КОНЦЕПЦИЯ «ЖИВОЙ ВСЕЛЕННОЙ» В НАУЧНОМ И РЕЛИГИОЗНОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ¹

В статье представлена концепция «живой Вселенной» в свете современных научных гипотез о происхождении материальной Вселенной, жизни и сознания, а также согласно религиозному учению о творении мира. Целостное мировоззрение предполагает синтез научного и религиозного миропонимания в решении предельно фундаментальных проблем, которые невозможно разрешить в рамках материалистической онтологии. Идея творения космоса из ничего, данная в книге Бытия, коррелирует с современной космологической гипотезой возникновения Вселенной из первичной сингулярности. В отличие от механистической картины мира, сформированной в период научной революции Нового времени, автор опирается на традицию органического миропонимания, заложенную в монадологии Г. В. Лейбница и идеал-реализме русско-го религиозного философа Н. О. Лосского. Процесс возникновения Вселенной, жизни и сознания рассматривается как триединый акт квантового творения, в результате которого активизируется первичный субъект (элементарное сознание, или предсознание) и первичный объект (элементарное тело, или частица). Такой подход согласуется как с антропным принципом, так и с гипотезой разумного замысла и позволяет объяснить возникновение Вселенной не как случайную флуктуацию вакуума, а как результат спонтанного акта творения из ничего, который запускает механизм генезиса и коэволюции физической Вселенной, жизни и психики как проявления трансцендентной и активно действующей субстанции, недоступной чувственному познанию.

Ключевые слова: живая Вселенная, субстанция, творение, сингулярность, материя, информация, монада, субстанциальный деятель, синергия, коэволюция, квантовое сознание

A. Spaskov

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

THE CONCEPT OF THE LIVING UNIVERSE IN THE SCIENTIFIC AND RELIGIOUS WORLD OUTLOOK

The article presents the concept of the living Universe in the light of modern scientific hypotheses about the origin of the material Universe, life and consciousness, and also according to religious teachings about the creation of the world. A holistic worldview involves

¹ Публикация подготовлена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований (договор № Г23-049).

the synthesis of scientific and religious worldview in solving extremely fundamental problems that cannot be resolved within the framework of materialistic ontology. The idea of the creation of the cosmos from nothing, given in the Book of Genesis, correlates with the modern cosmological hypothesis of the emergence of the Universe from a primary singularity. In contrast to the mechanistic picture of the world formed during the period of the scientific revolution of the New Age, the author relies on the tradition of organic worldview, laid down in the monadology of G. V. Leibniz and the ideal-realism of the Russian religious philosopher N. O. Lossky. The process of the emergence of the Universe, life and consciousness is considered as a triune act of quantum creation, as a result of which the primary subject (elementary consciousness, or preconsciousness) and the primary object (elementary body, or particle) are activated. This approach is consistent with both the anthropic principle and the intelligent design hypothesis and allows us to explain the emergence of the Universe not as a random fluctuation of vacuum, but as the result of a spontaneous act of creation from nothing, which triggers the mechanism of the genesis and co-evolution of the physical Universe, life and psyche as a manifestation of transcendental and active substance, inaccessible to sensory knowledge.

Keywords: *living Universe, substance, creation, singularity, matter, information, monad, substantial agent, synergy, co-evolution, quantum consciousness*

В представлении древних людей вся природа была полна жизни и одушевлена, видимый окружающий мир населен богами и бестелесными духами, олицетворяющими различные природные стихии и управляющими сверхъестественным образом мировыми процессами.

В древнегреческой науке происходит освобождение от наивных мифических представлений и предрассудков, отказ от сверхъестественного объяснения причин и поиск материальных первоначал и естественных закономерностей. На этом пути критического рационализма был достигнут определенный научный прогресс в понимании естественного порядка вещей, но одновременно с этим утрачена вера в организующее и творческое начало, действующее в материальном мире. При такой эпистемологической установке рационализма теряется и живая связь познающего субъекта с познаваемой объективной реальностью, а окружающий человека мир, представленный в научном мировоззрении, лишается смысла и цели. Нобелевский лауреат по физике Стивен Вайнберг в своей книге «Первые три минуты» о возникновении Вселенной отмечает эту тупиковую ситуацию в современном научном познании: «Чем больше Вселенная кажется постижимой, тем больше она выглядит бесцельной» [1, с. 300].

Научное мировоззрение, основанное на рациональной абстракции и в отрыве от религиозного мироощущения, ведет к иллюзии реального существования внешнего мира, самодостаточного и независимого от его внутренней связности в субъективном восприятии. Природа в этом случае представляется как внешний объект нашего субъективного мировосприятия и в итоге как безжизненный материальный мир, противостоящий внутреннему жизненному миру человека.

Один из основных принципов древнегреческой натурфилософии заключался в том, что ничто не может возникнуть из ничего. Отсюда логически следовало вечное существование Вселенной и необходимость существования первоматерии, или материального первоначала, которое остается инвариантным основанием всех материальных вещей при их взаимопревращениях: «Так вот, большинство первых философов считало началом всего одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются, причем сущность хотя и остается, но изменяется в своих проявлениях, – это они считают элементом и началом вещей. И потому они полагают, что ничто не возникает и не исчезает, ибо такое естество (physis) всегда сохраняется...» [2, с. 71].

Наиболее логичную и завершенную форму натурфилософский материализм получил в учении атомистов, которое и сейчас доминирует в редукционистской научной парадигме, объясняющей все многообразие мирового целого на основе физических свойств простейших элементов. Ограниченность такой научной картины мира ярко охарактеризовал русский религиозный философ Николай Онуфриевич Лосский: «Так, представим себе мир, состоящий из атомов Демокрита без возникновения в нем живых, чувствующих и сознательных существ; в таком мире нет ничего, кроме твердых комков, которые перемещаются в пространстве, случайно сталкиваются друг с другом и отталкиваются друг от друга; скорость и направление их движения при этом меняются, но все эти перемены происходят слепо, без смысла, без цели» [3, с. 41].

Мы полагаем, что такая научная картина мертвого механистического мира является своего рода научным мифом, удобным для объяснения простейших природных процессов, но закрывающим путь к глубинному пониманию природы вещей. В этом смысле научный миф отличается от поэтической фантазии способом логического и экспериментального обоснования, но без предварительной мировоззренческой установки, основанной на интуиции и вере, он бессилен. Святитель Василий Великий дал характеристику тщетности натурфилософской онтологии: «Эллинские мудрецы много рассуждали о природе – и ни одно их учение не осталось твердым и непоколебимым, потому что последующим учением всегда ниспровергалось предшествовавшее. Посему нам нет и нужды обличать их учения, их самих достаточно друг для друга к собственному низложению. Ибо не знавшие Бога не допускали, что происхождение всех вещей зависит от разумной причины, а сообразно с сим коренным своим неведением заключали и о прочем» [4, с. 10].

В книге Бытия нам дается божественное откровение о творении мира из ничего: «В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1: 1–2). Таким образом, согласно Священному Писанию, материя творится из небытия Словом Божиим, и она по сущности своей не может быть мертвой (что эквивалентно небытию), так как Дух Божий пронизывает творение изначально

и поддерживает ее существование: «Слишком часто мы... думаем о материи, будто она инертна, мертва. <...> Но с точки зрения философии материи, с точки зрения ее соотношения с Творцом, Который державным словом ее призвал из небытия к бытию, это не так: все, Богом сотворенное, имеет жизнь. <...> Все сотворенное живет, на каждом уровне тварной жизни, своей особенной тварностью. <...> Бог и все Им сотворенное связаны живой связью» [5, с. 102].

Эта концепция творения мира из ничего радикально отличается от рассуждений натурфилософов, которые придавали первоматерии статус, равнозначный Богу, и ограничивали его (Господа) статус до роли демиурга, который всего лишь формирует совечную ему и бесформенную первоматерию в многообразии всех вещей, образующих видимый космос: «...они рассуждают таким же образом и о Божием созидании, что форма дана миру премудростью Творца всяческих, а вещество имел Создатель совне, и произошел сложенный мир, который материю и сущность имеет от иного начала, а очертание и образ получил от Бога. Вследствие сего они отрицают, чтобы великий Бог был полновластен при устройении всего сущего, представляют же Его как бы участвующим в складчине и малую только долю вложившим от Себя в бытие существ» [4, с. 37–38].

Таким образом, креационистская концепция происхождения мира исходит из того, что трансцендентный Бог своим Словом творит материю. В этом смысле материя является воплощением слова или идеи, произведенной Богом. И, следовательно, спор идеалистов и материалистов и постановка основного вопроса философии о том, что первично – материя или сознание, не имеет смысла, так как именно Бог является безначальной и вечно действующей творческой первопричиной, а значит – первым материалистом, сотворившим материю, и первым идеалистом, производящим идеи.

И первичной, предельно фундаментальной формой существования материи являются время и пространство. В классической физике и в квантовой теории эволюция во времени физической системы описывается динамическими законами и граничными условиями. Но согласно доказанной Стивеном Хокингом теореме о сингулярности, «пространство-время и все известные физические законы в момент Большого взрыва не существуют» [1, с. 156]. Таким образом, когда мы говорим о возникновении Вселенной, то непонятно – с чего начинать, так как у нас нет еще динамических законов и нет каких-либо начальных условий, которые можно было бы сформулировать как описание физической системы и, следовательно, «...начальные граничные условия не являются частью физических законов» [1, с. 155].

В своем обращении к ученым на заседании Папской Академии наук в Ватикане в октябре 1981 г. папа Иоанн Павел II заявил: «Все научные гипотезы о происхождении мира, такие как гипотеза первичного атома, породившего всю физическую Вселенную, оставляют вопрос о начале Вселенной открытым. Наука сама по себе решить этот вопрос не может. Ответ на него требует

знаний, лежащих вне области физики и астрофизики, в сфере, известной как метафизика. И самое главное, он требует знаний, которые исходят из божественного откровения» [1, с. 187]. С. Хокинг на этом же заседании выдвинул революционную идею о том, что у Вселенной могло и не быть никакого начала: «С граничными условиями Вселенной должно быть связано нечто совершенно исключительное – а что может быть более исключительным, чем условие, что никакой границы не существует?» [1, с. 187–188].

Мы полагаем, что можно подвести метафизическое основание под научное понятие Бога как предельно фундаментальной субстанции, которая генерирует информацию и воплощает ее в различных материальных формах. Эту концепцию мы называем субстанциально-информационной онтологией [6]. Таким образом, «ничто» можно понимать как некоторое начальное состояние или начальное условие существования материальной Вселенной, которое означает абсолютное небытие и, следовательно, отрицание всякой формы и материального содержания. То есть ничто – это материя в абсолютно негативном смысле, как некоторое абсолютно пустое и бесформенное состояние материальной Вселенной, сотворенное Богом, как начальное условие существования материи, потенциально восприимчивой к активному действию субстанции, производящей идеальную информацию, которая воплощается в разнообразные материальные формы, свойства и качества.

Это означает, что «ничто» не является какой-то самостоятельной сущностью или негативным абсолютом, из которого Бог творит материальную Вселенную, и творение «из ничего» следует понимать как «философско-богословское выражение, означающее, что мир и человек, а также пространство и время обязаны своим существованием одному только Богу и никакой иной причине» [7, с. 152].

Мы полагаем, что именно противопоставление небытия и бытия является онтологическим основанием для противопоставления живого и мертвого. Сами по себе понятия живого и мертвого не имеют абсолютного значения и относительны, как два противоположных полюса в вечном круговороте жизни и смерти, который является универсальным принципом существования всей Вселенной в целом и каждого ее элемента, входящего в живую связь с единым «вселенским организмом».

Идея творения космоса из ничего удивительным образом согласуется с современной космологической гипотезой возникновения Вселенной из первичной сингулярности. Из этой гипотезы следует, что Вселенная возникла во времени, а вернее – само время возникло вместе с рождением Вселенной. Здесь можно провести аналогию с живым организмом, предположив, что первичная космологическая сингулярность является «зародышем» будущей Вселенной, которая рождается как единое целое и эволюционирует согласно некоторой врожденной субстанциальной основе и предзаданной программе.

Но более логично было бы предположить, что и никакой начальной программы развития не было, так же как не было никаких начальных условий, и Вселенная стала развиваться из состояния абсолютного небытия в результате самопрограммирования в творческом акте возникновения предельно элементарных форм жизнедеятельности и алгоритмов поведения с последующим возрастанием сложности в результате перепрограммирования и прохождения последовательности фаз развития. Сет Ллойд описывает этот процесс эволюции Вселенной как последовательное развитие способности обработки информации: «...все эти революции в сфере обработки информации, начиная с Большого взрыва, происходили благодаря естественной способности Вселенной обрабатывать данные» [8, с. 119].

Первую научную гипотезу происхождения мира выдвинул католический священник и астроном Жорж Леметр. Он основывался на результатах астрономических наблюдений Эдвина Хаббла, которые, по его мнению, свидетельствовали о расширении Вселенной. Кроме того, Ж. Леметр хорошо понимал общую теорию относительности, из которой следовала, при определенных условиях, возможность нестационарной Вселенной: «Гениальное прозрение Леметра состояло в том, чтобы отказаться от глубоко укоренившейся идеи неизменной и вечной космической сцены и прочесть в общей теории относительности то, что она все время пыталась нам сказать: что Вселенная расширяется» [1, с. 110].

А поскольку Вселенная расширяется, то у нее, по мнению Ж. Леметра, должно быть материальное начало – частица предельно малых размеров и невероятной плотности, которую он назвал первичным атомом. Альберт Эйнштейн категорически возражал против идеи начала мира, считая, что это ограничивает научное познание Вселенной: «Это слишком сильно напоминает мне христианский догмат о сотворении мира» [1, с. 83]. Между тем сам Ж. Леметр, будучи теологом, старался избегать в своих научных работах ссылок на Бога, считая, в противовес А. Эйнштейну, что «гипотеза о первичном атоме есть антитезис сверхъестественному сотворению мира» [1, с. 83].

Дальнейшее развитие идеи происхождения Вселенной из некоторого начального состояния, которое Ж. Леметр называл первоатомом, а в дальнейшем назвали космологической сингулярностью, привело к пониманию необычайно тонкой настройки начальных условий, что позволило сформулировать антропный принцип и выдвинуть идею всеобщего развития в концепции глобального эволюционизма.

По современным научным представлениям жизнь и сознание – это уникальные феномены во Вселенной, для осуществления которых необходимо выполнение определенных условий. Эти условия задают некоторую незримую границу между живым и мертвым, психическим и физическим, материей и духом. Но где проходит эта линия демаркации и не является ли она условной и чистым изобретением нашего ума, способного к абстракции и упрощающе-

го, таким образом, свое видение мирового целого? И как возникают эти необходимые и достаточные условия, с которых начинается отсчет нового времени при возникновении первых форм жизни и сознания во Вселенной?

Наука не может дать на эти вопросы удовлетворительный ответ, кроме апелляции к случайному происхождению этих феноменов. На этом основана эволюционная теория, объясняющая возникновение новых видов в результате случайных мутаций и естественного отбора. С помощью этой же идеи спонтанной флуктуации в синергетическом поведении элементов объясняют и возникновение порядка из детерминированного хаоса в сложных динамических системах.

Причина возникновения и дальнейшей эволюции Вселенной, жизни и сознания, как мы полагаем, не в законе, детерминирующем процессы движения и изменения, а в свободной творческой силе, выбирающей и устанавливающей законы движения и развития. Случайность, по нашему мнению, не означает беспричинность возникающих феноменов, а указывает лишь на их непредсказуемость вследствие нашего незнания истинной причины. Здесь как раз и проходит граница, отделяющая область нашего знания от незнания. Конечно, с развитием науки эта граница все более отодвигается, и мы проникаем во все более глубокие области реальности. Но современная фундаментальная наука уже выходит на предельно глубокий уровень, имеющий характер трансцендентной границы, за пределами которой принципиально невозможно никакое чувственное и эмпирическое познание.

К такой границе с заданными начальными условиями относится прежде всего космологическая сингулярность, от которой и начинается отсчет времени и пространства. Согласно Стандартной модели космологии (Λ CDM, от англ. Lambda-Cold Dark Matter), принятой в современном научном сообществе, Вселенная возникла около 13,7 млрд лет назад. Этот результат получен на основе экстраполяции наблюдаемого космологического расширения и открытия реликтового излучения, предсказанного гипотезой Большого взрыва и свидетельствующего о ранней стадии генезиса Вселенной во время отделения света от вещества.

В соответствии с антропным принципом появление *Homo sapiens* на Земле было предопределено начальными условиями происхождения Вселенной, а их «необычайно точная настройка и сбалансированность дает уверенность в телеологической причине эволюции Вселенной в виде первичной информационной программы» [9, с. 12]. Под начальными условиями здесь понимается набор фундаментальных физических констант, которые в своей целостной совокупности определяют устойчивость всех физических систем – от элементарных частиц до всей Вселенной в целом.

Таким образом, можно предположить, что появление жизни и сознания в тех формах, какие известны современной науке, было обусловлено начальными условиями при возникновении Вселенной. Отсюда логически следует,

что нет принципиального разрыва между неживой и живой материей и весь процесс развития материальных систем от простых к сложным можно рассматривать как глобальную эволюцию «живой Вселенной» в целом и всех элементов, входящих в ее состав, которые представляют собой «живые организмы» различной степени сложности. В этом случае возникновение Вселенной можно интерпретировать не в механистических терминах Большого взрыва из состояния космологической сингулярности, а в органистических терминах рождения «вселенского организма» из первичного «зародыша».

Предположение о том, что Вселенная представляет собой единый организм, выглядит необычно и противоречит, на первый взгляд, доминирующей в современной фундаментальной науке физической картине мира, и в частности фундаментальному постулату о том, что скорость света является предельной скоростью взаимодействия, определяющей причинно-следственную структуру мирового целого. Эта точка зрения основана, на наш взгляд, на метафизической гипотезе о локальной организации мира, согласно которой Универсум представляет собой множество относительно самодостаточных физических тел, взаимосвязь между которыми осуществляется посредством причинной связи, в результате вещественного и энергетического обмена.

Но с открытием и экспериментальным подтверждением квантовой нелокальности представление об органическом единстве мирового целого приобретает новый смысл: «Хотя силы действуют локально – их влияние распространяется в пространстве с ограниченной скоростью, – эта локальность, похоже, не лежит в основе структуры мира. В нем нет отдельных объектов, которые сообщают и воспринимают эти силы, мир нельзя разделить на независимые пространственные части. А раз так, то пространство не должно быть истинным предметом физики» [10, с. 177].

В новой картине мира Вселенная уже не выглядит только механическим соединением отдельных тел, причинно-следственная связь которых осуществляется посредством вещественного и энергетического обмена. Согласно Стандартной модели элементарных частиц в микромире, такая связь реализуется посредством квантов поля – переносчиков взаимодействия. По всей видимости, это лишь поверхностный локальный уровень квантового механизма взаимодействия. Но на более глубоком нелокальном уровне локально разделенные элементы при условии их квантовой спутанности могут синхронно коррелировать друг с другом как единое целое: «Мир обладает качествами, которые скрыты от нас, когда мы рассматриваем его по частям, но которые обнаруживают себя, когда мы воспринимаем его в целом» [10, с. 171].

Квантовая спутанность означает сохранение нелокальной связи микрочастиц, имеющих общее происхождение. А нелокальная связь обуславливает мгновенную корреляцию частиц, что и является, с нашей точки зрения, критерием их органического единства: «Корреляционная онтология нелокальна. Она детерминирует связь событий, разделенных пространственноподобным

интервалом, и объясняет взаимосогласованное синергетическое поведение разных физических тел, нелокально связанных в целостное органическое единство» [11, с. 19].

Таким образом, квантовая нелокальность дает возможность научного обоснования концепции «живой Вселенной» как единого организма. Если рассматривать космологическую сингулярность в качестве «зародыша» будущей Вселенной, имеющего простейшую структуру, то возникновение сложности можно представить как дифференциацию единства, в результате которой образуется внутреннее многообразие элементов, входящих в состав единого целого. Так как все элементы имеют общее происхождение в единой сингулярности, то они находятся в состоянии нелокальной спутанности. В этом случае возникновение локальной структуры Вселенной будет означать, собственно говоря, возникновение самого пространства и времени в качестве условия существования отдельных элементов и их состояний.

Логика нашего подхода к формулировке онтологических принципов основана на субстанциальном принципе монизма. «Согласно этому принципу, все многообразие объективного и субъективного мира, бытие и мышление, материя и ощущение, физическое и психическое возникает из единого основания, которое мы называем субстанцией» [12, с. 201].

Субстанция понимается нами в качестве генератора информации, которая воспринимается нашим субъективным *Я*, также имеющим субстанциальную природу, декодируется и формирует субъективный образ внешнего мира. Информацию мы определяем как меру разнообразия структурно упорядоченной и функционально взаимосвязанной системы квантовых состояний, выраженной на языке двоичного информационного кода. А для характеристики фундаментального носителя информации, вводится понятие хронотопоса [12, с. 202–203].

Мы исходим при этом из онтологии, которая впервые была сформулирована в монадологии Готфрида Вильгельма Лейбница: «*Монада*, о которой мы будем здесь говорить, есть не что иное, как *простая* субстанция, которая входит в состав сложных; простая, значит не имеющая частей» [13, с. 413]. Такие монады ученый и называл элементами вещей: «А где нет частей, там нет ни протяжения, ни фигуры и невозможна делимость. Эти-то монады и суть истинные атомы природы, одним словом, элементы вещей» [13, с. 413]. Согласно учению Лейбница, элементарная монада обладает двумя врожденными способностями – стремлением и перцепцией.

Дальнейшее развитие эта концепция получила в метафизике Н. О. Лосского: «Сверхвременное существо, творец своих состояний во времени и носитель их, называется словом *субстанция*. Чтобы подчеркнуть активность такого существа, я буду называть его не словом “субстанция”, а словами *субстанциальный деятель*» [14, с. 295].

Мы полагаем, что физическая онтология, доминирующая в сознании естествоиспытателей на протяжении четырех столетий начиная с научной революции Нового времени, достигла своих естественных границ в понимании и объяснении реальности. Об этом свидетельствует глубочайший кризис в современной физике и безуспешные попытки построить «окончательную физическую теорию», объясняющую все многообразие феноменального мира на основе редукции к фундаментальным физическим сущностям [15]. Для многих ученых становится все более ясным, что жизнь и сознание невозможно включить в эти онтологические рамки и по-настоящему полная теория, или «теория всего», как ее называют физики, возможна только тогда, когда феномены материи, жизни и сознания будут включены в нераздельном единстве в начальные условия существования Вселенной и в объяснение природы реальности [16].

Таким образом, уже при описании начальных условий существования квантовых объектов мы вводим элементарное понятие жизни, сознания и физического тела. А для теоретического обоснования этой концепции «элементарной жизни» нам необходимо «построить некоторую идеальную модель квантового субъекта-объекта, имеющего собственное физическое тело, которое функционирует и воспроизводится в результате собственной “жизнедеятельности” и обладает собственным “элементарным сознанием”, задающим и регулирующим его квантовое поведение» [6, с. 71].

Кризис современной физики, затрагивающий ее фундаментальные основания, носит прежде всего мировоззренческий характер, и для его преодоления необходимо, по глубокому убеждению автора, изменение научной парадигмы. Для этого, с нашей точки зрения, следует изменить мировоззренческую установку с механистической картины мира на органическое миропонимание.

Будучи профессиональным физиком по базовому образованию, автор пришел к выводу, что для объяснения природы внутренней симметрии элементарных частиц необходимо изменить в первую очередь представление о внутреннем времени квантовых объектов, так как внутренняя симметрия имеет не статический, а динамический характер. В качестве рабочей гипотезы нами была взята модель расслоенного внутреннего времени, заданного на базе линейного времени, и на этой основе получен новый тип классификации фундаментальных частиц с периодической закономерностью [17].

Развивая эту концепцию и пытаясь найти онтологическое обоснование данной модели, автор пришел к выводу, что мы не сможем объяснить природу внутренней симметрии элементарных частиц и их квантовое поведение, оставаясь в рамках чисто физической парадигмы. Но эти закономерности естественно объясняются в органической парадигме, если считать элементарные частицы простейшими «организмами», которые воспроизводят сами себя по определенной информационной программе в пределах собственного «жизненного цикла».

Развивая концепцию субстанциального деятеля Н. О. Лосского, мы вводим новое понятие «интеллектуальная деятельность», придавая ему универсальный статус: «...онтологическим основанием и субстанциальной причиной существования феноменального мира является интеллектуальная деятельность активных субъектов. Мы понимаем под интеллектуальной деятельностью способность генерировать, передавать, воспринимать и перерабатывать информацию и считаем, что такой способностью обладают в разной степени все без исключения элементы Вселенной» [18, с. 132].

Таким образом, элементарные частицы в развиваемой нами субстанциально-информационной онтологии обладают «элементарной психикой» и элементарным физическим телом, что соответствует фундаментальному принципу психофизического единства. Один из создателей квантовой теории Вольфганг Эрнст Паули считал, что в физике микромира открывается возможность единого описания физической и психической сферы реальности: «Попытка создания психофизического монизма представляется мне сегодня несравненно более перспективной, если искомый единый язык (еще неизвестный, нейтральный по отношению к дихотомии психического-физического) будет отнесен к более глубокой невидимой реальности» [19, с. 25].

В этом контексте мы предлагаем и новую интерпретацию волновой функции, с помощью которой можно описать квантовую психику (по случайному совпадению она так и называется – пси-функция). Информация, которая содержится в волновой функции, включает в себя элементарные ментальные модели объективного физического мира и проявляется в физическом мире как квантовое поведение элементарных частиц: «Для математического описания элементарной психики мы вводим понятие “фрейм сознания”, которое является модификацией волновой функции, представленной в дискретном расслоенном квантовом времени» [20, с. 635].

В соответствии с этой интерпретацией мы рассматриваем все процессы взаимодействий и взаимопревращений элементарных частиц как проявления «жизнедеятельности» элементарных «живых существ», «которые поддерживают свое собственное существование и существование квантовой системы, состоящей из квантовых элементарных существ, благодаря метаболическим процессам, включающим обмен элементарными формами материи (физическое тело частицы), энергии и информации» [20, с. 635].

Таким образом, мы рассматриваем элементарные частицы как самые первые и примитивные формы преджизни и предсознания. Вероятностный характер поведения квантовых частиц мы объясняем их внутренней свободой, что позволяет говорить о самых элементарных зачатках психики, сознания и интеллекта. Мы придерживаемся, таким образом, идеи панпсихизма, считая, что «в природе все обладает сознанием, а фундаментальным свойством сознательных существ является способность воспринимать, перерабатывать и производить значимую для их жизнедеятельности информацию» [21, с. 133]. Эту

древнюю идею панпсихизма поддерживают сейчас многие известные ученые. Например, известный специалист по проблемам сознания Дэвид Чалмерс считает, что «даже у фотона есть сознание, в какой-то степени. Идея не в том, что у фотонов есть интеллект или мышление. <...> Но, возможно, у фотонов есть некий элемент примитивного субъективного ощущения, некий примитивный предшественник сознания» [22, с. 380].

Такому пониманию элементарных частиц соответствует понятие монады Г. В. Лейбница и субстанциального деятеля Н. О. Лосского. В рамках этой концепции возрастание сложности физического тела и психики элементарных монад можно объяснить как результат их синергетического взаимодействия и взаимной коэволюции психики и физического тела, квантового поведения и физической структуры от элементарных частиц до атомов, молекул и т. д., в соответствии с разными уровнями организации жизни и сознания «эволюция происходит как творческий процесс созидания и коллективного действия всех индивидуумов» [9, с. 17].

В нашей модели физический вакуум (пространство-время) на планковских масштабах имеет ячеистую структуру, образованную комплементарно связанными монадами. Это – своего рода первичное «живое поле», или пространственно-временная ткань, образованная простейшими комплементарно связанными монадами. Элементарные частицы – это тоже простейшие «организмы», «живущие» на этом поле. Их можно образно сравнить с бабочками, которые перелетают из одного места в другое и реализуют свой «жизненный цикл» при локализации в определенной ячейке планковского пространства-времени. Такая образная картина согласуется с квантовой теорией поля, согласно которой в вакууме постоянно рождаются и исчезают виртуальные частицы. Но если в квантовой теории поля эти процессы рождения и уничтожения виртуальных частиц объясняются как спонтанные флуктуации вакуума, то в нашей модели рождение частицы в вакууме означает ее локализацию и материальное воплощение, а исчезновение – переход в нелокальное состояние и материальное развоплощение. Для стабильных частиц, в отличие от виртуальных, мы предлагаем регенеративную модель, которую впервые предложил Яков Ильич Френкель для объяснения дрожания электрона [23]. Согласно этой модели, реальная частица представляет собой постоянно воспроизводимую структуру с чрезвычайно малым периодом, что и создает иллюзию ее стабильности. Мы интерпретируем этот период как «жизненный цикл» частицы, что дает основание считать ее «элементарным организмом».

Одним из самых удивительных открытий в современной космологии является понимание того, что у Вселенной есть история. А это означает, с нашей точки зрения, что Вселенная представляет собой «живую» систему или органическое целое. Современная квантовая космология распространяет эволюционные принципы и на самый фундаментальный – физический уровень организации материи, который традиционно считался вечной и не подверженной

никаким изменениям неживой природой: «И когда мы наконец добираемся до Большого взрыва, нам открывается более глубокий уровень эволюции, на котором меняются и сами законы физики» [1, с. 431].

Универсальность эволюционной концепции подтверждается тем, что на уровне метаэволюции работают те же принципы, которые Чарльз Дарвин открыл для эволюции биологической жизни на Земле: «У этой метаэволюции есть дарвиновский оттенок, придающий ей взаимодействие изменчивости и отбора, что разыгрываются в первичной среде ранней Вселенной. Изменчивость появляется, потому что случайные квантовые скачки приводят к частым малым и действительно случайным крупным отклонениям от детерминистического поведения. Отбор возникает, потому что некоторые из этих отклонений, особенно крупные, могут усиливаться и застывать в форме новых правил, помогающих последующей эволюции» [1, с. 431].

Таким образом, действующие законы физики, которые традиционно считались неизменными базовыми принципами организации неживой природы, представляют собой на самом деле «ископаемые остатки древней эволюции» [1, с. 432]. Эти законы, управляющие поведением квантовых частиц, возникают случайно на ранней стадии горячей Вселенной и закрепляются при ее остывании как «замороженный случай» в результате естественного отбора в квантовой среде различных вариантов квантового поведения и выживания наиболее приспособленных форм существования и алгоритмов воспроизводства и взаимодействия квантовых частиц.

Мы полагаем, что имеем достаточно серьезные основания для следующих утверждений.

В природе все живое, но существуют разные уровни организации жизни. Фундаментальными свойствами живых существ являются: способность воспроизводить собственные внутренние состояния и процессы, а также самих себя и себе подобных существ по определенному информационному алгоритму; способность к изменению форм существования в результате свободного выбора из всевозможных вариантов и естественного отбора в окружающей среде; метаболизм или постоянный круговорот в рамках целостной живой системы, включающий обмен веществом, энергией и информацией с окружающей средой.

В природе все обладает сознанием, но существуют разные уровни сознания. Фундаментальным свойством сознательных существ является способность воспринимать, перерабатывать и производить значимую для их жизнедеятельности информацию.

В рамках этой концепции «живой Вселенной» мы предлагаем новый подход – квантовую монадологию, который объединяет квантовую теорию и метафизику Лейбница [24]. Особенностью этого подхода является то, что мы строим элементарную модель жизнедеятельности и сознания на фундамен-

тальном квантовом уровне, предполагая, что квантовые объекты, обладающие элементарным физическим телом, являются в то же время и квантовыми субъектами, поддерживающими и воспроизводящими по определенному алгоритму свою собственную жизнедеятельность в течение элементарного жизненного цикла и обладающими элементарной психикой и элементарным чувством собственного Я.

В заключение следует отметить, что для решения фундаментальной проблемы происхождения материи, жизни и сознания «необходимо учитывать многообразие подходов к его осмыслению, превращая антропный космологический принцип в предмет заинтересованного, доброжелательного и взаимоуважительного диалога физиков, космологов, богословов и философов» [9, с. 19].

Список использованных источников

1. Хертог, Т. О происхождении времени. Последняя теория Стивена Хокинга / Т. Хертог ; [пер. с англ. К. Л. Масленникова]. – М. : Эксмо, 2023. – 496 с.
2. Аристотель. Метафизика / Аристотель // Сочинения : в 4 т. / Аристотель. – М. : Мысль, 1976–1983. – Т. 1 / ред. В. Ф. Асмус. – 1976. – 550 с.
3. Лосский, Н. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей / Н. Лосский. – Paris : YMCA PRESS, 1931. – 135 с.
4. Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев / святитель Василий Великий. – М. : Синодальное издательство, 2020. – 240 с.
5. Антоний, митр. Сурожский. Православная философия материи / Антоний, митрополит Сурожский. – URL: <https://tvorenie.by/biblioteka/stati/pravoslavnaya-filosofiya-materii-mitropolit-antonij-surozhskij> (дата обращения: 20.02.2024).
6. Спасков, А. Н. Принципы субстанциально-информационной онтологии / А. Н. Спасков // Философские исследования : сб. науч. тр. / Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск : Беларус. навука, 2021. – Вып. 8. – С. 67–75.
7. Кюнг, Г. Начало всех вещей: естествознание и религия : пер. с нем. / Г. Кюнг. – М. : Библиейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2007. – 250 с. – (Серия «Богословие и наука»).
8. Азарян, Б. Романтика реальности. Как Вселенная самоорганизуется, порождая жизнь, сознание и сложность Космоса / Б. Азарян ; [пер. с англ. М. А. Леоновича]. – М. : АСТ, 2024. – 416 с.
9. Бабосов, Е. М. Антропный принцип в контексте глобального эволюционизма / Е. М. Бабосов, А. Н. Спасков // Философские исследования : сб. науч. тр. / Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск : Беларус. навука, 2019. – Вып. 6. – С. 7–20.
10. Массер, Д. Нелокальность: феномен, меняющий представление о пространстве и времени, и его значение для черных дыр, Большого взрыва и теории всего : пер. с англ. / Д. Массер. – М. : Альпина нон-фикшн, 2018. – 360 с.
11. Бабосов, Е. М. Синтетический концепт времени в динамике антропокосмогонических процессов / Е. М. Бабосов, А. Н. Спасков // Философские исследования : сб. науч. тр. / Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск : Беларус. навука, 2022. – Вып. 9. – С. 7–22.
12. Спасков, А. Н. Природа и структура времени: в поисках новой онтологии / А. Н. Спасков // Философские исследования : сб. науч. тр. / Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск : Беларус. навука, 2020. – Вып. 7. – С. 190–204.
13. Лейбниц, Г. В. Монадология / Г. В. Лейбниц // Сочинения : в 4 т. / Г. В. Лейбниц. – М. : Мысль, 1982–1989. – Т. 1 / ред. и сост., авт. вступ. статьи и примеч. В. В. Соколов. – 1982. – С. 413–429. – (Философское наследие ; т. 84).

14. Лосский, Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Н. О. Лосский ; сост. А. П. Поляков ; подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой. – М. : Республика, 1995. – 400 с. – (Мыслители XX века).
15. Вайнберг, С. Мечты об окончательной теории. Физика в поисках самых фундаментальных законов природы : пер. с англ. / С. Вайнберг. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 256 с.
16. Спасков, А. Н. Онтологические основания «окончательной физической теории» / А. Н. Спасков, О. А. Козина // Весці Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. Серыя гуманітарных навук. – 2017. – № 2. – С. 17–24.
17. Спасков, А. Н. Модель спина в дискретных расслоениях и периодические закономерности классификации фундаментальных частиц / Могилев, 2007. – 18 с. – Деп. в ГУ «БелИСА» 21.06.07, № Д200724.
18. Спасков, А. Н. Философия и физика на пути к окончательной теории / А. Н. Спасков, О. А. Козина // Метафизика. – 2016. – № 2 (20). – С. 124–137.
19. Копейкин, К. В. «Души» атомов и «атомы» души: Вольфганг Эрнст Паули, Карл Густав Юнг и «три великих проблемы физики». – 2007. – URL: <https://ufn.ru/tribune/trib151208.pdf> (дата обращения: 08.04.2023).
20. Спасков, А. Н. Квантово-информационный подход в субстанциальной онтологии / А. Н. Спасков // После постпозитивизма : сб. науч. ст. / науч. ред. и сост.: И. Т. Касавин, И. Д. Невважай, Л. В. Шиповалова, Д. С. Артамонов. – М. : Рус. о-во истории и философии науки, 2022. – С. 633–636. – URL: <http://rshps.ru/books/congress2022.pdf> (дата обращения: 08.04.2023).
21. Симанов, А. Л. Квантовая основа сознания, или онтология психофизической квантовой реальности / А. Л. Симанов, А. Н. Спасков // Философия науки. – № 1 (84). – 2020. – С. 128–137.
22. Чалмерс, Д. Сознательный ум: в поисках фундаментальной теории : пер. с англ. / Д. Чалмерс. – М. : УРСС : Книж. дом «ЛИБРОКОМ», 2013. – 512 с. – (Философия сознания).
23. Френкель, Я. И. Замечания к квантовополевой теории материи / Я. И. Френкель // Успехи физических наук. – 1950. – Т. 62, вып. 1. – С. 69–75.
24. Спасков, А. Н. Нелокальная квантовая монадология на планковских масштабах / А. Н. Спасков // Третьи Степинские чтения: Перспективы философии науки в современную эпоху : материалы междунар. конф., Москва, 20–23 июня 2023 г. / отв. ред.: В. А. Лекторский, В. Г. Буданов. – М. ; Курс : ЗАО «Университет. книга», 2023. – С. 234–238.

А. О. Карасевич

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

КОНТЕКСТУАЛЬНЫЙ РЕАЛИЗМ И СОВРЕМЕННЫЕ ЗНАНИЯ О ПСИХИКЕ¹

В статье описан контекстуальный реализм – перспективный философско-методологический подход, который развивает И. Е. Прись. Сквозь призму данного подхода проанализированы некоторые современные психологические теории. Рассмотрены методологические связи между контекстуальным реализмом и теорией поля К. Левина, а также принципом психофизического единства С. Л. Рубинштейна.

Ключевые слова: контекстуальный реализм, реализм, контекст, психика, сознание, теория поля К. Левина, принцип психофизического единства, психофизическая проблема

A. Karasevich

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

CONTEXTUAL REALISM AND MODERN KNOWLEDGE ABOUT PSYCHE

The article describes contextual realism, which is a promising philosophical and methodological approach developed by I. Pris. Some modern psychological theories are analyzed through the prism of this approach. Methodological connections between contextual realism and the field theory of K. Lewin, as well as the principle of psychophysical unity of S.L. Rubinstein are considered.

Keywords: contextual realism, realism, context, psyche, consciousness, K. Lewin's field theory, principle of psychophysical unity, psychophysical problem

Контекстуальный реализм, разрабатываемый белорусским философом и методологом Игорем Евгеньевичем Присем, является перспективным и актуальным научно-методологическим подходом, который может успешно применяться как в естественно-научном, так и в социо-гуманитарном познании. Только за последние пять лет (с начала 2019 г.) ученый опубликовал по данной тематике пять индивидуальных монографий в престижных российских издательствах (в частности [1–3]) и более 80 научных статей на русском, француз-

¹ Статья написана при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований (грант № Г24МС-002).

ском и английском языках в журналах, входящих в базы Российского индекса научного цитирования и Scopus, а также включенных в перечни Высших аттестационных комиссий Беларуси и России. Данные цифры говорят не только о высокой работоспособности Игоря Евгеньевича, но и о значительном интересе и большой востребованности его идей со стороны научно-философского сообщества.

Как же И. Е. Прись определяет контекстуальный реализм? По мнению исследователя, контекстуальный реализм Жослена Бенуа «выходит из парадигмы модерна и представляет собой развитие философии позднего Витгенштейна. Это терапевтический подход к рассмотрению философских проблем, принимающий в качестве исходного пункта различные формы нашей восприимчивости к реальному, к действительным различиям» [3, с. 26]. И. Е. Прись выделяет два основных положения контекстуального реализма:

1) концепт реальности первичен, а реальность такова, какова она есть, при этом нормы, правила и концепты вторичны и вырабатываются в реальности, и между первичным опытом и реальностью нет дистанции;

2) нормы (правила, концепты) идеальны, при этом «идеальное не часть реальности ни в каком смысле» [3, с. 26].

Ученый пишет: «Контекстуальный реализм, который мы принимаем в качестве основания новой эпистемологии, не доктрина, не защита одной реалистической доктрины против другой, не специфическая – “контекстуальная” – форма реализма. Это критика любых форм абсолютизма и антиреализма путем выявления и устранения ложных предпосылок и концептуальных смещений, включая те разновидности антиреализма, которые представляются как новые формы реализма» [1, с. 12–13].

Согласно концепции контекстуального реализма, онтология чувствительна к контексту [3, с. 27]. Более того, истинная онтология не релятивна, а контекстуальна. Сегодня это нестандартная точка зрения в условиях, когда принято говорить, к примеру, что у каждого участника спора есть «своя правда», что «все относительно» и все зависит от точки отсчета. Но контекстуальный реализм заменяет этот взгляд на более изящный: на самом деле, все зависит от контекста. Вот что говорит Ж. Бенуа в своем интервью И. Е. Присю: «Контекстуалисты, во-первых, принимают, что истинностное значение не вариативно. В противном случае сама идея контекстуализма теряет смысл, потому что контекстуализм – способ фиксировать истинностное значение. Это способ определить, сказать, что некоторое употребление при некоторых условиях делает некоторую вещь истинной или ложной, что предполагает независимость от произвола субъекта. Если мое высказывание, употребленное определенным образом в данном контексте, истинно, обычно оно будет истинным и в том случае, если Вы займете мое место и употребите его тем же самым образом в том же самом контексте. Цель контекстуализма в том, чтобы фиксировать значение истинности» [1, с. 112].

Как уже было указано, исходя из контекстуального реализма, онтология контекстуальна, а реальные объекты и факты идентифицируются в контексте при помощи норм, правил и концептов, являющихся идеальными и зависящими от контекста, при этом «они вырабатываются в реальности и применяются для ее “измерения”», и «хотя нормы идеальны, можно говорить о их реальности в смысле существования у них реальных условий для их применения» [1, с. 611]. При этом И. Е. Прись оставляет методологическое пространство для применения идей контекстуального реализма к анализу психических явлений: «То есть наш реализм интенциональный, нормативный, концептуальный, “перспективистский”, семантический, контекстуальный (вещи приобретают свою идентичность лишь в контексте) – акцент делается на первом слове указанных выше выражений. И при этом, с другой стороны, сами интенция, норма, теория, точка зрения, концептуальная схема, смысл и так далее являются внутренними в том или ином контексте, укоренены в реальности, которую они идентифицируют. В этом (и только этом – не категориальном) смысле они реальны» [2, с. 37].

Контекстуальный реализм применим к анализу знаний о психике и сознании. Далее в статье мы кратко проведем параллели между данным подходом и некоторыми современными психологическими теориями, хотя контекстуальный реализм может быть успешно использован для анализа знаний о психике уже со времен древних Индии, Китая и Греции. И. Е. Прись пишет: «...контекстуальный реализм, который мы принимаем, – это критический реализм, анализ концепта реальности. Исходный пункт – различие между категориями идеального и реального. Реальность такова, какова она есть. Концепты, нормы, смысл, точки зрения (перспективы) идеальны и вторичны. Они не являются частью реальности, а представляют собой как бы “движение” в реальности, вырабатываются в реальности и имеют реальные условия своего применения (в этом и только в этом смысле можно сказать, что они существуют, реальны)» [1, с. 617]. Однако нормы (к примеру, поведения и общения), усвоенные человеком, находящиеся в психике, реальны и нематериальны (идеальны), и они онтологичны, а кроме того, активизируются в том или ином контексте.

Мы исходим из того, что психика реальна, хотя и нематериальна, и тесно связана с контекстом – окружением. Под идеальным в контексте психики мы понимаем то, что она нематериальна. Таким образом, психика – это нематериальная (идеальная) реальность, закрепленная в контексте. Известный психолог Л. М. Веккер пишет: «...поскольку психические процессы являются средствами, инструментами и формами всякого познания, без раскрытия их природы невозможно сколько-нибудь полное, достоверное и надежное разделение субъективных и объективных компонентов в познании мира внешне-го» [4, с. 4]. Таким образом, исследуя психику, мы исследуем также глубинные механизмы научного познания.

Мысли, эмоции, ощущения, восприятие, память, представление, воображение, внутренняя речь конкретного индивида онтологически реальны, при этом они же как теоретические гносеологические конструкты – идеальны. Как мы уже указывали, нормы идеальны как описательный феномен (к примеру, в эпистемологии), но нормы поведения, к примеру, «впитанные» ребенком и хранящиеся у него в психике, а также реализуемые в его деятельности, реальны. «Впитывание» этих норм (в онтологическом их понимании) описывают многие психологические школы: в частности, переход данных норм в психический план называется процессом интериоризации в культурно-исторической теории Л. С. Выготского, процессом ассимиляции – в теории Ж. Пиаже, процессами усвоения моделей поведения – в теории социального научения А. Бандуры. В целом психику можно представить как область пересечения реального и идеального (рис. 1): не все реальное является психикой, не все идеальное является психикой, но психика – и реальна, и идеальна (сугубо в плане своей онтологической нематериальности). При этом можно также сказать, что психика контекстуальна, как и ее рассмотрение в рамках онтологии. И. Е. Прись пишет: «Бенуа показывает, что контекстуальность есть фундаментальное эпистемологическое свойство реальности. Именно в отсутствии иммунитета к контексту проявляется реальность реального. При этом реальность становится определенной лишь в результате конструирования в ней норм, позволяющих обращаться с ней и определять, что имеет значение, а что нет. Онтология контекстуальна» [1, с. 504].

Психологические теории, которые описывают связь психики с окружающим миром (социальным и природным), соответствуют критериям контекстуального реализма, так как они представляют психику, закрепленную в реальности, в контексте, а не изучают психику абстрактно и в отрыве от реальности. Таким образом, психика в данных теориях «закреплена» в реальности, поскольку в них учитывается находящийся вокруг обладающего психикой индивида материальный мир, то есть принимается во внимание контекст психической деятельности индивида.



Рис. 1. Отношение психики к категориям реального и идеального

Так, З. Фрейд выделил в психике три части – *Ид*, или Оно (бессознательная психика со скрытыми от сознания влечениями), *Эго*, или Я (психика осознаваемая), и *Супер-эго*, или Сверх-Я (нормы и правила, которые контролируют деятельность человека). Все три части психики онтологически «укоренены» в реальности и контекстуальны: Ид активно влияет на психические процессы, речь и поведение в том или ином контексте; Эго подчинено «принципу реальности» (рациональное и критическое восприятие, адекватное ситуации) и помогает человеку объективно и критично воспринимать окружающий мир; Супер-эго (или совесть) осуществляет этический контроль за актуальной деятельностью индивида [5, с. 875].

Ученик З. Фрейда К. Г. Юнг определил две рациональные функции психики – мышление и чувство, а также две иррациональные – ощущение и интуицию [6, с. 512]. Также им были выделены интровертный и экстравертный типы личности. К. Г. Юнг отмечал, что одновременное развитие всех функций практически невозможно, индивид развивает ту функцию, которая способствует достижению социального успеха, причем если процесс развития односторонен, то другие функции отстают [6, с. 486]. По преобладающей функции и по полюсам интроверсии/экстраверсии, рациональности/иррациональности Юнгом были выделены соответствующие типы личности. Так, интровертный тип постоянно обращается к тем элементам психики, которые касаются его личности, психические процессы данного типа полны ранее усвоенным психическим материалом, и если этот материал нов, то он сильно не привязан к отражаемому в психике объекту, видоизменен онтогенетически старым, порой архетипичным психическим материалом. Экстравертный тип направлен на объект и его восприятие в психических процессах, сильнее зависит от него, и если он обращается, например, к воспоминаниям, то они преимущественно связаны с объектом. Ярко выраженные интроверты и экстраверты встречаются нечасто, абсолютное большинство людей занимают промежуточные позиции между этими двумя полюсами. При этом тенденции интроверсии и экстраверсии – это свойства направленности индивида в реальность и контекст.

Понятие архетипа в трудах К. Г. Юнга также заслуживает пристального внимания. Под архетипами исследователь понимал «органы души», которые являются врожденными структурами психики и служат для ее стабилизации и адаптации; по сути, архетипы – это сконцентрированный опыт предшествующих поколений, находящийся в «коллективном бессознательном» [7, с. 43]. При этом, входя в обсуждение архетипов, необходимо их «очистить» от приобретенного в процессе онтогенеза психического материала, чтобы получить чистые поведенческие, эмоциональные и когнитивные архетипические схемы, которые, вероятно, связаны с наследственной, рефлекторной универсальной основой любого индивида. Поведение человека в архетипических ситуациях («любовный треугольник», «Ромео и Джульетта», «преследователь и жертва»)

и т. д.) также тесно связано с онтологическим контекстом и зависит от него. Архетипы онтологически невозможны без необходимого контекста.

Советская психология исходила из того, что психика – это форма отображения индивидом внешней объективной реальности. К примеру, А. Н. Леонтьев рассматривал сознание как высшую форму отражения внешнего мира, в котором присутствует разделение отражения устойчивых свойств объектов и их переживания [8, с. 272]. С. Л. Рубинштейн подразумевал под сознанием единство переживания и знания, причем осознание переживания обусловлено соотношением его с внешним миром, отраженным в знании индивида [9, с. 14]. В целом вся советская психология исходила из того, что психика идеальна (в плане своей нематериальности), но при этом тесно связана с материальным миром, окружающим индивида, а также с его деятельностью, в которой психика развивается и проявляется. Термин «идеальное» здесь ни в коем случае не соотносится с философским идеализмом, согласно которому сознание первично; напротив, согласно советской психологии, сознание формируется в процессе материальной деятельности человека, при этом психика выполняет также ряд важнейших функций (к примеру, регулятивную и мотивационно-побудительную) и влияет на деятельность и окружающий мир. То есть в советской психологии постулировалось взаимовлияние, взаимодействие психики и онтологического контекста посредством деятельности.

Когнитивный психолог Ж. Пиаже выделил два основных процесса усвоения психического материала – ассимиляцию и аккомодацию. Психическая ассимиляция понималась ученым как включение нового психического материала об объектах в психику из внешнего контекста, а аккомодация – как приспособление данного материала к особенностям нового объекта. Равновесие ассимиляции и аккомодации свидетельствует о высоком уровне адаптации индивида. Ж. Пиаже обозначил в детской психике четыре этапа построения операций, идущих за периодом образования сенсомоторного интеллекта: развитие символического и допонятийного мышления (от 1,5–2 до 4 лет), образование интуитивного (наглядного) мышления (от 4 до 7–8 лет), формирование конкретных операций (от 7–8 до 11–12 лет), образование формального мышления (с 11–12 лет) [10]. Все этапы тесно связаны с онтологическим контекстом и его динамикой.

Согласно теории социального научения А. Бандуры, человек усваивает из окружающего контекста модели поведения и затем их реализует в своем собственном поведении – это процесс научения через наблюдение [11, с. 42]. Следует отметить, что важность онтологического контекста так или иначе отмечается во всех основных современных психотерапевтических направлениях: когнитивно-поведенческой терапии, психоанализе, бихевиоризме, экзистенциальном и гуманистическом подходах, гештальт-терапии.

Остановимся подробнее на теории поля известного психолога и методолога К. Левина, которая внесла большой вклад в становление практической психологии в XX в. В данной теории постулируется тесная связь личности ин-

дивида и его поведения с контекстом. Это направление основано на идее топографического, графического отображения окружения индивида и описании влияния данного контекста на поведение, психику и личность человека. Основы своей теории К. Левин заложил в работе «Военный ландшафт» (1917 г.), в которой описал фундаментальные отличия в восприятии человеком мирной и военной местности [12, с. 87–93].

В одной из своих первых англоязычных публикаций «Влияние сил окружающей среды на поведение и развитие ребенка» (1933 г.) ученый постулирует, что поведение человека зависит от окружающей его ситуации и от его личностно-психологических особенностей [13, с. 182]. В данной работе К. Левин предлагает ставшую знаменитой формулу: «Из определенной целостной совокупности факторов, – включающей и ситуацию, и индивида, – вытекает определенное поведение, то есть $(E_1, P_a) \rightarrow V_a$, или в общем виде: $V = f(P, E)$ » [12, с. 210]. Под «ситуацией» подразумевается то, что в более поздних работах исследователь обычно называет психологическим окружением, полем, средой [13, с. 182]. Он отмечает: «...чтобы понять или предсказать психологическое поведение (V), следует для каждого вида психологических событий (действия, эмоции, выразительные движения и т. д.) определить... состояние индивида (P) и текущую структуру психологического окружения (E)» [12, с. 214].

Свои идеи К. Левин демонстрировал с помощью графических изображений: к примеру, динамику передвижения человека (x) в окружающем его психологическом поле (S) – недифференцированном (рис. 2, а) и дифференцированном (рис. 2, б) [14, с. 67, 72]. С помощью временных срезов (t_1, t_2, t_3) ученый показал, как человек воспринимает свое положение в окружающем его пространстве, причем пространство может быть поделено на много областей, имеющих для человека разные значения, а сама психологическая дифференциация областей может происходить во время его физического передвижения (в частности, область M на рис. 2, б приобретает более подробное деление на области при физическом нахождении в ней индивида). Подобную дифференциацию психологического контекста с выделением разнообразных областей, обладающих своими валентностями (отношением человека к ним) К. Левин указывал как один из примеров перехода от аристотелевской к галилеевской методологии в психологии.

Для иллюстрации построения психологического топографического поля ученый приводил такой пример. Человек (A) приезжает в незнакомый город (U), ему нужно встретиться на станции (St) с другим человеком (P) (рис. 3, а). А узнает, что до нужной станции можно добраться на трамвае (D), и после первой поездки его психологическое поле незнакомой местности начинает структурироваться (рис. 3, б). После нескольких дней с начала работы на новом месте (W) А уже немного знает окрестности, а ранее построенный маршрут на трамвае уточняется (рис. 3, в) [14, с. 91–92]. Таким образом, психологическое топографическое поле человека постоянно формируется и видоизменяется в зависимости от контекста.

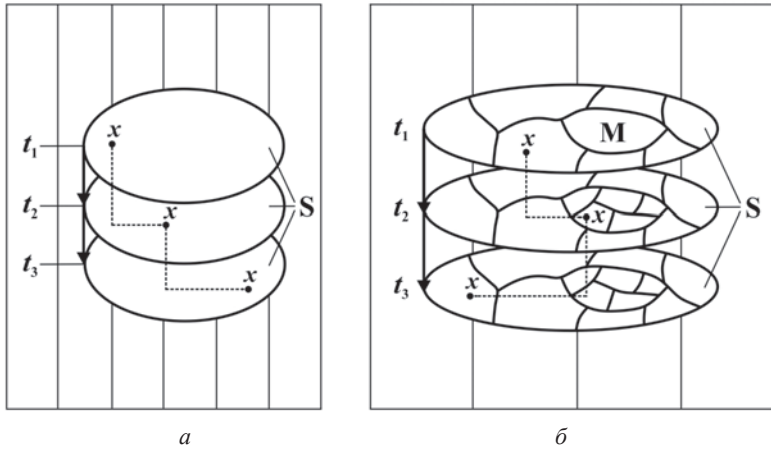


Рис. 2. Динамика передвижения человека (x) в окружающем его недифференцированном (а) и дифференцированном (б) психологическом поле (S)

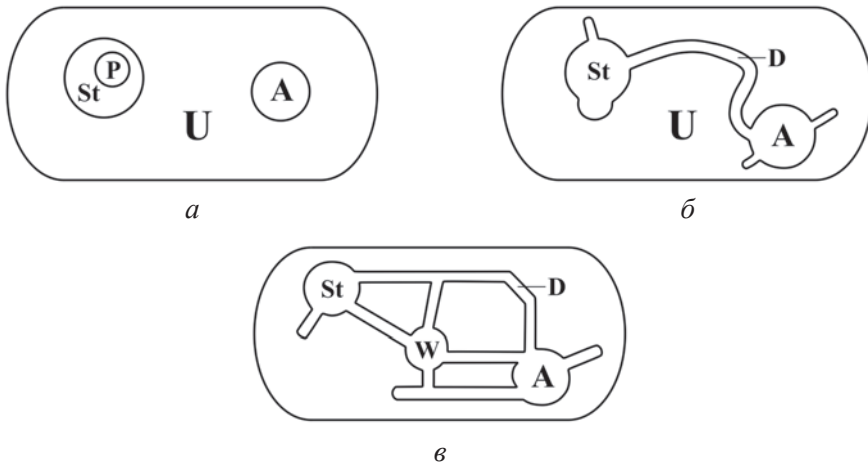


Рис. 3. Пример построения психологического топографического поля в незнакомом городе (по К. Левину)

Однако К. Левин исследовал не только топографическое поле, но и сугубо психологическое. Так, он описывал разнообразные психологические ситуации, где индивиду приходится принимать решение в ту или иную пользу (рис. 4). К примеру, человеку (P) не нравится выполняемая им деятельность (T). Для того чтобы он продолжал выполнять эту деятельность, создается еще более неприятная и неприемлемая для человека альтернатива (P_U), чтобы тот продолжал выполняемую деятельность. Разумеется, у человека может возникнуть желание покинуть этот онтологический контекст, вырваться из ситуации, поэтому поведение человека ограничивают препятствиями (B) –

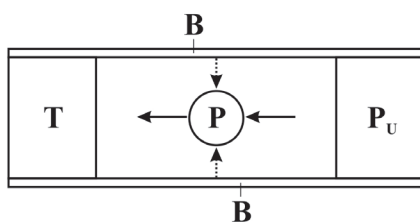


Рис. 4. Психологическая модель принуждения к определенному поведению (по К. Левину)

социальными, психологическими, юридическими, физическими [14, с. 98]. Разумеется, что подобная деятельность под угрозой наказания не воспринимается человеком как приятная, и у него нет мотива ее осуществлять, кроме как из страха перед неприемлемыми альтернативами. При этом, как пишет ученый, обещание награды также может мотивировать человека осуществлять неприятную деятельность, и в таком случае к деятельности даже может появляться интерес. Повторение же наказаний делает деятельность все более неприятной [14, с. 99].

Свою исследовательскую методологию К. Левин построил на метафоричном противопоставлении галилеевского способа мышления аристотелевскому и стремлении доказать приоритетность первого. Рассматривая данные способы мышления в контексте физики и психологии, ученый утверждал, что аристотелевский способ мышления устарел, однако в психологии он до сих пор имеет весомую силу в отличие от физики, которая уже перешла к галилеевскому способу мышления.

В психологии К. Левин выделил следующие характеристики аристотелевского способа мышления:

- наличие ценностных понятий и абстрагирующей классификации (ангажированному исследователю сложно познать истинную природу психических явлений, к примеру, асоциального поведения, агрессии, аффекта);
- случайность индивидуального события (игнорирование событий, кажущихся со стороны несущественными, но меняющих тем не менее судьбу индивида);
- приравнивание повторяемости к закономерности;
- определение класса как сущности (изучение сути феномена заменяется его описанием);
- использование статистики для выявления «среднего», получающего репрезентативное значение (при этом игнорирование уникального и существенного);
- рассмотрение индивидуальности и закономерности в качестве противоположностей, что делает невозможным полноценное познание субъекта;
- наличие историко-географических понятий, что мешает обобщить и систематизировать весь психологический опыт в масштабе человечества.

Галилеевский же способ научного мышления, по К. Левину, имеет следующие характеристики:

- отсутствие «ценностных понятий», мешающих объективному исследованию любого поведения и психики;
- гомогенизация области исследования, ведущая к закономерности без исключений (психические законы «работают» для людей всех возрастов, сословий и рас, для мужчин и женщин);
- повышения уровня притязаний в доказательности;
- переход от средних значений к «чистым» случаям (психические феномены нужно рассматривать как уникальные события во всем их богатстве взаимодействия с контекстом).

Галилеевский способ мышления ведет к важности понимания взаимоотношений объекта с его окружением, контекстом, а также к важности подробного рассмотрения каждой отдельной уникальной ситуации, заменяющего изучение абстрактного среднего из возможно большего числа исторически данных случаев [12, с. 76]. К. Левин подчеркивает важность онтологического контекста в изучении психики: «Динамика процесса всегда должна выводиться из взаимоотношения конкретного индивидуума с конкретным окружением» [12, с. 83].

Таким образом, одним из основных отличий между аристотелевским и галилеевским способами мышления является наличие у первого «ценностных понятий». По мнению К. Левина, данные понятия мешают научному познанию мира, так как вносят в него субъективные, исторически обусловленные характеристики. К примеру, дихотомии «приемлемо»/«неприемлемо», «правильно»/«неправильно» по сути строго привязаны к определенной нации, группе, индивиду, а также дифференцированы исторически и географически. Даже для одного народа на разных этапах развития «приемлемо» и «неприемлемо» относятся к разному поведению и мировоззрению. Это легко объясняется неоднородностью и динамичностью коллективного сознания. История человечества – история формирования, развития и изменения коллективного сознания. При этом религиозные направления и культура являются проводниками важных универсальных этических норм, которые необходимы для существования общества.

Познание при галилеевском способе мышления избегает «ценностных представлений» и связанных с ними дихотомий. В русле этой идеи, по К. Левину, необходимо стремиться к отстраненному и объективному пониманию данного коллективного сознания и психического наполнения индивида. Однако полностью избежать «ценностных представлений» в психологии, вероятно, не получится, так как каждый психолог имеет свои убеждения, нормы и ценности, которые либо лояльны общей ситуации в данном социуме, либо своеобразны и субъективны. Дело в том, что физика может беспристрастно относиться к любому явлению, так как она «работает» с неодушевленными предметами и природными закономерностями, психология же обращает свой

взор на индивида и его внутренний мир. К примеру, невозможно отстраненно взглянуть на произошедший в том или ином регионе геноцид, совершенно спокойно рассмотреть его причины, психические механизмы появления, осуществления и его последствия. Вероятно, это сможет сделать только бесчувственный и не наделенный мировоззрением искусственный интеллект. При этом применение результатов исследований в области физики, химии и биологии также все чаще сталкивается с морально-нравственными дилеммами (разработка новых форм вооружений, клонирование человека, создание новых вирусов и т. д.), но сами исследователи, работающие в области естественных наук, полностью перекладывают ответственность за применение своих рискованных разработок на государство. Здесь на помощь приходит методология контекстуального реализма, которая постулирует важность изучения не только самого феномена, но ясного понимания самой исследовательской позиции. И. Е. Прись пишет: «Реальный объект (то есть определенная конкретная вещь) может быть дан (данным) лишь в рамках некоторой точки зрения, описания, интенции (как формата описания), применения концепта, нормы или теории, которые его не создают, а идентифицируют» [2, с. 37]; «...контекстуализм – способ фиксировать истинностное значение. Это способ определить, сказать, что некоторое употребление при некоторых условиях делает некоторую вещь истинной или ложной, что предполагает независимость от произвола субъекта» [1, с. 112].

При этом принятие того факта, что общественное сознание крайне неоднородно и динамично, не должно склонять нас к исследовательскому релятивизму, к тому, что «все относительно» и зависит лишь от точки отсчета. Напротив, это должно стимулировать к более глубокому познанию онтологического контекста. Необходимо более полно понимать контексты онтологических позиций. К примеру, у каждого из двух конфликтующих людей есть «своя правда». Здесь не следует говорить, что «все относительно» и «каждый по-своему прав», а нужно как можно глубже понять различия социальных контекстов у участников конфликта, а также их психологических (цели, мотивы, опыт, мнения, убеждения, темперамент, характер, эмоции и т. д.) и физиологических особенностей. Ж. Бенуа в своем интервью И. Е. Присю говорит: «...контекстуализм имеет следующий принципиальный момент. Он в том, что очень часто в ситуации, когда есть видимость релятивизма, то есть когда есть странное впечатление, что некоторое содержание в одном случае истинно, а в другом нет, на самом деле случается то, что мы недостаточно внимательно отнеслись к контексту. Мы не посмотрели достаточно близко» [1, с. 112].

Гомогенизация области исследования – важное отличие галилеевского способа мышления в психологии. Проведем параллель с физикой: исчезновение таких дихотомий, как «небесное»/«земное», привело к созданию универсальных законов. Психология же, по мнению К. Левина, не пришла к этой гомогенизации [12, с. 70]. Психология должна найти исследовательский ком-

промисс в изучении уникального и всеобщего. К примеру, необходимо исследовать как уникальные особенности психики женщины и мужчины, так и тот общий психологический фундамент, который свойственен обоим полам. Такие отличия галилеевского способа научного мышления, как повышение уровня притязаний в доказательности, переход от средних значений к «чистым» случаям, уход от историко-географической привязанности явления, приводят нас к важности рассмотрения индивидуального события во всей его глубине взаимодействия индивидуального сознания с окружающим его социальным и природным контекстом посредством деятельности. Уходя от видения «класса как сущности», то есть от объяснения тех или иных явлений их определением, мы приходим к важности подробного познания внутренних психических механизмов, к необходимости совместного рассмотрения психической и организменной деятельности индивида, влияния на нее физиологии индивида и его окружения.

Контекст важен также в рассмотрении К. Левином мотивационной сферы. Так, введенное им понятие «квазипотребность» подразумевает под собой потребность, ведущую к полевому поведению, в котором решающую роль оказывает социальный контекст. То есть внешние объекты и предметы стимулируют возникновение потребностей, которые ранее отсутствовали, но возникли под влиянием окружающего «поля». Таким образом, социальный и природный контексты крайне важны для мотивационной сферы человека. И. Е. Прись пишет: «Социальная реальность не менее реальна, чем природная реальность. Как и всякая реальность, она просто такова, какова она есть. И она не может быть редуцирована к природной реальности. Социальное имеет, так сказать, свою собственную природу; оно реально по-другому, чем природа. Реальность социальных институтов, традиций, статусов отличается от реальности природных объектов. В то же время социальное не менее естественно, чем природное, а его восприятие не менее непосредственное. Оно не добавляется к природному, не располагается на вершине пирамиды, у основания которой находится природное» [2, с. 44–45].

Понятие «поле» К. Левина созвучно понятию «контекст», во многом эти понятия являются синонимичными. При этом важность изучения «поля» во всей его взаимосвязи с деятельностью и сознанием человека является актуальной и в настоящее время. Так, М. С. Гусельцева отмечает следующее: «...методология К. Левина воспитывает привычку смотреть на социальную жизнь, на повседневность, на состояние культуры как на динамическое поле, где разворачиваются, с одной стороны, силы развития, изменения и модернизации, с другой – противодействующие им силы, а у системы есть как минимум два состояния: периоды динамического равновесия и периоды трансформации. В каждом из периодов действует своя логика, и то, что годится для анализа динамики индивидов и групп, не подходит для понимания трансформаций культуры. ...Иными словами, это знание, которое вышло за пределы психоло-

гии и стало трансдисциплинарным, и в этом, на мой взгляд, основа его современности» [15, с. 18].

Таким образом, даже краткое рассмотрение теории поля К. Левина показывает, что данная концепция соответствует идее контекстуального реализма и является ярким примером исследования социального контекста индивида и его влияния на поведение и психическую деятельность.

Большой интерес для методологии науки представляет соотнесение идей контекстуального реализма и вариантов решения психофизической проблемы, в частности – принципа психофизического единства. Психофизическая проблема является фундаментальным вопросом философии и психологии, окончательного ответа на который в настоящее время не существует. В связи с этим Ю. В. Щербатых справедливо отмечает: «К настоящему времени уже ко многим исследователям, занимающимся психофизической проблемой, приходит понимание, что ее невозможно решить усилиями одной науки. Учитывая, что сознание человека является сложным сплавом физико-химических, биологических, психологических, социальных и информационных процессов, понять их взаимосвязь и механизмы действия можно, только объединив усилия» [16, с. 127]. Если рассматривать психофизическую проблему наиболее широко, то это вопрос соотношения психики и окружающего мира, контекста (социального и природного). Если рассматривать этот вопрос в более узком аспекте (психофизиологическая проблема, на англ. *mind-body problem*), то он сводится к соотношению динамики психических процессов и работы нервной системы, в частности – головного мозга. Психофизическая проблема является фундаментальным вопросом, потому что это, по сути, вопрос соотношения материального и психического. Также это вопрос о детерминантах человеческого поведения, взаимосвязи психики, нервной системы и окружения, а также вопрос о структуре психики и сознания, влияния на их развитие со стороны окружающего мира. Из психофизической проблемы вытекают такие важные научные проблемы, как проблема свободы воли и детерминизма психических процессов и поведения, а также проблема появления и развития психики и сознания в онтогенезе и филогенезе [17, с. 236].

Принцип психофизического единства, предложенный известным советским психологом и философом С. Л. Рубинштейном, стал фундаментальным принципом советской психологии. Данный принцип описан ученым в его труде «Основы общей психологии» в следующем виде: «В противовес как дуализму, противопоставляющему психическое и физическое, так и учению о тождестве психического и физического в духе механистического материализма у одних, спиритуализма у других, советская психология исходит из их единства, внутри которого и психическое и физическое сохраняют свои специфические свойства. ...Внутри этого единства определяющими являются материальные основы психики; но психическое сохраняет свое качественное своеобразие; оно не сводится к физическим свойствам материи и не превращается

в бездейственный эпифеномен» [9, с. 25]. Таким образом, психика (нематериальная реальность) и ее субстрат – нервная система (материальная структура) рассматриваются как две разные стороны психофизического целого. При этом между нервной системой и психикой существует не взаимодействие, а процессуальное единство. И если психическое ярко выражено влияет на поведение, то это психическое все равно имеет под собой физиологическую основу. Когда психический процесс, – к примеру мышление, – определяет дальнейшую жизнь индивида (например, принятие важного решения), то, рассматривая физиологическую составляющую психофизического целого, мы говорим, что физиологический процесс (субстрат мышления) завершился неким физиологическим результатом (субстрат решения), который, в свою очередь, в дальнейшем определил поведение индивида. Если же рассматривать психическую сторону целого, то мышление завершилось решением, которое обусловило дальнейшую деятельность индивида.

Изложенный подход созвучен с идеями контекстуального реализма. И. Е. Прись пишет: «Убеждение как ментальное состояние и мнение как нейробиологический процесс оказываются двумя аспектами одного и того же убеждения» [1, с. 594]. Удивительно, насколько это утверждение близко к принципу психофизического единства С. Л. Рубинштейна. Также в контексте психофизической проблемы И. Е. Прись рассматривает контекстуальный реализм как методологический плюрализм: «...в одном контексте некий неконцептуализированный “кусочек” реальности – ментальное состояние в смысле обыденной психологии убеждений и желаний. Оно не элиминируется и не редуцируется к чисто нейробиологическому процессу. В другом контексте это нейробиологический процесс. При чисто нейробиологическом взгляде ментальность становится незаметной просто потому, что идентифицируется другой аспект реальности. Но это не значит, что сама по себе она не существует. В третьем контексте убеждение как ментальное состояние тождественно соответствующему нейробиологическому процессу» [1, с. 594].

В принципе психофизического единства С. Л. Рубинштейн также указывает важность онтологического контекста: «При разрешении психофизической проблемы необходимо вскрыть, с одной стороны, органически-функциональную зависимость психики от мозга, от нервной системы... с другой – в соответствии со специфической природой психики, как отражения бытия, – необходимо учесть зависимость ее от объекта, с которым субъект вступает в действенный и познавательный контакт: сознание – осознанное бытие. Мозг, нервная система составляют материальный субстрат психики, но для психики не менее существенно отношение к материальному объекту, который она отражает» [9, с. 25]. Таким образом, в принципе психофизического единства гармонично описана взаимосвязь сознания, деятельности личности и окружающего мира (социального, предметного, природного), что сближает его с идеями контекстуального реализма.

И. Е. Прись пишет: «Перед человечеством стоят глобальные проблемы, угрожающие самому его существованию. Возросла угроза ядерной войны. Экологическая катастрофа уже наступила... Климатические изменения, эпидемии, нехватка ресурсов, проблема неравенства, моральные проблемы, которые ставит перед человеком научно-технический прогресс. Но проблема также в том, что какие бы катастрофические изменения ни происходили, мы не всегда извлекаем из них уроки. Нам нужна подлинно реалистическая позиция не только в философии, но и в обыденной жизни, политике. Философский взгляд на мир, реальность, человека вовсе не нейтрален. Он имеет практические следствия. Антиреализм и идеализм, релятивизм и догматизм, скептицизм и нигилизм не способствуют познанию истины, культивированию интеллектуальных и моральных добродетелей» [1, с. 712–713]. В качестве подлинно реалистической научно-философской позиции может выступать контекстуальный реализм.

Список использованных источников

1. Прись, И. Е. Знание в контексте / И. Е. Прись. – СПб. : Алетей, 2022. – 720 с.
2. Прись, И. Е. Контекстуальность онтологии и современная физика / И. Е. Прись. – СПб. : Алетей, 2020. – 354 с.
3. Прись, И. Е. Контекстуальный квантовый реализм и другие интерпретации квантовой механики / И. Е. Прись. – М. : Ленанд, 2023. – 304 с.
4. Веккер, Л. М. Психические процессы / Л. М. Веккер. – Л. : Изд-во ЛГУ им. А. А. Жданова, 1973. – Т. 1. – 335 с.
5. Фрейд, З. Малое собрание сочинений / З. Фрейд ; пер. с нем. Г. Барышниковой [и др.]. – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. – 992 с.
6. Юнг, К. Г. Психологические типы / К. Г. Юнг ; пер. С. Лорие. – Минск : ООО «Харвест», 2003. – 528 с.
7. Вайнштейн, Л. А. Общая психология / Л. А. Вайнштейн, В. А. Поликарпов, И. А. Фурманов. – Минск : Современ. шк., 2009. – 512 с.
8. Леонтьев, А. Н. Проблемы развития психики / А. Н. Леонтьев. – М. : Изд-во Моск. гос. ун-та, 1981. – 584 с.
9. Рубинштейн, С. Л. Основы общей психологии / С. Л. Рубинштейн. – СПб. : Питер, 2007. – 713 с.
10. Пиаже, Ж. Избранные психологические труды / Ж. Пиаже. – М. : Междунар. пед. акад., 1994. – 674 с.
11. Бандура, А. Теория социального научения / А. Бандура. – СПб. : Евразия, 2000. – 320 с.
12. Левин, К. Динамическая психология : избр. тр. / К. Левин. – М. : Смысл, 2001. – 572 с.
13. Сериков, А. Е. Концептуальный конструкт «поведение» в теории поля Курта Левина / А. Е. Сериков // Гуманитарный вектор. – 2020. – Т. 15, № 4. – С. 180–187.
14. Левин, К. Теория поля в социальных науках / К. Левин. – СПб. : Сенсор, 2000. – 368 с.
15. Гусельцева, М. С. «Жизненное пространство» в контексте психологии повседневности: к 130-летию Курта Левина / М. С. Гусельцева // Вестник Санкт-Петербургского университета. Психология. – 2021. – Т. 11, вып. 1. – С. 8–23.
16. Щербатых, Ю. В. Что есть психика? История и перспективы решения психофизической проблемы / Ю. В. Щербатых // Вестник по педагогике и психологии Южной Сибири. – 2020. – № 3. – С. 105–132.
17. Карасевич, А. О. Методологическая продуктивность принципа психофизического единства в решении психофизической проблемы / А. О. Карасевич // Философские исследования : сб. науч. тр. / Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск : Беларус. навука, 2020. – Вып. 7. – С. 235–249.

А. С. Чарвінскі

Інстытут філасофіі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі,
Мінск, Беларусь

**КАНЦЭПЦЫЯ НААСФЕРЫ Ў ТВОРЧАЙ СПАДЧЫНЕ
У. І. ВЯРНАДСКАГА**

У артыкуле даследуецца метадалагічная роля канцэпцыі наасферы У. І. Вярнадскага ў прагнозных апісанні асноўных параметраў сацыяльна-прыроднага ўзаемадзеяння. Разглядаюцца метадалагічныя функцыі канцэпцыі ў якасці «рэгулятыўнай ідэі» ў вызначэнні вектара аптымізацыі сацыяльнага прыродакарыстання.

Ключавыя словы: канцэпцыя наасферы, развіццё навуковай думкі, антрапагеннае змяненне прыроднага асяроддзя, прырода-пераўтваральная практыка

А. С. Червинский

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

**КОНЦЕПЦИЯ НООСФЕРЫ В ТВОРЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ
В. И. ВЕРНАДСКОГО**

В статье исследуется методологическая роль концепции ноосферы В. И. Вернадского в прогнозном описании основных параметров социально-природного взаимодействия. Рассматриваются методологические функции концепции в качестве «регулятивной идеи» в определении вектора оптимизации социального природопользования.

Ключевые слова: концепция ноосферы, развитие научной мысли, антропогенное изменение природной среды, природо-преобразующая практика

A. Chervinsky

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

**THE CONCEPT OF NOOSPHERE IN THE CREATIVE HERITAGE
OF V. VERNADSKY**

The article examines the methodological role of the concept of the noosphere by V. Vernadsky in a predictive description of the main parameters of socio-natural interaction. The methodological functions of the concept are considered as a “regulatory idea” in determining the vector for optimizing social environmental management.

Keywords: concept of the noosphere, development of scientific thought, anthropogenic changes in the natural environment, nature-transforming practice

Уводзіны

Распрацоўка канцэпцыі У. І. Вярнадскага з'яўляецца адной з найбольш папулярных сучасных прагнастычных работ, прысвечаных праблеме ўзаемадзеяння грамадства і прыроды. Пры разглядзе яе палажэнняў прынцыпова важным з'яўляецца выяўленне тэарэтыка-метадалагічных агульнасцей гэтай канцэпцыі з асноўнымі прынцыпамі біягеахімічнага падыходу да аналізу структура-функцыянальнага зместу зямной біясферы. Праблема інтэрпрэтацыі як самога вучэння У. І. Вярнадскага, так і тлумачэння тэрміна «наасфера» выступае ў апошні час полем актыўнай навуковай дыскусіі.

Трэба адзначыць, што пазіцыі шматлікіх даследчыкаў творчай спадчыны У. І. Вярнадскага могуць быць прадстаўлены наступнымі ўмоўнымі блокамі:

а) у першым выпадку прызнаецца, што такую інтэрпрэтацыю варта абмежаваць рамкамі праблемы пагаршэння сацыяпрыродных адносін, якая дасягнула планетарных маштабаў сваёй праявы ў наш час і пакуль не дэманструе прыкмет змякчэння рэальнай экалагічнай сітуацыі ў бліжэйшай перспектыве;

б) у другім выпадку пазіцыя заснавана на дапушчэнні магчымасці і, у нейкай меры, неабходнасці пашыранага тлумачэння паняцця «наасфера» са значнымых выхадам за межы сацыяпрыроднай праблематыкі, паколькі, на думку прыхільнікаў гэтага падыходу, сама этымалогія тэрміна імпліцытна прадугледжвае такія магчымасці і неабходнасць.

Прадстаўніком першага кірунку з'яўляецца І. І. Максімчук, які прызнае прынцып неўмяшання ў натуральны ход развіцця біёты ў нізоўі Дуная і актыўна прапагандуе ідэю захавання асяроддзя пражывання ў традыцыйных, практычна заповедных умовах [1, с. 149]. Навуковую думку ў У. І. Вярнадскага аўтар разглядае як здольнасць усведамлення чалавекам згубнасці антрапагеннага ўздзеяння ў любой форме яго праявы на прыроднае асяроддзе пражывання. Чалавек, на думку І. І. Максімчука, павінен, у адпаведнасці з заветамі Вярнадскага, прыстасавацца да прыродных умоў, якія сфарміраваліся на працягу гістарычнага развіцця чалавецтва ў розныя перыяды, і не парушаць гармонію. Пры гэтым аўтар, на наш погляд, неабгрунтавана ігнаруе аб'ектыўную неабходнасць узаемнай адаптацыі ў сістэме сацыяпрыродных адносін. Дыяметральна процілеглы пункт гледжання ў дачыненні да творчай спадчыны У. І. Вярнадскага выказваюць Г. Ф. Хільмі [2, с. 445], Л. М. Місевич [3, с. 53], І. І. Дзедзю [4, с. 119] і іншыя даследчыкі, якія трактуюць навуковую думку як прынцып, прапанаваны навукоўцам для аптымізацыі сацыяпрыроднага ўзаемадзеяння на ўзроўні, калі антрапагенная дзейнасць па сваіх маштабах стала супараўнальнай з геалагічнымі працэсамі. У гэтым выпадку прызнаецца аб'ектыўнасць прыродапераўтваральных працэсаў, што патрабуе ўлічвання статусу антрапагенезу ў эвалюцыі біясферы.

Відавочна, што паміж прадстаўнікамі пазначаных падыходаў існуюць супярэчнасці. Спробы іх вырашэння часта прымаюць форму ўзаемнай крытыкі,

якая, як правіла, абапіраецца на праславеты метады выбарачнага цытавання: з канцэптualaнага кантэксту вырываецца адно або некалькі выказванняў, і на гэтай падставе аб'яўляецца або немажоннай, або адзіна дакладнай уся канцэпцыя. Відавочна, што такія метады пры ўяўнай прастаце і прывабнасці не можа быць сродкам рашэння праблемы. Значна больш эфектыўны ў гэтым выпадку супрацьлеглы метады пазітыўнага выкладу канцэптualaных падстаў уласнай пазіцыі па пытанні аб наасферных перспектывах развіцця сістэмы «чалавек – грамадства – прырода»: тыпах штучных экалагічных сістэм, прынцыпах сістэмнай арганізацыі, прыярытэтнасці сістэмаўтваральных фактараў і інш.

Канцэпцыя наасферы як рэгулятыўная ідэя прыродакарыстання

Канцэптualaную пазіцыю У. І. Вярнадскага трэба разглядаць з улікам той акалічнасці, што творчая спадчына вучонага не ўтрымлівае перадумоў для пашыранага тлумачэння, якое выводзіць яго вучэнне аб наасферы за межы сацыяпрыроднай праблематыкі. Розныя спробы інтэрпрэтацыі паняцця «наасфера» на этымалагічных падставах, у тым ліку, напрыклад, разуменне наасферы як сферы праявы касмічнага розуму, ці, у іншым выкладзе, своеасаблівага планетарнага розуму, які рэалізуецца на аснове нейкага па-за чалавечага, агульна планетарнага субстрата, маюць сваёй канцэптualaнай платформай хутчэй тэарэтычныя пошукі П. Тэяр дэ Шардэна з яго рэлігійна-схаластычнай трактоўкай наасферы як сферы канчатковай самарэалізацыі над чалавечай субстанцыяй.

Менавіта Тэяр дэ Шардэну належыць думка аб тым, што «чалавек ніколі не здолее перасягнуць чалавека, аб'ядноўваючыся з самім сабой. Трэба, каб нешта звышчалавечае рэальна існавала незалежна ад людзей» [5, с. 249]. Гэта і ёсць шуканая «кропка Амега» ў французскага даследчыка. Калі ў яго трактоўцы наасфера тоесная нейкай надчалавечай кропцы, то пазіцыю У. І. Вярнадскага адрознівае натуральна-навуковы падыход да праблемы пабудовы наасферы як аптымізацыі сацыяльнага прыродакарыстання на планеце.

Канцэпцыя наасферы ў сучаснай тэорыі і практыцы сацыяпрыроднага ўзаемадзеяння выступае ў ролі своеасаблівай рэгулятыўнай ідэі, якая ўключае ў сябе адносна стройную сістэму этычных прынцыпаў, нарматыўных патрабаванняў і некалькі ідэалізаваных мэтавых устаноў, арыентаваных на аптымізацыю сацыяльнага прыродакарыстання. Верагодна, канцэпцыя не мае сур'ёзных перспектыв шырокай практычнай рэалізацыі менавіта ў сувязі з ідэалізаваным разуменнем характару сацыяпрыроднай супярэчнасці. Традыцыйна яна трактуецца як асноўная экалагічная супярэчнасць, гэта значыць супярэчнасць паміж тым, у якім выглядзе існуюць устойлівыя прыродныя сістэмы, і тым, у якой праяве яны запатрабаваны чалавекам. Практычная рэалізацыя гэтай супярэчнасці ажыццяўляецца ў форме сацыяльнага (на сучасным этапе менавіта тэхнагеннага) пераўтварэння прыроднага асяроддзя

пражывання, звязанага з якаснай зменай сістэмнай упарадкаванасці біясферных комплексаў і, адпаведна, з памяншэннем іх устойлівасці.

Адзначым, што канцэпцыя, якая апісвае ў гіпатэтычнай форме адну са стадыяў развіцця прыроднага асяроддзя, абапіраецца на распрацаваную даследчыкам біягеахімічную канцэпцыю біясферы, якая атрымала глыбокае навуковае абгрунтаванне.

Як і ўсякая прагнастычная канцэпцыя, якая паняццёва апісвае аб'ект, што развіваецца, яна абавязкова павінна адказваць на пытанне аб характары эвалюцыі аб'екта, крыніцах яго развіцця, скіраванасці эвалюцыйнага працэсу, асаблівасцях самарэгуляцыі, наяўнасці прыкмет сталасці, і ў гэтым выпадку яна павінна абапірацца на вызначаны навуковы базіс. Варта адзначыць, што дадзеная канцэпцыя ў большай меры характарызуе належнае ва ўзаемадзеянні чалавека і прыроды, чым існае, і на цяперашнім этапе сацыяльнага прыродакарыстання выступае хутчэй вызначанай нарматыўнай ідэяй, якая аказвае рэгулятыўнае ўздзеянне на характар прыродапераўтваральнай практыкі. Адначасова яна з'яўляецца тэарэтычным фундаментам для шырокага спектра сучасных прагнастычных канцэпцый, якія адлюстроўваюць асобныя бакі глабальнага працэсу развіцця біясферы пад уздзеяннем антрапагенных фактараў і якія валодаюць адпаведна меншай ступенню агульнасці. У гэтым праўляецца метадалагічнае значэнне прагнастычнай канцэпцыі.

Лагічна выказаць здагадку, што гэтая канцэпцыя павінна грунтавацца на тых метадалагічных перадумовах, што ўлічваюць сучасны ўзровень прыродазнаўчых уяўленняў аб сістэмным адзінстве прыродных і сацыяльных фактараў у працэсе іх сінтэтычнай эвалюцыі. Разглядаючы перспектывы магчымасці рэгулявання прыроднага асяроддзя, варта мець на ўвазе, што на цяперашнім этапе ўзаемадзеяння грамадства з навакольным асяроддзем усёпранікальная дзейнасць чалавека ўжо не дазваляе ў чыстым выглядзе вывучаць прыроду.

У працэсе развіцця біясферы з аднаго боку і паступальнага развіцця грамадскага арганізма – з іншага рэальны статус чалавека ў сістэме біясферы звездаў значныя змены. Гэта прывяло да таго, што сёння многія прыродныя працэсы працякаюць пад непасрэдным або апасродкаваным уплывам антрапагенных фактараў. Біясфера як адкрытая дынамічная сістэма ўключае ў якасці свайго кампанента чалавека з яго сацыяльнымі атрыбутамі. Ступень сацыяльнай дэтэрмінацыі прыродных працэсаў на розных узроўнях структурнай арганізацыі біясферы настолькі ўзрасла, што, у адпаведнасці з высновай У. І. Вярнадскага, варта казаць аб правамернасці вылучэння антрапагеннага кругазвароту рэчыва і энергіі, які якасна адрозніваецца ад натуральных – біятычнага і геахімічнага, а таксама аб неабходнасці адрозніваць два тыпы эвалюцыі – натуральную і антрапагенную.

Такім чынам, якасна новы ўзровень развіцця біясферы надыходзіць са з'яўленнем чалавека, з яго наступным развіццём да ўзроўню магутнай пе-

раўтваральнай сілы, параўнальнай, па словах У. І. Вярнадскага, з геалагічнай. Характэрна, што ў тэкстах навукоўца прысутнічае відавочна залішні аптымізм у стаўленні да даляглядаў сацыяльна-прыроднага ўзаемадзеяння: «Мы жывём у небывала новую, геалагічна яркую эпоху. Чалавек сваёй працай і сваім свядомым стаўленнем да жыцця перапрацоўвае зямную абалонку, геалагічную вобласць жыцця – біясферу. Ён пераводзіць яе ў новы геалагічны стан; яго працай і свядомасцю біясфера пераходзіць у наасферу. Ім ствараюцца ў біясферы новыя біягеахімічныя працэсы, якія не існавалі раней. Біягеахімічная гісторыя хімічных элементаў – планетная з’ява – рэзка змяняецца. На нашай планеце ствараюцца, напрыклад, у вялізных маштабах новыя свабодныя металы і іх сплавы, якія ў ёй ніколі не існавалі. Такія, напрыклад, як алюміній, магній, кальцый. Змяняецца і парушаецца расліннае і жывёльнае жыццё. Ствараюцца новыя расы і віды. Аблічча планеты змяняецца найглыбокім чынам. Ствараецца стадыя наасферы» [6, с. 326].

На думку вучонага, спецыфіка антрапагеннага этапу ў развіцці біясферы заключаецца перш за ўсё ў тым, што менавіта антрапагенны фактар выступае своеасаблівым пасярэднікам паміж жывой і нежывой прыродай у працэсе сінтэзу арганічных злучэнняў, а вытворчая дзейнасць з’яўляецца складнікам элементаў біясферных рэчыва-энергетычных цыклаў. Калі да этапу актыўнага тэхнагеннага ўздзеяння на прыроднае асяроддзе біясфера выступала ў якасці сістэмы двух узаемадзеючых параметраў: біягеннага і абіягеннага, то ўзросшыя маштабы вытворчасці і спадарожная ёй урбанізацыя прывялі да фарміравання трэцяга фактару – антрапагеннага, перспектывы развіцця якога звязаны з магчымасцю значных змяненняў традыцыйнай узаемасувязі жывых сістэм з дынамікай абіягенных прыродных працэсаў.

Пэратвараючы прыроду ў аб’ект мэтанакіраванага вытворчага ўздзеяння, чалавек прымае на сябе функцыі рэгулявання працэсамі развіцця прыроднага асяроддзя. Выкананне гэтых функцый забяспечваецца яго здольнасцю свядомага пераўтварэння свайго прыроднага асяроддзя, і перш за ўсё здольнасцю ўздзейнічаць непасрэдна на механізм эвалюцыі: на зменлівасць, адбор, спадчыннасць.

Наасфера як антрапагенны этап развіцця біясферы

Па вызначэнні У. І. Вярнадскага, біясфера, выступаючы матэрыяльнай абалонкай Зямлі, зменена ў выніку ўздзеяння чалавека на прыроду. «Чалавецтва, узятае ў цэлым, становіцца магутнай геалагічнай сілай, – адзначаў даследчык, – і перад ім, перад яго думкай і працай паўстае пытанне аб перабудове біясферы ў інтарэсах вольнага думачага чалавецтва як адзінага цэлага. Гэты новы стан біясферы... і ёсць наасфера» [6, с. 327].

Наасфера з’яўляецца заканамерным этапам у эвалюцыі біясферы, узнікненне якой выклікана актыўнай мэтазгоднай дзейнасцю чалавека. Вучоны

разглядаў праблему ўтварэння новага ўзроўню ўзаемадзеяння грамадства і прыроды з прыродазнаўчых пазіцый і ўяўляў станаўленне наасферы як прыродна-гістарычны працэс, выкліканы заканамернасцямі развіцця матэрыяльнага свету.

У адпаведнасці са сфармуляванымі У. І. Вярнадскім геахімічнымі прынцыпамі, паводле якіх прагрэсіўнае развіццё біясферы вызначаецца інтэнсіфікацыяй біягеннай міграцыі хімічных элементаў, фарміраванне наасферы ўзмацняе міграцыю элементаў у прыродным асяроддзі, павялічвае прасторавыя параметры гэтага працэсу з выходам за межы зямной біясферы.

Станаўленне наасферы цягне за сабой развіццё не толькі біясферы, але і ўдасканаленне сацыяльнай сістэмы, паколькі толькі свядомая і планамерная дзейнасць людзей здольная забяспечыць мірнае развіццё прыроды і грамадства. Практычна неабмежаваныя магчымасці чалавека ўплываць на біясістэмы ўсіх узроўняў арганізацыі, у тым ліку біясферу, патрабуюць, каб працоўная дзейнасць, якая рэалізуецца ў дачыненні да прыроды, набыла новую форму. Апошняя характарызуецца пераходам ад стыхійных, не заўсёды разлічаных форм антрапагеннага ўздзеяння да навукова абгрунтаваных, якія абапіраюцца на нарматыўную сукупнасць мадэлей, што імітуюць розныя варыянты структурна-функцыянальнага ўзаемадзеяння прыродных і сацыяльных сістэм. У гэтых умовах законы развіцця наасферы выступаюць як аптымальны сінтэз прыродных і грамадскіх заканамернасцей пры выдучай сістэмаўтваральнай ролі сацыяльнага кампанента.

Уяўленне аб пераўтваральнай ролі чалавечай дзейнасці як геалагічнай сілы, якая заканамерна ўзнікае ў працэсе эвалюцыі біясферы, уведзена У. І. Вярнадскім. Гэтая сіла падкрэслівае аб'ектыўны характар антрапагеннага этапу развіцця прыроды. Стварэнне цэласнай сістэмы тыпу грамадства–прырода абумоўліваецца як развіццём самой біясферы, так і эвалюцыяй грамадства, якое рэалізуе свае матэрыяльныя запатрабаванні з дапамогай актыўнага ўзаемадзеяння з навакольным асяроддзем.

Канцэпцыя наасферы, вызначыўшы ў якасці перадумовы пераходу на ўзровень сацыяльнага кіравання біясферай развіццё навуковай думкі, падкрэслівае значэнне свядомай мэтазгоднай антрапагеннай дзейнасці ў фарміраванні стратэгіі сацыяльнага прыродакарыстання. Навуковая думка вызначаецца вучоным як адна з найбольш характэрных рэгулятыўных функцый у геалагічнай дзейнасці чалавека.

Пераўтварэнне навукі ў непасрэдную вытворчую сілу дае магчымасць уплываць на структуру біясферы ў цэлым, ствараць буйныя штучныя экалагічныя сістэмы, замяняць механізмы прыроднага рэгулявання механізмамі штучнай рэгуляцыі. Таму складовымі элементамі сацыяльнага прыродакарыстання з'яўляюцца: па-першае, глыбокае вывучэнне біягеаэналагічных працэсаў як у рэгіянальных, так і ў планетарных маштабах; па-другое, вызначэнне парогавых узроўняў устойлівасці біясферы як планетарнай экалагічнай

сістэмы; па-трэцяе, прагназаванне дынамікі біясферы; па-чацвёртае, кіраванне некаторымі экалагічнымі працэсамі з наступным пераходам на ўзровень кіравання ўсёй біясферай.

У працэсе фарміравання наасферы навуковая думка выступае ў адзінстве сваіх бакоў: як вынік практычнага асваення навакольнага асяроддзя і як рэгулятыўны мэтанадзейны арыенцір уздзеяння на асяроддзе. Адзінства гэтых бакоў можа быць абумоўлена мэтазгоднасцю прырода-пераўтваральнай дзейнасці.

Наасфера ў трактоўцы У. І. Вярнадскага выступае як біясфера, прасякнутая навуковай думкай, якая з'яўляецца састаўным элементам грамадскай практыкі, ці, што тое ж самае, мэтазгодна ператворанае ў інтарэсах усяго чалавецтва прыроднае асяроддзе.

У метадалагічных адносінах такое разуменне функцыянальнага зместу навуковай думкі мае вялікае значэнне ў сувязі з тым, што дазваляе ва ўсёй шматграннасці сацыяльных перадумоў пераходу на ўзровень сістэмы грамадства–прырода вылучыць у асобны разрад развіццё прырода-пераўтваральнай практыкі. Гэтае развіццё – з'ява шматаспектная, яна ўключае ў сябе ўдасканаленне тэхнічнай базы, умацненне карэляцыі паміж рознымі тэарэтычнымі праблемамі ўзаемадзеяння грамадства і прыроды, а таксама практыкай рэальнага прыродакарыстання, павышэння выбіральнасці прырода-пераўтваральнай дзейнасці і г. д.

Важным, але не бяспрэчным, аспектам канцэпцыі наасферы з'яўляецца выснова аб гістарычна непазбежнай змене натуральнай дэтэрмінанты развіцця біясферы на антрапагенную.

Галоўная супярэчнасць, якая вызначае развіццё прыроды на ўзроўні наасферы, – супярэчнасць паміж тым, у якім выглядзе існуюць жыццёва важныя элементы ў навакольным асяроддзі, і тым, у якім выглядзе яны патрэбны чалавеку. Вырашэнне яе выступае ў форме антрапагеннага пераўтварэння прыроднага асяроддзя. Наяўнасць сацыяльнага стымулу прыводзіць да значнага паскарэння ўсяго эвалюцыйнага працэсу, рэзка павялічваючы маштаб біягеннай міграцыі рэчыва і энергіі.

Па меры развіцця грамадскіх вытворчых сіл умацняецца ўплыў антрапагеннага фактару на ход біясферных працэсаў, і роля чалавечай дзейнасці як новай геалагічнай сілы праяўляецца ўсё больш выразна. На сучасным этапе сацыяльнага развіцця ўздзеянне гэтай сілы на прыроднае асяроддзе шмат у чым носіць стыхійны характар, але ў перспектыве са з'яўленнем магчымасці кіраваць дынамікай біясферных працэсаў менавіта антрапагенез стане рухаючай сілай прагрэсіўнага развіцця біясферы.

Такім чынам, развіццё наасферы выступае як працэс прагрэсіўнага развіцця біясферы, які кіруецца і кантралюецца мэтазгоднай антрапагеннай дзейнасцю.

Заклучэнне

Канцэпцыю наасферы У. І. Вярнадскага варта разглядаць як лагічны працяг зыходнага біягеахімічнага тлумачэння біясферных працэсаў, узбагачаючага аналізам ролі антрапагеннага ўплыву на біясферныя працэсы. Суб'ектава-аб'ектная фактура ў канцэпцыі наасферы досыць рэльефна выдзелена. Гэту акалічнасць можна было б, безумоўна, вітаць, калі б не прысутнасць у выкладзе залішняга аптымізму ў ацэнцы перспектывы сацыяльна-прыроднага ўзаемадзеяння. Пры гэтым захоўваецца метадалагічны падыход, пры якім апісваюцца сацыяльна-прыродныя працэсы на ўзроўні «натуральная, здольная да самастойнага існавання прырода – з аднаго боку, і разумны, які ўсвядоміў згубнасць драпежніцкага падыходу, соцыум – з другога боку» [6, с. 328].

Канцэпцыя наасферы з'яўляецца лагічным працягам біягеахімічнай канцэпцыі біясферы, якая выкладзена У. І. Вярнадскім у кантэксце аналізу ўзаемадзеяння часткі і цэлага, дзе «цэлым» выступае ўсё прыроднае асяроддзе рэалізацыі метабалічных працэсаў, а ў якасці «часткі» аказваецца жывы арганізм, прычым у колькасна нявызначаным выяўленні: ад сукупнасці жывых арганізмаў (у аўтарскай тэрміналогіі «жывога рэчыва») да асабістай актыўнасці арганізма ў адзінкавай праяве. У гэтай канцэпцыі дынаміка біясферы апісваецца безадносна да ўласна антрапагеннай прыродапераўтваральнай дзейнасці.

Канцэпцыя наасферы можа быць прадстаўлена як інтэгратыўная і велічыня, пабудаваная з улікам філасофска-метадалагічнага патрабавання суб'ектава-аб'ектнага разгляду. Яна змяшчае магчымасці разгляду ў экалагічных даследаваннях дынамікі якасці па прынцыпе: сутнасць – уласцівасці – функцыі, і ў гэтай праяве найбольш адпавядае ролі метадалагічнай асновы нарматыўнага апісання якасці прыроднага асяроддзя.

Спіс выкарыстаных крыніц

1. Максимчук, И. И. Человек и техника / И. И. Максимчук. – Одесса : Прогресс, 2023. – 201 с.
2. Хильми, Г. Ф. Уроки биосферы / Г. Ф. Хильми // Современное состояние научных концепций биосферы : [сборник]. – М. : Наука, 1975. – С. 445–462.
3. Мисевич, Л. М. Красота в социальной сфере / Л. М. Мисевич. – Минск : Lota, 2022. – 114 с.
4. Дедю, И. И. Экологический энциклопедический словарь / И. И. Дедю. – Кишинев : Гл. ред. Молд. совет. энцикл., 1989. – 312 с.
5. Teilhard de Chardin, P. Le phénomène humain / Pierre Teilhard de Chardin. – Paris : Le Seuil, 1955. – 249 p.
6. Вернадский, В. И. Химическое строение биосферы Земли и ее окружения / В. И. Вернадский. – М. : Наука, 1965. – 374 с.

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ДИНАМИКИ

УДК 378+004+331

Поступила в редакцию 15.12.2023

Received 15.12.2023

Л. Г. Титаренко

Белорусский государственный университет,
Минск, Беларусь

ОСНОВНЫЕ РИСКИ ГУМАНИТАРНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ, СВЯЗАННЫЕ С ПРОЦЕССАМИ ИННОВАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ БЕЛОРУССКОГО ОБЩЕСТВА¹

Раскрывается понятие рисков гуманитарной безопасности, обусловленных инновационным развитием общества, выделяются основные риски, связанные с процессами цифровой трансформации. На основе выявленных нами на предыдущих этапах исследования особенностей восприятия студентами инновационных процессов, имеющих место в белорусском обществе в эпоху цифровой трансформации, осуществляется систематизация рисков гуманитарной безопасности общества по нескольким критериям (осознанность или неосознанность рисков, обусловленность гносеологическими особенностями познания окружающего мира студентами либо манипуляционным воздействием новейших технологий на их сознание и поведение, проявляющихся на уровне индивида, группы или общества в целом). Рассмотрены примеры рисков гуманитарной безопасности на разных уровнях. Делаются выводы о необходимости углубленного изучения дисциплин социально-гуманитарного цикла на всех уровнях обучения молодежи независимо от конкретной направленности обучения, а также о совершенствовании молодежной политики государства и идейно-воспитательного воздействия на молодежное сознание.

Ключевые слова: *риски гуманитарной безопасности, инновационное цифровое развитие, белорусское общество, цифровые риски и угрозы, студенческая молодежь*

L. Titarenko

Belarusian State University, Minsk, Republic of Belarus

THE MAIN HUMANITARIAN SECURITY RISKS ASSOCIATED WITH THE PROCESSES OF INNOVATIVE DIGITAL DEVELOPMENT OF BELARUSIAN SOCIETY

The article reveals the concept of humanitarian security risks caused by the innovative development of society and highlights the main risks associated with the digital transformation processes. Based on previously identified features of students' perception of

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке Государственной программы научных исследований Республики Беларусь «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства» на 2021–2025 годы (задание 4.08.2, НИР № 696/97).

innovative processes taking place in Belarusian society in the era of digital transformation, the risks of humanitarian security of Belarusian society are systematized according to various criteria (awareness or unawareness of risks, conditioned by the epistemological characteristics of students' knowledge of the world around them or the manipulative influence of the latest technologies on their consciousness and behavior, manifested at the level of the individual, group or society as a whole). Examples of human security risks at different levels are described. Conclusions are drawn about the need for an in-depth study of the disciplines of the social and humanitarian cycle at all levels of youth education, regardless of the specific focus of education, as well as about improving the state's youth policy and the ideological and educational impact on youth consciousness.

Keywords: *risks of humanitarian security, innovative digital development, Belarusian society, digital risks and threats, students*

Цифровая трансформация современного белорусского общества дала толчок не только научно-технологическим инновациям, но и многообразным рискам, среди которых важное место занимают гуманитарные риски. Они обусловлены неизбежными внутренними противоречиями и сложностями инновационного этапа развития социума. Поскольку наше многолетнее исследование связано с изучением особенностей восприятия гуманитарных рисков студенческой молодежью страны, попытаемся рассмотреть риски главным образом под этим углом зрения.

Сначала необходимо дать определение основному понятию исследования, а также определить его место в системе сходных или близких понятий. Как видно из анализа литературы, в настоящее время не существует однозначного подхода к определению понятия рисков гуманитарного развития общества, как нет и однозначного определения самого риска [1, с. 71]. Большинство авторов отмечают его связь с теми или другими негативными воздействиями на сознание и поведение индивида, групп, всего общества, которые могут продуцироваться непредсказуемыми и динамичными процессами инновационной трансформации, а также с выходом реально существующих процессов развития общества из-под контроля социальных институтов [1; 2]. Подобные риски становятся неизбежными для того этапа развития, который в научной литературе конца XX в. получил названия «общество риска» [3], «общество знания» [4] или «общество социальных сетей и коммуникации» [5; 6]. Как показал У. Бек, естественная для индустриального общества рефлексия происходящих процессов, их осознание и осмысление, переходит в обществе риска на уровень рефлексивности, когда наблюдаются столкновения общества с результатами его собственного функционирования. При этом осмысление рисков может иметь искаженную природу, а сами риски принимают разные формы. В других концепциях, в которых осуществляется рационализация рисков, они рассматриваются как неизбежные – как неотъемлемая черта нынешнего общества. По мнению Н. Лумана, который изучал поведенческие аспекты рисков, всякий выбор, совершаемый обществом или отдельным индивидом, есть

выбор одной из многих неопределенностей будущего, и потому он является риском. Не существует способа действия, свободного от риска, по этой причине поведение современного индивида – это всегда риск [7, с. 151].

В российской науке в рамках теории «общества риска» плодотворно работал социальный эколог О. Н. Яницкий, который на социально-экологическом материале показал, что российское общество является ярким примером общества риска [8]. Последователем подхода Н. Лумана являлся В. И. Зубков, изучавший поведение людей в процессе принятия ими решений в ситуациях неопределенности. Согласно типологии Зубкова, в российском обществе имеются трудовые, бытовые, политические и культурные риски [9]. Социолог Ю. А. Зубок исследует социальные риски молодежи в России как специфические риски отдельной социальной группы [10], однако, как и другие авторы, она не выделяет гуманитарные риски безопасности, воспринимаемые студенческой молодежью в условиях цифровых инноваций и трансформаций.

В концепциях, изучающих риски с точки зрения их восприятия индивидами, в качестве теоретико-методологического основания выделяют психометрическую и культурно-символическую теории. Сторонники первой теории осуществляют количественные замеры оценок рисков респондентами с помощью психологического и социологического инструментария (тестов, анкет, ассоциативных и статистических методов), учитывают культурные, демографические и иные особенности разных групп опрашиваемых. С позиций второй теории восприятие рисков людьми исследуется на основании их мировоззренческих установок, коллективных культурных представлений.

Таким образом, анализ существующей литературы показывает, что единой дефиниции понятия «риск» не существует. Как правило, категория «риск» рассматривается во взаимосвязи с такими смежными понятиями, как «неопределенность», «опасность», «угроза», «ущерб», а также «дисфункция». В любом случае риск определяется как социальный феномен, имеющий как онтологический аспект, так и гносеологический, антропологический, культурно-символический и т. д.

Цель настоящего исследования – выявить и описать гуманитарные риски, обусловленные сложностями и противоречиями развития нынешнего трансформирующегося общества, их отличия от иных типов рисков. Очевидно, что гуманитарные риски, вызываемые цифровой трансформацией общества, имеют информационную природу; они так или иначе выводимы из рисков национальной информационной безопасности, которым подвержено все население нашей страны [11].

В рамках российской концепции национальной безопасности Н. С. Михайлова называет 12 рисков и угроз, однако среди них не выделены риски гуманитарного характера [12, с. 7]. Как утверждает исследователь, после событий 2014 г. Россия оказалась недостаточно готовой для системного определения новых рисков и отстаивания своей национальной безопасности прежде всего

в сфере экономики, политики и идеологии. В социально-гуманитарном плане это означает, что имеющихся у населения исторических знаний о своей стране было недостаточно и что в учреждениях системы образования патриотическое воспитание проводилось недостаточно эффективно. Новые геополитические условия, обострившиеся с 2020 г. в Беларуси, а с 2022 г. – в России, требуют глубокого анализа новых рисков и поиска эффективных механизмов противостояния социально-гуманитарным рискам, которые хотя и подчинены другим рискам, однако могут быть достаточно серьезными.

Рассмотрение этой категории применительно к отдельной социальной группе студенческой молодежи позволяет более детально определить, что можно считать рисками гуманитарной безопасности страны применительно к этой группе населения с учетом того, что эти риски у студенческой молодежи связаны с процессами инновационного развития белорусского общества. Можно дать указанным рискам следующее рабочее определение: риски гуманитарной безопасности, обусловленные процессами цифровой трансформации белорусского общества в восприятии студентами, – это потенциальные и реальные возможности осознания научно-технологических и информационно-коммуникационных феноменов как наиболее значимых в современном инновационном развитии общества. Выделение гуманитарных рисков не ведет к недооценке других социальных феноменов, также влияющих на развитие общества, поскольку они воспринимаются синкретично. В студенческом восприятии рисков обычно отсутствует их системное понимание: инновационные цифровые технологии представляются «ключиком» к решению большинства проблем общества, а люди, овладевшие цифровыми технологиями, в сознании студентов становятся своего рода новой элитой, которая может вершить судьбу страны.

Отметим, что подобное восприятие и оценка новейших информационно-цифровых инноваций присущи не только молодежи. Поскольку достижения научно-технологического развития широко пропагандируются на глобальном уровне, многие слои населения в разных странах – от самых экономически развитых до развивающихся – считают новейшие технологические инновации детерминирующим фактором развития страны. Так, американский историк К. Миллер в своей книге, посвященной истории развития индустрии полупроводников, имеющих критическую значимость в военной промышленности, утверждает, что страна, имеющая приоритет в производстве таких полупроводников, неизбежно становится доминирующей силой глобального мира [13]. По его мнению, инновационные военные технологии имеют решающее значение в геополитике. Многие люди разделяют эту точку зрения, то есть технократический взгляд на глобальное развитие и признание технологических инноваций определяющим фактором истории. Таким образом, проблема гуманитарных рисков при восприятии инновационных технологий являет-

ся не локальной, касающейся только студентов, а общей проблемой понимания сложного современного развития общества.

Поскольку объектом нашего исследования выступают только студенты, рассмотрим те риски гуманитарной безопасности, которые связаны с их особенностями понимания и восприятия инновационных процессов. На основе проведенных нами эмпирических опросов по данной теме можно систематизировать эти риски следующим образом.

Во-первых, риски гуманитарной безопасности, которым подвержено студенчество, можно разделить на две группы: риски гуманитарной безопасности, проявляемые в учебно-образовательной деятельности, и риски гуманитарной безопасности, связанные с повседневной деятельностью молодежи. Критерием этого деления выступает сфера проявления рисков. Во многом эти риски похожи: в их основе лежат особенности процессов познания студенческой молодежи [14], которые в современных условиях цифровой трансформации приводят к преувеличению роли техники и технократических средств решения социальных проблем (нежелание мыслить самостоятельно, отождествление социальной реальности с виртуальной реальностью). Поскольку подобные риски, связанные с искаженным восприятием молодежью информационно-цифровых технологий, усиливаются тем, что эти риски незаметны и не фиксируемы на материальном уровне, нужен глубокий анализ ситуации для их выявления. На основании такого анализа выделяют осознаваемые молодыми людьми риски гуманитарного характера (например, собственную зависимость от новейших гаджетов, их возможное негативное влияние на здоровье) и не осознаваемые (связаны с манипуляцией сознанием и поведением молодежи через социальные сети, снижением уровня доверия).

Искаженное восприятие роли и места цифровых инноваций может привести к тому, что молодое поколение вырастет крайне рациональным и невосприимчивым к пониманию и признанию уникальности национально-культурной истории своей страны, ее духовной культуры, у каждого молодого человека не сформируется чувство гордости за прошлое своей страны и ее культуры. Иными словами, абсолютизация информационно-компьютерных инноваций ведет к дегуманизации молодежного сознания.

Классификация рисков гуманитарной безопасности страны, связанных с процессом инновационного развития белорусского общества, возможна и по другим критериям. По критерию связи рисков с внешними/внутренними факторами выделим следующие типы:

1) риски, органично присущие самому инновационному цифровому развитию (в нашем исследовании – риски, связанные с восприятием цифровых трансформаций студенческой молодежью как социально-возрастной группой населения, имеющей свою специфику). Эту группу рисков можно назвать неотъемлемыми от самого процесса инновационного развития страны; многие из этих рисков вообще трудно заранее предвидеть, а потому и противостоять им;

2) риски внешнего характера, связанные с фальсификацией процессов инновационного развития Беларуси в информационных источниках, искажением отдельных аспектов этого развития и их заведомо ложной интерпретацией в иностранных СМИ, целенаправленно воздействуют на несформировавшееся молодежное сознание. Эти риски можно предвидеть, что необходимо для того, чтобы реализовать им противостояние, которое осуществимо с применением тех же средств и методов, что и противостояние подобным внешним рискам в других областях социальной жизнедеятельности.

Риски цифровой инновационной трансформации гуманитарной направленности часто связаны также со следующими социально-культурными факторами развития молодежи: культурный уровень студентов, объем знаний, имеющийся у них для восприятия цифровизации и ее адекватной интерпретации. Именно исходя из многообразия этих факторов, риски гуманитарной безопасности, связанные с инновационными процессами развития общества, можно считать непредвиденными следствиями тех или иных целенаправленных социальных действий, осуществляемых в обществе [15].

Отметим важную особенность рисков гуманитарной безопасности – их потенциальную управляемость. Некоторые исследователи указывают, что это общая характеристика рисков. Как утверждает А. В. Веруш, все риски по сравнению с вызовами и угрозами обществу представляют собой «незначительные отклонения от устойчивого состояния системы» [16, с. 28]. Данная особенность позволяет считать, что на риски можно оказывать управленческое воздействие, позволяющее субъекту управления (часто таким выступает государство или социальные институты) вернуть систему в желаемое состояние, которое не угрожает деструктивными действиями. Эта возможность хорошо известна в политической сфере. Неслучайно американский исследователь М. Джонс сетует на то, что государственная власть над новыми медиа на Ближнем Востоке привела к тому, что новые информационно-коммуникационные технологии, которые ранее казались западным политологам условием развития «свободного гражданского общества», стали чрезвычайно эффективным средством воздействия государства на сознание своих граждан в этих странах, а следовательно – средством предотвращения тотального влияния зарубежных средств массовой информации [17].

Опасность рисков связана с тем, что через эти риски проявляются различные негативные тенденции развития общества, которые могут препятствовать реализации национальных интересов в той или иной сфере жизнедеятельности, уменьшать возможности успешного развития общества и, соответственно, приводить к снижению доверия населения к государственной политике, недооценке достигнутого [18]. Более того, появляется потенциальная возможность перерастания подобного риска в более серьезную форму, такую как вызов или угроза гуманитарным ценностям страны.

Таким образом, наиболее опасными гуманитарными рисками, обусловленными абсолютизацией новейших технических инноваций, является искажение картины мира, складывающейся у студентов, ее технократизация [19], а также изменение восприятия роли человека в обществе, абсолютизация людей «креативных профессий» при недооценке роли профессиональных групп, занятых традиционным рутинным трудом. Такое отношение может приводить к разочарованию молодых специалистов при их выходе на рынок труда, если профессия не будет в полной мере помогать их саморазвитию или оставаться им интересной [20]. Несмотря на разные предсказания в мире «высоких технологий», роль производительного труда в обществе остается значительной и многие рабочие места остаются традиционными. Не все профессии одинаково инновационны, и не все они в равной мере развивают личность. Однако это не причина для того, чтобы молодые специалисты воспринимали их как устаревшие: современное общество совмещает самые разные уровни технического развития, и все они требуют молодых кадров. Этот момент необходимо всегда учитывать в воспитательной и образовательной деятельности, чтобы предотвращать и минимизировать риски и разочарования студенчества, связанные с их восприятием технических инноваций.

Список использованных источников

1. Кох, И. А. Теоретико-методологические проблемы изучения социальных рисков / И. А. Кох, Е. В. Комбарова // Дискуссия. – 2011. – № 2–3. – С. 67–73.
2. Батова, И. Б. Классификация рисков и причины их возникновения / И. В. Батова. – Международный студенческий научный вестник. – 2015. – № 1. – URL: <https://eduherald.ru/ru/article/view?id=11976> (дата обращения: 26.11.2023).
3. Бек, У. Общество риска: на пути к другому модерну / У. Бек ; пер. с нем. В. Седелника, Н. Федоровой. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 383 с.
4. Castelfranchi, C. Six critical remarks on science and the construction of the knowledge society / C. Castelfranchi // Journal of Science Communication. – 2007. – Vol. 6, № 4. – P. 1–3.
5. Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество, культура : пер. с англ. / М. Кастельс ; под науч. ред. О. И. Шкаратана. – М. : ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
6. Лазаревич, А. А. Глобальное коммуникационное общество / А. А. Лазаревич. – Минск : Беларус. навука, 2008. – 350 с.
7. Луман, Н. Понятие риска / Н. Луман // THESIS. – 1994. – Вып. 5. – С. 135–160.
8. Яницкий, О. Н. Социология риска / О. Н. Яницкий. – М. : LVS, 2003. – 192 с.
9. Зубков, В. И. Проблемное поле социологической теории риска / В. И. Зубков // Социологические исследования. – 2001. – № 6. – С. 123–127.
10. Зубок, Ю. А. Риск в социальном развитии молодежи / Ю. А. Зубок // Социально-гуманитарные знания. – 2000. – № 2. – С. 142–162.
11. Концепция информационной безопасности Республики Беларусь : постановление Совета безопасности Республики Беларусь от 18.03.2019 № 1. – URL: https://estu.lprof.by/napravlenie_raboti/informacionnaya-rabota/konceptsiya-informacionnoj-bezopasnosti-respubliki-belarus/ (дата обращения: 26.11.2023).
12. Михайлова, Н. С. Риски в системе национальной безопасности / Н. С. Михайлова // Вектор экономики. – 2020. – № 2. – С. 1–10. – URL: https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/83928/1/978-5-321-02538-3_2017_105.pdf (дата обращения: 26.11.2023)

Основные риски гуманитарной безопасности

13. Miller, C. *Chip War: The Fight for the World's Most Critical Technology* / C. Miller. – New York : Scribner, 2022. – 464 p.
14. Титаренко, Л. Г. Исследование восприятия студентами инновационных процессов: социокультурные и гносеологические особенности / Л. Г. Титаренко // *Философские исследования* : сб. науч. тр. / Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск : Беларус. навука, 2023. – Вып. 10. – С. 212–219.
15. Титаренко, Л. Г. Цифровизация обучения в условиях пандемии: отношение белорусских и иностранных студентов / Л. Г. Титаренко // *Социологический альманах*. – Минск : Беларус. навука, 2022. – Вып. 13. – С. 269–277.
16. Веруш, А. В. Соотношение категорий «риск», «вызов», «угроза» в теории национальной безопасности / А. В. Веруш. – URL: http://elib.bsu.by/Веруш_политич_18-024-030.pdf (дата обращения: 23.10.2023).
17. Jones, M. O. *Digital Authoritarianism in the Middle East: Deception, Disinformation, and Social Media* / M. O. Jones. – Oxford : Oxford University Press, 2022. – 272 p.
18. Звездкин, Н. М. Национальная патриотическая культура: тенденции и направления развития / Н. М. Звездкин // *Беларуская думка*. – 2023. – № 11. – С. 89–96.
19. Стёпин, В. С. Цивилизация в эпоху перемен: поиск новых стратегий развития / В. С. Стёпин // *Журнал Белорусского государственного университета. Социология*. – 2017. – № 3. – С. 6–11.
20. Стрекалова, Н. Б. Риски внедрения цифровых технологий в образовании / Н. Б. Стрекалова // *Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология*. – 2019. – Т. 25, № 2. – С. 84–88.

В. А. Ксенофонтов

Военная академия Республики Беларусь,
Минск, Беларусь

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ВОЕННОЙ СФЕРЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ БЕЛАРУСИ

В статье рассматривается проблема геополитической нестабильности и эскалации военного насилия в контексте обеспечения военной и национальной безопасности Беларуси. Актуализирована теория «Географической оси истории» (Хартленда) как идеология и политика Запада во главе с США по контролю Евразии. Показаны негативные факторы военно-политической обстановки и основные угрозы военной безопасности Союзному государству. Раскрыты наиболее существенные особенности гибридной, ментальной и прокси-войны, цветной революции как актуальных форм современного межгосударственного противоборства. Аргументирована значимость научного осмысления содержания технологий насилия с применением инструментария гуманитарных наук. Акцентировано внимание на роли методологической и стратегической культуры для представителей политического и военного управления. Сделан вывод о необходимости дальнейшего совершенствования военной сферы национальной безопасности, определены важнейшие направления ее развития как условие сохранения мира в Беларуси.

Ключевые слова: Беларусь, Союзное государство, геополитическое противоборство, гибридная война, ментальная война, прокси-война, цветная революция, диалектика, военная сфера национальной безопасности, стратегическая культура

V. Ksenofontov

Military Academy of the Republic of Belarus,
Minsk, Belarus

SOCIAL AND PHILOSOPHICAL ASPECTS OF THE MILITARY SPHERE OF NATIONAL SECURITY OF BELARUS

The article considers the problem of geopolitical instability and escalation of military violence in the context of ensuring military and national security of Belarus. The theory of the “Geographical Axis of History” (Heartland) as an ideology and policy of the West led by the USA to control Eurasia is actualized. The negative factors of the military-political situation and the main threats to the military security of the Union State are shown. The main features of hybrid, mental and proxy warfare, color revolution as actual forms of modern interstate confrontation are revealed. The significance of scientific comprehension of the content of technologies of violence using the tools of humanitarian sciences is substantiated. Attention is emphasized on the role of methodological and strategic culture for

representatives of political and military management. The conclusion about the necessity of further improvement of the military sphere of national security is made, the most important directions of its development as a condition of peace preservation in Belarus are defined.

Keywords: *Belarus, Union State, geopolitical confrontation, hybrid war, mental war, proxy war, color revolution, dialectics, military sphere of national security, strategic culture*

В условиях геополитической нестабильности, эскалации военно-силового противоборства в международных отношениях, усиления угроз безопасности белорусскому государству особое значение приобретает функционирование системы национальной безопасности, которая обеспечивает гарантированную защиту населения страны, суверенитет и независимость Республики Беларусь, конституционный строй, целостность и неприкосновенность государственной территории, возможность мирного и поступательного развития страны.

Западные государства при доминирующей роли США стремятся восстановить «порядок, основанный на правилах», отвечающий исключительно их интересам, не допустить возможности развития стран-конкурентов, а также любых интеграционных объединений государств, способных выступать в качестве альтернативы западной модели развития в политической, экономической и социально-культурной сферах. Особое место в геополитическом противоборстве между коллективным Западом и Союзным государством (Беларуси и России) принадлежит духовно-мировоззренческой сфере. Сегодня объективной реальностью является проведение западной коалицией не только мировой гибридной войны (А. А. Бартош, см. [1]), но и глобальной ментальной войны (А. М. Ильницкий, см. [2]).

Напомним, что под *мировой гибридной войной* понимается «многомерный межцивилизационный военный конфликт, в ходе которого государства прибегают к целенаправленному адаптивному применению как военно-силовых способов борьбы, так и экономического удушения противника, использования подрывных информационных и кибертехнологий». В широком понимании смысл такой войны «состоит в борьбе за влияние и доступ к ресурсам Большой Евразии, Большого Среднего Востока, Африки и Латинской Америки – вместо прежней конкуренции за технологическое лидерство между Западом и Востоком» [1].

Известно, что с геостратегической точки зрения Евразия является основой для мирового доминирования (теория Хартленда). Этот постулат зафиксировал один из основателей геополитики английский географ и политический деятель Х. Маккиндер еще в 1904 г. в Лондоне на заседании Королевского географического общества в докладе «Географическая ось истории» [3].

Справедливо отмечает военный эксперт А. А. Бартош, что с учетом понимания значимости Евразии «для планов мирового доминирования, Вашингтон и его союзники сосредоточили усилия на хаотизации и срыве планов раз-

вития этого мегарегиона, на развале России как “сердца Евразии” с последующим переносом центра тяжести на борьбу с Китаем» [1]. Безусловно, такая геополитическая парадигма поведения западной коалиции во главе с США является непосредственной угрозой национальной безопасности Союзного государства, отражается на обеспечении национальной безопасности Беларуси.

Обратим внимание, что в рамках мировой гибридной войны «в начальной стадии противоборства на смену традиционным инструментам прямого военного противоборства, вооруженного насилия приходит новое поколение более тонких инструментов, сочетающих силовые методы воздействия с манипулятивным управлением массовым сознанием и массовым поведением» [4]. Поэтому *основным субъектом и объектом глобального противоборства является человек и социальные образования с определенным духовно-нравственным обликом.*

Информационно-коммуникационные технологии используются блоком западных государств для подчинения воли других народов и стран собственной. По сути, идет *глобальная ментальная война за Смыслы* (А. И. Владимиров) *социального бытия*, за определение облика будущего как отдельных стран, континентов, так и всей планеты. Устроители нового мирового порядка осуществляют деформацию и разрушение культурно-мировоззренческой сферы народов и государств с последующей оккупацией их ментального пространства. «Новая информационная парадигма геополитики означает, что в XXI веке перспективы отношений между государствами определяются прежде всего информационным превосходством в когнитивной среде» [5, с. 9].

Анализ международных отношений показывает, что в условиях формирования новой геополитической картины мира множится комплекс межгосударственных противоречий, которые создают условия для использования военной силы при их разрешении. Мировая политика сегодня является все более несправедливой, насильственной и аморальной. Тенденций к угасанию военного противоборства на планете не наблюдается, скорее наоборот, растет его использование даже при возможности решить существующие противоречия сторон политико-дипломатическим путем. Военный ученый генерал-полковник В. Б. Зарудницкий отмечает, что «военные конфликты первой половины XXI века будут порождаться не каким-либо одним даже очень весомым фактором, а сложным переплетением различных социально-политических, экономических, национальных, религиозных и других противоречий и причин» [5, с. 8].

Военно-политическая обстановка как элемент системы международных отношений отражает реалии и тенденции мировых и региональных военно-политических процессов и свидетельствует о значительном повышении военной активности вокруг Беларуси и России [6]. Указанная обстановка остается напряженной и противоречивой, что требует ее постоянного мониторинга и своевременной управленческой реакции со стороны военно-политического

руководства. Существенная характеристика современной военно-политической обстановки – это «возрастание негативных процессов в сфере глобальной и региональной безопасности, обусловленных как геополитическим соперничеством между ведущими мировыми державами, так и столкновением интересов отдельных государств (коалиций государств)» [7, ст. 6].

Можно говорить о дисбалансе существующей системы обеспечения глобальной и региональной безопасности, что требует своевременного реагирования со стороны политического и военного руководства страны на возможные действия по эскалированию военно-силового конфликта, а также готовности и способности военной организации государства, гражданского общества и отдельной личности к защите национальных интересов в любых условиях обстановки. Этот комплекс проблем решается государственным руководством в рамках осуществления *военной политики* страны [8].

Приоритетная задача в рамках осуществляемой в республике военной политики – обеспечить гарантированную защиту национальных интересов государства от существующих и потенциальных военных опасностей (угроз). Иными словами, противоречия между национальными интересами и угрозами им показывают, что необходимо нейтрализовать опасности и не допустить формирования угроз национальным интересам, так как борьба между указанными противоположностями (национальные интересы – угрозы) имеет вечный характер.

Поэтому усилия военно-политического руководства страны направлены на выявление опасностей (угроз) национальным интересам и принятие системных мер по их ликвидации. Можно утверждать, что *процесс управления военно-политической деятельностью базируется на диалектической и системной методологии*. Анализ военно-политической обстановки вокруг Союзного государства показал, что к *основным военным угрозам* Союзному государству государства-участники (Беларусь и Россия) относят:

концентрацию вооруженных сил другого государства (других государств) вдоль границ государств-участников в Восточно-Европейском регионе коллективной безопасности, указывающую на намерение применить военную силу против Союзного государства;

возникновение на территориях государств, сопредельных с Союзным государством, вооруженных конфликтов, направленных против жизненно важных интересов Союзного государства;

проведение в другом государстве (других государствах) мобилизации в целях совершения акта вооруженной агрессии против Союзного государства;

использование информационно-коммуникационных технологий для осуществления враждебных действий, представляющих угрозу международной безопасности, в том числе направленных на дискредитацию государств-участников, нарушение их территориальной целостности и государственного суверенитета, вмешательство в их внутренние дела;

иную деятельность другого государства (других государств), экстремистских, террористических организаций (движений), расположенных на территории другого государства (других государств), включая заявления, демонстрацию силы, осуществляемые в нарушение Устава ООН и указывающие на подготовку к нападению на Союзное государство [7, ст. 13].

Обратим внимание, что «сегодня традиционные военные конфликты между государствами с масштабным применением исключительно военной силы становятся анахронизмом. Им на смену идут “новые войны”, которые будут иметь глобальный характер и включать множество различных аспектов, таких как боевые, гуманитарные операции, миротворческие действия и т. п.» [5, с. 14].

Анализ военных конфликтов современности свидетельствует, что они ведутся не по шаблону, постоянно модифицируются и гибридизируются [9–11], превращаясь в *деструктивные военно-социальные технологии* по демонтажу государств, подчинению воле агрессора стран-мишеней [12].

Сегодня человечество находится на этапе, когда формируется новая философия военных конфликтов. Как отмечают эксперты, *информационные* [13], *ментальные* [2], *гибридные* [11; 14], *когнитивные и прокси-войны* [10] являются реальностью социального противоборства. При этом государства всё активнее ведут войны с привлечением чужих рук, используя нерегулярные формирования, частные военные компании, добровольческие отряды и др. [5, с. 11].

Политики, политологи, эксперты различного уровня при характеристике военных конфликтов всё чаще оперируют категориями «гибридная война» и «цветная революция». Какова сущность данных феноменов и насколько опасны они для общества и государства?

Член-корреспондент Академии военных наук А. А. Бартош отмечает, что *гибридная война* построена на комплексном применении силовых и несиловых форм и способов в межгосударственном противоборстве. Она становится мощным источником турбулентности в мировой политике, важным инструментом эскалации/деэскалации конфликтов. При этом ее стратегия преследует цель разгрома противника путем нанесения ему поражения на всех фронтах – идеологическом, экономическом, военном, дипломатическом [10, с. 18]. В свою очередь целью *цветной революции* является организация государственного переворота с использованием последствий управляемого хаоса, деструктивного информационно-психологического воздействия на сознание политической элиты и населения страны [15]. По нашему убеждению, цветная революция диалектически связана с гибридной войной. Российский ученый О. А. Наумов определяет «цветную революцию» как «государственный переворот, антиконституционный захват власти с использованием импортированных из-за рубежа технологий “мягкой силы”» [16, с. 64].

Для более ясного понимания сути гибридной агрессии и отличия ее от традиционной войны обратимся к монографии российских экспертов К. В. Сивкова, К. Н. Соколова. В целом согласимся с их подходом, что сущность этих

двух типов войны одна – это политика, а вот технологии, методы и содержание их принципиально различны. «Традиционная война построена на идее сокрушения своими регулярными вооруженными силами войск и сил противника с последующим его принуждением к миру на условиях победителя или к капитуляции со сменой системы власти в побежденной стране, частичной или полной оккупацией ее территории». Идея же гибридной войны заключается в том, чтобы «заранее создать на территории противника свою “армию”, построенную на сетевом принципе, и затем с ее использованием напрямую, без предварительного разгрома вооруженных сил, сокрушить действующий режим, взять под контроль власть в стране» [11, с. 17].

Гибридная и традиционная (классическая) войны существенно отличаются по методам ведения. Если в *традиционной* войне основным способом достижения цели является вооруженная борьба, то в *гибридной* задействуется более широкий спектр насильственных методов в *информационно-духовной* и *экономической сферах*, а также в *сфере безопасности*.

Война – это управление и подчинение противника в интересах агрессора с использованием широкого инструментария. Иными словами, *война – это процесс властвования и подчинения воли противоположной стороны*. И прежде всего эту власть важно установить над сознанием и мыслями противника. Для этого задействуются передовые социально-гуманитарные технологии, которые способны изменить смыслы бытия отдельного человека, социальных групп и общества страны-жертвы. Таким образом, не умножая искусственно проблемное поле войны, акцентируем внимание на присущей противоборству *концептуальной агрессии* (войне), посредством которой устанавливается концептуальная власть [17].

По мнению И. В. Солонько, *концептуальная власть* – это «власть людей, способных порождать в обществе социальные процессы, охватывающие жизнь общества на протяжении многих поколений и протекающие согласно разработанной концепции». При этом концептуальная власть – это «двойное явление: с одной стороны, это власть концептуально властных людей, а с другой стороны, это власть конкретной концепции (системы идей), довлеющей над обществом» [17, с. 123]. По нашему мнению, в рамках ментальной агрессии концептуальная составляющая является специфическим инструментом по овладению и контролю сознания противоположной стороны.

В контексте постоянно осуществляемой со стороны Запада ментальной агрессии интересен подход авторов монографии «Гибридная война», в которой выделяются основные методы ведения гибридных войн в *информационно-духовной сфере*:

войны на дегуманизацию – этот метод ведения войны направлен на разрушение системы моральных устоев общества;

войны на дебилизацию – направлены на разрушение научно-технологической сферы жизнедеятельности общества;

войны на духовную дезориентацию – направлены на замещение общинных ценностей индивидуалистическими, на размывание представлений о добре и зле;

войны на космополитизацию – направлены на разрушение национальных ценностей и их замещение иностранными;

ментальные войны – направлены на разрушение мировоззренческих основ общества и их модификацию;

войны на устрашение – направлены на формирование представления о гибельности сопротивления [11, с. 29].

Еще раз подчеркнем, что основным предметом ментальной, в том числе и концептуальной, агрессии является индивидуальное и общественное сознание, установление чуждой стране и обществу власти, переформатирование духовной матрицы нации, изменение смыслов социального бытия в пользу страны (коалиции государств), которая осуществляет агрессию в ментальном пространстве страны-жертвы. Безусловно, для реализации такого вида насилия существует целый комплекс причинно-следственных связей. Основными противоречиями, ведущими к военному насилию, по нашему мнению, являются цивилизационные. Мы вправе говорить о ведущейся *войне идентичностей*. И все же в современных условиях межгосударственного противоборства за комплексом причин, ведущих к насилию, все чаще просматривается главное противоречие между сильными и слабыми странами, когда сильное государство считает своим долгом и необходимостью подчинить своей воле более слабое, осуществляя своеобразное паразитирование. Убеждены, что в настоящем и будущем насилии фокусом информационного воздействия будет психика человека, его духовно-мировоззренческая сфера.

Гибридное насилие осуществляется и на *экономический потенциал* страны-жертвы.

Ключевой задачей гибридной войны является разрушение *системы безопасности* противника. Этому способствует захват контроля над системой управления обществом и государством или ее разрушение.

Необходимо обратить особое внимание на то, что в рамках гибридной агрессии противник не только воздействует на духовно-нравственную сферу, но и разрушает научное мировоззрение, навязывает ложный методологический инструментарий. Особенно явно просматриваются усилия по *дискредитации диалектики* как философской системы. Мы убеждены, что это вряд ли научное невежество тех или иных авторов, скорее наоборот, понимание того, что с помощью диалектической логики как теории познания человек в состоянии понять сущность происходящих явлений и процессов. *Диалектика является логикой реальной действительности, а владение ее инструментарием – это важнейшее условие успешной познавательной, практической и управленческой деятельности*. Как отмечает доктор философских наук, профессор Т. И. Адуло, «именно она [диалектика] позволяет постичь социальность в ее

онтологической природе и антропологической сущности, исторической динамике и современной модификации как той базе, на которой произрастают потенциальные вызовы и угрозы XXI века. При этом представляется важным определить фундаментальные категории социальной диалектики, четко зафиксировать их содержание, чего не наблюдается в современных философских исследованиях, выстраиваемых на так называемой плюральной методологической установке, “размытых” в содержательном плане понятиях и категориях» [18, с. 7].

Индивидуальный или коллективный субъект, обладающий высокой гуманитарной культурой, который рационально действует на базе научной методологии, явно не устраивает противника. Им не то что сложно, а порой и невозможно манипулировать. Следовательно, научное знание как ядро мировоззрения человека всегда будет в центре внимания противника с целью насильственной смены его на псевдонаучные теории.

Важно также уяснить, что технология гибридной войны направлена на хаотизацию социального пространства государства-жертвы. Для демонтажа системы государственного и общественного управления западные стратеги активно используют разработанную ими *теорию управляемого хаоса*.

В интересах обеспечения национальной безопасности и ее военной составляющей, наряду с первостепенными мерами по совершенствованию военной организации государства и ее ядра – Вооруженных Сил, обеспечению стабильного развития экономики Беларуси, на одно из приоритетных мест выдвинулась проблема и одновременно практическая задача – противостояние *гибкой* или *мягкой силе*, «возможности которой составляют основу технологий управляемого хаоса. Эффективное использование этих технологий возможно лишь на основе доминирования в информационной сфере, которая ориентирована на монополизацию культурно-мировоззренческого пространства страны – объекта агрессии» [10, с. 20].

«Для хаотизации порядка, норм и правил поведения людей заблаговременно проводится комплекс мероприятий информационно-психологического воздействия на сознание широких групп населения страны – жертвы агрессии. Используются такие способы хаотизации общества, как информационные войны, кибератаки, шпионаж, коррупция, действия “пятой” и “шестой” колонн, разжигание межнациональных и межрелигиозных конфликтов, поощрение разного рода сектантства. При этом обеспечение скрытности носит условный характер, а недостаточный контроль властей над СМИ облегчает открытое распространение ложных ценностей, размывание национальных и культурных основ народа» [4]. Таким образом, анализ показывает диалектическую взаимосвязь гибридной агрессии и цветной революции. Гибридная война создает необходимые условия для цветной революции, предусматривающей государственный переворот и свержение правительства управляемой

толпой, представленный как народный бунт [10, с. 20]. Эта технология обстоятельно показана в теории Е. Э. Месснера [19].

В утвержденной Решением Всебелорусского народного собрания 25 апреля 2024 г. Концепции национальной безопасности Республики Беларусь применительно к военной сфере среди основных внешних источников военных угроз отмечается «разрушение международной архитектуры военной безопасности, проведение военно-политическими союзами, в которые не входит Республика Беларусь, политики расширения в целях нарушения сложившегося стратегического баланса сил, вовлечение в сферу своего влияния третьих государств без предоставления им членства, в том числе для ведения войн по доверенности (прокси-войн)» [20, ст. 47].

Под *прокси-войной* понимается «международный конфликт между двумя странами, которые пытаются достичь своих собственных целей с помощью военных действий, происходящих на территории и с использованием ресурсов третьей страны под прикрытием разрешения внутреннего конфликта в этой третьей стране» [10, с. 61]. Классический пример – действия заказчика конфликта (США) руками прокси-агента (Украина) в отношении государства – объекта прокси-войны (Россия). Актуализация такого типа войны является закономерным явлением военно-политической действительности. Государства, обладающие достаточным военным потенциалом и входящие в ядерный клуб, не желают воевать напрямую, осознавая последствия возможного ответного ядерного удара. Как пишет А. А. Бартош, «тип прокси-войны, апробированный на Украине, становится одним из основных инструментов военной политики США, которые уже не могут выдержать два крупных вооруженных конфликта одновременно, но не готовы отказаться от силового варианта достижения своих целей. Прокси-война, скорее всего, ляжет в основу будущей военной стратегии США – как способ вести войну с мощной державой на ослабление, до поры не опасаясь ядерного удара» [1].

В контексте нашего исследования важно учитывать, что *информационная компонента прокси-войны* является существенной и предназначена для воздействия на информационное пространство прокси-агента и государства – объекта прокси-войны для манипулирования сознанием правящих элит, населения и военнослужащих в интересах достижения стратегических целей заказчика путем воздействия на ключевые сферы деятельности людей: административно-государственного управления, культурно-мировоззренческую и социально-экономическую.

Таким образом, условия и факторы современного нестабильного, насильственного мирового развития свидетельствуют, что белорусскому государству для эффективного обеспечения своих национальных интересов и противостояния в возможном военном конфликте необходимо продолжить совершенствование военной сферы национальной безопасности и ее основного инструмен-

та – военной организации государства [21]. При этом стоит не забывать, что современный военный конфликт является многосферным, влияющим на весь социальный организм, следовательно, требуется укрепление всего оборонного потенциала страны.

С учетом нарастания факторов мировой гибридной и ментальной войны, прокси-конфликтов требуется комплексное осмысление содержания технологий насилия военного и невоенного с применением инструментария гуманитарных наук – философии, социологии, истории, культурологии, социальной антропологии, этнографии, психологии и др. Социально-философский и комплексный гуманитарный анализ противоборства является важнейшим условием формирования стратегической культуры лиц, ответственных за принятие решений в сфере национальной безопасности и ее военной составляющей [22]. Это необходимое условие подготовки политиков и военных, дипломатов и разведчиков, аналитиков и педагогов, а также других категорий граждан страны, причастных к системам государственного и общественного управления, а также обучения и воспитания. Дело в том, что *тотальность* и *многосферность* современной войны предполагает и тотальность подготовки всего государственного организма и всех институтов общества к ее сдерживанию, а в случае необходимости – к ее ведению в целях сохранения и развития государства.

Важнейшим условием сдерживания возможной агрессии, а также эффективного управления военным строительством выступает наличие сформированной стратегической культуры у лиц, принимающих решения в сфере национальной безопасности и ее военной составляющей. Убеждены, комплексное изучение монографии Президента Коллегии военных экспертов России генерал-майора А. И. Владимирова «Основы общей теории войны» [23; 24], а также фундаментального сборника «Сим победиши» [25; 26], представляющего собой краткий курс стратегической грамотности для высшего и среднего руководящего состава России, обязательно при подготовке государственных и военных управленцев как важный фактор формирования необходимого уровня стратегической культуры. По масштабу и глубине рассматриваемых проблем работы указанного автора, по мнению выдающегося военного ученого генерала армии М. А. Гареева, стоят в ряду с такими трудами теоретиков мировой мысли, как Сунь-цзы, Н. Макиавелли, А. В. Суворов, К. фон Клаузевиц, А. Е. Снесарев. Военный ученый генерал-майор А. И. Владимиров рекомендует свою работу в качестве базового гуманитарного контента, учебной дисциплины и учебного пособия для школ, кафедр и курсов национальной стратегии и стратегической грамотности в академических институтах и в учреждениях высшей школы гражданской и военной государственной службы [27].

В заключение отметим, что в интересах сохранения и развития государства в условиях современного мира *важнейшими направлениями совершенствования военной сферы национальной безопасности* могут быть [28]:

усиление стратегической координации в решении военно-оборонных проблем в рамках Союзного государства Беларуси и России, Содружества Независимых Государств, Организации Договора о коллективной безопасности;

совершенствование деятельности разведывательных и специальных служб в интересах заблаговременного определения формирующихся угроз национальным интересам;

совершенствование идеологии обеспечения военной безопасности как элемента государственной идеологии Республики Беларусь;

усиление статуса философской и методологической культуры специалистов, причастных к управлению государственными и общественными институтами;

восстановление в системе подготовки научных кадров роли и значения дисциплины «Философия и методология науки», а в системе высшего образования – дисциплины «Философия» и ее ядра диалектической логики как фундамента научно-рациональной культуры человека;

активизация междисциплинарных научных исследований в области национальной безопасности для совершенствования методологии ее обеспечения;

подготовка преподавателей, разработка и издание монографий, учебников и учебных пособий, методических материалов по вопросам стратегии и применения инструментов мировой гибридной и ментальной войн;

совершенствование системы образования в целях формирования стратегической и военно-философской культуры у управленческих кадров в контексте современного противоборства (невоенного и военного);

дальнейшее формирование военно-патриотического сознания у граждан республики в интересах готовности и способности обеспечивать военную защиту национальных интересов от существующих и формирующихся им угроз;

обеспечение экономической и военно-технологической самодостаточности для успешного противодействия силовому принуждению экономическими и военными средствами;

развитие науки и технологий, влияющих на обороноспособность государства, позволяющих обеспечивать военное строительство передовыми технологическими решениями, формирующих инновационный облик военной организации государства и всех ее элементов, обеспечивающих Вооруженные Силы современным вооружением и техникой, боеприпасами и необходимыми материальными средствами;

дальнейшее формирование готовности всех структур гражданского общества к отражению нетрадиционных форм агрессии в условиях ее эскалации;

повышение уровня информационной (ментальной) безопасности для предотвращения негативного информационно-психологического воздействия на сотрудников военной организации государства и население республики со стороны противника.

Мировое сообщество вступило в фазу нового этапа силового противоборства невоенного и военного. Особенностью данного этапа является стремление не столько к физическому уничтожению противника, сколько к подавлению его воли, разрушению его культурно-мировоззренческой матрицы, подчинению своему влиянию с последующим распоряжением его ресурсами в интересах страны (коалиции) агрессора. Поэтому государству, обществу, политико-управленческой элите необходимо готовиться к новым виткам эскалации конфликтов различного типа со стороны западной коалиции, которые еще недостаточно изучены. По меткому выражению древнекитайского стратега Сунь-цзы, «вся война основана на лжи» [29, с. 11], то есть *это путь обмана*. Следовательно, чтобы не быть обманутым в сфере национальной безопасности, не допустить просчетов в обеспечении национальных интересов, необходимо интеллектуально переиграть, передумать и опередить противника. Опора на интеллект нации, волю руководства и народа при наличии необходимой и достаточной военной силы – это важнейшее условие сохранения государства и обеспечения его мирного развития.

Список использованных источников

1. Бартош, А. А. США делают ставку на мировую гибридную войну / А. А. Бартош // Независимое военное обозрение. – 2023. – 30 ноября. – URL: https://nvo.ng.ru/concepts/2023-11-30/1_4_1264_hybridwar.html (дата обращения: 18.12.2023).
2. Ильницкий, А. М. Стратегия гегемона – стратегия войны / А. М. Ильницкий // Военная мысль. – 2023. – № 6. – С. 18–36.
3. Маккиндер, Х. Географическая ось истории / Х. Маккиндер. – М.: АСТ, 2021. – 288 с.
4. Бартош, А. А. «Физики и лирики» на фронтах гибридной войны / А. А. Бартош // Независимое военное обозрение. – 2023. – 7 декабря. – URL: https://nvo.ng.ru/concepts/2023-12-07/1_1265_balance.html (дата обращения: 19.12.2023).
5. Зарудницкий, В. Б. Современные военные конфликты в контексте формирования новой геополитической картины мира / В. Б. Зарудницкий // Военная мысль. – 2023. – № 11. – С. 6–15.
6. Ксенофонов, В. А. Прогнозные основания развития военной сферы национальной безопасности / В. А. Ксенофонов // Весці Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. Серыя гуманітарных навук. – 2023. – Т. 68, № 4. – С. 271–289.
7. Военная доктрина Союзного государства: утв. постановлением Высш. Гос. Совета Союзного государства 04.11.2021 г., № 5. – URL: <https://www.postkomsg.com/documentation/document/1899/> (дата обращения: 02.02.2022).
8. Ксенофонов, В. А. Военная политика государства: методологические основы / В. А. Ксенофонов // Идеологические аспекты военной безопасности. – 2022. – № 2. – С. 20–29.
9. Новиков, В. К. «Дранг нах Остен» – сценарии информационных войн в действии / В. К. Новиков. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Горячая линия – Телеком, 2021. – 344 с.
10. Бартош, А. А. Прокси-война / А. А. Бартош. – М.: Горячая линия – Телеком, 2023. – 256 с.
11. Сивков, К. В. Гибридная война / К. В. Сивков, К. Н. Соколов. – М.: Наше завтра, 2023. – 280 с.
12. Ксенофонов, В. А. Современные западные концепции военного насилия / В. А. Ксенофонов // Весці Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. Серыя гуманітарных навук. – 2022. – Т. 67, № 2. – С. 135–148.
13. Анненков, В. И. Информация – ключ к победе в современной войне / В. И. Анненков, В. Ф. Моисеев, В. К. Новиков. – М.: Горячая линия – Телеком, 2021. – 428 с.

14. Бартош, А. А. Вопросы теории гибридной войны / А. А. Бартош. – М. : Горячая линия – Телеком, 2022. – 324 с.
15. Ксенофонтов, В. А. «Цветная революция» как технология сетевцентрической войны / В. А. Ксенофонтов // Вестник Военной академии Республики Беларусь. – 2019. – № 1 (62). – С. 3–10.
16. Наумов, А. О. «Цветные революции» / А. О. Наумов. – М. : Кучково поле, 2023. – 496 с.
17. Солонько, И. В. Феномен концептуальной власти: социально-философский анализ : монография / И. В. Солонько. – 3-е изд., перераб. и доп. – М. : Концептуал, 2011. – 304 с.
18. Адуло, Т. И. Учиться мыслить: проблема философской рефлексии современного глобализирующегося мира / Т. И. Адуло // Информационное общество и духовная культура молодежи : материалы междунар. науч.-практ. конф., Витебск, 1 дек. 2023 г. / Витеб. гос. ун-т ; редкол.: А. А. Лазаревич (гл. ред.) [и др.]. – Витебск : ВГУ им. П. М. Машерова, 2023. – С. 5–7.
19. Хочешь мира, победи мятежевойну! Творческое наследие Е. Э. Месснера / под общ. ред. В. И. Марченкова ; сост. И. В. Домнин. – М. : Русский путь, Военный университет, 2005. – 696 с. – (Российский военный сборник ; Вып. 21).
20. Концепция национальной безопасности Республики Беларусь. Военная доктрина Республики Беларусь. – Минск : Национальный центр правовой информации Республики Беларусь, 2024. – 128 с.
21. Ксенофонтов, В. А. Социальная роль военной сферы национальной безопасности / В. А. Ксенофонтов // Весці Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. Серыя гуманітарных навук. – 2021. – Т. 66, № 4. – С. 391–401.
22. Верлуп, С. В. Военная безопасность: гуманитарный аспект : монография / С. В. Верлуп, В. А. Ксенофонтов, В. М. Макаров ; под общ. ред. В. А. Ксенофонтова. – Минск : Воен. акад. Респ. Беларусь, 2022. – 248 с.
23. Владимиров, А. И. Основы общей теории войны : в 2 ч. / А. И. Владимиров. – М. : Моск. финансово-промышл. ун-т «Синергия», 2013. – Ч. 1 : Основы теории войны. – 832 с.
24. Владимиров, А. И. Основы общей теории войны : в 2 ч. / А. И. Владимиров. – М. : Моск. финансово-промышл. ун-т «Синергия», 2013. – Ч. 2 : Теория национальной стратегии: основы теории, практики и искусства управления государством. – 976 с.
25. Владимиров, А. И. Сим победиши: краткий курс стратегической грамотности для высшего и среднего руководящего состава России : в 2 ч. / А. И. Владимиров. – М. : Ун-т «Синергия» : ООО «Синергия Стор», 2023. – Ч. 1 : Основы курса в постулатах Общей теории войны. – 888 с.
26. Владимиров, А. И. Сим победиши: краткий курс стратегической грамотности для высшего и среднего руководящего состава России : в 2 ч. / А. И. Владимиров. – М. : Ун-т «Синергия» : ООО «Синергия Стор», 2023. – Ч. 2 : Стратегическая публицистика. – 965 с.
27. Владимиров, А. И. Краткий курс стратегической грамотности для высшего и среднего руководящего состава России в постулатах общей теории войны / А. И. Владимиров. – URL: http://www.kadet.ru/lichno/vlad_v/KRATKIY_KURS1.pdf (дата обращения: 12.12.2023).
28. Ксенофонтов, В. А. Военная сфера национальной безопасности : монография / В. А. Ксенофонтов. – Минск : Воен. акад. Респ. Беларусь, 2024. – 365 с.
29. Сунь-цзы. Искусство войны : перевод / Сунь-цзы. – М. : Эксмо, 2023. – 416 с.

И. Н. Браницкая

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

ИННОВАЦИОННОЕ РАЗВИТИЕ ОБЩЕСТВА

Анализируется глобализация как сложный процесс, охватывающий различные социальные измерения. Обсуждаются источники, движущие силы и особенности глобализации, а также ее значение и влияние на будущее общества. Приводятся различные точки зрения на глобализацию, включая ее возможные истоки в античные времена и ее связь с современными обществами. Освещаются вопросы, связанные с влиянием инноваций на социальное благосостояние. Приводятся различные модели и теории, включая шумпетерианскую модель творческого разрушения и новую теорию роста. Особое внимание уделяется влиянию цифровых инноваций на социальные инновации и прибыльность традиционных компаний. В заключение обсуждается необходимость пересмотра концептуальной парадигмы инноваций и ее политических основ, с учетом этических последствий научных и технологических изменений.

Ключевые слова: глобализация, инновационная экономика, социология управления, социальное развитие, социальные измерения, благосостояние

I. Branickaya

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

INNOVATIVE DEVELOPMENT OF SOCIETY

The article analyzes globalization as a complex process encompassing various social dimensions. The sources, driving forces, and characteristics of globalization, as well as its significance and impact on the future of society, are discussed. Various perspectives on globalization are considered, including its possible origins in ancient times and its connection with modern societies. Issues related to the impact of innovations on social welfare are highlighted. Various models and theories, including the Schumpeterian model of creative destruction and the new growth theory, are examined. Special attention is paid to the influence of digital innovations on social innovations and the profitability of traditional companies. In conclusion, the need to revise the conceptual paradigm of innovation and its political foundations, taking into account the ethical consequences of scientific and technological changes, is discussed.

Keywords: globalization, innovative economy, sociology of management, social development, social dimensions, welfare

Актуальность этого исследования обусловлена тем, что в современном мире глобализация и инновации играют ключевую роль в социальном развитии общества. Понимание взаимосвязи между этими двумя факторами может способствовать формированию эффективных государственных стратегий и социальных политик, направленных на стимулирование инновационного развития общества и устойчивого роста благосостояния населения. Это также создает благоприятные условия для преодоления негативных последствий глобализации, таких как увеличение социального неравенства и экологических проблем.

В связи с этим глобализация и ее влияние на инновационное развитие общества становится весьма важной темой для обсуждения в современном мире, поскольку она затрагивает многие аспекты повседневной жизни людей. Одним из наиболее значимых эффектов глобализации является взаимодействие между различными нациями. По мере того, как инновационные процессы в глобализирующемся мире становятся все более взаимосвязанными, влияя друг на друга и создавая уникальное сочетание.

Цель настоящей работы заключалась в изучении инновационного развития общества.

При проведении исследования использовался метод анализа документов, в частности изучение научной литературы, отчетов, статей и других документов, которые содержат информацию, связанную с темой исследования.

Инновации способствуют социальному благосостоянию. Технологические и организационные изменения создают новые возможности для реагирования на социальные изменения и улучшения жизни людей. Это фундаментальная мотивация, которая традиционно стимулировала развитие инновационных исследований и выработку политики в течение последних 50 лет [1, р. 433]. Однако утверждение о том, что инновации способствуют социальному благосостоянию, неявно основано на двух важных предположениях, которые до сих пор доминировали в научных исследованиях и разработке политики в области социальных инноваций. Это объясняется тем, что особенности инноваций включают процессы генерации знаний при помощи научных исследований, передачу знаний посредством интерактивного обучения, коллективные усилия по разработке продуктов и созданию стоимости, управление инновационными процессами и коммерциализацию изобретений.

Первое предположение заключается в том, что инновации влияют на благосостояние людей, увеличивая доходы и возможности потребления. Следовательно, до сих пор в этой области неявно принималось понятие индивидуального благосостояния, фокусирующегося на экономических детерминантах и материальном богатстве и обычно игнорирующего неэкономические аспекты. Однако это предположение недостоверно, поскольку инновации оказывают самые разнообразные воздействия на качество жизни людей, которые

включают в себя множество экономических, социальных и психологических факторов и возможностей [13, с. 312].

Второе предположение относится к понятию совокупного социального благосостояния. Исследования Й. Шумпетера фокусировались на положительном влиянии новых технологий на экономические показатели (ВВП на душу населения, производительность, конкурентоспособность, занятость) [3, р. 253]. Между тем инновации имеют тенденцию увеличивать капиталоемкость производства, тем самым увеличивая отдачу от капитала и прибыль владельцев капитала и, соответственно, уменьшая долю труда в общем доходе [4, с. 80]. Важно не столько техническое разделение труда, которое приводит к появлению определенных технологий (например, iPhone, GPS), сколько реляционный контекст, в котором возникают такие технологии. Зачастую такой контекст носит не только эксплуататорский, но и гендерный и расовый характер. Игнорирование важности этого контекста может создать неправильное впечатление, что инновации – это естественная деятельность, движимая преимущественно технической рациональностью и не имеющая ничего общего с политикой капиталистического государства. Тем не менее инновации во многом политизированы и зависят от социального разделения труда, которое продвигает капиталистическое государство. Таким образом, инновации могут укреплять позиции традиционных игроков и увеличивать наценки в конкретном секторе, усугубляя разрыв между крупными и малыми экономическими субъектами с отрицательными последствиями для распределения работников [5, р. 7].

Акцент на эффектах эффективности неявно коренится в простом утилитарном понятии социального благосостояния, фокусирующемся на общих чистых выгодах, которые приводят инновации к популяции репрезентативных агентов, но игнорирующем изучение распределительных последствий и аспекта справедливости [6; 7]. Этот подход вызывает сомнения, поскольку процесс созидательного разрушения действительно влияет на относительное положение победителей и проигравших, данные различия часто имеют тенденцию увеличиваться и сохраняться с течением времени, иногда приводя к росту неравенства, поляризации и социальной изоляции [8, р. 116].

Таким образом, крайне важно, чтобы будущие инновационные исследования поставили под сомнение использование стандартного простого утилитарного понятия социального благосостояния и разработали более широкую структуру, которая позволит учитывать как экономическую эффективность, так и аспекты социальной справедливости.

Эволюционная теория инноваций исходит из предположения, что экономические агенты (фирмы и потребители) обладают ограниченной рациональностью и что они неоднородны [9]. Разнообразие является фундаментальной особенностью и ключевым фактором изменений и трансформации экономической и социальной систем. В радикально неопределенном мире люди в своей экономической деятельности следуют распорядку дня и привычкам мышле-

ния. Эволюционные модели инноваций и роста основаны на идее о том, что рутинный характер производственного процесса, осуществляемого группой фирм, с течением времени создает относительно стабильную модель экономической деятельности и отношений [10, с. 257]. Таким инерционным силам и присущей им настойчивости противодействуют динамические силы, которые постоянно подталкивают социальную и экономическую систему к эволюции, изменениям и трансформации. Этими динамическими силами являются технологическая конкуренция и отбор, с одной стороны, и инновации – с другой [3, р. 587].

Таким образом, эволюционная теория инноваций формирует теоретическую основу, в которой не может быть определен оптимальный уровень научно-исследовательских и опытно-конструкторских работ (НИОКР), а также инноваций, поскольку и экономические агенты, и политики имеют ограниченную рациональность и ограниченную информацию, которые не позволяют максимизировать социальные и экономические выгоды [11, р. 988]. Это противоречит господствующей экономической идее о социальном планировщике, способном беспристрастно наблюдать за системой и определять уровень инноваций, максимизирующий социальное благосостояние. Напротив, роль государственной политики в эволюционной экономике выходит далеко за рамки исправления рыночных сбоев и влечет за собой содействие и управление рынками, так что поощряется разнообразие и конкуренция, а также создание новых рынков [12, р. 871].

Глобализация охватывает сложный набор социальных измерений и таким образом является предметом научных дискуссий о ее источниках, движущих силах и особенностях, а также о ее значении и влиянии на будущее общества. Подобные разногласия включают в себя споры ученых о том, является ли то, что мы воспринимаем как глобализацию, совершенно новым.

Некоторые исследователи полагают, что глобализация возникла в античные времена, поскольку в этот досовременный период можно найти множество примеров трансграничного обмена или взаимного влияния в социокультурном, экономическом и политическом плане. Досовременные Египетская, Персидская, Индийская, Монгольская, Китайская и Римская империи объединяли огромные и разнообразные в социальном отношении территории [13, р. 124]. Развитие и глобальную экспансию мировых религий (христианства, буддизма, конфуцианства, ислама) также можно рассматривать как объединение мировоззрений и морали, существующих в разных регионах мира [14, р. 329].

Другие ученые отмечают, что современное состояние глобализации базируется на принципиально новых материальных и культурных основах современных обществ, таких как рационализация мировоззрений и способов социальной интеграции [15; 16], демократические и авторитарные режимы правления, индивидуализм [17, с. 38], а также рыночная экономика, индустриализация и капиталистические способы производства [18, с. 248].

Глобальное распространение и актуальность этих особенностей связаны с колониальной экспансией кругов политической и экономической деятельности за пределы региональных границ начиная с XV в.

Согласно мир-системной теории И. Валлерстайна, глобализация является следствием капитализма, поскольку стремление к повышению стоимости капитала само по себе является стимулом для расширения масштабов рынков и инвестиционных возможностей [19].

Глобализацию можно определить как процесс, который увеличивает взаимодействие на мировом уровне в экономической, культурной и социальной сферах. Вследствие развития транспорта, связи и технологий во всем мире этот процесс ускоряется. Мир становится все более взаимосвязанным, а взаимодействие во многих областях глобально растет [7, с. 68].

Эти концептуальные идеи недавно получили дальнейшее развитие в так называемом ориентированном на миссию подходе к инновационной политике, который подчеркивает предпринимательскую роль государства и то, насколько это важно для решения основных социальных проблем.

Экономист М. Маццукато рассматривает государство как создателя ценностей, в котором могут руководить общественные цели, направленные на обеспечение последовательного движения к более инклюзивному и устойчивому капитализму. Все, что нужно сделать государству, – это использовать свои возможности и компетенции для постановки задач по решению социальных проблем, включая защиту окружающей среды, ликвидацию бедности и неравенства. Однако М. Маццукато и другие теоретики инноваций, похоже, часто не осознают, что капиталистическое государство всегда принимало активное участие в создании этих проблем посредством несправедливых нововведений. Исторически капитализм никогда не действовал за спиной у государства [20]. Это подтверждается следующими фактами. Частный сектор зачастую не может самостоятельно финансировать инновации из-за отсутствия мотивации и высокого риска, связанного с новыми технологиями [17]. В то же время, капиталистическое государство ожидает конкретных результатов от научных исследований, которые служат интересам свободной рыночной экономики и поддерживают процесс капиталообразования. Несмотря на то что капиталистическое государство инвестирует в процесс создания научных знаний, выгоды от этих коллективных усилий часто приватизируются через формально установленные права собственности, например права интеллектуальной собственности, в пользу определенных классовых блоков власти, которые сохраняют свое преимущество в области технологических инноваций.

Данная тема раскрывает важность введения неоднородности агентов в структуру экономического роста. В обзоре теорий экономического роста и распределения доходов А. К. Датт отмечает, что в основных теориях роста «в центре внимания остается эффективность, а вопросы распределения между богатыми и бедными часто игнорируются с использованием репрезентатив-

ных агентов» [21, р. 1242]. Однако в последние годы неоднородность агентов стала новым краеугольным камнем в нескольких направлениях исследований экономического моделирования. В новой теории экономического роста также недавно были введены модели с гетерогенными домохозяйствами, чтобы расширить модели инноваций и роста, что позволяет анализировать распределительные последствия технологических изменений. В частности, К. Джонс и Дж. Ким [22], а также А. Чу, Г. Коцци, Х. Фань, Ю. Фурукава, К. Ляо вводят неоднородность агентов в шумпетерианскую модель творческого разрушения [23]. К. Джонс и Дж. Ким моделируют результаты деятельности предпринимателей, которые накапливают богатство. Полученные предпринимателями значительные доходы увеличивают разрыв между богатыми и бедными. В результате исследователи пришли к выводу, что инновации и созидательное разрушение подрывают процесс накопления богатства, внедряя новые идеи и виды деятельности, тем самым противодействуя росту неравенства в доходах с течением времени [22, р. 1824]. А. Чу, Г. Коцци, Х. Фань, Ю. Фурукава, К. Ляо разрабатывая модель экономического развития, в которой домохозяйства имеют разный уровень благосостояния, установили, что усиление патентной защиты или увеличение субсидий на НИОКР способствует более высоким темпам экономического роста. Увеличение реальной процентной ставки приводит к возрастанию доходов от активов, что в свою очередь обуславливает рост неравенства доходов. Однако субсидии на НИОКР также влияют на распределение доходов противоположным образом, поскольку они способствуют созидательному разрушению и уничтожают монопольную ренту действующих игроков (следовательно, субсидии на НИОКР оказывают в целом неоднозначное влияние на распределение доходов) [23, р. 162–163]. Модель, описанная в исследовании П. Агион, У. Акджигит, А. Берго, Р. Бланделл, Д. Хемус [5], отличается от других моделей, рассмотренных нами, поскольку предполагает, что инновации увеличивают наценки, тем самым увеличивая неравенство в доходах.

Некоторые из недавних исследований были сосредоточены на цифровых инновациях и показали, что они могут усилить социальные инновации и прибыльность традиционных компаний, поскольку приводят к сильной экономии за счет масштаба и увеличивают премии за риск для инвесторов и топ-менеджеров. При этом цифровые инновации могут также снизить начальные затраты, которые позволяют малым фирмам и новым предприятиям заниматься предпринимательской деятельностью и выходить на новые рынки, тем самым уменьшая различия в прибыльности и рыночных долях между крупными игроками и малыми предприятиями и в итоге сокращая неравенство в доходах среди рабочих.

Недавнее направление исследований в области научной политики и инноваций подчеркивает связь между наукой, инновациями и неравенством и призывает к серьезному сдвигу в концептуальной парадигме, лежащей в основе

инноваций и ее политических основ. Основная идея этого подхода состоит в том, чтобы учитывать этические последствия научных и технологических изменений и работать над развитием инновационного процесса, который будет приносить более равные и более инклюзивные выгоды.

В частности, С. Коззенс обсуждает философские основы, лежащие в фундаменте современной научно-технической политики, указывая на четыре альтернативные теории распределительной справедливости, которые редко рассматриваются в инновационных исследованиях:

1) либертарианский подход Р. Нозика, фокусирующийся на равенстве прав интеллектуальной собственности;

2) утилитарный подход, доминирующий в экономике и подчеркивающий эффекты эффективности;

3) контрастный подход Дж. Ролза, который может признавать неравенство до тех пор, пока положение наиболее обездоленных людей будет улучшаться;

4) коммунитарный подход, теория справедливости, которая фокусируется на важности социальных отношений [24, р. 90–91].

С. Коззенс, как и другие исследователи по инклюзивным инновациям, приводит доводы в пользу четвертого (коммунитарного) подхода к социальной справедливости, предлагая тем самым явный отход от понятия социального благосостояния, которое изучается в экономике благосостояния [24].

В свою очередь А. Стирлинг утверждает, что теория инноваций должна охватывать более широкое понятие прогресса, которое четко указывает на разнообразие путей к устойчивости и развитию [25]. Д. Макколи и Р. Хеффрон рассматривают существующие исследования в области климата, энергетики и экологической справедливости и призывают к разработке комплексного подхода к изучению справедливости и устойчивости [26].

Перечисленные теоретические работы актуальны, поскольку в них моделируется неравенство богатства и потребления с участием гетерогенных агентов, что позволяет проанализировать влияние инноваций на развитие общества. Тем не менее эти исследования до сих пор развивались как отдельное направление в области социальных инноваций. В приведенных работах еще не были подробно рассмотрены нормативные аспекты и политические последствия воздействия инноваций на неравенство, а также не проведен анализ социального благосостояния совокупных последствий инноваций с точки зрения эффективности, справедливости и социального благосостояния. Поэтому важно, чтобы будущие исследования по этой теме были более тесно связаны с основной теорией инновационного роста. По нашему мнению, важно, чтобы они обеспечивали более четкий и систематический анализ нормативных и политических последствий, в частности компромисса между эффективностью и справедливостью в экономиках, ориентированных на НИОКР.

Каждая инновация будет иметь различное влияние на отдельные сферы жизни, и поэтому крайне важно, чтобы инновационные исследования в буду-

щем разработали детальную типологию для классификации различных типов социальных инноваций в зависимости от степени и каналов, через которые они проходят и влияют на благополучие людей. Таким образом, тип инновационного государства, который имеет значение для социальной справедливости, – это некапиталистическое государство, способствующее плюрализму обществ, равных посредством инноваций.

С учетом результатов исследования можно выделить три важных аспекта инновационного развития общества в условиях глобализации. Один из аспектов касается масштабов воздействия различных инноваций на благополучие агентов. Некоторые инновации оказывают широкое и всеобъемлющее воздействие, которое затрагивает несколько сфер жизни и влияет на них (например, цифровые технологии), тогда как другие инновации вместо этого оказывают более узкое и ограниченное воздействие на одну конкретную сферу жизни (например, инновации в области здравоохранения). Второй аспект касается масштабов этих эффектов, которые могут быть сильнее или слабее (как в положительном, так и в отрицательном направлении). Третий аспект относится к временному горизонту, в котором проявятся эти эффекты.

В целом, социальные инновации, которые влияют на структуру потребления и доходов, могут иметь краткосрочное воздействие на людей, но не оказывают постоянного воздействия на их воспринимаемое благополучие. С одной стороны, инновации, которые влияют на ключевые способности, функционирование и/или досуг и личную жизнь, могут иметь долгосрочные последствия для благополучия людей. С другой стороны, инновации могут вместо этого снизить благосостояние в краткосрочной перспективе, одновременно приводя к повышению благосостояния будущих поколений (например, «зеленые» инновации, направленные на борьбу с изменением климата).

Список использованных источников

1. Martin, B. R. Twenty challenges for innovation studies / B. R. Martin // *Science and Public Policy*. – 2016. – Vol. 43, Iss. 3. – P. 432–450.
2. Castellacci, F. Internet use and well-being: A Survey and a theoretical framework / F. Castellacci, V. Tveito // *Research Policy*. – 2018. – Vol. 47, Iss. 1. – P. 308–325.
3. Castellacci, F. Evolutionary and new growth theories: Are they converging? / F. Castellacci // *Journal of Economic Surveys*. – 2007. – Vol. 21, Iss. 3. – P. 585–627.
4. Устинович, И. В. Генезис теоретических концепций инновационного развития в контексте формирования научно-промышленного комплекса / И. В. Устинович // *Экономические и социально-гуманитарные исследования*. – 2023. – № 2 (38). – С. 79–88.
5. Innovation and top income inequality / P. Aghion, U. Akcigit, A. Bergeaud [et al.] // *Review of Economic Studies*. – 2019. – Vol. 86. – P. 1–45.
6. Глазман, Г. Л. Развитие инновационных процессов в национальной экономике в условиях глобализации : дис. ... канд. эконом. наук : 08.00.01 / Глазман Григорий Львович ; Санкт-Петербургский государственный экономический университет. – СПб., 2015. – 223 л.

7. Короткий, С. В. Сущность и специфика инновационной деятельности в контексте глобализации мировой экономики / С. В. Короткий, Н. И. Заозерская // *Дискурс*. – 2017. – № 3. – С. 68–77.
8. Witt, U. Innovations, externalities and the problem of economic progress / U. Witt // *Public Choice*. – 1996. – Vol. 89, Iss. 1–2. – P. 113–130.
9. Nelson, R. An Evolutionary Theory of Economic Change / R. Nelson, S. Winter. – The Belknap Press of Harvard University Press, 1982. – 437 p.
10. Александрова, А. И. Трансформация теории инновационного развития: эволюция и современные институциональные тенденции / А. И. Александрова, А. А. Зайцев // *Вестник Алтайской академии экономики и права*. – 2020. – № 10-3. – С. 251–262.
11. Castellacci, F. Innovation and the competitiveness of industries: Comparing the mainstream and evolutionary approaches / F. Castellacci // *Technological Forecasting and Social Change*. – 2008. – Vol. 75, Iss. 7. – P. 984–1006.
12. Moreau, F. The role of the state in evolutionary economics / F. Moreau // *Cambridge Journal of Economics*. – 2004. – Vol. 28, Iss. 6. – P. 847–874.
13. Abu-Lughod, J. L. Before European Hegemony: The World System A. D. 1250–1350 / J. L. Abu-Lughod. – Oxford : Oxford University Press, 1989. – P. 124–131.
14. Zehavi, A. Distribution sensitive innovation policies: Conceptualization and empirical examples / A. Zehavi, D. Breznitz // *Research Policy*. – 2017. – Vol. 46, Iss. 1. – P. 327–336.
15. Лебедев, С. А. Философия научно-инновационной деятельности / С. А. Лебедев, Ю. А. Ковылин. – М. : Академ. проект : Парадигма, 2012. – 182 с.
16. Старостин, А. М. Философские инновации в когнитивном и праксеологическом контексте / А. М. Старостин. – М. : URSS, 2023. – 368 с.
17. Жабина, В. В. Риски инновационного развития общества: социально-философский анализ : дис. канд. ... философ. наук : 09.00.11 / Жабина Виктория Владимировна ; Саратовский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского. – Саратов, 2013. – 167 л.
18. Юнисов, К. Влияние процессов глобализации на развитие инноваций / К. Юнисов // *Общество и инновации*. – 2023. – Вып. 4, № 8/S. – С. 247–256.
19. Wallerstein, I. The Modern World System / I. Wallerstein. – Academic Press, 1980. – Vol. 2 : Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600–1750. – 370 p.
20. Mazzucato, M. The Entrepreneurial State: Debunking Public vs Private Sector Myth / M. Mazzucato. – London ; New York ; Delhi : Anthem Press, 2013. – 260 p.
21. Dutt, A. K. Heterodox theories of economic growth and income distribution: A partial survey / A. K. Dutt // *Journal of Economic Surveys*. – 2017. – Vol. 31, Iss. 5. – P. 1240–1271.
22. Jones, C. A Schumpeterian model of top income inequality / C. Jones, J. Kim // *Journal of Political Economy*. – 2017. – Vol. 126, Iss. 5. – P. 1785–1826.
23. Innovation and inequality in a monetary Schumpeterian model with heterogeneous households and firms / A. Chu, G. Cozzi, H. Fan [et al.] // *Review of Economic Dynamics*. – 2019. – Vol. 34. – P. 141–164.
24. Cozzens, S. Distributive justice in science and technology policy / S. Cozzens // *Science and Public Policy*. – 2007. – Vol. 34, Iss. 2. – P. 85–94.
25. Stirling, A. Direction, distribution and diversity! Pluralising progress in innovation, sustainability and development / A. Stirling. – STEPS Working Paper 32. – Brighton : STEPS Centre, 2009. – P. 1–45.
26. McCauley, D. Just transition: Integrating climate, energy and environmental justice / D. McCauley, R. Heffron // *Energy Policy*. – 2018. – Vol. 119. – P. 1–7.

О. А. Павловская

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

**ЭТИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
ТВОРЧЕСТВА ИММАНУИЛА КАНТА:
К 300-ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ ФИЛОСОФА**

Всемирной заслугой И. Канта признается философская постановка проблемы морального закона, ее научно-теоретическое обоснование и критическое осмысление, чему посвящены основные труды философа. В своем этико-антропологическом исследовании мыслитель руководствовался практической целью – открытием «нравственного закона в нас» и поиском путей и способов устройства жизни людей сообразно этому закону. В статье рассматриваются характерные черты осуществленного И. Кантом прорыва в сфере философского знания, эволюция его воззрений о духовно-нравственном развитии человека.

Ключевые слова: Иммануил Кант, этика, философская антропология, личность, мораль, практический разум, категорический императив, долг

O. Pavlovskaya

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

**ETHICAL AND ANTHROPOLOGICAL FOUNDATIONS
OF THE WORK OF IMMANUEL KANT:
TO THE 300TH ANNIVERSARY OF THE PHILOSOPHER**

Immanuel Kant's worldwide merit is recognized the philosophical formulation of the problem of the moral law, its scientific and theoretical justification and critical understanding, which are the subject of his main works. In his ethical and anthropological research, the great thinker was guided by a practical goal – the discovery of the “moral law in us” and the search for ways and means of organizing people's lives in accordance with this law. The article examines the characteristic features of Kant's breakthrough in the field of philosophical knowledge, the evolution of his views on the spiritual and moral development of man.

Keywords: Immanuel Kant, ethics, philosophical anthropology, personality, morality, practical reason, categorical imperative, duty

В истории интеллектуальной культуры значение творчества немецкого философа эпохи Просвещения И. Канта определяется как «коперниканский переворот в философии» по аналогии с созданием гелиоцентрической системы Коперника – Кеплера, которая революционным образом изменила сохранявшуюся на протяжении столетий природную картину мира и соответствующее мировоззрение. Мыслитель выдвигает и обосновывает кардинальное преобразование самой теории познания, где наряду с постулированием законсообразности мира объективной реальности значительно возрастает роль самого человека как познающего (мыслящего) субъекта.

Жизнь и творчество И. Канта пронизаны духом эпохи, в которой он жил, торжеством человеческого разума: «*“Sapere aude!” – имей мужество пользоваться собственным умом!*» [1, с. 27]. Он выступает с разоблачительной критикой большей части людей, которые либо не в состоянии самостоятельно мыслить, находятся во власти предрассудков и заблуждений, либо просто не хотят утруждать себя этим занятием, считая, что имеются «книга, мыслящая за меня», «духовный пастырь, совесть которого может заменить мою»; «и лишь немногим удалось благодаря совершенствованию своего духа выбраться из состояния несовершеннолетия и сделать твердые шаги» [1, с. 27–28]. Надежда на то, что при формальном предоставлении свободы, в том числе и политической, сама собой разрешится проблема просвещения масс, неоправданна и долговременна. И. Кант убежден, что для просвещения «требуется только свобода, и притом самая безобидная, а именно свобода во всех случаях публично пользоваться собственным разумом». При этом под публичным применением собственного разума понималось «такое, которое осуществляется кем-то как ученым перед всей читающей публикой» [1, с. 29]. Возможности, которые открывались для людей в эту эпоху, имели значение во всемирно-историческом масштабе: «Отказаться от просвещения для себя лично и тем более для будущих поколений означает нарушить и попортить священные права человечества» [1, с. 32].

Данного рода идейно-ценностные установки можно с полным правом считать ведущими побудительными основаниями творчества самого немецкого мыслителя. Исследование И. Кантом структуры и границ проявления человеческого разума как такового, разработка формально-логических приемов его постижения, обоснование сути морального закона, погружение в лабиринты собственного самосознания – это не что иное, как научный поиск. Написание многочисленных книг, чтение лекций – не что иное, как стремление передать полученные знания «читающей публике». Как ученый своего времени он стремился «расширить свои (прежде всего настоятельно необходимые) познания, избавиться от ошибок и вообще двигаться вперед в просвещении» [1, с. 31], причем с единственным личным желанием: «Я хочу только одного – быть понятым» [2, с. 129].

В своей рационально-преобразовательной деятельности И. Кант выступает не как революционер, а как реформатор, четко осознавая чрезвычайную сложность и непредсказуемость в решении поставленной перед собой исследовательской задачи. «Посредством революции можно, пожалуй, добиться устранения личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев и властолюбцев, но никогда нельзя посредством революции осуществить истинную реформу образа мыслей» [1, с. 29].

Реформаторский характер творчества мыслителя отчетливо просматривается как в отстаивании им теснейшей связи философии и науки, так и в утверждении статуса самой философии как науки. Он настойчиво и последовательно стремится согласовывать предпринятое им исследование человеческого разума с достижениями науки своего времени, использовать принципы научного познания – системность, логичность, последовательность, новаторский поиск, критический анализ и др. «Наука (критически исследуемая и методически поставленная) – это узкие ворота, которые ведут к *учению мудрости*... Хранительницей науки всегда должна оставаться философия, в утонченных изысканиях которой публика не принимает никакого участия, но должна проявлять интерес к ее учениям, которые могут ей стать совершенно понятными только после подобной разработки» [2, с. 258].

На протяжении всей своей жизни И. Кант выстраивает целую систему, последовательно изложенную им в своих трудах. Как известно, любая система строится из различных составных частей. «Но здесь, – пишет мыслитель, – надо обратить внимание еще на нечто другое, имеющее более философский и *архитектонический* характер, а именно на необходимость правильно постичь *идею целого* и из нее в чистой способности разума обратить пристальное внимание на все части в их отношении друг к другу, выводя их из понятия этого целого» [2, с. 128]. В конечном счете, по убеждению И. Канта, выявлением основоположений и форм человеческого разума как такового, определением условий, сфер и границ его применения «было бы положено прочное основание для систематической – и теоретической и практической – философии как науки» [2, с. 130].

В «докритический» период его творчества основное внимание философа направлено на естественно-научное обоснование космогонической гипотезы, опирающейся на ньютоновские законы движения и всемирного тяготения. Модель Вселенной, по Канту, является по сути небулярной (*nebula* – с англ. туманность), то есть ее возникновение и развитие связаны с вращающимися туманными массами вокруг некоего центрального сгустка, которые постепенно конденсируются в отдельные планеты и выстраиваются в своеобразную иерархию. Аналогичным образом мыслитель научно обосновывал естественное происхождение и эволюцию Солнечной системы.

Переход И. Канта к «критическому» периоду своего творчества мотивирован его глубоким разочарованием в догматизме своих предшественников со

стороны как эмпирического, так и рационалистического направления, недооценки ими как познавательных способностей человека, так и эвристического потенциала науки. Это позволило, по словам философа, нарушить его собственную «догматическую дремоту», приступить к критическому анализу самого процесса познания и разработке нового гносеологического подхода. Резко выступая против «метафизических» систем, в которых постулируются идеи о сверхчувственных началах бытия на основе всевозможных домыслов и иллюзий, ученый последовательно отстаивает позицию *конструктивной критики*, результатом которой должно стать построение будущей положительной системы философского знания – метафизики природы и нравственности.

В классификации научного знания мыслитель отводит *этике* как науке о законах свободы одну из ведущих позиций, наряду с физикой, постигающей законы природы, и логикой, изучающей законы мышления. Этика состоит из двух основных частей: *эмпирической* (практическая антропология) и *рациональной* (собственно мораль). По мнению И. Канта, с научной точки зрения (по аналогии с физикой) особую значимость приобретает вопрос о том, чтобы прикладной антропологии предпосылалась «метафизика нравственности, тщательно очищенная от всего эмпирического». На основании этого посыла он четко определяет предмет своего исследования – создать «собственную нравственную философию» [3, с. 56].

Исходным и основополагающим методологическим посылом философских изысканий И. Канта является антропоцентризм, который последовательно разворачивается в позицию персонцентризма. Исследование познавательных способностей человека направлено на решение следующих вопросов: «Что я могу знать?», «Что я должен делать?», «На что я могу надеяться?», «Что такое человек и чем он может сам стать?». В формулировке этих вопросов звучит конкретная целевая установка деятельности человека, а упоминание местоимения «я» непосредственно указывает на наличие его индивидуального сознания, сугубо личный характер самого процесса познания.

Ярким образным выражением субстанциональности человека как познающего и самопознающего субъекта является известное высказывание И. Канта: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*» [2, с. 257]. Познание как окружающего мира, так и своего внутреннего мира непосредственно сфокусировано на осознании человеком своего собственного существования. Контакт человека с природным миром, постепенное открытие и постижение вселенского масштаба этого мира расширяет его (человека) кругозор как познающего субъекта, но в то же время носит случайный, непредсказуемый, краткосрочный характер: «...как бы уничтожает мое значение как *животной твари*, которая снова должна отдать планете (только точке во Вселенной) ту материю, из которой она возникла» [2, с. 257]. Мир же самосознания «представляет меня в мире,

который поистине бесконечен и с которым (а через него и со всеми видимыми мирами) я познаю себя не только в случайной связи, как там, а во всеобщей и необходимой связи». Процесс самопознания «бесконечно возвышает мою ценность как мыслящего существа, через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира» [2, с. 257]. Как видим, в центре процесса человеческого познания четко определяется пересечение акта рефлексии как размышления человека о самом себе в эмпирическом мире и акта саморефлексии как его погружения в свой собственный внутренний мир.

Реформаторская направленность кантовского исследования связана, помимо выведения на первый план человека как субъекта познания, также с апелляцией к его реальному поведению (поступкам, целям и мотивам, жизнедеятельности), что непосредственно выразилось в трактовке понятия практического разума и возможностей его применения. В противовес спекулятивному (теоретическому) разуму с его «возвышенным познанием» и в то же время проблематичным и недоказуемым *практический разум*, хотя и «окольным путем», но направлен на то, «чтобы понятия о Боге, свободе и бессмертии, для которых спекуляция не находит достаточного доказательства их *возможности*, поискать в моральном применении разума и основать их на этом применении» [2, с. 125]. Понятие свободы является единственным необходимым основанием для всей системы познания, но именно в рамках практического разума свобода может преобразовываться из абстрактной идеи во внутреннюю силу совершаемых людьми поступков. При этом «свобода действительна, так как эта идея проявляется через моральный закон» [2, с. 124].

Мыслитель убежден в том, что «величайшая обязанность философа – быть последовательным» [2, с. 140]. Данная целевая установка находит достойное воплощение в творчестве И. Канта, доказательством чему служат написанные им труды, в которых на протяжении многих лет последовательно и обстоятельно исследуются проблемы сути морального закона и возможности его применения.

В своем исследовании ученый весьма требователен к философской терминологии, стремится логически связывать между собой используемые понятия, обдуманно вводит в оборот новые словосочетания и дефиниции. «Выдумывать новые слова там, где в языке нет недостатка в терминах для данных понятий, – это ребяческое стремление выделяться из толпы если не новыми и верными мыслями, то новыми заплатками на старом платье» [2, с. 129]. Он не проводит четкого различия между понятиями «нравственность» и «мораль», использует устоявшиеся языковые формы, по своему содержанию отражающие в обобщенном виде соотношение добра и зла в человеческом бытии. Так, этимологически «немецкое слово *Sitten*, так же как латинское слово *mores*, означает лишь манеры и обращение» [4, с. 272].

На первый взгляд может показаться, что нет крайней необходимости в столь тщательном исследовании нравственности, потому что «человеческий разум

в сфере морального, даже при самом обыденном рассудке, легко может достигнуть высокой степени правильности и обстоятельности» [3, с. 58]. Но И. Кант уверен, что его этическое исследование должно стать логическим продолжением проведенного ранее критического анализа спекулятивного (теоретического) разума («Критика чистого разума»), и на завершающей стадии оно получит возможность «показать в одном общем принципе единство практического разума со спекулятивным, так как в конце концов мы имеем дело с одним и тем же разумом, который должен иметь различие лишь в применении» [3, с. 59].

Философ стремится обосновать, по аналогии с объективными законами природы, безусловную необходимость законов свободы. Посредством метафизики нравственности представляется возможным раскрыть «нравственный закон в его чистоте и подлинности (что как раз в сфере практического более всего важно)». При этом практическая значимость объясняется тем, что: во-первых, основа обязательности поступков человека не может быть связана с его физической природой или конкретными условиями его жизни; во-вторых, любое предписание, вытекающее из практического опыта, можно определить как практическое правило поведения, но нельзя назвать моральным законом; в-третьих, весьма распространенным может быть случайное и сомнительное толкование моральной сообразности со стороны различных людей, а также моралистов («коих бесчисленное множество»), что ведет к размытости и путанице в представлениях о нравственном/безнравственном; в-четвертых, «сами нравы остаются подверженными всяческой порче до тех пор, пока отсутствует эта путеводная нить и высшая норма их правильной оценки» [3, с. 56–57].

По своему замыслу этическое исследование И. Канта на этапе написания книги «Основы метафизики нравственности» [3] нацелено прежде всего на решение следующей задачи: отыскание и установление *высшего принципа моральности*, а также его популярное изложение и приспособление к обыденному рассудку. В методологическом плане используются два подхода: 1) от конкретного к абстрактному: «...[сначала] аналитическим путем – от обыденного познания к определению его высшего принципа...»; 2) от абстрактного к конкретному: «...затем обратным, синтетическим путем – от исследования этого принципа и его источников к обыденному познанию, где он применяется» [3, с. 59].

По И. Канту, условно можно выделить три уровня (этапа) процесса нравственного познания и возможного его применения: 1) обыденный (практический), 2) философский (теоретический), 3) критический (теоретико-практический).

На уровне обыденного практического разума формируется *воля* как внутренняя движущая сила совершения тех или иных поступков в повседневной жизни человека, что может происходить как неосознанно (на основе природной интуиции), так и в некоторой мере осознанно (посредством рассудка, здравого смысла, обуздания страстей, самообладания). Воля, являясь совокупностью побудительных сил, может быть подчинена целям как доброй направленности, так и злой.

В зависимости от состояния познавательных способностей человека мыслитель выделяет нравственное познание, с одной стороны, через проявление природных задатков (инстинктов), с другой – посредством простого здравого разума (рассудка). В первом случае речь идет о «породе более простых людей, которая гораздо больше руководствуется природным инстинктом и не дает разуму приобретать большое влияние на их поведение» [3, с. 62], при этом довольствуясь исключительно ощущениями счастья и удовлетворенностью жизнью. Во втором случае разум может влиять на волю, и «истинное назначение его должно состоять в том, чтобы породить не *волю как средство* для какой-нибудь другой цели, а *добрую волю самое по себе*», а следовательно, «воля должна быть высшим благом и условием для всего прочего, даже для всякого желания счастья» [3, с. 62]. Указывается, что и в первом, и во втором случаях важным является развитие *культуры разума*.

По мнению И. Канта, ценность побудительных сил к поступкам может исходить как из желаний личного счастья, которые неустойчивы, субъективны и не могут служить прочным основанием для нравственности, так и из велений долга, посредством которого можно более уверенно определять моральную ценность поступков. Понятие *долга* стоит на первом месте, так как в нем самом изначально отражается понятие доброй воли, хотя и с некоторыми субъективными ограничениями, которые «через контраст показывают его в еще более ярком свете» [3, с. 63].

В нравственном плане поступок человека важен прежде всего с точки зрения обуславливающего его внутреннего содержания – мотивации. Понятие долга выступает в качестве единого и ведущего ориентира, в котором отражено не сугубо личное устремление человека, а его соотношение с общепринятыми представлениями о том, что может и должно определять добрую волю. В связи с этим мыслитель отмечает, что «общая законосообразность поступков должна служить воле принципом» [3, с. 67].

Следовательно, в повседневной жизни нормальной считается такая позиция индивида, когда он, не утруждая себя различного рода теоретическими изысканиями, действует просто и уверенно в моральном плане: «Я не нуждаюсь в какой-нибудь глубокой проникающей способности, чтобы знать, как мне поступать, дабы мое воление было нравственно добрым» [3, с. 68].

На уровне обыденного практического разума естественно может обозначиться общий моральный принцип, который звучит в виде вопроса: «Не сведущий в обычном ходе вещей, не приспособленный ко всем происходящим в мире событиям, я лишь спрашивая себя: *можешь ли ты желать*, чтобы твоя максима стала всеобщим законом?» [3, с. 68]. Соотнесение своего личного желания (воления) с общим законосообразным принципом (представлением об общем для всех законе) вызывает непосредственное (т. е. еще неосознанное) уважение, которое подспудно обозначает ценностную природу побудительных сил человека и выводит на первый план долг как условие проявления

собственно доброй воли. Этот принцип становится своего рода «руководящей нитью», «компасом» в повседневном поведении среди других людей, позволяет человеку определять, «что хорошо и что плохо, что сообразно с долгом и что противно долгу» [3, с. 69].

По мнению И. Канта, в обыденном человеческом рассудке большую значимость и жизненную силу имеет простая способность суждения о должном поведении: «Для того чтобы знать, как поступать, чтобы быть честными и добрыми и даже мудрыми и добродетельными, мы не нуждаемся ни в какой науке и философии... Знание того, что каждому человеку надлежит делать и, стало быть, уметь, – это дело также каждого, даже самого простого человека» [3, с. 69].

Однако философ считает, что существует ряд препятствий и опасностей для сохранения подобной успокоенности и безмятежности на уровне обыденного практического разума. Среди них могут быть различные состояния, в которых оказывается человек: «довольствуется ролью простого здравого разума»; находится в состоянии «счастливой простаты»; уклоняясь от своих чувственных восприятий, может впасть в прямые противоречия с самим собой; может легко запутаться в своих рассуждениях о должном и ценном; имеет «наклонность умствовать наперекор строгим законам долга и подвергать сомнению их силу». Также человеку требуется помощь для преодоления серьезных затруднений вследствие «двусторонних притязаний» и «двусмысленных толкований», неизбежно возникающих в общении между людьми. Разрешение подобного рода проблем непосредственно связано с развитием *культуры разума*. Все это вынуждает обыденный практический разум «выйти из своего круга и сделать шаг в сферу *практической философии*, чтобы получить здесь сведения и ясные указания относительно источника своего принципа и истинного назначения этого принципа в сопоставлении с максимами, которые опираются на потребности и склонности» [3, с. 69–70].

На философском уровне (чистого практического разума) осуществляется целенаправленное постижение сущности собственно моральных законов. Принципиальным условием здесь является полное освобождение от всего эмпирического, чувственно воспринимаемого, что позволяет добиться необходимой чистоты и глубины в теоретико-логическом обосновании нравственности. Поэтому И. Кант критически оценивает предшествующий ему философский опыт, где за основу берутся различного рода субъективно-сенсуалистские или религиозно-традиционалистские представления о морали, где происходит смешение чувственных и рациональных представлений. «Смешанное же учение о нравственности... должно сделать неустойчивым состояние души под воздействием побудительных причин, которые нельзя подвести ни под какой принцип и которые только весьма случайно ведут к добру, а чаще всего могут привести к злу» [3, с. 75]. Мыслитель считает, что понять сущность нравственности невозможно, если заниматься только описанием ее бытовых проявлений, если пытаться вывести ее из различных примеров из жизни людей.

Ученый предлагает различать между собой популярную практическую философию и метафизику нравственности (нравственную философию).

Популярная практическая философия, опирающаяся на эмпирический опыт и предлагающая различного рода правила и предписания, по существу обладает мнимой популярностью: «...порождает отвратительную смесь нахватанных отовсюду наблюдений и полупродуманных принципов, которая доставляет удовольствие пустой голове, потому что это все же нечто пригодное для каждодневной болтовни» [3, с. 73].

По Канту, чтобы «добиться истинной философской популярности», необходимо действовать следующим образом: «сначала *основать* учение о нравственности на основе метафизики, а потом, когда оно установлено, ввести его путем популяризации в *обиход*» [3, с. 73]. Название «метафизика нравственности», хотя и «пользуется дурной славой» [3, с. 74] и на вид есть «устрашающее название» [3, с. 59], но философ целенаправленно и последовательно использует его для того, чтобы отделить сферу нравственности от физического мира, подчеркнуть ее априорный (доопытный) характер происхождения.

Метафизика нравственности, «не смешанная ни с какой антропологией, ни с какой теологией, ни с какой физикой или сверхфизикой... есть не только необходимый субстрат всего теоретического, точно определенного познания обязанностей, но и дезидераты величайшей важности для действительного исполнения их предписаний» [3, с. 74]. Здесь открывается *a priori* законосообразная сущность нравственности как объективного основания человеческого бытия.

Следует подчеркнуть, что, создавая метафизику нравственности, И. Кант как человек и как исследователь избирает единственно возможный путь проникновения в мир априорного – это мир его собственного самосознания – и посредством рефлексии и саморефлексии стремится обосновать безусловность морального закона. Он убежден, что моральный закон и уважение к нему признаются при условии, что это уважение становится деятельным и преобладающим [2, с. 247].

Мыслитель логическим путем выходит на понятие категорического императива, который по сути является императивом нравственности. «Он касается не содержания поступка и не того, что из него должно последовать, а формы и принципа, из которого следует сам поступок; существенно хорошее в этом поступке состоит в убеждении, последствия же могут быть какие угодно» [3, с. 79]. В результате своих философских изысканий И. Кант приходит к выводу, что по существу лишь одному категорическому императиву может быть дан статус собственно морального закона, все же остальные (гипотетические) могут быть признаны в качестве *принципов* воли. «Если я мыслю себе *гипотетический* императив вообще, то я не знаю заранее, что он будет содержать в себе, пока мне не дано условие. Но если я мыслю себе *категорический* императив, то я тотчас же знаю, что он в себе содержит» [3, с. 83].

Большое внимание уделяет И. Кант формулировке категорического императива, в которой была бы четко выражена суть морального закона как такового. Обобщая этот кантовский поиск, отметим несколько, на наш взгляд, принципиальных теоретических положений, в которых может быть выражена законодательствующая сила морали.

Во-первых, сообразно с формулировкой категорического императива *«поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»* [3, с. 83] на понятийном уровне отчетливо прослеживается связь каждого отдельного человека со всем человеческим родом (человечеством), что в самом разуме открывает источник подчиненного действию объективных законов человеческого бытия. В этом проявляется *общечеловеческое* основание морального закона.

Во-вторых, согласно формулировке категорического императива *«поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы»* [3, с. 84] на уровне абстрактного мышления становится возможным обнаружить теснейшую связь жизни человека как разумного существа с естественным ходом бытия природы, а следовательно, и с ее объективными законами. В этом раскрывается единый *всеобщий* характер морального закона.

В-третьих, согласно формулировке категорического императива *«поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»* [3, с. 90] утверждается представление о том, что человек как разумное существо может существовать как цель сама по себе и поэтому является высшей ценностью, то есть в нем самом заключен объективный источник нравственного бытия. В этом усматривается единая *персонально-аксиологическая* природа морального закона.

В-четвертых, предыдущая формулировка категорического императива указывает также на теснейшую связь человека с человеком и со всем человечеством как необходимое условие их совместного существования, которое должно быть объективно гуманистическим по своей природе. В этом отчетливо видится всеобщая *коммуникативно-аксиологическая* сущность морального закона.

В-пятых, все перечисленные формулировки категорического императива однозначно подводят к утверждению о том, что именно человек, обладающий разумной волей, является творцом, носителем и исполнителем морального закона. «Все понимали, что человек своим долгом связан с законом, но не догадывались, что он подчинен *только своему собственному* и тем не менее *всеобщему законодательству* и что он обязан поступать, лишь сообразуясь со своей собственной волей, устанавливающей, однако, всеобщие законы согласно цели природы» [3, с. 93]. Моральный закон как выражение единого бытия человека, человеческого рода и природы может выступать непосредственно в качестве *самозаконодательствующей* силы.

В-шестых, «каждое разумное существо должно поступать так, как если бы оно благодаря своим максима́м всегда было законодательствующим членом во всеобщем царстве целей» [3, с. 98] – в этой формулировке понятие «царство целей», выражающее «систематическую связь между различными разумными существами через общие им законы» [3, с. 94], может рассматриваться только в качестве идеала. В этом случае моральный закон выступает как духовный потенциал для совершенствования взаимоотношений человека с человеком, человеческим родом, природой [5, с. 80–81].

Критически осмысливая законосообразный характер нравственности, И. Кант, конечно же, действует в духе своего времени, стремясь подвести под свои философские размышления научную основу и, соответственно, представить моральный закон по аналогии с естественно-научными формулами законов природы. В последующем он сознательно остановится на одной, основной, формулировке: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» [2, с. 147; 4, с. 281].

Здесь, на уровне чистого разума, открывается возможность более четко выразить содержание самого понятия нравственности, что конкретно может быть представлено: 1) в отношении всякого поступка к категорическому императиву; 2) в велениях *долга* (долженствовании); 3) в обладании *достоинством* как внутренней ценности, которое «бесконечно выше всякой цены» (последняя же выражает относительную ценность всего того, что связано с эмпирическим миром); 4) в *добровольном* подчинении моральному закону; 5) в *автономии* воли, позволяющей «выбирать только так, чтобы максимы, определяющие наш выбор, в то же время содержались в нашем волении как всеобщий закон» [3, с. 100]; 6) в отношении поступков к автономии воли, посредством чего определяется их дозволенность либо недозволенность, «воля, максимы которой необходимо согласуются с законами автономии, есть святая, безусловно добрая воля» [3, с. 99]; 7) в *уважении* к закону, которое «составляет тот мотив, который может придать поступку моральную ценность» [3, с. 100]. Следовательно, обоснование рациональных оснований нравственности убедительно свидетельствует о том, что не божественная воля, а только разум человека является имманентным источником морального закона, и, соответственно, личность может обладать самозаконодательствующей силой и становиться источником своего духовного возвышения.

Таким образом, моральный закон действует в полной силе и повелевает категорически, но это не является каким-то принуждением или насилием над разумом и волей человека, а обусловлено заключенной в нем изначально свободой духа. Человек как часть «царства природы» подчинен только естественному закону своих потребностей, человек же как член «всеобщего царства целей» действует согласно «максимам, то есть правилам, которые мы сами на себя налагаем» [3, с. 98]. Но это никоим образом не является проявлением исключительно индивидуального своеволия и произвола, а обусловлено

глубинной и нерушимой связью отдельного человека со всем человечеством. «В этом и заключается парадокс, – пишет И. Кант, – что только достоинство человечества как разумного естества... стало быть, уважение к одной лишь идее... должно служить непреложным предписанием воли и что именно эта независимость максимы от всех подобных мотивов придает ей возвышенный характер и делает каждое разумное существо достойным быть законодательствующим членом в царстве целей» [3, с. 99].

На критическом уровне (критики чистого практического разума) происходит возможное синтетическое применение идей нравственности, что может осуществиться только посредством идеи свободы. «Формула категорического императива и принцип нравственности; следовательно, свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, – это одно и то же» [3, с. 105].

Происходит по существу обратное возвращение в сферу повседневной жизнедеятельности людей, которая может заметно измениться под воздействием знания о моральном законе: «В самом деле, так как нравственность служит законом для нас только как для *разумных существ*, то она должна быть... выведена исключительно из свойства свободы» [3, с. 105]. Необходимо заметить, что на этом уровне (этапе) повествование уже ведется от имени «мы» (первого лица множественного числа) и используется преимущественно понятие «нравственный закон в нас» (вместо понятия «моральный закон во мне» на философском уровне), тем самым подразумевается свойственное каждому человеку без исключения обладание этой самозаконодательствующей силой.

Однако возникают серьезные затруднения у людей в плане усвоения и реализации идей нравственности. Теоретически «мы уже заранее признали важность моральных законов», а в реальности вынуждены во имя идеи свободы отрешиться от всякого эмпирического интереса, и, соответственно, «откуда возникает обязательность морального закона, – этого мы таким путем еще не можем постигнуть» [3, с. 107–108]. По мнению философа, данный способ практически невозможен в силу противоречия между человеком как членом чувственно воспринимаемого мира (мира феноменов) и человеком как членом умопостигаемого мира (мира ноуменов). «Даже при самом напряженном внимании с нашей стороны и при всей ясности... может привести нас только к познанию *явлений*, но никогда не может привести нас к познанию *вещей в себе*» [3, с. 108].

Люди в силу различия своих познавательных способностей по-разному воспринимают идеи нравственности. В связи с этим можно выделить:

1) чувственно-рассудочный способ – когда «не требуется никаких тонких мыслей... чтобы заметить все представления, появляющиеся у нас произвольно (таковы представления чувств), дают нам познание предметов только такими, как они на нас воздействуют, а какими они могут быть сами по себе, – это остается нам неизвестным» [3, с. 108];

2) активно-познавательный способ – когда рассудок «может составить только такие понятия, которые служат лишь для того, чтобы *подвести под правила чувственные представления* и тем самым объединить их в сознании» [3, с. 109];

3) способ эмпирического самопознания – когда человек создает самого себя, но при этом «основываясь на внутреннем чувстве, следовательно, только через явление своей природы и тем способом, каким оказывается воздействие на его сознание» [3, с. 109];

4) свободно-рациональный способ – когда раскрывается разум как высшее и свободное проявление познавательных способностей человека: «...разум как чистая самодеятельность выше даже рассудка... показывает под именем идей такую чистую спонтанность... что отличает чувственно воспринимаемый мир от умопостигаемого, тем самым показывая, однако, самому рассудку его границы» [3, с. 109–110].

Противоречие, которое возникает в сознании человека вследствие его принадлежности одновременно и к миру феноменов и к миру ноуменов разрешается посредством развития его как свободно мыслящего существа: «...если мы мыслим себя свободными, то мы переносим себя в умопостигаемый мир в качестве его членов и познаем автономию воли вместе с ее следствием – моральностью; если же мы мыслим себя, имеющими обязанности, то мы рассматриваем себя как принадлежащих к чувственно воспринимаемому миру и, однако, также к миру умопостигаемому» [3, с. 110].

В повседневной жизни и моральное долженствование, и чувственное восприятие по существу накладываются друг на друга, «не только очень хорошо могут существовать рядом друг с другом, но и должны мыслиться *необходимо соединенными* в одном субъекте» [3, с. 113]. Таким субъектом и является личность, моральная ценность которой зависит от осознания ею своей принадлежности к умопостигаемому миру. Человек мыслями проникает в умопостигаемый мир, ему «не должно быть отказано в сознании самого себя как мыслящего существа, стало быть, как разумной и деятельной благодаря разуму, то есть свободно действующей причины» [3, с. 115].

Но в самом умопостигаемом мире личность сталкивается с ноуменами («вещами в себе»), поэтому актуальным становится вопрос о реальном познании ею морального закона, который по своей сути также является «вещью в себе». Умопостигаемый мир для человека – это мир понятий и идей, абстракций и умозаключений, каждое из которых есть «только *точка зрения*, которую разум вынужден принять вне явлений, для того *чтобы мыслить себя практически*» [3, с. 115].

Люди как совокупность мыслящих существ и каждый человек в отдельности в своей жизни проявляют интерес к вопросу о действии моральных законов по аналогии с природными законами, по мере своего интеллектуального развития все более убеждаются в их необходимости и целесообразности, создают различные идеи и образы умопостигаемого мира, тем самым развиваясь духовно как личности. Но в то же время сам этот мир остается для них величайшей тайной. «Правда, я мог бы, пожалуй, плутать по умопостигаемому миру... однако хотя у меня есть об этом мире *идея*, имеющая свое серьезное

основание, тем не менее у меня нет о нем никакого *знания* и я никогда не могу приобрести его при всех стараниях моей естественной способности разума» [3, с. 118]. Отстаивая априорность морального закона, И. Кант в то же время очень высоко оценивает его практическую значимость и не оставляет надежды на его достойное воплощение в жизни людей.

Умопостигаемый мир, по мнению философа, не должен представляться человеку каким-то «пустым пространством трансцендентных понятий», «миром призраков», сам человек не должен оставаться бездеятельным и беспомощным, «бессильно махать крыльями, не двигаясь с места» [3, с. 118–119]. К умопостигаемому миру (духовному миру) «мы можем принадлежать в качестве членов только тогда, когда точно руководствуемся в своем поведении максимумами свободы, как если бы они были законами природы» [3, с. 119].

Подводя итог своему исследованию на этом этапе, ученый убежден, что прекрасный идеал умопостигаемого мира может «возбудить в нас живой интерес к моральному закону», тем самым стимулировать к его претворению в реальных поступках. И. Кант заявляет: «Мы не постигаем практической безусловной необходимости морального императива, но мы постигаем его *непостижимость*» [3, с. 119]. Именно в этом, на первый взгляд парадоксальном утверждении заключается как основное противоречие в сфере нравственности, так и главный источник развития человеческой духовности.

Тема морального закона, возможностей его соблюдения в человеческом обществе получает свое творческое развитие в книге И. Канта «Критика практического разума» [2]. На этом этапе своего исследования философ стремится логическим способом обосновать объективную природу морального закона. «Моральный же закон только потому мыслится как объективно необходимый, что он должен иметь силу для каждого, кто обладает разумом и волей» [2, с. 153]. Для человека моральный закон по силе своего воздействия носит, с одной стороны, обязательный и повелительный характер, с другой – понятный и доступный. «Суждение о том, что надо делать сообразно этому закону, должно быть достаточно простым, дабы самый обыденный и неискушенный рассудок умел обращаться с ним, даже не будучи умудрен житейским опытом» [2, с. 153].

Совершение человеком различных поступков непосредственно связано с процедурой мотивации, в которой выражается «субъективное основание определения воли существа». Нравственная ценность тех или иных поступков может различаться в зависимости от полноты воплощения в мотиве морального закона: 1) поступок содержит в себе *легальность*, то есть соответствует *букве* закона, формально – «определение воли хотя и совершается сообразно с моральным законом, но только посредством чувства»; 2) поступок содержит в себе *моральность*, то есть соответствует *духу* закона, образу мыслей – «как действует (лучше сказать, должен действовать) в душе мотив, поскольку моральный закон есть сам мотив» [2, с. 183–184].

Центральными понятиями в структуре мотивации, согласно Канту, должны стать: понятие «уважение к закону» как побуждение к его соблюдению и понятие «долг» как практическое принуждение к закону. Особо подчеркивается, что коль скоро человек является частью двух миров (чувственно воспринимаемого и умопостигаемого), то эти понятия необходимо реализуются посредством его чувств, но эти чувства уже не эмпирического происхождения. Уважение к закону направлено на сдерживание всяких чувственных побуждений, обуздание склонностей, которые могут идти вразрез с самим законом. «Уважение к моральному закону есть чувство, которое возникает на интеллектуальной основе; это чувство есть единственное, которое мы познаем совершенно а priori и необходимость которого мы можем усмотреть» [2, с. 185]. Долг есть осознанное принуждение к закону, а оно «осуществляется только законодательством *нашего* разума... содержит в себе также некоторое *возношение* и субъективно воздействует на чувство, поскольку чистый практический разум есть единственная причина этого, можно в отношении этого возношения назвать *самоодобрением*» [2, с. 191]. Относительно долга существует различие между поступком, совершенным *сообразно с долгом* (легальность), и поступком, совершенным *из чувства долга*, то есть из уважения к закону (моральность) [2, с. 191].

Исследуя проблему разума человека как имманентного источника морального закона, И. Кант не оставил без внимания и проблему трансцендентного источника этого закона, который заключен в божественной воле. Религиозное представление о моральном законе выражено в божественных заповедях, которые заявлены в виде внешних нормативных требований. В этом случае «большинство законообразных поступков было бы совершено из страха, лишь немногие – в надежде и ни один – из чувства долга» [2, с. 247].

Согласно христианской заповеди, в основе религиозного чувства обязательно должна лежать любовь – любовь к Богу и любовь к ближнему своему. «В самом деле, как заповедь она требует уважения к закону, который *предписывает любовь*, а не предоставляет каждому произвольно выбирать это в качестве своего принципа» [2, с. 192]. Сама по себе заповедь является внешне заданным правилом (императивом), и, соответственно, в практическом плане «может лишь предписывать *стремиться* к нему» [2, с. 193]. В целом моральное содержание Евангелия представляет «нравственный образ мыслей во всем его совершенстве», но как реализация идеала святости становится практически недостижимой для человеческого существа, не свободного от эмпирических желаний и склонностей, и ограничивается по существу только таким мотивом, как неустанное и охотное стремление соблюдать заповеди и приблизиться к предлагаемому моральному образцу. В таком случае поступки преимущественно могут совершаться сообразно с долгом (легальным поведением), но не из чувства долга (морального убеждения).

Оживить механизм религиозного сознания, считает И. Кант, может подключение потенциала практического разума с его идеей «морального закона в нас». При таком подходе открывается весьма неожиданная возможность человеческого разума. Как бы человек ни напрягал свой разум, он может только догадываться о существовании высшей божественной силы. Следовательно, практический разум способен оживить и саму религиозную веру, которая в результате этого может рассматриваться уже как «моральная вера, очищающая и возвышающая душу посредством разума» [6, с. 341]. Рационально постигаемый принцип нравственности открывает перед человеком возможность понять и суть библейских догматов. «Божественность полученного нами учения, – пишет философ, – может быть познана только через понятия *нашего* разума, поскольку они чисто моральны и потому верны» [6, с. 348].

Моральный закон необходимо согласуется с глубокой и устойчивой убежденностью человека в том, чтобы соблюдать его из чувства долга и уважения к закону. В жизни человека «может иметь место истинно нравственное убеждение, непосредственно относящееся к закону, и разумное существо может стать достойным быть причастным к высшему благу, соразмерному с моральной ценностью его личности» [2, с. 247].

По мнению мыслителя, истинное нравственное убеждение следует различать с имеющими место в человеческом сообществе так называемыми религиозным, патологическим и этическим видами фанатизма. «Религиозный фанатизм» напрямую вытекает из массового распространения симптомов слепой веры, опирающейся на эмпирические склонности людей и игнорирующей их рациональные способности. «Патологический фанатизм» проявляется, когда тот или иной человек, призывая на словах к благородным и возвышенным поступкам, на деле ограничивается проявлениями самолюбия и самомнения, что порождает «легкомысленный, поверхностный и фантастический образ мыслей», при этом игнорируются даже заповеди и забываются свои обязанности. «Этический фанатизм» свойственен как литераторам (сочинителям романов), так и философам (например, стоикам), которые «вместо более трезвой, но более мудрой дисциплины нравов» предлагают свои версии морального совершенствования. Этот вид фанатизма носит назидательный характер: «...предписывает сделать высшим *жизненным принципом* всякой моральности в человеке мысль о долге, усмиряющую всякое *высокомерие* и всякое пустое *самолюбие*» [2, с. 195].

Иммануил Кант убедительно отстаивает идеи чувства долга и уважения к закону как единственно истинные основания соблюдения морального закона каждым человеком: «*Долг!* Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчинения, хотя, чтобы побудить волю, и не угрожаешь тем, что внушало бы естественное отвращение в душе и пугало бы; ты только устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать уважение

к себе» [2, с. 195]. Философ задается вопросом: где же достойный долга источник, где корни его благородного происхождения? И ответ на эти вопросы он находит в обосновании идеи *личности*: «Это внушающая уважение идея личности, показывающая нам возвышенный характер нашей природы» [2, с. 196].

Исполнение морального закона является необходимым условием духовного развития самого человека, «что возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира)», делает его более свободным и независимым от механизма всей природы – он становится *личностью*, а следовательно, принадлежит и к миру умопостигаемому. «Поэтому не следует удивляться, если человек как принадлежащий к обоим мирам должен смотреть на собственное существо по отношению к своему второму и высшему назначению только с почтением, а на законы его – с величайшим уважением». Это величайшее уважение обусловлено и тем, что по своей сути моральный закон является святым (нерушимым): «Человек, правда, не так уж свят, но *человечество* в его лице должно быть для него святым» [2, с. 196]. Только человек как личность может быть целью самой по себе и не может рассматриваться как средство.

Исследование процедуры соблюдения морального закона открывает новые возможности и для его познания человеком. Ранее, в «*Основах метафизики нравственности*», И. Кант отстаивал точку зрения признания безусловности и априорности морального закона: «Мы не постигаем практической безусловной необходимости морального императива, но мы постигаем его *непостижимость*» [3, с. 119]. Теперь же, сравнивая возможности теоретического и практического разума, выясняется преимущество последнего в познании проявлений умопостигаемого мира. Если теоретический разум останавливается на определении метафизического основоположения в виде трансцендентного (запредельного, доопытного), то практический разум определяет его как имманентное, непосредственно вытекающее из самой природы человека. «Не надо искать и находить это основоположение; оно уже давно было в разуме всех людей и вошло в их существо; это основоположение *нравственности*» [2, с. 211], – отмечает философ. Попытаться познать «моральный закон в нас» становится возможным для человека как субъекта, который, с одной стороны, определяет себя как умопостигаемое существо посредством этого закона и в силу свободы, с другой – познает себя как деятельное существо в чувственно воспринимаемом мире.

На этом этапе своего исследования И. Кант делает один из главных выводов относительно познаваемости морального закона: «Ведь именно сам наш разум познает себя через высший и безусловный практический закон и [познает] существо, которое сознает этот закон (нашу собственную личность) как принадлежащее к чистому умопостигаемому миру, и притом даже с определением того способа, каким оно как такое существо может быть деятельным» [2, с. 212]. При этом он особо подчеркивает значение практической спо-

собности разума вывести нас за пределы эмпирического мира и приоткрыть таинственность мира сверхчувственного. «Моральный закон в нас... требует от нас бескорыстного уважения... только тогда, когда это уважение становится деятельным и преобладающим, позволяет нам в силу этого заглянуть, и то мельком, в царство сверхчувственного» [2, с. 247].

Обосновывая эти выводы, И. Кант опирается как на проведенное им этико-антропологическое исследование, так и на собственный опыт рефлексии и саморефлексии с явно выраженным убеждением в том, что необходимо «спокойно идти своим путем со всей возможной тщательностью и прямоотой, не обращая внимания на то, в чем оно могло бы ошибиться вне своей сферы, а верно и до конца вести его, насколько это возможно, только ради него самого» [2, с. 212–213].

Давая оценку своему времени, И. Кант пишет: «Если задать вопрос, живем ли мы теперь в *просвещенный* век, то ответ будет: нет, но мы живем в век *просвещения*» [1, с. 33]. Эпоха Просвещения во главу угла поставила вопрос об освобождении человеческого разума от многовековых религиозных предрассудков. Но это только начало сложнейшего и противоречивого пути, когда человек «в состоянии надежно и хорошо пользоваться собственным рассудком в делах религии без руководства со стороны кого-то другого» [1, с. 33]. Все более настойчиво стало приходить осознание того, что «люди сами в состоянии выбраться постепенно из невежества, если никто не стремится намеренно удерживать их в этом невежестве» [1, с. 34], а также обретение свободы мысли и свободы действий естественно ведут к тому, чтобы «обращаться с человеком, который есть нечто большее, чем машина, сообразно его достоинству» [1, с. 35].

Созревающие в обществе предпосылки революции духа отразились на философских изысканиях И. Канта, стимулировали его свободу творчества и активный научный поиск. Ставя перед собой цель найти «путеводную нить» в духовном развитии человека, мыслитель выходит на проблему моральных законов как таковых, теоретико-логическое решение которой приводит его к выводу о том, что в мире действует не множество, а всего лишь единственный объективный закон – «моральный закон в нас», – который существует априори в разуме каждого человека и осознание которого происходит для него в форме категорического императива, а также непосредственно сопровождается все более глубоким уважением к этому закону, сочетанием принципов суверенности и добровольности.

Как у его современников, так и у потомков кантовские идеи зачастую не находили понимания и признания, вызывали оживленные споры, подвергались резкой критике, что имело место даже среди представителей этического знания. В частности, П. А. Кропоткин категорически заявляет: «Я должен быть нравственным, потому что Кант говорит нам о каком-то “категорическом императиве” (основном предписании), который исходит из глубины меня

самого и предписывает мне быть нравственным? ...Ведь это только слово, такое же слово, как слово Провидение, или Судьба, которыми мы прикрываем свое неведение» [7, с. 283]. Н. А. Бердяев весьма противоречив в своей оценке кантовской философии. По его мнению, «Кант и немецкий идеализм – великое событие в истории человеческого самосознания и событие освобождающее. Раскрываются пути к освобождению от давящей и поработавшей власти объективного мира» [8, с. 249]. Но в то же время русский философ весьма критичен по отношению к кантовской этике: «Нравственная максима Канта, что каждого человека нужно рассматривать не как средство, а как самоцель, подрывается законническим основанием этики, ибо каждый человек оказывается средством и орудием осуществления отвлеченного, безличного, общеобязательного закона» [9, с. 95].

Споры вокруг философской доктрины Иммануила Канта не прекращались ни двести, ни сто лет тому назад, и сегодня они вызывают повышенный интерес в философско-культурологическом дискурсе.

Идея морального закона логически выходит на идею личности как субъекта этого закона, на ее свободу и активность как важнейшие атрибуты человеческой природы, на долг, уважение, достоинство, совесть как высшие нравственные ценности, получающие реальные возможности для воплощения в жизни людей. Именно эти идеи очень созвучны современным целям интеллектуального и нравственного развития человека, а также обладают огромным гуманистическим потенциалом для реализации будущих социально-культурных перспектив.

Список использованных источников

1. Кант, И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? / И. Кант // Сочинения : в 6 т. / И. Кант ; [под общ. ред. В. Ф. Асмуса. А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]. – М. : Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 25–36.
2. Кант, И. Критика практического разума / И. Кант // Критика практического разума : [сборник] / И. Кант. – СПб. : Наука, 2005. – С. 121–258.
3. Кант, И. Основы метафизики нравственности / И. Кант // Критика практического разума : [сборник] / И. Кант. – СПб. : Наука, 2005. – С. 53–120.
4. Кант, И. Метафизика нравов / И. Кант // Критика практического разума : [сборник] / И. Кант. – СПб. : Наука, 2005. – С. 259–506.
5. Павловская, О. А. Мораль в транзитивном обществе: социально-философский подход / О. А. Павловская. – Минск : Беларус. навука, 2021. – 308 с.
6. Кант, И. Спор факультетов / И. Кант // Сочинения : в 6 т. / И. Кант ; [под общ. ред. В. Ф. Асмуса. А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]. – М. : Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 311–348.
7. Кропоткин, П. А. Этика : избр. тр. / П. А. Кропоткин. – М. : Политиздат, 1991. – 496 с.
8. Бердяев, Н. А. Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1994. – 480 с.
9. Бердяев, Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1993. – 383 с.

В. Ф. Мартынов

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

ФЕНОМЕН ЭДИПОВА КОМПЛЕКСА В РАЗВИТИИ ЛИЧНОСТИ

В статье раскрываются мифы и реалии Эдипова комплекса, выявляется специфика фрейдовской интерпретации данной проблемы, обосновываются актуальные аспекты реализации Эдипова комплекса в контексте личностного развития.

Ключевые слова: Эдипов комплекс, пerversия, личность, бессознательное, сознание, либидо, Абсолют, любовь, свобода, незнание, духовное пространство, внешняя метафизика, внутренняя метафизика

V. Martynov

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

THE PHENOMENON OF THE OEDIPUS COMPLEX IN PERSONALITY DEVELOPMENT

The article reveals the myths and realities of the Oedipus complex, reveals the specifics of Freud's interpretation of this problem, and substantiates the current aspects of the implementation of the Oedipus complex in the context of personal development.

Keywords: Oedipus complex, perversion, personality, unconscious, consciousness, libido, Absolute, love, freedom, ignorance, spiritual space, external metaphysics, internal metaphysics

Человеческое мировосприятие, заключающее в себе возможность неисчерпаемого личностного духовного роста, формируется под воздействием различных программ, которые нацеливают на реализацию актуальных аспектов бытия, предостерегают от невидимых опасностей. Человек представляет собой самую сложную и динамичную систему этого мира. Он многослоен, многогранен и формируется под влиянием природных, культурных, цивилизационных факторов. Человек противоречив, антонимичен, парадоксален. Какие движущие силы детерминируют ключевые свойства личностных интенций?

Психоанализ занимает одно из ведущих мест в своей целенаправленной попытке уловить скрытые механизмы человеческого поведения. Основатель этой психологической теории З. Фрейд очень высоко оценивал свое научное открытие, которое назвал «Эдипов комплекс». В частности он писал: «Я осмеливаюсь

полагать, что если бы психоанализ имел в своем активе лишь одно открытие Эдипова комплекса, этого было бы достаточно, чтобы поставить его в один ряд с наиболее ценными завоеваниями человеческого рода» [1, с. 5]. В процессе анализа австрийский невролог и психиатр опирался прежде всего на произведение древнегреческого драматурга Софокла «Царь Эдип», которое тот написал в 75 лет, и «Эдип в Колоне», которое автор представил в 90 лет. (Всего Софокл написал 120 трагедий, но до нас дошло лишь семь произведений.)

На чем настаивал первооткрыватель Эдипова комплекса? Какой смысл он вкладывал в особенности развития ребенка? И самое главное: какую истину открыл З. Фрейд миру в контексте философии личности? «Если “Царь Эдип” способен потрясти современного человека не меньше, чем античного грека, то разгадка этого может, видимо, заключаться только в том, что воздействие греческой трагедии покоится не на противоречии между роком и человеческой волей, его нужно искать в особенностях материала, в котором проявляется это противоречие... Судьба Эдипа захватывает нас только потому, что она могла бы стать и нашей судьбой... Быть может, нам суждено направить первое сексуальное побуждение на мать, а первую ненависть и желание употребить насилие – на отца. Царь Эдип, убивший своего отца Лая и женившийся на своей матери Иокасте, являет собой всего лишь реализацию нашего детского желания» [2, с. 18].

Согласно взглядам основоположника психоанализа, мальчик трех-пяти лет испытывает сексуальное влечение к своей матери и видит в отце соперника, ненавидя его. Из-за этого неудовлетворенного влечения ребенок зарабатывает невроз. Данный комплекс, как полагал З. Фрейд, имел не частный, локальный, но универсальный характер. Вот почему «перед всяким человеком встает задача подавить Эдипов комплекс; если он не справляется с ней, то становится невротиком. Психоанализ научил нас по достоинству оценивать значение Эдипова комплекса, и можно сказать, что различие между противниками и сторонниками психоанализа заключается в значимости, которую приписывают ему последние», – утверждал психоаналитик [1, с. 354–355]. Как же обстоит дело на самом деле?

Во-первых, ребенок трех-пяти лет не имеет достаточной дистанции по отношению к матери, чтобы воспринимать ее как вожделенческий объект. Он, скорее, слит с ней. Необходима определенная дистанция, чтобы оценить мать как реальный источник сексуального наслаждения. Возможны какие-то исключения. Но универсальное значение для ребенка Эдипов комплекс иметь не может.

Во-вторых, на какие высказывания Софокла опирается Фрейд?

Э д и п

Но ложа материнского боюсь.

И о к а с т а

Во сне нередко видят люди, будто

Спят с матерью; но эти сны – пустое,

Потом опять живет беззаботно [3, с. 70].

И это всё, что находим у Софокла. Можно ли на этих сновиденческих высказываниях построить серьезную, универсальную теорию?

В-третьих, Эдип убивает не своего отца, а незнакомца, который грубо оттолкнул его на дороге. Ни малейшего понимания, что этого его родной отец, у Эдипа нет. Для того чтобы испытывать бессознательную неприязнь к своему отцу, надо хотя бы знать, что это твой отец. И незнакомец тоже не догадывается, что это его сын.

В-четвертых, Эдип женится не на своей матери, а на незнакомой женщине, потому что обязан жениться на ней, ибо разгадал загадку сфинкса и спас жителей. У него нет даже симпатии по отношению к этой женщине, он просто выполняет свой долг. Эдип даже не догадывается, что это его родная мать. Для того чтобы испытывать бессознательное влечение к своей матери, надо хотя бы знать о ней. Здесь важно не то, что делает Эдип, а *мотивы* его поведения. А мотивы работают против теории З. Фрейда.

В-пятых, когда Эдип узнает правду, он разрывает отношения с матерью. Иокаста совершает самоубийство, ибо осознает свою вину. Почему культура налагает табу на инцест? Потому что духовные устремления, а не животные импульсы становятся приоритетом для человечества, для развития культуры. Между тем описанная Софоклом трагедия – это уход от безграничных возможностей духовного роста человека в бессознательные влечения, в физиологию.

О чем же еще размышляет древнегреческий драматург? Что может означать Эдипов комплекс по Софоклу, а не по Фрейду? И какую роль здесь играет либидо?

Жизнь Эдипа – это история не борьбы с либидо, а проявления ограниченных мировоззренческих, метафизических установок. Это сюжет, в котором человеком управляет внешний мир, внешние голоса, но не дух, не внутренняя сила, не сознание. Это череда событий, свидетельствующих о том, насколько человек верит себе, своим чувствам, своему опыту, своим наблюдениям, насколько он независим от внешнего мира. Если человеком управляют внешние обстоятельства (кто-то сказал, что это не твои родители, кто-то тебя толкнул и ты убил этого человека, подчиняясь импульсам агрессии, случай тебя принудил жениться на незнакомой женщине, к которой ты не испытываешь никакой симпатии), то он зависим от чужого мнения, внешних ситуаций, он не свободен, он раб явленного, которое способно порождать трагедии. Внешний мир означает только одно – погружение во временной поток и полное доверие к его проявлениям. Но все временное заключает в себе иллюзию. Опора на собственную силу духа приводит к гармонии, любви, свободе, счастью, ибо Абсолют находится в человеке. Трагедия означает увязнуть во временности этого мира. Не знающий себя Эдип впадает в состояние перверсии, теряет контакт с истиной и начинает двигаться вниз – к животному началу, а не вверх – к духовности, красоте, любви.

История Эдипа – о любви. Точнее, об огромном дефиците любви в мире всех главных действующих персонажей. Отсутствие развитых чувств героев произведения Софокла едва не погубило Эдипа. Сначала отец и мать пытаются избавиться от него самым жестоким способом. Они слушают не себя, доверяют не своим родительским чувствам, а находятся во власти внешних предсказаний. Потом сам Эдип, не чувствуя благодарности к тем, кто его воспитал, предает своих приемных родителей. Он марионетка внешних обстоятельств, брошен в запутанность этого мира. Он жертва противоречивости бытия.

Но в итоге свет любви осеняет и оберегает Эдипа. Сначала его спасает сострадание раба, который осмелился не выполнить приказ под страхом смерти и не бросил младенца на растерзание животным. Благодаря этому спаситель становится важнейшей фигурой произведения Софокла. Потом Эдипа спасает дочь Антигона, которая любит его и сострадает отцу. Ответная любовь рождается и в душе Эдипа. Он победил рок. Что помогло ему прозреть? Опора на внутренние силы, на сознание, а не на внешние проявления бытия. Он ослепил себя, полностью устранил контакт с внешним миром и погрузился в глубину внутреннего пространства. Он становится ясновидящим. Он уходит из этого мира со светом в душе. «Хоть я слеп, но зорок разум мой» [3, с. 99], – говорит Эдип. Он одолел свою прежнюю «зрячую» слепоту. Он открыл в себе бессмертие духа. Победила сила внутренней реальности. Притяжение внешнего мира ушло. Эдип попадает к богам. Он открывает способность любить, что означает – жить на пределе своих возможностей, с полной самоотдачей, быть мужественным в поисках правды, верить только себе. Эдип так и живет. К трагедии Эдипа приводит не влечение к матери и ненависть к отцу, а *незнание, невежество самого себя*. «Лишь в знании защита нам на жизненном пути» [3, с. 100].

Чего ищет Эдип в этом мире? Чем он дорожит, опираясь на знание? Герой трагедии хочет найти то, чему можно доверять, на что можно опереться, что достойно любви. Он хочет найти самое Близкое. Эдип ищет ответ на вопрос: откуда он? Это самая важная проблема. Как только человек начинает формироваться в глубокой древности, он задается тремя вопросами: «Кто я?», «Откуда я?», «Куда иду?». Самый важный вопрос – «Откуда я?». От него зависят два других, ибо это вопрос о корнях.

Корни – это начало, истоки всего. Они невидимы, но питают всю систему. Эдип пытается обнаружить эти корни, хочет найти своих истинных родителей. Но его биологические отец и мать предали Эдипа. Если бы он нашел Иокасту и Лая, что изменилось бы? Ничего. Любви бы он не обрел. Его родные родители хотели его убить. Он им не нужен и даже представляет для них угрозу. Его отец боится исполнения предсказания оракула, верит внешнему голосу. Значит, найти своих родных родителей – это не главное. Но Эдип сильно переживает, что подвергается сомнению его близость отцу и матери. «Ты убьешь отца и осквернишь мать», – вещает оракул. В принципе, так и происходит.

Однако проблема гораздо глубже. Проблема метафизическая, а не история либидинозных устремлений. Не познав себя (Душа + Дух), оставаясь в полном неведении в отношении своих корней, Эдип изначально убивает свой Дух и оскверняет свою Душу. Дух – это его отец. Душа – это его мать. Эдип становится жертвой собственной неопределенности. Он не понимает, в каком направлении ему двигаться. Он потерялся в этом мире. Столкновение внешних и внутренних сил рождает *судьбу* человека. Когда человек не знает себя, он не распознает самое близкое. Любовь – это поиск самого близкого в мире. Лай, отец Эдипа, крадет самое близкое у своего друга Пелопса, совращая его сына. Вот где начало трагедии. И влечение либидо нужно отнести не к Эдипу, но к Лаю. В этом плане З. Фрейд был обязан ввести понятие «комплекс Лая», раскрывая феномен либидо. Затем отец и мать Эдипа решают отдать его на съедение диким животным. Они слушают внешние голоса и теряют самое близкое – своего сына. Затем страдает Эдип. Он не может найти самое близкое и убивает отца, оскверняет свою мать. Эдип причиняет боль своим приемным родителям, которые его воспитали. Наконец, сыновья Эдипа отрешиваются от него, теряя самое близкое, и в итоге в борьбе за власть убивают друг друга. Мир погружается в хаос. Нарушается установка «выпрямления имен». Как подчеркивал Конфуций, «пусть отец будет отцом, сын – сыном, государь – государем, подданный – подданным» [4, с. 102].

Но поиск биологических родителей не главное. Тем более родителей, которые хотели тебя убить. Однако ответ на вопрос «откуда я?» остается крайне важным. Где корни Эдипа? Он их находит только тогда, когда ослепляет себя. Для каждого человека эти корни – в гармонии Души и Духа, в сопряжении внутреннего мира. Именно это и важно понять. (А не кто является нашими биологическими родителями.) Главное – найти источник неизбывной любви. Откуда она приходит к человеку? От силы Духа и гармонии Души. Безграничность Души, которая стремится к красоте и находится под пристальным вниманием Духа, определяет всю динамику человеческого поведения.

В итоге в произведении Софокла, несмотря на все жизненные перипетии, Дух все равно побеждает. Раб-пастух, который не выполнил приказ царя, пожалел Эдипа, создает духовное пространство. Антигона, любящая дочь, не бросает отца и разделяет с ним его тяготы, боль, страдание, становясь главной опорой на закате жизни. Сам Эдип настроен на поиск беспощадной правды, опираясь на силу духа как самое близкое и ценное начало. Правда превыше всего. И он обнаруживает эту правду. В результате Эдип умирает не как телесное, а как духовное существо. Рок побежден. Эдип свободен.

Важное наблюдение по данной проблеме можно найти у известного психолога и философа XX в., выдающегося специалиста по логотерапии, основанной на поиске смысла существования, В. Франкла: «Личность динамична, и когда она дистанцируется и отворачивается от психофизического комплекса, тут-то и дает о себе знать духовное. Поскольку личность дина-

мична, мы не можем гипостазировать ее духовную составляющую, не можем также представить ее в виде субстанции, во всяком случае, традиционном смысле слова “субстанция”. Существовать – значит выходить из себя, вступать в отношения с самим собой, а позицию по отношению к самому себе человек может занять лишь постольку, поскольку он как духовная личность противопоставит себя себе самому как психофизическому организму. Такое самодистанцирование от себя как от психофизического организма, собственно, и формирует духовную личность как таковую, как духовную личность. Лишь когда человек вступает в спор с самим собой, духовное и телесно-душевное разделяются» [5, с. 298]. Именно в этом и заключается сущность Эдипова комплекса: нахождение самого себя в этом противоречивом мире. Так развивается личность. Как заметил М. Хайдеггер, увидев что-либо умственным зрением, мы спешим схватить предмет и упускаем из виду свет, в котором этот предмет увидели. Чем больше света, тем цепче взгляд привязан к предмету, тем меньше замечен сам по себе свет. Однако моменты озарения составляют наше бытие в более важном смысле, чем схваченные или не схваченные нашим зрением предметы. Озарение нам неподвластно. В наших силах быть только готовым к нему [6, с. 7]. Ценой невероятных усилий Эдипу удалось создать условия для озаренного, абсолютно ясного видения этого мятежного мира.

Таким образом, мировосприятие развивающейся личности проходит несколько основных этапов. Первоначальный этап – эмпирическое мышление, направленное на познание внешних связей бытия. В человеке рождается абсолютное доверие к принципу видимости. «Вижу и поэтому знаю, что так». Схватывается внешняя канва явлений. Человек-сенсуалист находится в плену единичных вещей, во власти видимых проявлений мира. Он стремится выстраивать свою жизненную стратегию на доверии к значимости поверхностных событий, гипертрофируя роль текущего настоящего, отторгая метафизический контекст, не принимая все то, что выпадает из рамок повседневного опыта. Вот почему человек-сенсуалист постоянно «вязнет» в кажимости бытия, подвергаясь интенсивным душевным колебаниям в пространстве спонтанных ощущений, становясь причиной повышенной возбудимости, раздражительности, заложником собственного ограниченного видения. В этом случае индивид подвержен вспышкам агрессии, бессознательным импульсам, диктатуре влечений. Находясь в таком состоянии, Эдип убивает своих обидчиков и совершает другие неблагоприятные поступки. В контексте эмпирического пространства человек движется по кругу.

Однако различные жизненные ситуации побуждают человека приподняться над поверхностью бытия, понять причинно-следственные связи, найти общее, закономерное в спонтанной противоречивости мира. В этом случае человек начинает активно опираться на логику, рассудок, пытаться осмыслить явленное и преодолеть непосредственную зависимость от внешнего контекста.

ста. В пространстве рационализма доминируют энергия, воля, целеустремленность, опора на трезвый расчет. Но рассудочный подход чаще всего оборачивается против самого человека, против людей, ибо нравственность, эмпатия кажутся рационалисту чем-то бесполезным на пути реализации собственных устремлений. В рамках рационалистического мировосприятия индивид начинает ощущать ограниченность принятых решений. У М. Булгакова в романе «Мастер и Маргарита» есть такой характерный диалог с Воландом: «...Но вот какой вопрос меня беспокоит: ежели Бога нет, то, спрашивается, кто же управляет жизнью человеческой и всем вообще порядком на земле?

– Сам человек и управляет, – поспешил сердито ответить Бездомный на этот, признаться, не очень ясный вопрос.

– Виноват, – мягко отозвался неизвестный, – для того, чтобы управлять, нужно, как-никак, иметь точный план на некоторый, хоть сколько-нибудь приличный срок» [7, с. 14].

Столкновение с фактами бытия требует от человека более глубоких ответов, чем те, которые он выстраивает с помощью логики, рассудка. Рациональное мировосприятие не исчерпывает вселенскую проблематику, на что и обращает внимание один из героев романа М. Булгакова.

Человек начинает прозревать присутствие высшей тайны, воздействие невидимых сил метафизического мира на видимое бытие. Возникает стремление к трансцендентальному прорыву. Человек начинает доверять внешней метафизике. Этот уровень мировосприятия открывает и Эдип. Но как трактовать глубинные и не совсем ясные предсказания оракула? Эдип трактует их ошибочно. Поэтому и внешняя метафизика не исчерпывает возможности человеческого мировосприятия, глубины бытия.

И тогда человек, чувствуя ограниченность и запутанность внешних проявлений, стремится обратиться к внутренней метафизике, своей предельной глубине, познанию личностной неисчерпаемости. Вот почему Эдип ослепляет себя и разрывает все связи с внешним существованием, которое принесло ему столько разочарований и не подарило ощущения внутренней гармонии. Эдип остается наедине с самим собой. Он устраняет все внешние вибрации, открывает безграничные возможности мистического мировосприятия и только тогда находит абсолютное понимание и умиротворение. Эдип обретает окончательную истину.

«Стать “слугой своей совести” я смогу, таким образом, только если диалог с моей совестью будет больше моего “Я”, будет рупором чего-то другого. Может ли вообще быть ошибочным то, что говорит нам голос нашей совести? Совесть не может “иметь голос” уже потому, что она сама “есть” голос – голос трансцендентности. В этот голос вслушивается человек, но исходит он не от человека» [8, с. 93]. Таков итог движения к Абсолюту каждой креативной личности, которая стремится к перманентному духовному росту.

Список использованных источников

1. Царь Эдип. Прошлое одной иллюзии : авториз. пер. с нем. / изд. подгот. В. Чугуновым. – М. : Эксмо, 2002. – 400 с.
2. Фрейд, З. Художник и фантазирование / З. Фрейд ; под ред. Р. Ф. Додельцева, К. М. Долгова. – М. : Республика, 1995. – 400 с.
3. Софокл. Трагедии / Софокл ; пер. с древнегреч. С. Шервинского ; вступ. ст. В. Ярхо. – М. : Худож. лит., 1988. – 495 с.
4. Васильев, Л. С. Культы, религии, традиции в Китае / Л. С. Васильев. – М. : Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 448 с.
5. Франкл, В. Доктор и душа: логотерапия и экзистенциальный анализ : пер. с нем. / В. Франкл. – М. : Альпина нон-фикшн, 2022. – 338 с.
6. Хайдеггер, М. Время и бытие : статьи и выступления : пер. с нем. / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
7. Булгаков, М. А. Избранное : Мастер и Маргарита ; Рассказы / М. А. Булгаков ; предисл. Е. Сидорова ; примеч. М. Чудаковой. – М. : Худож. лит., 1980. – 400 с.
8. Франкл, В. Подсознательный бог. Психотерапия и религия : пер. с нем. / В. Франкл. – М. : Альпина нон-фикшн, 2022. – 218 с.

О. В. Курбачёва

Белорусский государственный университет,
Минск, Беларусь

ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В РАКУРСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

В статье представлено социально-философское осмысление сущности этнической идентичности, особенности ее конструирования и востребованности в период глобальных и социокультурных вызовов. Актуальность исследования продиктована, с одной стороны, возрастающим уровнем этнокультурной напряженности и акцентированным вниманием к проблемам идентичности в условиях глобализационных процессов, с другой стороны, дефицитом комплексных философских исследований, в которых представлено целостное социально-критическое представление о сущности этнической идентичности. Автор статьи осуществляет историко-философскую реконструкцию становления этнической проблематики, что позволяет отразить специфику существующих парадигмальных версий интерпретаций этнической идентичности. Также в статье представлен концептуальный анализ таких понятий, как этничность, этническая идентичность, самоидентификация, и выявлена причина повышенного интереса к теме этнической идентичности в период социокультурных трансформаций.

Ключевые слова: этнос, этническая идентичность, этничность, самоидентификация, этнический ренессанс

O. Kurbachova

Belarusian State University, Minsk, Belarus

ETHNIC IDENTITY IN THE PERSPECTIVE OF SOCIAL AND PHILOSOPHICAL REFLECTION

The article presents a socio-philosophical understanding of the essence of ethnic identity, features of its construction and demand in the period of global and socio-cultural challenges. The relevance of the study is dictated, on the one hand, by the increasing level of ethno-cultural tension and the accentuated attention to the problems of identity in the context of globalization processes, on the other hand, by the lack of complex philosophical studies that present a holistic socio-critical understanding of the essence of ethnic identity. The author of the article carries out a historical and philosophical reconstruction of the formation of ethnic problems, which made it possible to reflect the specifics of the existing paradigm versions of interpretations of ethnic identity. The article also presents a conceptual analysis of such concepts as ethnicity, ethnic identity, self-identification and explains the reason for the increased interest in the topic of ethnic identity in the period of socio-cultural transformations.

Keywords: ethnos, ethnic identity, ethnicity, self-identification, ethnic renaissance

В период форсированных социокультурных изменений, геополитических трансформаций и формирования новой глобальной модели социокультурного порядка вопросы о самокатегоризации приобретают особый значимый статус. Тема этнокультурного самоопределения или культурных границ не является новой для социально-гуманитарной мысли, однако именно глобализационные и миграционные процессы, а также антиглобализационные тренды и лавинообразные изменения в социокультурной сфере послужили импульсом к новому ракурсу осмысления указанной темы.

Сегодня действительно наблюдается этнический ренессанс: вопросы этнокультурного самосознания, этнических стереотипов и рост социокультурной напряженности представляют собой не только актуальное проблемное поле для теоретических изысканий, но и обладают важным практическим значением в рамках развития как персональной культурной грамотности, так и снижения уровня конфликтности и этнической нетерпимости в обществе в целом. При этом возникает своеобразный «диалектический парадокс» времени (С. Жижек): с одной стороны, глобализационные процессы по своей сути должны ориентировать на формирование всеобщей и универсальной картины мира, с другой стороны, проблемы локальных этнических культур не просто сохраняют свою значимость, но и определяют повестку интеллектуальных исканий. Так, именно в период социокультурной нестабильности и аномии обнаруживается интересная тенденция: как на индивидуальном, так и групповом уровне инициируется поиск идентификационных маркеров для формирования значимых символических границ, обеспечивающих этнофоров (субъектов этнической общности) чувством защищенности, психологической безопасности и принадлежности к определенной социокультурной среде. Эта особенность послужила основанием для более детального исследования сущности этнической идентичности в условиях социокультурных трансформаций.

Следует отметить, что преобладающее количество аналитических работ, посвященных проблеме этнической идентичности, написаны в рамках социологической или психологической научной мысли, и наблюдается определенный дефицит комплексного философского осмысления, аккумулирующего различные подходы и предлагающего целостное социально-критическое представление о сущности этнической идентичности. Поэтому данная статья посвящена именно предметному и всестороннему социально-философскому исследованию сущности этнической идентичности и выявлению особенностей ее интерпретации.

Для реализации поставленной цели необходимо обозначить основные задачи, решение которых позволит сконструировать остов этнической идентичности *per se*. В первую очередь следует осуществить историко-философскую реконструкцию этнического вопроса, благодаря которой появится возможность увидеть парадигмальную специфику интерпретаций этнической идентичности. Вторым важным шагом исследования является дифференциация

ция категориального аппарата и выстраивание семантических границ таких понятий, как *этничность*, *этническая идентичность*, *самоидентификация*, которые зачастую отождествляются друг с другом и представляются одним синонимичным концептом. В-третьих, проанализировать особенности конструирования этнической идентичности и ее востребованности в период социокультурных вызовов.

Становление и развитие теории этнического самосознания необходимо рассматривать сквозь призму историко-философской ретроспективы, так как выявление теоретических и методологических предпосылок концептуализации этнического самосознания позволит воспроизвести целостную картину понимания сущности этнической идентичности. Генетическая линия исследования этнической проблематики восходит еще к древнегреческим мыслителям. Одним из первых античных авторов, описывающим этнографические сведения, является древнегреческий историк Геродот. Несмотря на то что его исторический трактат «История», состоящий из девяти книг, посвящен описанию греко-персидских войн, в работе представлен весьма обширный этнографический материал, географические и культурные сведения истории отдельных стран и народов (Лидии, Персии, Скифии и др.). Среди других мыслителей можно также выделить: Гиппократ, который отмечал влияние окружающей среды на формирование нравов и поведенческих особенностей различных народов, Демокрита, описавшего влияние северного и южного климата на человека, Тацита – автора трактата «О происхождении германцев и местоположении Германии», Плиния Старшего, Страбона, Ксенофонта, византийского императора Константина VII Багрянородного, в одном из трудов которого можно найти детальное описание нравов варваров (использовалось в качестве важных сведений в византийской дипломатии) и многих других [1, с. 483]. С высоты современного научного взгляда, можно говорить о некоторой наивности и предельной обобщенности данных работ. Но все же стоит отметить, что в них обнаруживаются первые попытки не просто собрать информацию о других народах, но и осмыслить их отличительные особенности и провести демаркационную линию между своими и чужими, что впоследствии станет важнейшим основанием для этнической идентификации.

Более артикулированное и предметное внимание к этнической проблематике начинается с XVIII в. Однако важно учитывать, что опосредованный интерес к «малым» культурам, другим этническим общностям обнаруживается еще в эпоху Великих географических открытий и становления колониальной политики (Абу Райхан аль-Бируни, Ахмед Ибн-Фадлан, Джованни (Иоанн) Плано Карпини, Марко Поло и др.). Можно говорить и о своеобразных отголосках эпохи романтизма, в которой были популярны образ «благородного дикаря» и интерес к истории, отразившийся впоследствии на формировании концепта романтического национализма. Здесь стоит упомянуть и эссе М. Монтеня «О каннибалах», в котором философ с заметным пиететом опи-

сывает жителей Нового Света, и повесть Вольтера «Простодушный», и трактат «Эмиль» Ж. Ж. Руссо. В данных работах поднимается образ Другого с различными этнокультурными маркерами идентичности.

Вместе с тем именно философская рефлексия XVIII в. становится подлинной отправной точкой для осмысления природы этнического и национального самосознания. Вводятся понятия «народ» (И. Г. Гердер) как сообщество людей, языковые и историко-культурные особенности которых формируют их сознание [2, с. 31], и «дух народа» (Г. В. Ф. Гегель), который, с одной стороны, был детерминирован природными и социокультурными факторами, а с другой – выступал как проявление абсолютного духа [3, с. 126]. Понятия «дух» и «народный дух» представляли собой фундаментальные категории, исследования которых уже тогда велись на междисциплинарном уровне, интегрируя усилия философов, психологов, этнологов, историков. Институционально закрепляется новая дисциплина этнология и возникают различные профессиональные академические сообщества, изучающие этническую культуру и этнос как таковой (Парижское общество этнологии, Русское географическое общество). В 1725 г. известный итальянский философ Дж. Вико пишет работу «Основания науки об общей природе наций», в которой утверждает, что только «новая наука» через исторический анализ языка, мифа ритуала различных народов поможет постичь истинную человеческую природу [4, с. 22]. В 1859 г. в предварительном Извещении о новом журнале редакторы М. Лацарус и Х. Штейнталь заявляют о возникновении новой науки – этнической психологии, которая ставится рядом с наукой об «индивидуальной душе» как «наука о... законах духовной жизни народов» [1, с. 486]. Идея о выделении «психологии народов» в качестве отдельной и особой отрасли знания далее будет пролонгирована немецким психологом и философом В. Вундтом, который акцентировал внимание на опосредованных знаковых источниках изучения этнической психологии (мифах, обрядах, языке), а в XX в. – русским философом Г. Г. Шпетом. Последний критически выступил против взглядов В. Вунда и обосновал представления о «духе народов» как о совокупности непосредственно субъективных переживаний представителей этнических общностей [1, с. 474].

Среди множества представлений об этнических общностях следует выделить две тенденции, диаметрально противоположно раскрывающие природу и своеобразие народного духа. Первая из них абсолютизировала роль влияния природно-климатических факторов на духовную структуру народов. Так, по мнению французского философа Ш. Л. де Монтескьё, народный дух формируется объективно, и решающее воздействие на его развитие оказывает физический фактор (ландшафт, климат, географическое положение) [5, с. 87]. Идея о зависимости стиля мышления и духовного склада народов от природно-климатической среды заложила фундамент представлений о неизменном характере психологии народов и об объективно-истинных, устойчивых идентифика-

ционных маркерах этнической общности в эссенциалистских представлениях XX в. (примордиализм).

Второй тенденции интеллектуальной мысли XVIII в. свойственно иное представление о характере и сущности народов. К плеяде мыслителей, которые не признавали доминантную роль географического фактора, можно отнести французского философа К. А. Гельвеция. В одном из своих главных трудов «О человеке» он утверждал, что каждому народу свойственен свой особый характер, который подвержен изменениям и зависит от формы правления и общественного воспитания [6, с. 93]. Схожие представления можно обнаружить в работе английского философа Д. Юма «О национальных характерах», в которой мыслитель подчеркивает важнейшую роль социальных и моральных факторов в формировании народного духа, при этом нравы и характер народов со временем могут трансформироваться [7, с. 703]. Безусловно, некорректно говорить о прямой преемственности воззрений К. А. Гельвеция или Д. Юма с теорией конструктивистов, однако представления о том, что изменения социально-политических отношений, развитие свободы и уровень культуры способствуют трансформации характера народов, стали важной вехой, обусловили понимание сущности этнического самосознания в дальнейшем.

Обозначенные концепции и взгляды мыслителей представляли собой объяснительные модели, инициирующие дальнейшие более предметные и системные исследовательские работы по изучению сущности этнического самосознания. Сложность, глубина и рельефность проблемного поля послужили базой для междисциплинарного исследовательского дискурса, аккумулировавшей такие сферы знания, как этнопсихологию и лингвистику, этнологию и культурную антропологию, социологию и социальную философию. Однако первые интерпретации феномена этнической идентичности, как и большинство современных, разрабатывались в рамках дисциплинарных проекций и были представлены работами Ф. Боаса, З. Фрейда, Р. Мертона, Дж. Фрэзера, Э. Эриксона, А. Тэшфел, М. С. Широкогорова, Ю. В. Бромлея, С. А. Токарева, Н. Н. Чебоксарова, М. В. Крюкова, Ю. В. Арутюняна, С. Г. Рыбакова, Ф. Барта, Э. Хобсбаума, Р. Брубейкера, В. А. Тишкова, Г. У. Солдатовой, Т. Г. Стефаненко и многих других исследователей, каждый из которых в свое время предлагал содержательные характеристики этноса, этнокультурной идентичности и этничности.

Стоит отметить, что именно философско-методологический подход в осмыслении сущности этнической идентичности позволяет выявить эпистемологическую традицию исследования обозначенного феномена, зафиксировать категориальную матрицу и легитимизировать полипарадигмальный подход, интегрирующий различные методологические основания и концептуальные объяснительные схемы феномена этнической идентичности. Вслед за полипарадигмальным форматом интерпретации понятия этноса и этничности понимание сегодня сущности этнокультурной идентичности также подразу-

мевают наличие различных моделей интерпретации. Напомним, что в рамках классического (онтологического) подхода отличительными особенностями понимания этноса были гомогенность и статичность его характеристик (С. М. Широкогоров, Ю. В. Бромлей, Н. Н. Чебоксаров, Э. Шилз), а в соответствии с конструктивистским подходом (Ф. Барт, Э. Хобсбаум, В. А. Тишков) этничность понимается как «форма социальной организации культурных различий» вне линейной привязанности к территориальным и антропогенетическим маркерам, в соответствии с которыми этнос обладает субъективными, а не объективными характеристиками [8, с. 12]. Несмотря на колоссальную значимость в исследованиях феномена этноса, эссенциалистский подход в понимании сущности этничности и этнической идентичности сегодня обнаруживает свою нерелевантность. Ключевые характеристики примордиализма, которыми определяется этническая общность и принадлежность к ней человека (общность происхождения, единая территория, язык, культура, самосознание и самоназвание), подразумевают наличие реально существующей группы, с объективными и неизменными параметрами, основывающимися, образно говоря, на «крови» и «почве». Однако подвижная конфигурация геополитических структур, миграция и перманентный процесс аккультурации снимают иллюзорный занавес эссенциализма, построенный на идеях неизменности и гомогенности. Более того, классическое определение этноса, предложенное С. М. Широкогоровым («группа людей, говорящих на одном языке, признающих свое единое происхождение, обладающих комплексом обычаев, укладом жизни, хранимых и освященных традиций и отличаемых ею от таковых других групп» [9, с. 42]), семантически допускает палитру вариативности, так как под такое определение может попасть различная социокультурная общность – от этноса до партийного аппарата. Так, Е. М. Колпаков пишет: «...качество классического определения этноса таково, что даже советский партийный аппарат подходит под него без особых натяжек. Исторически сложившаяся на определенной территории устойчивая совокупность людей – налицо. Особенности языка – разве аппаратно-канцелярский жаргон не является “новоязом”? Особенности культуры... особые ритуалы... самосознание своей общности и единства интересов, а также известное противопоставление “мы–они” здесь посильнее, чем у многих народов» [10, с. 15].

Поэтому сегодня, говоря об этнической общности и принадлежности к ней, стоит избегать однозначной и прямой привязки к объективным атрибутам этнической группы. Этничность как «форма организации культурных различий» (Ф. Барт) предполагает субъективную модель интерпретации: групповое сознание, чувство солидарности, мифотворчество и подвижные границы идентичности. Динамичный, открытый и нелинейный характер этничности проецируется на особенности конструирования этнокультурной идентичности [11, с. 32]. Так, согласно исследованиям крупнейшего антрополога XX – начала XXI в. Ф. Барта, этническая группа представляет собой особую форму

социальной организации, важнейшей особенностью которой выступает приписывание принадлежности какого-либо субъекта к этой группе как самими представителями группы (внутреннее признание), так и теми, кто в эту группу не входит (внешнее признание) [12, с. 15]. То есть превалирующую роль в идентификации любой этнической группы играет факт признания ее двумя акторами: внутренним через самокатегоризацию и внешним через дифференциацию и оценивание Другого как непосредственного представителя определенной социальной организации и носителя релевантных стандартов для этой группы. В результате главными принципами идентификации этнической группы и ее культуры выступают принципы сходства и различия: сходства со своими и отличие от других. Это может проявляться как во внешних атрибутах, например поведенческих или бытовых паттернах, так и на глубоком духовно-мировоззренческом уровне, а также в социально-культурном фоне взглядов, ценностных ориентиров и стереотипов. Так, для последователей конструктивизма этничность коренится не «в сердцах», а, скорее, «в головах», то есть в тех воображаемых социальных конструкциях, к которым они себя приписывают.

Однако здесь можно обнаружить такую же сематическую подвижность, как и в примордиалистской модели интерпретации. Более того, если мы обратимся и к третьей модели понимания сущности этничности и этнокультурной идентичности – инструменталистской (Ж. Девос, Р. Брубейкер, Г. У. Солдатова), в соответствии с которой этнокультурная идентичность представляет собой не что иное, как результат особых усилий извне или психо-культурный ресурс для нациостроительства, то мы окажемся в пространстве вариативных коннотаций. Но если эти многозначность и неопределенность противоречат самой сути эссенциализма и, в частности, не согласуются с примордиалистскими установками во всех его (эссенциализма) проявлениях (например, социобиологический или культурный примордиализм), то для инструментализма и конструктивизма они являются неотъемлемым атрибутом. Подвижность культурных границ идентичности позволяет вводить такие вариативные конструкции, как множественная идентичность, вынужденная или дрейфующая этничность (В. А. Тишков) [13]. Это, безусловно, оживляет идентификационный процесс, делает его релевантным современному сложно организованному обществу и многоаспектной жизни человека.

Что же представляет собой этническая идентичность и каковы ее особенности в целом, несмотря на парадигмальные отличия? По мнению Э. Хобсбаума, «этничность – это заготовленный способ выражения реального смысла групповой идентичности, который связывает членов [группы], то есть “нас”, чтобы подчеркнуть отличие от “них”» [14, с. 34]. Если обратиться к более классическому функциональному определению, например Г. Г. Шпета, то мы увидим такую трактовку: «...этническая идентичность – переживание своего тождества с одной этнической общностью и отделения от других» [1, с. 54].

При более детальном исследовании сущности этнической идентичности мы обнаруживаем общую атрибутивную характеристику – дихотомическую интерпретацию процесса идентичности. Поэтому базовыми понятиями в интерпретации идентичности становятся такие философские категории, как «тождество» и «различие», «общее» и «особенное», «индивидуальное» и «социальное». Исходя из этого можно предположить, что важнейшей характеристикой этнической группы и реальным способом ее дифференциации от другой группы выступают символические культурные границы. Факт перманентной дихотомии между своими и чужими, их отличительность являются основанием для идентификации. Для каждой группы свойственны определенные мировоззренческие установки, стереотипы, образы, но только при встрече с другой группой они актуализируются. Взаимодействуя с иной культурой, свое «культурное знание» обретает особые формы, а представитель самой группы обнаруживает свою отличительность от других культур. Находясь в символических пределах своей культурной группы, свойственные ей отличительные характеристики имманентно растворены, они не нуждаются в рефлексивном отождествлении. Лишь встреча с другими активизирует свой культурный код и делает его востребованным.

Данные особенности этнокультурной идентичности – ее дихотомический характер, подвижность культурных границ и важность встречи с другой культурой – объясняют тот повышенный интерес к теме этничности и идентичности, который возникает в условиях геополитических и социокультурных изменений. Поэтому можно предположить, что этничность представляет собой зависимую переменную, которая может усиливаться или ослабевать в зависимости от внешних факторов. В период спокойствия и устойчивого развития этнокультурная отличительность находится в «спящем режиме», и лишь в условиях острой социокультурной нестабильности она становится востребованной в качестве своеобразной психологической и символической поддержки. Этническая идентичность в кризисные периоды выполняет ценностно-ориентационную и защитную функции. Особенно это заметно в так называемый «короткий XX век», который начался с распада империй и завершился крахом СССР, когда географические и политические границы были максимально подвижны и множество народов обретали свою независимость и нуждались в фиксации своей исторической исключительности посредством этнокультурных маркеров самоидентификации.

Здесь стоит оговорить тонкую, но очень важную концептуальную границу между такими понятиями, как этничность, этнокультурная идентичность и самоидентификация. Присвоение этничности и превращение ее в свою этническую идентичность лежит в основе процесса самоидентификации [15, с. 34]. Несмотря на существующие различные определения (Н. Н. Чебоксаров, А. Х. Гаджиев, Г. У. Солдатова и др.), общим компонентом в природе самоидентификации выступает факт осознания людьми своей принадлежности

к определенной этнической общности. Поэтому этническое самосознание как таковое представляет собой относительно устойчивую систему осознанных представлений и оценок этнодифференцирующих и этноинтегрирующих компонентов этнической общности [16, с. 88]. Этническая самоидентификация может быть врожденной, когда представитель группы с рождения интериоризован в определенную этнокультурную среду, а также приобретенной, возникающей на определенном отрезке жизненного времени, когда этнофор, не являясь носителем этнического сознания по рождению, принимает и разделяет этнокультурную общность впоследствии или в результате своего осознанного выбора. Поэтому важно различать аскриптивную идентичность, которая фундируется на внешнем приписывании какого-либо образа другому человеку, и самокатегоризацию, основывающуюся на субъективном восприятии себя как части определенной этнокультурной группы. Разница между приписываемой и декларируемой идентичностями особенно значима в период интенсификации миграционных процессов. Их несовпадение инициирует неизбежный конфликт реального восприятия и ожидаемого образа. Стереотипный образ мигранта, даже если он базируется на наиболее распространенных чертах и внешних показателях, связанных с той или иной культурной общностью, всегда будет чужим по отношению к самому мигранту. Приписываемые ему характеристики отражают лишь часть его образа, редуцируя его личное понимание и восприятие себя в культуре, что может послужить катализатором этнокультурной напряженности и привести к потенциальному конфликту.

Также следует отметить, что самоидентификация подразумевает наличие нескольких пластов категоризации: когнитивный (знания и представления о собственной группе), аффективный (чувство принадлежности к своим) и поведенческий (как один из способов проявления себя как члена определенной группы) [16, с. 211]. Важно обозначить, что данные компоненты, или пласты, не развиваются линейно и упорядоченно: они могут проявляться непропорционально, а диапазон эмоциональной оценки варьироваться. Поэтому быть белорусом или поляком, евреем или французом, осознавать это или воспринимать себя таковым – разные пласты самоидентификации. Более того, существуют различные формы выражения этнического самосознания, которые можно вписать в два общих блока этнической самоидентификации: позитивная или негативная форма. Необходимо учитывать, что отражение этничности осуществляется посредством социально-нормативного отношения к этносу и носит эмоциональный характер. Это обусловлено тем, что в структуре этнического самосознания, помимо когнитивного пласта, присутствует эмоциональная сторона этнического самосознания, и она включает в себя, например, чувства гордости, достоинства, значимости или же обиды, страха за свою этнокультурную группу. Такая позитивная самоидентификация под воздействием различных факторов может трансформироваться в гиперпозитивную форму с избыточной степенью аффектации на своей исключительности. Гипербо-

лизированная форма позитивной самоидентификации может варьироваться от этноцентризма и этнодоминирования до этнофанатизма и этнонационализма. Между тем литотизация собственной исключительности и значимости может проявиться в таких формах негативной этнической самоидентификации, как этнонегативизм (негативные ассоциации со своей этнической общностью), этноэлиминация (появляется в самоустранении и акцентировании на другом этносе) или этнонигилизм (самоотрицание и стремление этнофоров сменить этнокультурную идентичность) [17, с. 110].

Следует очертить концептуальные границы понятий этничности и этнической идентичности, так как зачастую они воспринимаются как синонимичный ряд и разница в коннотации не так очевидна. Исходя из феноменологического ракурса осмысления, этничность как феномен понимается шире этнической идентичности. В узком смысле этническая идентичность является компонентом этничности, при этом сама этничность осваивается и закрепляется благодаря этнической идентификации. Сложность понимания можно преодолеть, если редуцировать все косвенные атрибуты в интерпретации. Тогда мы увидим, что этническая идентичность в качестве составной части социальной идентичности человека может быть концептуализирована как принадлежность к определенной этнической группе с разделением свойственных для нее мировоззренческих универсалий, ценностных ориентаций и символов. Здесь вновь уместно повторить уже оговоренную нами особенность, что декларируемая идентичность (причисление себя к определенной группе) может не совпадать с аскриптивной (приписываемой) этнической идентичностью. Как сформулировал С. Лурье, этническая идентичность – это своего рода этническая культура для «внешнего» пользования, работающая как символический внешний маркер или как щит в ситуации столкновения с другой культурой [18, с. 312]. Это те внешние параметры, по которым мы оцениваем представителя иного этноса. Что же касается этничности – этот термин представляет собой результат парадигмального сдвига в социогуманитарной мысли и используется чаще всего в рамках конструктивистского и инструменталистского дискурса с середины 70-х годов XX в. Этничность – это ряд атрибутивных характеристик, определяющих общность этнической группы внутри нее и, соответственно, принадлежность к ней. Это этническая культура для «внутреннего» пользования: своеобразное общее культурное знание, мифологемы, стереотипы, психологические установки и ориентации, которые могут быть инкорпорированы в общественное и индивидуальное сознание как на рефлексивном уровне, так и на бессознательном. То есть понятия этнической идентичности и этничности представляют собой разные стороны понимания и восприятия одной и той же этнической группы и зависят от того, является ли субъект восприятия внешним наблюдателем или участником группы. Важно учитывать, что внешний наблюдатель оценивает этническую общность чаще всего сквозь призму стереотипов и видит ее исходя из установки мето-

дологического универсализма – чужая этническая общность представляется ему гомогенной группой. Вместе с тем сам представитель этнической группы видит ее гетерогенность или наличие различных паттернов поведения внутри группы среди других представителей.

Подводя итог, можно отметить, что современный теоретический дискурс на тему этнической идентичности и феномена этничности крайне противоречив и существует колоссальный разброс представлений о ключевых дефинициях. Усилившийся процесс «миксации» и «гибридизации» идентичностей, геополитическая трансформация и сложности эмигрантской аккомодации вновь актуализируют полемику примордиалистов и конструктивистов и ставит вопрос об идентичности как об одном из важнейших проблемных вопросов современного общества. Историко-философская реконструкция сущности феномена этнической идентичности дает возможность увидеть канву преемственности, базовых характеристик и вариативности интерпретаций.

Однако важно говорить не только о прямом столкновении двух парадигм в понимании сущности этнической идентичности (примордиализм и конструктивизм), но и понимать принципиальное методологическое отличие этих двух практик идентификации. Если в рамках эссенциалистского подхода акцент ставится на четком устойчивом наборе этнических признаков (территория, язык, общность происхождения и др.), отличающих одну этническую общность от другой, то в рамках конструктивистской (а также инструменталистской) парадигмы внимание фокусируется на принципиально других основаниях идентичности. Конструктивистская методология базируется на анализе взаимодействия и социальных практик внутри группы, благодаря которым можно символически провести различие и очертить границы «свои-чужие».

Безусловно, сегодня симбиоз и полиморфизм этнокультурной реальности дает возможность выйти за пределы статичной трактовки этнической идентичности в рамках эссенциализма и говорить о наличии полиэтничности и множественной идентичности. Вместе с тем не стоит излишне релятивизировать и размывать процесс этнической идентичности, так как он обладает рядом неизменных характеристик, которые представляют остов любой идентификационной практики: наличие когнитивной, эмоциональной и поведенческой составляющих, максимально актуализирующихся в процессе самокатегоризации. В результате под этнической идентичностью мы можем понимать не только принятие определенных групповых представлений, образов и разделение групповых чувств, но и формирование согласованной системы действий и отношений в различных социокультурных практиках. Этническая идентичность, отличающаяся сложной структурой, может быть представлена в разных дихотомных проекциях: идентичность может быть аскриптивной или релевантной, приобретенной или врожденной, устойчивой или вариативной, множественной, вынужденной или дрейфующей. Многоуровневый дис-

курс о вариациях этнической идентичности дополняется сложностью и неоднородностью категориального аппарата, так как, помимо разделения процессов и самих понятий «идентичность» и «самоидентификация», в конце XX в. на авансцене конструктивистского тезауруса появляется термин *ethnicity*, который был просто русифицирован, включен в терминологический багаж научного сообщества как *этничность* и составил семантическую конкуренцию понятию *идентичность*.

Сложная система взаимосвязанных компонентов идентичности, ее открытый и динамичный характер особенно остро проявляются в период глобальных вызовов и трансформаций. Ведь этническая идентичность выступает как один из механизмов психологической интеграции и обеспечивает устойчивую форму внутригрупповой солидарности, а значит, представляет собой важнейший элемент социокультурной динамики и межкультурного взаимодействия в целом, требующий детального и всестороннего исследования.

Список использованных источников

1. Шпет, Г. Г. Введение в этническую психологию / Г. Г. Шпет // Сочинения / Г. Г. Шпет. – М. : Правда, 1989. – С. 475–575.
2. Гердер, И. Г. Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер ; пер. с нем. А. В. Михайлова. – 2-е изд., испр. – М. : Прогресс, 2013. – 703 с.
3. Гегель, Г. В. Ф. Сочинения : [в 14 т.] / Г. В. Ф. Гегель. – М. : ЁЁмедиа, 2024. – Т. 8 : Философия истории. – 476 с.
4. Вико, Дж. Основания Новой науки об общей природе наций / Дж. Вико ; пер. с итал. А. А. Губера. – М. ; Киев : REFL-book – ИСА, 1994. – 656 с.
5. Монтескье, Ш. Избранные произведения / Ш. Монтескье. – М. : Госполитиздат, 1955. – 803 с.
6. Гельвеций, К. А. О человеке / К. А. Гельвеций // Сочинения : в 2 т. / К. А. Гельвеций ; сост. и под общ. ред. Х. Н. Момджяна. – М. : Мысль, 1973–1974. – Т. 2. – 1974. – С. 5–568. – (Философское наследие ; т. 58).
7. Юм, Д. О национальных характерах / Д. Юм // Сочинения : в 2 т. / Д. Юм ; пер. с англ. С. И. Церетели [и др.] ; примеч. И. С. Нарского. – 2-е изд., доп. и испр. – М. : Мысль, 1996. – Т. 2. – С. 605–621.
8. Курбачёва, О. В. Концептуально-теоретический анализ понятия «этнос»: от объективной реальности до воображаемой конструкции / О. В. Курбачёва // Журнал Белорусского государственного университета. Философия. Психология. – 2019. – № 1. – С. 10–17. – URL: <https://journals.bsu.by/index.php/philosophy/article/view/2009>
9. Широкогоров, С. М. Этнографические исследования : [в 2 кн.] / С. М. Широкогоров. – Владивосток : Изд-во Дальневосточ. ун-та, 2001. – Кн. 1 / С. М. Широкогоров ; [сост. и примеч. А. М. Кузнецова, А. М. Решетова]. – 191 с. – (Избранные работы и материалы).
10. Колпаков, Е. М. Этнос и этничность / Е. М. Колпаков // Этнографическое обозрение. – 1995. – № 5. – С. 13–23.
11. Варшавер, Е. «Перестать пинать мертвую лошадь примордиализма»: актуальные повестки дня в конструктивистских исследованиях этничности / Е. Варшавер // Социологическое обозрение. – 2022. – № 3. – С. 31–58.
12. Этнические группы и социальные границы : сб. ст. / под ред. Ф. Барта ; пер. с англ. И. Пильшикова. – М. : Новое издательство, 2006. – 200 с.

Этническая идентичность в ракурсе социально-философской рефлексии

13. Тишков, В. А. Этнос или этничность / В. А. Тишков. – URL: valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/etnos_ili_.html?forprint=1/ (дата обращения: 20.06.2023).
14. Хобсбаум, Э. Нации и национализм после 1780 / Э. Хобсбаум. – СПб. : Алетейя, 1998. – 306 с.
15. Герандоков, М. Х. Этничность и этническая идентичность: теоретический аспект / М. Х. Герандоков // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2009. – № 2 (28). – С. 28–35.
16. Хотинец, В. Ю. Этническое самосознание / В. Ю. Хотинец. – СПб. : Алетейя, 2000. – 235 с.
17. Стефаненко, Т. Г. Этнопсихология / Т. Г. Стефаненко. – М. : ИП РАН, Академический проект, 2000. – 320 с.
18. Лурье, С. В. Историческая этнология / С. В. Лурье. – М. : Академический проект : Гаудеамус, 2004. – 624 с.

Е. И. Жук

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

ДИАЛОГ КАК РАЗРЫВ ПОВСЕДНЕВНОСТИ: К ФИЛОСОФСКОМУ ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПОНЯТИЯ

В статье производится разведение понятий «диалог» и «диалогическое общение», мотивированное необходимостью обосновать правомерность философского понимания диалога как фундаментального феномена человеческого бытия и отграничить его от многочисленных профанных обращений к этому понятию. С этой целью осуществляется рассмотрение событийности как основополагающей характеристики диалога, при этом предлагается сделать акцент на исключительности диалога как события в жизни человека. Несмотря на то что феномен диалога, несомненно, связан с востелесненной природой человека и вырастает из повседневных речевых практик, диалог всегда является событием и разрывом повседневности, связывая самовосприятие Я с памятью. Тем самым диалог фундирует амбивалентную человеческую природу, позволяя Я ощутить себя в равной степени принадлежащим «большому времени» истории и «малому времени» существования конкретного человека. В заключение приводится обоснование того, что диалогическое общение, не являясь диалогом в строгом смысле слова, должно, как бы то ни было, оставаться ориентиром в сферах профессиональной и обыденной коммуникации.

Ключевые слова: диалог, диалогическое общение, философия диалога, Я, Другой, инаковость, событийность, событие, разрыв повседневности, память

K. Zhuk

Institute of Philosophy of National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

DIALOGUE AS RUPTURE IN THE EVERYDAY: TO THE PHILOSOPHICAL DEFINITION OF THE CONCEPT

The article differentiates the concepts of “dialogue” and “dialogical communication”, motivated by the need to substantiate the legitimacy of the philosophical understanding of dialogue as a fundamental phenomenon of human existence and to distinguish it from numerous profane appeals to this concept. For this purpose, it provides a review of eventfulness as a fundamental characteristic of dialogue, while also proposing to focus on the exclusivity of dialogue as an event in a person’s life. Despite the fact that the phenomenon of dialogue is undoubtedly associated with the embodied nature of a human and grows out of everyday speech practices, dialogue is always an event and a rupture in the everyday that connects the self-perception of the Self with memory. The dialogue thereby grounds

ambivalent human nature, allowing the Self to feel equally belonging to the “great time” of history and the “small time” of the human existence. In conclusion, the article indicates that dialogic communication, while not being a dialogue in the strict sense of the word, should, in any case, remain a guideline in the areas of professional and everyday communication.

Keywords: *dialogue, dialogic communication, philosophy of dialogue, the Self, the Other, alterity, eventfulness, event, rupture of the everyday, memory*

Данная статья является попыткой ответа на вопрос: почему диалог, представляемый как наилучший способ общения между людьми, остается труднодостижимым, и если подлинный диалог действительно достаточно редкое явление, почему идея его возможности столь притягательна? Философская концептуализация диалога происходила в эпоху глобальных потрясений и очевидно, что мыслители, чьи собственные судьбы были затронуты эпохальными событиями XX в., видели в диалоге определенный выход из смысловых тупиков – если и не для человечества в целом, то, во всяком случае, для конкретного человека. Казалось бы, естественно, что в период, когда человечество переживает кризисы самого различного рода, гуманистически ориентированные мыслители предлагают обратиться к феномену диалога. Однако обращает на себя внимание тот факт, что сам этот феномен настолько неочевиден, что, на их взгляд, нуждается в серьезном философском обосновании своей сущности и ценности. В то же время уже со второй половины XX в. начинает казаться, что диалогический дискурс пронизал собой все сферы жизни социума: «диалог» уже не просто слово обыденного языка, ставшее философским концептом, но неотъемлемая составляющая маркетинговых и управленческих стратегий, межкультурной и PR-коммуникации, образовательных практик и т. д. Прорыв в космической области даже позволил поставить вопрос о возможности диалога с внеземным разумом, если таковой будет обнаружен. Скачок в развитии технологий в XXI в. дает возможность задаться новым вопросом – о возможности диалога с искусственным интеллектом.

Но действительно ли человеческое сообщество в столь краткий срок научилось ценить и вести диалог? Означает ли это, что стоит прекратить все философские разговоры о диалоге, оставив их на откуп искусству, и сосредоточиться лишь на практических задачах обучения навыкам диалогической коммуникации и внедрения такого рода коммуникации в различные сферы общественной жизни? В качестве возможного ответа кажется уместным привести высказывание Эммануэля Левинаса: «Расплата за звание существующего заключается в том, что ему от себя не избавиться. Существующий занят самим собою; эта занятость собой есть материальность субъекта. Самотождественность – это не безобидная связь с собою, но прикованность к себе, необходимость заняться самим собою» [1, с. 43]. В какой бы век человек не родился, ему не избавиться от своей человеческой природы, от концентрации на себе, в которую вторгается Другой, в чьи мысли и чувства так трудно про-

никнуть и кто столь редко оказывается понимающим. Представляется, что подлинный диалог приоткрывает возможность такого взаимопроникновения – и тем не менее всегда остается под вопросом. Греческая приставка *δια-* означает не только «положение между», но и «прохождение сквозь», и диалог, таким образом, всегда обозначает различие и взаимопроникновение позиций Я и Другого, общение, «разрывающее» кажущуюся целостность моего дискурса и вообще всякого монолога. Именно поэтому подлинный диалог всегда предполагает волевое усилие понимания и определенное смирение как готовность принять это событие разрыва, осуществить своего рода «скачок веры» по отношению к Другому.

Целью настоящего исследования стало разведение понятий «диалог» и «диалогическое общение», предполагающее анализ философского понимания диалога в строгом смысле слова как фундаментального феномена человеческого бытия через обращение к характеристике событийности.

«Жить – значит участвовать в диалоге: вопрошать, внимать, отвечать, соглашаться и т. д. В этом диалоге человек участвует весь и всю жизнь: глазами, губами, руками, душой, духом, всем телом, поступками. Он включает всего себя в слово, и это слово входит в диалогическую ткань человеческой жизни, в мировой симпозиум» [2, с. 351]. Одно из наиболее известных и красивых высказываний Михаила Михайловича Бахтина дает понять, что он, как и другие представители диалогической философии, ставит диалог в разряд фундаментальных феноменов человеческого бытия. В то же время сущность и специфика диалогического дискурса является ключевым вопросом диалогической философии. Признанные классики этой традиции М. М. Бахтин и М. Бубер дифференцируют диалогический и монологический дискурсы, а также вполне здраво указывают на существование определенных эрзацев диалога как попыток завуалировать монологические высказывания. Так, М. М. Бахтин пишет: «При монологическом подходе (в предельном или чистом виде) другой всецело оказывается объектом сознания, а не другим сознанием... Монолог завершен и глух к чужому ответу, не ждет его и не признает за ним решающей силы. Монолог обходится без другого и потому, в какой-то мере, овеществляет всю действительность. Монолог претендует быть последним словом» [2, с. 318]. Мартин Бубер, в свою очередь, отмечает: «Я знаю три вида диалога: подлинный, который может быть выражен как в словах, так и в молчании, – в этом диалоге каждый из его участников действительно имеет в виду другого или других в их наличном и своеобразном бытии и обращается к ним, стремясь, чтобы между ним и ими установилось живое взаимоотношение; технический, вызванный лишь необходимостью объективного взаимопонимания и, наконец, замаскированный под диалог монолог, в котором два человека или несколько собравшихся людей странными извилистыми путями говорят с самими собой, полагая при этом, что они избавлены от мучительного пребывания лишь с самими собой» [3, с. 108].

Тем не менее привлекательность идеи диалога как наилучшего способа коммуникации, декларация которого формирует позитивный и прогрессивный имидж, и продуктивность использования отсылок к диалогическому вокабуляру в самых разных сферах публичного дискурса привели к размыванию философского понятия диалога и некоторой «профанизации» его использования в качестве штампов различных профессиональных сфер («диалогическая модель связей с общественностью», «межкультурный диалог», «диалог с пациентом» и т. д.). Это наблюдение не означает ни того, что понятие диалога уместно использовать исключительно в философском ключе, ни того, что эти мультиплановые отсылки к диалоговому словарю не содержат в себе положительный потенциал. Однако в рамках историко-философской реконструкции понятия необходимо четче очертить терминологические границы, дабы оставалось понятным, на каком основании философия может рассматривать данный концепт как фундаментальный феномен человеческого бытия и при этом утверждать, что диалог никогда не следует принимать как данность. Такая постановка проблемы позволяет не только поддерживать значимость философской трактовки диалога в пространстве современной гуманитаристики, но и актуализировать вопрос о специфике, значении и потенциале диалогического дискурса в более практико-ориентированных сферах.

Представляется, что для прояснения философского понимания диалога в строгом смысле слова следует прежде всего обратиться к событийности как основополагающей характеристике диалога. Благодаря увлеченности философии XX в. темами субъективности, Другого, времени, а также идеей создания новых онтологий, одной из центральных категорий в философии XX в. становится концепт события (М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер, Ж. Делёз, А. Бадью и др.). Он играет значимую роль и в терминологической матрице представителей философии диалога (например, М. М. Бахтина и М. Бубера), равно как и в концепциях мыслителей, ориентированных на гетерологическое исследование Другого (например, Э. Левинаса, М. Мерло-Понти, М. де Серто). Мир, который отмечен присутствием человека, можно, согласно М. М. Бахтину, трактовать как *событиё* и *событие*. Первым термином акцентируется бытие мира как со-бытия множества людей, Я и Другого. Вторым – факт существования мира как вершащегося события, а не в качестве бытия в его свершенности. Соответственно, существование Я в мире событийно – оно протекает как постоянная череда выборов. Учитывая межсубъектную природу диалога и погруженность субъектов говорения в единый пространственно-временной контекст, общее «здесь и сейчас», событийность диалога легко считается именно как возможность со-бытия, значимого бытия в со-творчестве с понимающим Другим. Как бы то ни было, даже в философских дискуссиях о диалоге, зачастую бледнее просматривается исключительность диалога как события, то есть шокирующий, экзистенциальный, аспект событийности. Здесь предлагается сделать акцент именно на этой исключительности диалога как события в жизни человека.

Событие, как это демонстрирует Мишель де Серто [4], признанный теоретик культуры и автор одной из самых ярких философских концепций повседневности, является исключительным фактом в жизни человека и общества, нарушая плотно сотканную ткань повседневного существования, становясь как бы «разрывом повседневности». Будучи представителем гетерологической методологии, М. де Серто, как и М. М. Бахтин, акцентирует значимость Другого и другости в рамках события, а также явственно указывает на исключительность события в жизни Я и социума. Также очень ярко исключительность события демонстрирует Э. Левинас, опираясь при этом именно на фигуру Другого. Несмотря на то что этого мыслителя лишь с большой натяжкой можно считать представителем диалогической философии, его концептуализация Другого является чрезвычайно важной для становления гетерологической методологии вообще и во Франции в частности. В своей работе [5] Э. Левинас уточняет значение *l'altérité*, специально указывая, что полагает за Другим характеристику, означающую, что ни наше предыдущее знание, ни предыдущий опыт не могут подготовить нас к встрече с Другим. Таким образом, французский философ абсолютизирует потрясение от события встречи с Другим, в чем, по мнению Дэна Захави, сходится с Жан-Полем Сартром: «Сартр и Левинас рассматривали проблему интерсубъективности как проблему, касающуюся встречи с принципиальной инаковостью, и соответственно они оба утверждали, что эта встреча настолько ошеломляющая, что субъект абсолютно не готов к ней и не имеет возможности ее предвидеть»¹ [6].

Диалог, несомненно, также необходимо трактовать как событие – событие подлинной встречи с Другим, а значит, событие фундаментального порядка. Если опыт диалога, в определенном смысле раскрывающий человеку глубины его человеческой природы, и нельзя назвать сакральным, то, во всяком случае, его следует рассматривать как экзистенциальный.

Можно утверждать, что для Я в принципе характерна направленность к Другому. И если бы даже само Я могло не устремляться к Другому, не проявлять такую активность, человек живет в мире, претерпевая воздействие этого мира и обращение Другого с ним и к нему: недаром феноменология переходит от разговора об интенциональном субъекте к понятию аффективного субъекта (см. [7]). Не только феноменологическая философия, но и иные влиятельные направления современной философии, пережившей серию так называемых «поворотов» и радикальную трансформацию категориального поля, обратились к исследованию фигуры Другого. Что еще более важно, гуманистическая XX в. отмечена становлением гетерологической традиции исследования Другого, акцентирующей инаковость как принципиальную характеристику всякого Другого, фиксирующую его уникальность (подробнее см. [8]).

Гетерологическая традиция изучения Другого чрезвычайно важна для философского рассмотрения проблемы диалога. В представлении о субъекте

¹ Здесь и далее перевод мой. – Е. Ж.

диалогического взаимодействия как о Ты весьма значим акцент на его принципиальной инаковости. Можно даже привести в пример воспоминание М. Бубера из его детства, показывающее, что диалог и отношение «Я–Другой» способно выходить за пределы исключительно межчеловеческого взаимодействия (данное предположение, разумеется, касается не только мира животных, но возможности диалога с произведением искусства, с трансцендентным, с искусственным интеллектом и т. д., – но это тема для отдельной дискуссии): «Когда я... проводил лето в имении дедушки и бабушки, я часто прокрадывался... чтобы погладить моего любимца, большого серого “в яблоках” коня. <...> ...Я испытывал Иное, огромную инаковость Другого, которая, однако, не оставалась чужой... <...> ...Не просто нечто другое, а действительно само Другое; и оно все-таки допускало меня к себе, доверялось мне, просто общалось со мной, как Ты и Ты» [3, с. 111–112]. Наиболее продуктивный термин, фиксирующий позитивную роль инаковости Другого в самоопределении и самоосуществлении Я, принадлежит М. М. Бахтину, который уже в одной из ранних своих работ вводит концепт «дистанция вненаходимости», позволяющий очень рельефно проиллюстрировать онтологическую роль инаковости в формировании и существовании субъективности. Событийность человеческой жизни означает погруженность во временной поток и, соответственно, принципиальную текучесть, не-статичность субъективности. Именно инаковость внеположного Другого оформляет целостность субъективности конкретного Я в конкретный момент времени. Уникальность восприятия извне и его направленность на Я позволяет Я удостовериться в «единстве и единственности» собственного бытия и в то же время – в его относительной завершенности благодаря позиции Я как «визави» Другого.

Таким образом, диалог всегда есть преодоление чужести, но никогда – инаковости. Наоборот, диалог предстает как событие именно потому, что представляет собой пространство подлинной встречи с инаковым Другим, допускающей взаимопроникающее разрушение монологических дискурсов и тем самым предопределяющей переживание разрыва повседневности. Именно по этой причине подлинный диалог предполагает движение навстречу друг другу и требует не только удачного стечения обстоятельств, но волевого усилия и определенного смирения от человека, вступающего в диалог.

Именно принципиальная инаковость Другого определяет фундаментальное значение диалога в качестве феномена человеческого бытия и одновременно с этим ставит вопрос о его возможности. За основополагающее условие диалога, обуславливающее необходимость определенного волевого усилия, следует принимать открытость к диалогу, и, как и саму возможность диалога, манифестацию этой открытости нельзя понимать как данность. Открытость эта означает не только благорасположение и внимание к Другому, но одновременную готовность «разомкнуть» свои границы. Несмотря на зачастую объективирующее или незаинтересованное отношение человека к конкрет-

ному Другому, встречающемуся ему в обыденных ситуациях, для человека более естественно стремление навстречу и персонифицирующее отношение к Другому, в которых одинаково нуждаются Я и Другой. М. М. Бахтин пишет: «Объектность образа человека не является чистой вещностью. Его можно любить, жалеть и т. п., но главное – его можно (и нужно) понимать» [2, с. 291]. Это утверждение русского философа о стремлении Я навстречу Другому, заложенном в самой телесно-сознательной природе человека, позволяет еще раз акцентировать неклассическую установку феноменологической философии на рассмотрение аффективной субъективности. Выбор в пользу восприятия Другого как личности, а не как объекта, не может пониматься как некий акт «доброй воли» активного самосознающего Я – в таком случае, Я, как и в классической традиции, предстало бы как единственная точка исхождения активности. Естественность персонифицирующего отношения к Другому означает, что отказ от объективации Другого только отчасти выступает как выбор, в целом же он присущ человеку как необходимость.

В диалоге человек готов признать перед самим собой и перед Другим, что Я по-настоящему есть Я только потому, что здесь и сейчас предстаю перед Ты – инаковым Другим. О необходимости и неминуемости этого «скачка веры» по отношению к Другому говорили не только признанные классики философии диалога, но и, например, Морис Мерло-Понти – во франкоязычной традиции феноменологии языка, Ханс-Георг Гадамер – в германоязычной философской герменевтике. Собственно говоря, Х.-Г. Гадамера зачастую даже относят к диалогической философии, и, во всяком случае, это один из мыслителей, наиболее ярко и последовательно демонстрировавших необходимость открытости Другому. По мнению Дермота Морана, в этом он даже сравним с Э. Левинасом: «Герменевтика Гадамера, как попытка раскрыть себя Другому, в общем, схожа с акцентом, сделанным на Другом, в философии Левинаса» [9, р. 271]. Впрочем, делая этот акцент, Э. Левинас как бы указывает, почему, по его мнению, фокус должен быть смещен с Я на Другого, разрабатывая этическую концепцию «асимметричного отношения». И хотя есть несомненный соблазн трактовать диалог именно как гармоничное взаимоотношение равнозначных и равноценных субъектов, можно понять, из чего исходит левинасовская логика «асимметричного отношения». Как бы то ни было, наибольший интерес в творчестве Э. Левинаса представляет именно его очевидная «забота» об инаковости Другого, позволившая ему утверждать, что сама речь рождается из абсолютного различия [10, р. 212].

Все же в рамках традиции философии диалога, – как и в данном конкретном исследовании, – акцентируется равноценность субъектов диалога (конечно, не предполагающая их унификации). Здесь опять стоит сделать отсылку к уникальной по своей иллюстративности терминологии М. М. Бахтина, а именно к определению «внезаходимости автора герою» (герой в данном случае может пониматься как Другой): «...любовное устранение себя из поля

жизни героя, очищение всего поля жизни для него и его бытия, участное понимание и завершение события его жизни реально-познавательным и этически безучастным зрителем» [2, с. 16]. Таким образом, отношение вненаходимости в диалоге не безучастное, но и не осуждающее, а напротив, заинтересованное, требующее участного понимания. Как бы то ни было, если субъекты диалога равноценны, то и отношение Я к Другому в диалоге столь же жертвенное, сколь и требовательное: необходимость участно отвечать на зов-вызов Другого предполагает и ожидание подобного ответа Другого, поскольку равноправие субъектов диалога есть необходимое условие диалогического (взаимо)отношения. Требовательность в данном случае, однако, не означает какого-то манипулятивного предъявления Другому своих требований с ожиданием их выполнения, которое возможно при утилитарном и авторитарном отношении к Другому (как во взаимоотношениях начальника и подчиненного, учителя и ученика и в целом в общении любых людей в прагматически ориентированном процессе совместного решения задачи): невозможно принудить человека к ведению диалога. Требовательность здесь взаимная, обоюдоострая: она означает, что за своей готовностью вступить в диалог человек интуитивно предполагает и ощущает готовность и согласие Другого.

Поэтому здесь крайне важно вспомнить то, что и М. М. Бахтин, и Х.-Г. Гадамер обозначают согласие в диалоге не только как цель, но и как залог диалога – согласие должно присутствовать изначально. В этом аспекте важна бахтинская идея фигуры «третьего» в диалоге и понимание диалога как трио (см. [11]). Такую установку у Х.-Г. Гадамера можно также окрестить «герменевтикой доверия»: «Если же сформулировать это иначе, опираясь на терминологию Поля Рикёра, Гадамер скорее практикует герменевтику доверия, нежели подозрительности» [9, р. 253]. Можно привести метафору некоего «купола согласия», который укрывает диалогическое пространство: его наличие не означает того, что собеседники полностью согласны друг с другом в каждой точке диалога, но означает, что Я и Другой согласились принять (т. е. слышать, видеть, пытаться понять) друг друга в качестве инакового Другого. При соблюдении всех вышеупомянутых условий есть надежда на обретение понимания в диалоге. М. М. Бахтин ввел также и концепт творческого понимания, поскольку актуализация со-бытия Я и Другого в рамках речевого общения, вводящего металингвистический контекст, предполагает и определенную «эволюцию» феномена понимания: в отличие от предложения, которое усваивается на логическом уровне, обращенное к Другому высказывание требует иного уровня понимания. Мыслитель называет творческим такое понимание, которое способствует приращению смысла. Я ожидает встречной, персонифицирующей, активности Другого: по М. М. Бахтину, такая встреча, противодействующая объективации и преодолевающая чуждость, принципиально возможна, но только при усилии погружения до «творческого ядра личности» [2, с. 371].

Все сказанное позволяет еще раз задаться вопросом о том, зачем человеку нужен диалог, а точнее – как рискует человек вступить в этот диалог, в общем-то осознавая, что это требует усилия участного понимания, что результат не гарантирован и что подлинный диалог как разрыв повседневности станет определенным потрясением. Впрочем, предыдущими рассуждениями во многом был предопределен и ответ: несмотря на то, что Я обладает «единственностью и незаменимостью моего места в мире: ведь на этом месте в это время в данной совокупности обстоятельств я единственный нахожусь – все другие люди вне меня» [2, с. 49], человек, будучи незавершенным проектом, не в состоянии постичь себя как целое вне взаимоотношения с Другим: «Собрать себя в сколько-нибудь законченное целое сам человек не может, переживая жизнь в категории своего я... Личности не будет, если другой ее не создаст» [2, с. 62].

Диалог как событие подлинной встречи с Другим формирует личность, обозначая определенные «вехи судьбы», которые человек, как в наброске рукописи, фиксирует для себя в воспоминании о состоявшемся диалоге. Возможно, диалог и есть тот шанс, который дает нам ощущение «закрепленности» в (пользуясь бахтинской терминологией) «большом времени», поскольку, будучи событийным, создает неповторимые моменты переживания и тем самым фиксирует уникальность Я, раскрывая в то же время его принадлежность общечеловеческой природе. Стремление к диалогу – «слишком человеческое», поскольку диалог осознается как опыт, принципиально разделяемый с Другим, как предельный опыт взаимности.

Здесь стоит затронуть еще один термин, в достаточной мере занимающий современную философию и гуманитаристику в целом: «память». Тема памяти настолько тесно связана с такими важными для современной континентальной традиции феноменами, как Другой, время, тело, что сам концепт становится одним из наиболее значимых для философии XX–XXI вв. (например, в исследованиях исторической памяти). Представляется, что событийность диалога – как в аспекте соприкосновения с Другим, так и в опыте исключительности – позволяет Я в какой-то мере воспринять свой целостный образ именно за счет соотнесения с определенным рода памятью. В ракурсе рассмотрения диалога интересен тот индивидуализирующий модус памяти, который связывает проживаемый опыт событий воедино, соотнося его для Я с представлением о собственной личности. М. де Серто справедливо отмечает, что «память – это чувство Другого» [12, с. 179]. Дело в том, что даже эти индивидуализированные лакуны памяти связаны с манифестациями Другого, проживанием опыта дружости (см., напр., главу «Прогулки по городу» в [12]). Человек историчен и потому нуждается в памяти, несмотря на то, что как время, повседневность, понимание – память постоянно ускользает; однако «бусины» воспоминаний – незабываемых, как диалог, или же постоянно воссоздаваем-

мых, как сила привычки, – человек пытается нанизать на нить собственной идентичности.

Диалог как разрыв повседневности всегда представляет собой определенный вызов, но – как «зову-вызову» Другого – ему вряд ли возможно сопротивляться. Возможность диалога выступает отчасти тревожащим фактором, нарушающим гладь повседневной жизни, вторгающимся в личное пространство. Однако человек все равно ищет событийности диалога, поскольку это событие – незабываемый жизненный опыт, раскрывающий как уникальность, так и общечеловеческую природу Я, в чем и заключается обезоруживающая сила и притягательность диалога.

Разговор о диалоге в строгом смысле слова предполагает необходимость отличить его от тех коммуникативных практик, которые, даже будучи помещенными в пространство диалогического вокабуляра, подлинным диалогом не являются. Здесь вполне подойдет устойчивое словосочетание «диалогическое общение». Могут ли определенные практики диалогического общения в какой-то удачный момент перерасти в полноценный диалог – этот вопрос остается открытым. Ранее мною уже упоминалось о современном «распылении» диалогического дискурса на самые разные сферы человеческого взаимодействия. Если говорить о профессиональном дискурсе, задумываясь о возможности перехода практик диалогического общения в полноценный диалог, логично прежде всего упомянуть о таком своего рода «пограничном» феномене, как профессиональное занятие философией, – вполне возможно, что, вопрошая о диалоге, философия обращает вопрошание на самое себя (как это происходит с исследованием языка).

Если вспомнить о диалогических истоках древнегреческой философии, можно утверждать, что профессиональное занятие философией требует постоянного погружения в пространство диалогического общения и, вероятно, обладает даже потенциалом «рождения» подлинного диалога. Примером профессионального философа, который старался сохранить диалогический фокус как в теоретическом плане, так и в практическом, может служить классик философской герменевтики, Х.-Г. Гадамер. В частности, Д. Моран отмечал: «Индивидуальный стиль Гадамера и приверженность живому диалогу привели к тому, что он, как правило, не пишет систематических трактатов. <...> С другой стороны, Гадамер практикует то, что проповедует, а именно философию как разговор. Так, он принимал участие в дебатах с Деррида, Хабермасом, Рикером, Апелем и другими. <...> В 1981 году Гадамер провел дебаты с Жаком Деррида в Париже, где он обрисовал природу герменевтики и свое отношение к Хайдеггеру, защищая свою интерпретацию Хайдеггера от Деррида, который, как он утверждал, поддался соблазну Ницше. В результате этого взаимодействия появилось четыре текста: два у Гадамера и два у Деррида» [9, р. 253].

Вообще же стремление к вопрошанию, постоянному расширению горизонтов понимания, участливая заинтересованность в Другом могут становиться

ориентирами и в профессиональной деятельности, обуславливая появление диалогических интенций. В то же время понятно, что далеко не всякая работа одинаково способствует и одинаково нуждается в диалогическом общении. Несомненно, диалогическое общение должно быть, – но не всегда становится, – неотъемлемой частью тех профессий, которые требуют индивидуализированного отношения (в частности, в таких сферах, как образование, медицина, многие виды искусства). Совершенствование практик и навыков диалогического общения способствует большей представленности существующих точек зрения, проведению различных переговоров в атмосфере внимания друг к другу, благоприятствующей достижению хотя бы частичного согласия, а также – в удачных случаях – обнаружению некоего общего основания, становящегося фундаментом будущего взаимопонимания (см., напр., [13]).

Основное отличие практик диалогического общения от диалога как такового, необходимого человеку в экзистенциальном плане, в том, что они в конечном счете утилитарны, а следовательно, несмотря на формально диалогические ориентации на достижение согласия или полифонию точек зрения, не событийны. Как бы то ни было, не по причине терминологической моды, но благодаря вовлечению хотя бы определенных диалогических тактик подобные практики необходимы, поскольку они благотворно влияют на человекоориентированность взаимодействия в тех сферах общественного бытия, где полностью индивидуализированное отношение, органичное диалогу, попросту невозможно.

Итак, диалог в строгом смысле слова может определяться как уникальное событие встречи равноценного Я с инаковым Другим в коммуникативном пространстве, представляющее собой предельный опыт взаимности. Предполагая взаимное усилие участного понимания и будучи направленным на достижение согласия, диалог становится разрывом повседневности. Диалогическое отношение, таким образом, представляет собой фундаментальную возможность для всякой экзистенции, но актуализируется оно в каждом конкретном случае благодаря усилию «движения навстречу» друг другу. Главным условием такого движения оказывается в конечном счете открытость к диалогу, который, несмотря на свое обезоруживающее действие, представляет собой основополагающую человеческую потребность, поскольку оказывается уникальным по силе воздействия на личность событием, одновременно фиксирующим уникальность всякого Я и его общечеловеческую природу.

В свою очередь практики диалогической коммуникации, столь широко прокламируемые в различных сферах жизнедеятельности общества, не характеризуются событийностью, будучи прежде всего утилитарными. Имея своей целью достижение согласия и вовлекая диалогические тактики, указанные практики, как бы то ни было, настолько включены в круг поиска решений повседневных проблем, что не могут претендовать на исключительную роль

события диалога (диалога как события) в жизни конкретного человека. Они хороши и необходимы для общества в целом, для всякого локального сообщества и самоощущения человека в нем, однако прежде всего они должны оставаться эффективными. Диалог же в подлинном смысле слова происходит вне границ утилитарности.

Список использованных источников

1. Левинас, Э. *Время и Другой. Гуманизм другого человека* / Э. Левинас. – СПб. : Высш. религ.-филос. шк., 1998. – 266 с.
2. Бахтин, М. М. *Эстетика словесного творчества* / М. М. Бахтин. – М. : Искусство, 1979. – 423 с.
3. Бубер, М. *Диалог* / М. Бубер // *Два образа веры* / М. Бубер. – М. : Республика, 1995. – С. 93–124.
4. Certeau, M. de. *La prise de parole: et autres écrits politiques* / M. de Certeau ; éd. L. Giard. – Paris : Seuil, 1994. – 278 p.
5. *Oxford Dictionary of Critical Dictionary* / ed. I. Buchanan. – 2nd ed. – Oxford : Oxford University Press, 2018. – 528 p.
6. Zahavi, D. *Alterity in Self* / D. Zahavi. – URL: https://www.academia.edu/10985420/Alterity_in_self (date of access: 20.02.2024).
7. Шолохова, С. А. *Предисловие составителей* / С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская // *(Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами* / сост.: С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. – М. : Академ. проект, 2014. – С. 3–8.
8. Жук, Е. И. *Онтология Другого в пространстве философско-культурологических исследований* / Е. И. Жук // *Философские исследования : сб. науч. тр. / Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии.* – Минск : Беларус. навука, 2023. – Вып. 10. – С. 249–259.
9. Moran, D. *Introduction to Phenomenology* / D. Moran. – New York : Routledge, 2002. – 592 p.
10. Levinas, E. *Totalité et infini* / E. Levinas. – Paris : Le Livre de poche «Biblio-Essais», 1990. – 352 p.
11. Наливайко, И. М. *В поисках первичного автора (Михаил Бахтин: философия и повседневность)* / И. М. Наливайко // *Гуманитарная наука в России и перелом 1917 года: экзистенциальное измерение* / сост. А. А. Каменских ; под общ. ред.: А. А. Каменских, О. А. Довгополова. – СПб. : Алетейя, 2017. – С. 88–97.
12. Серто, М. де. *Изобретение повседневности. 1. Искусство делать* / М. де. Серто ; пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. – СПб. : Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2013. – 330 с.
13. Жук, Е. И. *Гуманистический потенциал гетерологического подхода в образовательной практике* / Е. И. Жук, И. М. Наливайко // *Интеллектуальная культура Беларуси: гуманитарная безопасность в условиях глобальных вызовов : материалы Седьмой междунар. науч. конф. : в 2 т. / Ин-т философии НАН Беларуси ; редкол. А. А. Лазаревич [и др.].* – Минск : Четыре четверти, 2023. – Т. 1. – С. 234–238.

А. И. Левко

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

ХРОНОТОПИЧЕСКОЕ И РАЦИОНАЛЬНОЕ НАЧАЛА ИСТОРИЧЕСКОГО АНАЛИЗА И ИХ РОЛЬ В ГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ

Гуманитарное познание в отличие от естествознания ориентировано на исследование не физического пространства и времени, а духовной культуры, недоступной лишь рациональному анализу. Исходным пунктом познания является исторический анализ, включающий в себя одновременно два начала: хромотопическое и рациональное. Хромотопическое начало символизирует единство пространства и времени через призму непосредственной жизнедеятельности людей или исторической памяти как постоянно-изменяющейся социально-культурной реальности, в то время как рациональное познание всегда имеет лишь символическое свое выражение в виде смысла слова и числа, математических расчетов или своеобразной мыследеятельности, проявляемой как метафизика мышления. В первом случае акцент делается на переживаемом или пережитом когда-то опыте жизни, проявляемом как выражение судьбы человека, социальной общности или страны; во втором – на понятийно-категориальном теоретическом и методологическом анализе. Философско-эпистемологической основой написания данной статьи послужили работы А. Н. Бердяева, Б. Н. Чичерина, Ф. Ницше и О. Шпенглера применительно к интерпретации категории «хромотоп».

Ключевые слова: хромотоп, рациональное познание, исторический анализ, гуманитарное познание

A. Levko

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

CHRONOTOPICAL AND RATIONAL BEGINNINGS OF HISTORICAL ANALYSIS AND THEIR ROLE IN HUMANITIES

Unlike natural science, humanitarian knowledge is not focused on the study of physical space and time, but on the study of spiritual culture, which is not accessible only to rational analysis. Its starting point is historical analysis, which simultaneously includes two principles: chronotopic and rational. The chronotopic principle symbolizes the unity of space and

time through the prism of the immediate life of people or historical memory as a constantly changing socio-cultural reality. Rational knowledge always has only symbolic expression in the form of the meaning of words and numbers, mathematical calculations, or a kind of mental activity, which manifests itself as the metaphysics of thinking. In the first case, the emphasis is on the lived or once lived experience of life, manifested as an expression of the fate of a person, a social community or a country. In the second case, the emphasis is on conceptual-categorical theoretical and methodological analysis. The philosophical and epistemological basis for writing this article was the work of A. N. Berdyaev, B. N. Chicherin, F. Nietzsche and O. Spengler in relation to the interpretation of the category "chronotope".

Keywords: *chronotope, rational knowledge, historical analysis, humanitarian knowledge*

Гуманитарное познание и основанное на нем образование, да и образ жизни в различные исторические эпохи отдельных людей и поколений в целом, наряду с физическим пространством и временем, в рамках которого протекает их реальная жизнь, имеет специфическое, постоянно изменяющееся духовное и социальное содержание. И это содержание недоступно одному лишь рационалистическому метафизическому анализу с позиции методологии естествознания, с помощью которого формируется существующее представление о самом историческом развитии и обществе как структурно-функциональной системе. Исторический анализ уже сам по себе имеет не только рациональное, но и хронотопическое начала. Последнее неразрывно связано с понятием «хронотоп», символизирующим единство пространства, времени и жизни человека, сознание и самосознание которого не определяется лишь его рационально-конструктивным мышлением. Это начало имеет духовную основу, формируемую в ходе самого исторического развития общества и проявляемую в виде духовно-нравственной, нормативно-правовой, этнической, эстетической, этической культуры и этикета, религиозной веры, магии и культов общения с духами предков и внешними космическими силами, священными для целых народов. Материальным воплощением этих сил выступают такие культурные артефакты, как тотемы, иконы, кресты, скульптурные изваяния, знамения природы и различные предметы (камни, пещеры, водоемы и др.). В качестве же средства воздействия человека на эти силы и способа их подчинения себе выступают многообразные духовные культы в виде заклинаний, молитв, песнопений, танцев, обрядов, карнавалов, традиций, религиозных и других праздников. Они (духовные культы) и послужили в исторической перспективе основным источником зарождения искусства и эстетического восприятия мира в качестве своеобразных предшественников рационального философского и научного мышления как искусства любомудрия.

Основатель школы философии жизни Фридрих Ницше одним из первых в западноевропейской философии связал науку с опытом жизни и искусством. «А сама наука, наша наука, – что означает вообще всякая наука, рассматриваемая как симптом жизни?..» – вопрошал он. Отвечая на поставленный вопрос, немецкий философ отмечал, что «проблема науки не может быть познана на

почве науки» [1, с. 49]. Существование мира, по Ф. Ницше, может быть *оправдано* лишь как эстетический феномен. Искусство – высшая задача и собственно метафизическая деятельность в этой жизни. Эта задача решается в процессе не познания истины, а культивирования ценностей жизни. «Культивируя наши добродетели, – отмечал мыслитель в своей работе «О пользе и вреде истории для жизни», – мы одновременно культивируем и наши пороки. Животное растворяется в настоящем, человек же живет прошлым. Он живет надеждой, что счастье скрывается за той горой... Эти исторические люди верят, что смысл существования будет все более раскрываться в течение *процесса* существования, они оглядываются назад только затем, чтобы путем изучения предшествующих стадий процесса понять его настоящее и научиться энергичнее желать будущего; они не знают вовсе, насколько не исторически они мыслят и действуют, несмотря на весь свой историзм, и в какой степени их занятия историей являются служением не чистому познанию, но жизни» [2, с. 166].

Философское и научное познание, согласно Ф. Ницше, невозможно вне процесса постоянной переоценки ценностей в соответствии с требованиями времени самой жизни человека. Развивая эту мысль, глава баденской школы неокантианства В. Виндельбант еще в 1909 г. в книге «Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия» [3] утверждал, что ныне философия становится вообще учением об общезначимых ценностях, так как призыв Ф. Ницше к переоценке всех ценностей стал лозунгом конца XIX в., и «то, чего мы в настоящее время ожидаем от философии, – это размышление о вечных ценностях, которые, возвышаясь над меняющимися, временными интересами людей, обоснованы высшей духовной действительностью» [3, с. 148]. В. Виндельбант объяснял это тем, что интеллектуальные идеалы начала прошлого столетия поблекли, их место заняла дееспособность воли. Эта глубинная потребность времени и породила философию ценности, призванную ответить на жизненный запрос общества, «ведь в самом деле, и в повседневной нашей жизни мы не замечаем воздуха, которым дышим, пока он имеет постоянный химический состав, и сразу же замечаем, чем дышим, как только состав воздуха резко меняется в лучшую или худшую сторону» [цит. по: 4, с. 16]. Роль такого воздуха в познании, по мнению философа, выполняет культура, которая как бы «теряется» за субъект-объектными причинно-следственными отношениями.

Духовная культура является основой народного искусства и философской мудрости как единства знания и жизненного опыта, способности осмысления настоящего в постоянном контексте с анализом духовного опыта прошлого. Она же является основой научного и других видов творчества человека, основной тайной его самосознания как основного направления философского исследования. По мнению одного из основоположников христианского экзистенциализма и философского персонализма Н. А. Бердяева, «истинное решение проблемы *реальности*, проблемы *свободы*, проблемы *личности*, – вот

настоящее испытание для всей философии» [5, с. 21]. Необходимость такого испытания философии он достаточно убедительно обосновывал в своих работах.

Все названные философские проблемы, по мнению русского философа, так или иначе, связаны с проблемой самого человека, его самосознания и судьбы. Разгадать тайну о человеке, считал он, значит – разгадать тайну бытия. Иное дело, что разгадка эта имеет самые различные философские направления и смыслы, начиная от изречения древнегреческого философа Парменида «человек – мера всех вещей» и заканчивая теорией естественного отбора Чарльза Дарвина или синергетикой Ильи Пригожина. Активное, основанное на научных технологиях, и пассивное, основанное на подражании и исторической традиции, взаимодействие с миром наполняет бытие человека совершенно различным содержанием. Да и само переживание и осмысление этого бытия во многом становится возможным благодаря воспоминанию о прошлом. Оно основано на созидающей функции нашей памяти как одного из еще мало изученных источников человеческого мышления. В формировании этого мышления и воспоминание, и переживание связаны не столько с эмпирическим, сколько с трансцендентальным или духовным опытом. И опыт этот в данном случае представлен в большей мере в образной, а не логико-понятийной форме. «Воспоминание о прошлом, – считал Н. А. Бердяев, – никогда не может быть пассивным. Оно не может быть точным воспроизведением и вызывает к себе подозрительное отношение. Память активна, в ней есть творческий, преобразующий элемент, и с ним связана неточность, неверность воспоминания. Память совершает отбор, многое она выдвигает на первый план, многое же оставляет в забвении, иногда бессознательно, иногда же сознательно. Моя память о моей жизни и моем пути будет сознательно активной, то есть будет творческим усилием моей мысли, моего познания сегодняшнего дня. Между фактами моей жизни и книгой о них будет лежать акт познания, который меня более всего и интересует» [6, с. 7–8].

Иными словами, между жизненным опытом с одной стороны и его эпистемологическим отражением в виде текста биографии – с другой, по мнению Н. А. Бердяева, существует явно неадекватное отражение реального социально-культурного содержания самой жизни. Из этого содержания при такой интерпретации исчезает самое главное – эмоционально-чувственное образное восприятие, которое неразрывно связано с исторической памятью, этнокультурной идентичностью, национальной духовностью соотношения целесообразной рефлексии и стихийного жизненного опыта ментальности и другими особенностями социальной общности и социальной коммуникации. Однако обозначенная выше проблема, по мнению философа, не может быть разрешена на одном лишь эпистемологическом уровне, как проблема слова и его интерпретации, а также понимания его смысла. Ибо в обеспечиваемой словом коммуникации текст сообщения превращается в простую форму или

оболочку мысли, лишенную своей духовной смысловой наполненности. Эту наполненность, по мнению Н. А. Бердяева, в состоянии обеспечить только историческая память, которая придает человеческому роду сознание духовного единства. Народы, считал он, нуждаются в собирающей, единящей силе, в исторической, нравственной и социальной памяти. И вне этой памяти ни национальное самосознание, ни самосознание отдельной личности человека не может сформироваться в полной мере.

«Речь идет, – писал он, – о самопознании и потребности понять себя, осмыслить свой тип и свою судьбу. Так называемая экзистенциальная философия, новизна которой мне представляется преувеличенной, понимает философию как познание человеческого существования и познание мира через человеческое существование. Но наиболее экзистенциально собственное существование. В познании о себе самом человек приобщается к тайнам, неведомым в отношении к другим. Я пережил мир, весь мировой и исторический процесс, все события своего времени как часть моего микрокосма, как мой духовный путь. На мистической глубине все произошедшее с миром произошло со мной. И настоящее осмысление и заключается в том, чтобы понять все происходящее с миром как происходящее со мной. И тут я сталкиваюсь с основным противоречием моей противоречивой натуры. ... Я переживаю все события моей эпохи, свою судьбу мира как событие, происходящее со мной, как собственную судьбу, неслиянность ни с чем. Если бы я писал дневник, то, вероятно, постоянно записывал бы в него слова: мне было это чуждо, я ни с чем не чувствовал слияния, опять, опять тоска по иному, по трансцендентному. Все мое существование стояло под знаком тоски по трансцендентному» [5, с. 8–9].

То есть социально-культурное наполнение самого субъекта как раз и определяется трансцендентализмом и стратегией экспликации априорных и апостериорных форм как знания, получаемого из опыта и знания, предшествующего опыту. Без данных процессов социально-культурное содержание знания как бы «испаряется», а сам познающий из субъекта социально-культурного опыта самого своего существования превращается в простой объект и предмет теоретико-методологического познания, теряет свое духовное содержание и перестает быть субъектом собственной воли и желания. В этом случае его мировоззрение уже не выходит за рамки условий его биолого-физиологического животного существования, духовный мир которого все больше ограничивается миром потребления материальных благ. Однако сам трансцендентализм, начиная от трансцендентализма Иммануила Канта, уже отчетливо содержит рационалистическую интерпретацию религии и религиозного, в соответствии с которой определяющая роль принадлежит не обращенным к социальному опыту духовно-нравственным ценностям священных писаний, а критическому разуму.

Хронопическое начало исторического анализа в западноевропейской философии все больше уступает место рациональному началу, основанному

на метафизических представлениях и научной методологии. Это проявляется прежде всего в абсолютизации внешней причинно-следственной зависимости человека от условий жизни, сведении их исключительно к физическому пространству, механическому и циклическому времени и провозглашении мышления в качестве основного фактора их изменения и трансформации. Наука противопоставляется искусству, научные технологии – социально-культурным традициям, методы математического анализа – методам выявления смысла слова и основанной на нем речи. «В западной философии и методологии науки 20 в. на основе неокантианства, прагматизма и конвенционализма сложилась так называемая функциональная (или прагматическая) концепция априорности, согласно которой априорные положения – это основоположения, исходные постулаты науки, причем их выбор исключает момент условности, конвенциональности. При этом априорность утрачивает свое первоначальное гносеологическое значение независимости от опыта, становясь выражением особой роли исходных теоретических принципов в системе научного знания» [7]. Рациональное мышление, оторванное от духовного опыта и противопоставляемое ему как схематический теоретико-методологический анализ, становится формально-логическим и схоластическим анализом не самой социальной действительности, а лишь исходных категорий и понятий, рассматриваемых как культурные универсалии. Однако универсальность категорий и понятий, используемых в теоретическом анализе, всегда соотносима с народной, половозрастной, региональной, поселенческой и иными культурами, и то, что имеет смысл в одних культурах, теряет его в других. Но как раз этими культурами и пренебрегает рациональное мышление при историческом и других видах анализа.

В целом же, как отмечал Н. А. Бердяев, «мышление, которым так гордятся рационалисты, есть мышление дискурсивное, выводное. В дискурсивном мышлении нет непосредственной данности бытия, а есть посредственность и выводимость... Твердые первоосновы знания не даются дискурсивным мышлением, их нужно искать в другом месте, вне рациональной дискуссии... Познание протекает через дискурсивное мышление, но восходит к свободе воли» [5, с. 49].

Эта свобода воли, свобода выбора теряется по мере цивилизационного развития общества, его урбанизации, механизации и информатизации. Ибо «если идти от человека вовне, то никогда нельзя дойти до смысла вещей, ибо разгадка смысла скрыта в самом человеке. «Позитивизм, – писал Н. А. Бердяев, – был крайним выражением стремления не только постигнуть мир внешним путем, уходящим как можно дальше от внутреннего человека, но и самого человека поставив в ряд внешних вещей мира» [5, с. 293].

И такие метаморфозы становятся возможными благодаря игнорированию хронотопического исторического начала как своеобразного выражения судеб людей, обусловленных конкретным временем их жизни в рамках определен-

ного географического, геоклиматического, геополитического и социального пространства и тех ценностей и норм, которые когда-то определяли их образ мышления, мораль и образ жизни. Сама история при этом предстает как своеобразный рациональный конструкт, моделируемый самими историками на основе выделения типичных черт эпохи Средневековья, Возрождения, Просвещения, Нового времени и т. д. В качестве такого же конструкта представляется и сама духовная культура и знание о морали. Белорусский философ О. А. Павловская считает, что «разработка концепта морального дает возможность не только углубить знание о морали как сложном социокультурном феномене, но и значительно расширить научный поиск закономерностей и особенностей взаимосвязи морали и общества в целом» [8, с. 91].

Поиск таких закономерностей, как правило, заканчивается концептуальными представлениями о социально-экономической, социально-политической и духовной глобализации и общечеловеческих ценностях однополярного мира или мира единых рациональных правил. Правил, устанавливаемых в лучшем случае на основе абсолютизации культурных достижений Западной Европы и США и игнорирования культуры других народов. Эти правила и служат не только исходным пунктом социокультурного знания и гуманитарного образования, но и гуманитарным началом мировоззренческих представлений о существующей реальности и мировом порядке, а также основой национальной и техногенной безопасности. Метрическое и хронометрическое пространственно-временное измерение при этом, представляемое как историческое, лишается своего духовного содержания и презентуется методологией модернизма и постмодернизма, а также методологией исторического материализма, как выражение техногенной цивилизации или сложных саморазвивающихся систем, рассматриваемых в качестве *генеральной линии* эволюции человеческого сообщества как такового, «поиска идей и выдвижения целей социокультурного развития» [8, с. 91–92]. При таком теоретико-методологическом подходе, полагает О. А. Павловская, «в структуре исторического процесса под воздействием экзогенных и эндогенных факторов происходит чередование стабильных и кризисных периодов, а в каждом из них формируется своя конфигурация причинно-следственных, универсальных-специальных, линейных-нелинейных, ограниченных-неограниченных, одномерных-многомерных, прогрессивных-регрессивных связей и отношений» [8, с. 95]. При этом ученый делает оптимистическое заключение, согласно которому «полноценное личностное развитие человека достижимо в любое время, независимо от конкретно-исторического процесса» [8, с. 97].

В действительности же само выделение личности из социума в эпоху Средневековья было невозможно, так как социальная идентификация в то время осуществлялась по факту рождения в той или иной семье и социальному статусу ее главы. Достигнутый же уровень разделения труда исключал переход из одной социальной среды в другую и не допускал играть в обществе

различные социальные роли. Поэтому родившийся в семье пастуха ребенок автоматически обретал возможность и вероятность обретения социального статуса своих родителей. Ценностно-нормативные критерии личного развития в то время отсутствовали. Они проявились лишь в Новое время, когда началась своеобразная экспансия аксиологических представлений не только в философии, но и в гуманитарной науке.

«Неудивительно, – отметил российский философ из Санкт-Петербурга М. С. Коган, – что такая “экспансия” аксиологических представлений привела к пониманию культуры как “мира воплощенных ценностей”, и ее изучение стало сводиться к описанию истории ценностей, так родилась новая наука – история культуры, и из этих же предпосылок выросла квазиисторическая теория “локальных цивилизаций” О. Шпенглера и его последователей. Одновременно выявление своеобразия ценностного отношения вылилось в различение двух групп наук – по современной терминологии, *естественных и гуманитарных* – и по предмету познания, и по методу» [4, с. 17].

Ценностно-нормативный подход позволил М. С. Когану переосмыслить всю историю философии. Древнегреческая философия, по его мнению, была сугубо рационалистической философией. Даже миф рассматривался ею как способ познания природы. «Поэтому такие “эпифеномены” культуры, как нравственное, эстетическое, политическое и даже религиозное сознание, были для античных мыслителей явлениями маргинальности, побочными – в чело- веке они видели носителя Логоса, что и сделало его в их глазах “мерой всех вещей”, по классической формуле Протагора» [4, с. 9–10].

Средневековая ментальность, констатирует философ, утверждала приоритет Веры по отношению к Разуму. Религиозное сознание по своей природе является формой ценностного сознания и должно было таковой себя осознавать. «Но в Средневековье, – считает М. С. Коган, – нельзя говорить о собственно аксиологических представлениях, так как здесь “...отсутствует целостное представление о природе ценности как таковой, единой в множестве ее конкретных модификаций”... Подлинная ценность для Средневековья – Бог. Все другие ценности – нравственные, эстетические, политические, даже сама истина, являются для религиозного сознания – эманациями Божества, манифестациями потустороннего мира, божественной духовной энергии. <...> ...В религиозном сознании нет потребности в создании теории ценностей, ибо ценность дана здесь только в религиозной форме как представление о священном, сверхчувственном, божественном» [4, с. 10–11].

Эта потребность формируется лишь в лоне методологии философского модернизма, включившего категорию культуры и ее ценностей в контекст теоретического исследования. Ценностно-нормативный универсализм и социальный структурализм постепенно превратились в основной методологический принцип постмодернистских философских и социологических исследований. Не только западноевропейская, но и российская и белорусская совре-

менная социологическая наука представляется в основном как рациональное обустройство трансформирующегося общества или социологический позитивизм, напрямую связанный с интеллектуальным развитием или тремя стадиями развития ума человека. В этом случае, как утверждает, например, руководитель Европейского социологического центра Пьер Бурдьё, анализируются лишь субъект-объектные отношения и понятие «субъект» используется в широко распространенных представлениях о «моделях», «структурах», «правилах». Исследователь здесь как бы встает на объективистскую точку зрения, видя в субъекте марионетку, которой управляет структура, и лишает ее собственной активности. Конкретным выражением такой структуры выступают факторный и системный анализ. Живая социальная реальность как раз и оказывается недоступной позитивистской и модернистской социологии, ориентированной не на социально-культурную реальность, а на методы объективного познания.

Постмодернизм в виде неклассической и постнеклассической рациональности, как и классическая диалектико-материалистическая методология, отвергая априоризм как принцип объяснения природы знания, признает существование некоторых исходных содержательных принципов, лежащих в основе научного знания, обладающих особыми методологическими функциями. Примерами тому могут быть постулат функционального подхода в биологии и социологии, общие принципы системного, синергетического, неклассического, постнеклассического и других подходов.

Особое место среди этих подходов занимает универсалистский подход как методологическая способность осуществлять исторический анализ различных эпох и цивилизаций в виде таких глобальных интегративных рационалистических характеристик, как осевое, переходное, кризисное и другое время. Примером применения такого подхода может быть философская концепция Б. И. Чичерина, современника Н. А. Бердяева, являющегося одним из зачинателей русской эпистемологической традиции. В поле зрения Б. И. Чичерина находится теоретико-методологический разбор понятий «пространство» и «время». Его волновали такие вопросы, как соотношение теоретического и эмпирического в науке, демаркации научного знания по предмету исследования, взаимосвязь «законов разума» и «опыта». Он считал, что рационализм и реализм должны соединиться в универсализме, который предполагает взаимосвязь отвлеченного знания и эмпирического, причем первое, согласно его мнению, не выводится из второго и не строится исключительно на базе второго. Рационализм предшествует реализму. Время, считал Б. И. Чичерин, осмысливается как «представление» и как «понятие». Представление – это та общеупотребительная информация, которой мы руководствуемся в своих суждениях о чем-то. В его основании лежит понятие – его «определяющее начало» [9]. Однако оба подхода не учитывают полноты содержания времени: в первом случае время – форма чувственности, а во втором – форма явлений опыта.

На самом деле понятие времени, по Б. И. Чичерину, отображает субъективно-объективную природу сущего. Оно одновременно является и формой чувственности, и формой выражения жизненного опыта. Это единство чувственности и опыта является основной предпосылкой исторического анализа, который как бы предшествует его рационалистической реализации. «Временем, – считал философ, – определяются явления, но явления не суть чисто субъективные отношения, которым ничего не соответствует в реальном мире. Явление есть взаимодействие между субъектом и объектом; если в этом взаимодействии есть субъективный элемент, то есть и объективный, независимый от субъекта и принадлежащий самим вещам. В числе этих объективных определений есть и такие свойства вещей, которые прямо относятся к времени» [9, с. 6]. Отсюда Б. Н. Чичериным делался вывод, согласно которому время, как и соответствующая ему духовная культура, не могут быть объектом и предметом конкретно научного познания, основывающегося лишь на категориально-понятийном анализе. «...Время может быть только атрибутом абсолютно-го субъект-объекта как вечно действующей силы, обнимающей все частные действия и дающей им закон. Абсолютный, вечно действующий субъект-объект, – писал Б. Н. Чичерин, – мы называем Духом. Время есть атрибут абсолютного Духа. Если есть время, то есть и абсолютный дух» [9, с. 12].

Абсолютный дух в данном случае, как и абсолютный дух в философской системе Г. В. Ф. Гегеля, является необходимым условием философского и научного познания. Иное дело, что в философской концепции Гегеля определяющим началом познания выступает диалектика разума, в то время как у Б. Н. Чичерина – духовные и социальные ценности пространства и времени. Пространство и время выступают здесь не только базовыми параметрами бытия, но и неотъемлемыми координатами социального взаимодействия. Социальные и «естественные» аспекты пространственно-временных отношений универсума тесно переплетаются между собой и составляют поле человеческой деятельности. Более того, пространство и время как когнитивно-чувственные категории образуют первичную рамку восприятия окружающего мира. Категории-универсалии играют здесь роль общего знаменателя и формируют понятийную сетку общественно разделяемых значений.

Единство пространства и времени как фундаментальная характеристика окружающей действительности выражается в категории «хронотоп». Данную категорию в начале XX в. ввел в научный и философский оборот известный немецкий философ Освальд Шпенглер, из произведений которого она впоследствии была заимствована физиологами и литературоведами и еще в советское время широко использовалась ими не как философский принцип, а как метод научного познания.

Рациональное познание, находящееся сегодня под влиянием методологии постмодернизма, по мнению И. Валерстайна и других известных социологов, испытывает постоянные вызовы культуры. Эти вызовы превращают резуль-

таты социологического анализа в рациональную модель, лишенную своей пространственно-временной определенности и органической целостности. Поэтому в качестве предельных параметров социальной жизни вполне правомерно исследование социального пространства и времени, объединенных в категории «хронотоп».

В известной мере данная категория выступает в качестве центральной в работе О. Шпенглера «Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Образ и действительность» (1911 г.), в которой хронотоп рассмотрен как выражение судьбы не только отдельного человека, но и стран, включая и судьбу Западной Европы, которую он во многом предсказал. «Чтобы уяснить себе, в каких образах протекает угасание западной культуры, – писал О. Шпенглер, – необходимо сперва исследовать, что такое культура, в каких отношениях она находится к видимой истории, к жизни, к душе, к природе и духу, в каких формах она обнаруживается и насколько эти формы – народы, языки и эпохи, битвы и идеи, государства и боги, произведения искусства, науки, права, хозяйственные формы и мировоззрения, великие люди и великие события – сами являются символами, как таковые, подлежат толкованию» [10, с. 4]. Между тем в научной литературе пока нет полной ясности, что такое культура, как и характеризующие ее хронотопические образы, архетипы, проявляемые через различные математические, религиозные и художественные языки форм и т. д.

В исследовании форм исторических явлений, типов эпох, ситуаций и личностей, по Шпенглеру, необходимо исходить не из принципа, а из метода сравнения. По его мнению, существуют два различных способа, при помощи которых человек может подчинить себе, пережить свой окружающий мир, – органический и механический, или через совокупность образов и совокупность законов, через картину и символ и с использованием формул и системы, хронологического и математического числа. С помощью механического подчинения мира существующий духовно-политический порядок рассматривается как система, созданная по принципу причины и действия или «переряженного» естествознания, направленного на «прагматическую» обработку истории. В этом суть материалистического понимания истории. «До сих пор, – утверждал О. Шпенглер, – еще не преодолена ошибка Канта, имевшая для будущего огромное значение, а именно то, что он совершенно схематически установил соотношение внешнего и внутреннего человека с имеющими разнообразный смысл и, главное, изменяющимися понятиями пространства и времени, и далее совершенно ложным путем связал с этим геометрию и арифметику, взамен которых здесь, хотя бы мимоходом, следует упомянуть о более глубокой противоположности математического и хронологического числа. Как арифметика, так и геометрия имеют своим предметом счисление пространства, и их общие области вообще неотделимы одна от другой. Счисление времени – по-

нятие вполне ясное чутью наивного человека – отвечает на вопрос когда, а не на вопрос что или сколько» [10, с. 7].

Дело не в том, писал О. Шпенглер, что сами по себе представляют исторические факты любого времени, а в том, что означает или на что указывает их явление. Современные историки полагают, что дело сделано, раз ими использованы религиозные, социальные и даже художественные подробности для «иллюстрации» политического характера эпохи. Но они забывают решающее, так как видимая история – только выражение, знак, принявшая формы душевная стихия. «Я еще не встречал, – утверждает философ, – никого, кто бы серьезно занимался изучением этих проявлений морфологического сродства, не ограничивался бы областью политических фактов и подробно изучил бы основные математические идеи греков, арабов, индусов, западноевропейцев, или смысл их раннего орнамента и древнейших форм архитектуры, метафизики, драмы и лирики, или тенденции и течения в области главных искусств, или, наконец, подробности художественной техники и выбора материала, я не говорю уже о постижении окончательного значения всех таких явлений по отношению к проблеме форм истории» [10, с. 7–8].

Специфического исторического рода познания, по мнению О. Шпенглера, пока не существует. «То, что этим именем принято называть, заимствует свои методы почти исключительно из той единственной области знания, где методы познания подвергались строгой разработке, а именно из физики. В отдельных явлениях отыскивают связь причины и следствия, и это называют: заниматься историческим исследованием. Достойно замечания, что философия старого стиля никогда и не воображала возможности другой связи между духом и миром. Кант, устанавливая в своем главном произведении формальные правила познания, понимал в качестве объекта познавательной деятельности одну только природу, и ни он сам, никто другой, не обратили на это внимания. Знание у него значит математическое знание. Когда он говорит о природожденных формах созерцания и категориях рассудка, то он совсем не думает о совершенно своеобразном познании исторических явлений...» [10, с. 8–9].

То обстоятельство, что кроме необходимости причины и действия (О. Шпенглер назвал ее логикой пространства) в жизни существует еще необходимость судьбы – логика времени, которая является фактом глубочайшей внутренней достоверности. Она направляет мифологическое, религиозное и художественное мышление и составляет ядро и суть всей истории в противоположность природе и одновременно с этим не поддается формам познания, исследованным в «Критике чистого разума» И. Канта. Данное обстоятельство еще не проникло в область рассудочной формулировки. Следуя знаменитому выражению Галилея, философия записана на языке математики. Но, по мнению Освальда Шпенглера, мы все еще до сегодняшнего дня ждем ответа философа, на каком языке написана история и как ее надлежит читать, а также

какая роль при чтении истории и понимании основных источников ее развития принадлежит культуре и цивилизации.

«Собственно историческое исследование, – отмечал философ, – имеет своей задачей исследовать чувственное содержание живой действительности, ее убегающий образ и установить ее типические формы. ...Рядом с ним стоит естествоиспытание, столь же фрагментарное и ограниченное в своем мире идей. Но здесь дело касается последних вопросов бытия вообще. Все, что имеется в нашем сознании, в каком бы то ни было виде: законы, пространство, судьба, Бог, будущее и прошедшее, настоящее и вечность, – все это для нас имеет еще более глубокий смысл – а именно тот, что все это устроено так, а не иначе, и единственное и последнее средство сделать это необъемлемое усвояемым, сообщить эти тайны, которые можно только чувствовать или в редкие минуты пережить с наглядностью ясновидения, сообщить их хотя бы в темном, но единственно возможном виде. ...Такое средство таится в метафизике нового типа, для которой все, что бы это ни было, имеет характер символа.

Символы суть чувственные единства, глубочайшие, неделимые и, главное, непреднамеренные впечатления определенного значения. Символ есть часть действительности, обладающая для телесного или умственного глаза определенным значением, рассудочным способом не сообщаемая» [10, с. 231]. Это символическое выражение мироощущения, согласно О. Шпенглеру, находит свой отклик только в людях исключительно одной культуры. «Из этого, – заключает мыслитель, – следует, что символом является и сам человек, как отдельное лицо и как совокупность, не только своей теперешней телесностью, в силу которой он является частью мировой картины природы и области причинного – как человек, как семейство, народ, раса, – но так же и всей совокупностью своей душевной жизни...» [10, с. 232].

По мнению О. Шпенглера, нет никакой исторической действительности, существующей для всех людей. Эта действительность является конструкцией теоретического мышления, между которым как формально-логической схемой гипотетически представляемого и реальным ее практическим образом существует принципиальное различие, как различие между естественно-научным или математическим и гуманитарным знанием. «Теперь, – писал он, – “точный” историк делает в высшей степени наивные предпосылки, будто в исторической картине мы имеем перед собой последовательность состояний механического типа, будто они, подобно физическому опыту или химической реакции, доступны для исследования путем рассудочного анализа и будто в соответствии с этим, основания, средства, пути и цели образуют какие-то прямо на поверхности видимого лежащие сплетения. Точка зрения удивительно упрощенная» [10, с. 221]. Не менее упрощенным является и стремление усовершенствования гуманитарного знания на основе естественно-научного и прежде всего помощью математики и кибернетики.

Список использованных источников

1. Свастьян, К. А. Фридрих Ницше – мученик познания / К. А. Свастьян // Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше ; сост., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна ; пер. с нем. [Ю. М. Антоновского и др.]. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 5–46. – (Литературные памятники).
2. Ницше, Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше ; сост., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна ; пер. с нем. Ю. М. Антоновского [и др.]. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1. – 829 с. – (Литературные памятники).
3. [Виндельбанд, В.] Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия : пять лекций Вильгельма Виндельбанда / авториз. пер. с нем. М. М. Рубинштейна. – М. : Звено, 1910. – [8], 150 с.
4. Коган, М. С. Философская теория ценностей / М. С. Коган. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 205 с.
5. Бердяев, Н. А. Философия свободы ; Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – М. : Правда, 1989. – 607 с.
6. Бердяев, Н. А. Самопознание: (Опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 446 с.
7. Апостериори и априори // Философский энциклопедический словарь / гл. редакция: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. – М. : Совет. Энцикл., 1983. – С. 32.
8. Павловская, О. П. Концепт морального фактора в исследовании социально-исторической динамики / О. П. Павловская // Философские исследования : сб. науч. тр. / Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск : Беларус. навука, 2023. – Вып. 10. – С. 91–100.
9. Чичерин, Б. Н. Пространство и время / Б. Н. Чичерин // Вопросы философии и психологии. – М., 1895. – № 26 (1). – С. 1–57.
10. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; пер. с нем. Н. Ф. Гарелина ; авт. коммент. Ю. П. Бубенков, А. П. Бубнов. – Минск : Попурри, 2023. – Т. 1 : Образ и действительность. – 656 с.

Т. И. Адуло

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

ОБЩЕСТВЕННОЕ БЛАГО И ПУТИ ЕГО ДОСТИЖЕНИЯ

Сравнительный анализ концептуальных идей

Ф. М. Достоевского и Н. Г. Чернышевского

В статье проведен сравнительный анализ концептуальных идей Ф. М. Достоевского и Н. Г. Чернышевского относительно общественного блага и путей его достижения. Показано, что Н. Г. Чернышевский, разработчик теории крестьянского социализма, сконцентрировал внимание на онтологических основаниях социального зла. Для достижения общественного блага он предложил путь преобразования экономических устоев России, в том числе революционным путем. Ф. М. Достоевский был решительным противником революционных методов, делал ставку на изменение в позитивном ключе самого человека, его внутреннего мира. Для достижения общественного блага предлагал опираться на православие. Русские мыслители по-разному определяли роль технического и технологического развития страны и место интеллигенции в социальном прогрессе. Н. Г. Чернышевский ратовал за науку и технологическое развитие крестьянской общины, не видел пропасти между интеллигенцией и народом. Ф. М. Достоевский, напротив, сомневался в желании и способности интеллигенции объединиться с народом для преодоления социального зла. В конечном счете Н. Г. Чернышевский связывал человеческую историю с народными массами. Именно в них он видел источник развития и прогресса. В своих экономических рассуждениях писатель доходил до уяснения определяющей роли производительных сил в развитии общества, признания классов и классовой борьбы, хотя в открытой печати подавал эти идеи в завуалированной форме. Ф. М. Достоевский разочаровался в русской интеллигенции, которая преклонялась перед Западом, и тоже обратил свой взор к народу. Но народ выступает для него в виде недифференцированной массы. Развитие России писатель связывал не с социализмом (коммунизмом), а с православием.

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, Н. Г. Чернышевский, общественное благо, крестьянство, интеллигенция, теория крестьянского социализма, православие

T. Adoulo

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

PUBLIC GOOD AND WAYS TO ACHIEVE IT

Comparative analysis of the conceptual ideas of F. M. Dostoevsky and N. G. Chernyshevsky

The article provides a comparative analysis of the conceptual ideas of F. M. Dostoevsky and N. G. Chernyshevsky regarding the public good and ways to achieve it. It is shown that N. G. Chernyshevsky, the developer of the theory of peasant socialism, focused

on the ontological foundations of social evil. To achieve the public good, he proposed a way to transform the economic foundations of Russia, including through revolutionary means. F. M. Dostoevsky was a resolute opponent of revolutionary methods and relied on positive change in the person himself, his inner world. To achieve the public good, he proposed to rely on Orthodoxy. Russian thinkers differently defined the role of the country's technical and technological development and the place of the intelligentsia in social progress. N. G. Chernyshevsky stood up for science and technological development of the peasant community, did not see the gap between the intelligentsia and the people. F. M. Dostoevsky, on the contrary, doubted the desire and ability of the intelligentsia to unite with the people to overcome social evil. Ultimately, N. G. Chernyshevsky connected human history with the masses. It was in them that he saw the source of development and progress. In his economic arguments, the writer went as far as to clarify the decisive role of productive forces in the development of society, the recognition of classes and class struggle, although in the open press he presented these ideas in a veiled form. F. M. Dostoevsky became disillusioned with the Russian intelligentsia, which bowed to the West, and also turned his attention to the people. But the people appear for him in the form of an undifferentiated mass. The writer connected the development of Russia not with socialism (communism), but with Orthodoxy.

Keywords: *F. M. Dostoevsky, N. G. Chernyshevsky, public good, peasantry, intelligentsia, theory of peasant socialism, Orthodoxy*

Рассуждая о человеческой истории, Иммануил Кант в одной из своих работ утверждал: «Делать предположения относительно развития истории, дабы заполнить пробелы в сведениях, конечно, допустимо; ибо предшествующее, как отдаленная причина, и последующее, как следствие, могут служить вполне верной путеводной нитью для открытия промежуточных причин, которые сделали бы понятным переход от первого ко второму» [1, с. 43].

Применительно к истории России XIX в. «делать предположения... дабы заполнить пробелы в сведениях» [1, с. 43] нет какой-либо надобности, ибо имеющихся сведений и фактического материала вполне достаточно для системного описания ее поступи. Проблема в ином: в добросовестном и, главное, объективном анализе этих сведений. Ученые обязаны максимально избегать личных пристрастий и тем более не должны подпадать под пресс политических «канонов» тех или иных исторических эпох [2, с. 43]. Это, в частности, касается и интерпретации истории России XIX в.

Непосредственными участниками и социальными субъектами, оказавшими на ее ход заметное влияние своей теоретической, публицистической, литературной и революционно-практической деятельностью, были выдающиеся мыслители Федор Михайлович Достоевский (1821–1881) и Николай Гаврилович Чернышевский (1828–1889). Но если в советскую эпоху обществоведы акцентировали внимание на материалистической философии, революционно-демократической мысли и ее лидерах – В. Г. Белинском, Н. Г. Чернышевском, Н. А. Добролюбове, Д. И. Писарева, и именно с ними связывали переломную общественную мысль и прогрессивное развитие России, то начиная

с 1990-х годов они переключились на представителей религиозно-идеалистической философии – В. С. Соловьева, П. Д. Юркевича, Г. Г. Шпета, Н. А. Бердяева, П. А. Флоренского, С. Л. Франка. С. Н. Булгакова, Д. С. Мережковского и др. Революционных демократов как бы и не существовало. Тем самым из истории России был изъят солидный пласт теоретического и ментального общественного сознания и искусственно создан пробел, позволявший ангажированным исследователям представлять ее в препарированном виде. Но факты – упрямая вещь.

На самом деле российское общество представляло собой два мощных, причем противоположных общественно-политических лагеря, и полемика, а лучше сказать, непримиримая борьба их лидеров, которые разрабатывали философскую, экономическую и политическую базу государства, собственно, и представляла собой суть общественно-политической жизни страны в XIX в. на ее теоретическом уровне. Одни из лидеров охраняли существующую систему власти, причем даже в тех случаях, когда они подмечали ее изъяны и подвергали их решительному осуждению, другие, напротив, стремились ее расшатать и разрушить. В 50–60-е годы XIX в. ключевыми игроками на общественно-политической площадке оказались Ф. М. Достоевский и Н. Г. Чернышевский, в судьбе которых немало общего.

Начнем хотя бы с того, что они почти одногодки и их жизненный путь, подвижнический и неимоверно трудный, завершился относительно рано, не позволив им в полной мере реализовать свои творческие замыслы. Оба являлись выходцами из мещанской среды, а потому им обоим пришлось собственными усилиями прокладывать жизненную стезю и добиваться признания в литературном мире. В бурной политической жизни той исторической эпохи один и второй без каких-либо колебаний вступили на путь защиты низов, и оба от этого пострадали, оказались на каторге в Сибири. Оба мечтали о новой, гуманной России и делали всё возможное для общественного блага, но каждый из них выстраивал собственную теоретическую конструкцию этого блага, хотя исходный импульс общественной деятельности был весьма схожим: оба решали, по сути, одну и ту же назревшую в России социальную проблему – поворота страны на более гуманный, более человеко-размерный путь.

Для начала определимся с содержанием ключевого понятия данной статьи – «общественное благо». Понятие «благо» вошло в обиход философов еще в древние времена – его активно использовали эпикурейцы, киники, Платон и неоплатоники, Аристотель и другие мыслители, наполняя его конкретно-историческим содержанием и органично увязывая понимание его содержания с собственными мировоззренческими установками. Современник писателей В. И. Даль определял благо как «всё доброе, полезное, служащее счастью» [3, с. 90]. Литературное и эпистолярное наследие Ф. М. Достоевского и Н. Г. Чернышевского позволяет заключить, что с такой трактовкой понятия русские

мыслители были согласны. А вот «общественное благо» и в особенности пути его достижения трактовались ими по-разному.

Общественное благо оказалось в центре внимания Ф. М. Достоевского в период его активных контактов с участниками кружка М. В. Петрашевского. По воспоминаниям писателя, участниками этого кружка, чем, собственно, он и отличался от тайных обществ декабристов, были *образованные* люди с разными мировоззренческими взглядами. Общими же, объединяющими их идеями являлись такие: отмена крепостного права, проведение судебной реформы, свобода печати, развитие науки, просвещение и др. В качестве возможных путей достижения поставленной цели наряду с просветительскими предлагались и насильственные (революционные) действия. В процессе построения модели гуманного социального проекта петрашевцы во многом опирались на идейное наследие французских утопических социалистов. Именно к левому крылу участников кружка и примкнул Ф. М. Достоевский. Впрочем, как отмечал С. Л. Франк, «в ту эпоху преобладающее большинство русских людей из состава т. наз. “интеллигенции” жило одной верой, имело “один смысл жизни”»; эту веру лучше всего определить как веру в революцию» [4, с. 116]. Таким образом, отправной пункт практической деятельности Федора Михайловича в реализации идеи «общественное благо» – кружок Петрашевского. Пришел он туда не случайно. Идейно и морально начинающий писатель был уже подготовлен к защите униженных и обездоленных, подтверждением чему служит содержание его первой повести «Бедные люди», высоко оцененной критиком В. Г. Белинским.

Николая Гавриловича Чернышевского на стезю конфронтации с царским самодержавием, являвшимся оплотом антигуманных общественных устоев, в какой-то степени сподвигло тоже общение с петрашевцами в период его обучения в университете. Этому, безусловно, способствовали журнал «Отечественные записки», а также публицистика В. Г. Белинского и А. И. Герцена, но, главным образом, французская революция 1848 г. В отличие от петрашевцев, не выработавших хотя бы более-менее четкой линии переустройства России, революционные демократы, лидером которых вскоре оказался Н. Г. Чернышевский, имели уже развернутую программу практической деятельности, ориентированной на борьбу с самодержавием. И если Ф. М. Достоевский, осуждавший российские пороки и предлагавший для их устранения преимущественно моральное совершенствование человека (как низов, так и верхов), то Н. Г. Чернышевский обратил взор на онтологические основания назревшего преобразования общественных устоев России. Он не сомневался в неизбежности общественных перемен в России, исходя из логики закономерного хода человеческой истории по восходящим ступеням. Именно теоретическому осмыслению механизма хода человеческой истории прежде всего уделял внимание великий публицист и критик. И в этом плане он достиг определенных результатов. Неслучайно К. Маркс считал, что труды Н. Г. Чернышевского

«делают действительную честь России» [5, с. 428]. Таким образом, идею общественного блага писатель органично увязывал с постижением сущности исторического процесса и активным воздействием на него со стороны социальных субъектов – личности и народных масс.

Ф. М. Достоевскому, отбывшему свой каторжный срок, как и Н. Г. Чернышевскому, для которого каторга являлась пока лишь потенциальной угрозой, пассивность была чуждой, оба являлись сторонниками социальной активности, осознанного изменения социального бытия в гуманистическом русле. «Всякий, всякий должен делать теперь и, главное, попасть на здравый смысл. Слишком у нас перепутались в обществе понятия. Недоумение наступило какое-то» [6, с. 26], – делился своими мыслями Ф. М. Достоевский в письме к Н. Н. Страхову от 26 июня (8 июля) 1862 г. Это «делание» писатель представлял как формирование в нужном направлении массового сознания через печатные органы, главным образом через журналы, «ведь журнал дело великое; это такая деятельность, которою нельзя рисковать, потому что, во что бы то ни стало, журналы как выражение всех оттенков современных мнений должны остаться. А деятельность, то есть что именно делать, о чем говорить и что писать – всегда найдется» [6, с. 26].

Более детально рассмотрим предложенные русскими мыслителями пути преобразования России, то есть пути уничтожения существующего социального зла и достижения общественного блага.

Сначала укажем на то, что возвратившийся из Сибири Ф. М. Достоевский предстал перед соотечественниками с радикально отличающимися от прежних мировоззренческими установками. Так, в письме к А. Н. Майкову от 11 (23) декабря 1868 г. он весьма лестно отзывался о Н. Я. Данилевском, который порвал с идеями французского социалиста-утописта Ш. Фурье, хотя в свое время сам писатель чрезмерно увлекался идеями утопических социалистов и даже уговорил адресата вступить в кружок Петрашевского. «Признаюсь Вам, – отмечал Федор Михайлович, – что о Данилевском я с самого 49-го года ничего не слыхал, но иногда думал о нем. Я припоминал, какой это был отчаянный фурьерист. И вот из фурьериста обратиться к России, стать опять русским и возлюбить свою почву и сущность! Вот по чему узнается широкий человек! Тургенев сделался немцем из русского писателя, – вот по чему познается дрянной человек. Равномерно, никогда не поверю словам покойного Аполлона Григорьева, что Белинский кончил бы славянофильством. Не Белинскому кончить было этим. Это был только паршивик – и больше ничего. Большой поэт в свое время; но развиваться далее не мог. Он кончил бы тем, что состоял бы на побегушках у какой-нибудь здешней м-м Гёгг адъютантом по женскому вопросу на митингах и разучился бы говорить по-русски, не выучившись все-таки по-немецки» [7, с. 328].

Итак, вернувшийся из ссылки Ф. М. Достоевский решительно порывал с социалистическими проектами переустройства социального бытия, как

и ранее, признавал его неразумным и негуманным и считал нужным его перестроить на отвечающих человеческому достоинству основаниях. Но для этого предстояло осмыслить сам ход человеческой истории, выявить глубинные, или, как принято говорить на философском языке, раскрыть онтологические основания социального зла. Писатель же обратил свой взор не к онтологии, не к историческому процессу как таковому, а прежде всего к антропологии – к самому человеку, его внутреннему миру со всеми противоречиями, разочарованиями, побуждениями и исканиями, пытаясь на антропологическом уровне разрешить агонизирующие общество проблемы.

Н. Г. Чернышевский, напротив, в поисках ответа на злободневный вопрос о путях искоренения социального зла обратился к самому историческому процессу, пытаясь понять, атрибутивно ли социальное зло. Не зная теоретических разработок К. Маркса и Ф. Энгельса в этой области, он фактически шел тем же путем, что и основоположники марксизма, – охватил своею мыслью материальное производство, увидев в нем основу общественной жизни и в этой связи уделил особое внимание экономической теории, дошел до понимания роли классов и классовой борьбы, социальной революции в качестве движущих сил человеческой истории. Именно эти стороны учения Н. Г. Чернышевского были замечены К. Марксом и получили его высокую оценку. В особенности это касалось экономических взглядов писателя и критика, мастерски показавшего «банкротство буржуазной политической экономии» [8, с. 18].

Несомненно, суровая жизнь в сибирской глуши, пребывание в отрыве от интеллектуальной среды не позволили русскому революционному демократу в полной мере развить свои теоретические идеи. А ведь он был ученым-энциклопедистом, разбирался в экономической, исторической, философской, этической и эстетической сферах общественной мысли. Приведем лишь один факт, подтверждающий глубину теоретического мышления Николая Гавриловича. Еще двадцатилетним юношей, пытаясь выяснить характер взаимосвязи объективно существующих взаимоотношений между людьми с оформленными законодательными актами, он пришел к пониманию того, что для изменения существующей негуманной, несправедливой социальности как определенного типа взаимоотношений между людьми важно не ограничиваться призывами к изменению существующих законодательных актов и даже не ограничиваться требованием их изменения, а добиваться изменения самих сложившихся социальных связей и отношений – то есть изменения самой объективно складывающейся социальности. «Не люблю я этих господ, – отмечал Н. Г. Чернышевский в своем дневнике 8 сентября 1848 г., – которые говорят свобода, свобода – и эту свободу ограничивают тем, что сказали это слово да написали его в законах, а не вводят в жизнь, что уничтожают законы, говорящие о неравенстве, а не уничтожают социального порядка, при котором 9/10 народа – рабы и пролетарии; не в том дело, будет царь или нет, будет конституция или нет, а в общественных отношениях, в том, чтобы один класс не сосал кровь

другого. И какое подлое лицемерство!» [9, с. 110]. Позже в «Очерках политической экономии» писатель-публицист развивал зафиксированную в дневнике мысль: «...чтобы сочувствовать коммунизму, достаточно чувствовать на себе тяготительность существующих экономических отношений и иметь обыкновенное человеческое сознание, что *несправедливо терпеть нужду человеку, работающему или готовому работать, когда пользуются благосостоянием или богатством люди праздные*» (курсив наш. – Т. А.) [10, с. 143].

К слову сказать, Ф. М. Достоевский тоже оперировал фактом о 9/10 угнетенного, обездоленного народа для демонстрации неразумности существующего социума. Но в отличие от Н. Г. Чернышевского онтологической базы такой неразумности не раскрывал. Отчасти это объясняется тем, что два русских мыслителя по-разному относились к философии, то есть к теории, проливающей свет на исторический процесс.

Чернышевский высоко ценил философию, стремился охватить своим взором все новейшие ее направления для того, чтобы понять, какими путями пойдет человеческая история, и свою позицию по отношению к этой дисциплине выразил категорично: «Мы не говорим, чтобы гегелевская диалектика была хороша; мы только думаем, что человек, не имеющий понятия о таком важном факте, как, например, Гегелева философия, не может считаться просвещенным человеком, и становится смешон, когда принимается рассуждать об ученых предметах» [11, с. 52]. Далее продолжил: «Мы – не последователи Гегеля, а тем менее последователи Шеллинга. Но не можем не признать, что обе эти системы оказали большие услуги науке раскрытием общих форм, по которым движется процесс развития. Основной результат этих открытий выражается следующей аксиомой: “По форме высшая ступень развития сходна с началом, от которого оно отправляется”» [12, с. 610].

При этом он ратовал за научный характер философии, осознавал ее органичную связь с естествознанием, в своих исследованиях строго придерживался материализма. «Основанием для той части философии, которая рассматривает вопросы о человеке, – указывал публицист, – точно так же служат естественные науки, как и для другой части, рассматривающей вопросы о внешней природе» [13, с. 166]. Н. Г. Чернышевский подходил к оценке философии с конкретно-исторических позиций. «Политические теории, да и всякие вообще философские учения, – считал он, – создавались всегда под сильнейшим влиянием того общественного положения, к которому принадлежали, и каждый философ бывал представителем какой-нибудь из политических партий, борющихся в его время за преобладание над обществом, к которому принадлежал философ» [13, с. 147].

Революционный демократ, просветитель-энциклопедист осознавал методологическую функцию философии, полагал, что она способствует формированию логики мышления, видел в этом ее главное достоинство. Для подтверждения данного тезиса ссылался на работы французского исследователя

Жюль Симоне. Их низкий теоретический уровень он связывал с отсутствием у автора логики: «Человек, который говорит такие наивные несообразности, может быть добродетельным семьянином, хорошим гражданином, приятным болтуном; но мыслителем он быть не может, потому что у него в голове нет логики» [13, с. 149].

Один из важнейших вопросов, которые решает философия, – это «вопрос о достоверности наших знаний» [14, с. 409]. С учетом этого фактора Н. Г. Чернышевский в своих работах серьезное внимание уделил критике представителей агностицизма и субъективного идеализма, а в их лице – так называемых иллюзионистов. «Говорить, что мы имеем лишь знание наших представлений о предметах, а прямого знания самих предметов у нас нет, значит отрицать нашу реальную жизнь, отрицать существование нашего организма. Так и делает иллюзионизм. Он доказывает, что у нас нет организма, – нет и не может быть» [15, с. 488]. В целом, публицист и критик стремился следовать строгой логике и системности в процессе осмысления природных и социальных явлений.

У Ф. М. Достоевского, напротив, зачастую не хватало системности в осмыслении социального бытия, в чем сознавался сам писатель: «Никогда-то я не умел писать постепенно, подходить подходами и выставлять идею лишь тогда, когда уже успею ее всю разжевать предварительно и доказать по возможности. Терпения не хватало, характер препятствовал, чем я, конечно, вредил себе, потому что иной окончательный вывод, высказанный прямо, без подготовлений, без предварительных доказательств, способен иногда просто удивить и смутить, а пожалуй, так вызвать и смех...» [16, с. 12]. Таким образом, в отличие от Ф. М. Достоевского, признававшего отсутствие в своих рассуждениях системности, по сути, прочных философских оснований, Н. Г. Чернышевский выстраивал свои рассуждения о будущем России на базе философских и экономических разработок. Он осознавал значимость такой теоретической базы и поэтому максимально использовал имеющиеся наработки европейских ученых в области философии и политической экономии. Но просветитель-энциклопедист и философ-материалист не копировал слепо их идеи, напротив, стремился взять из них все ценное, отбрасывая явно устаревшее, идущее вразрез с новыми научными достижениями. Это касается философии Гегеля и Шеллинга, повальное увлечение которой было характерно для русской молодежи первой половины XIX в. Столь же критичен он и по отношению к экономическим разработкам А. Смита и Д. Рикардо. Н. Г. Чернышевский был выше европейских мыслителей в теоретическом осмыслении социума, идя собственным путем. Неудивительно поэтому столь высокая оценка русского мыслителя К. Марксом. Более того, К. Маркс постоянно интересовался разработками русского писателя и философа-материалиста, которые касались общинного владения землей, и просил своих корреспондентов предоставить ему все опубликованные статьи русского исследователя по этой теме и его биографию, хотел написать специальную работу о Н. Г. Чернышевском.

Отметим то немаловажное обстоятельство, что в преобразовании социального бытия оба русских мыслителя рассчитывали на реальные силы в своем Отечестве. В какой-то степени это их роднило. Ф. М. Достоевский сообщал А. Н. Майкову: «...материалу накопилось на целую статью об отношениях России и Европы и об русском верхнем слое. Но что говорить об этом! Немцы мне расстроили нервы, а наша русская жизнь нашего верхнего слоя и их вера в Европу и *цивилизацию* тоже. ...Еще более убедился я тоже в моей прежней идее: что отчасти и выгодно нам, что Европа нас не знает и так гнусно нас знает» [17, с. 206]. А вот дальше пути русских мыслителей резко размежевались. Н. Г. Чернышевский сделал ставку на социальную революцию и главным социальным субъектом предстоящих общественных преобразований признал крестьянство. По его убеждению, именно на крестьянской общине следовало выстраивать новую Россию. Таким образом, создавалась теория русского крестьянского социализма как конкретная программа формирования новой общественно-экономической формации, где были бы исключены насилие и эксплуатация, то есть устранены онтологические основания различных превращенных форм социальности.

Закономерно возникает вопрос: осознал ли Н. Г. Чернышевский тот факт, что человеческая история, по крайней мере в лице европейских государств, вступила на новую ступень, пройдя ступень феодализма, а следовательно, и ступень крестьянской общины. Безусловно, осознал. Он не мог не видеть тех радикальных изменений, которые происходили в Европе. Более того, он уяснил неумолимую логику исторического процесса и ясно понимал то, что, согласно этой логике, на смену феодализму закономерно приходит капитализм с вопиющим расслоением общества на богатых и бедных и как следствие этого – с классовой борьбой и социальными революциями. Но нельзя ли миновать капитализм с его антагонизмами и насилием над трудовым человеком, нельзя ли перейти к социализму непосредственно с феодального уклада – вот главный вопрос, который все более занимал Н. Г. Чернышевского на протяжении многих лет (заметим, что в дальнейшем этот вопрос не в меньшей степени интересовал русских социал-демократов, а также К. Маркса). На основе изучения исторического процесса мыслитель пришел к следующему заключению: «Возвратимся же к азбучным понятиям. Нас занимал вопрос: должно ли данное общественное явление проходить в действительной жизни каждого общества все логические моменты, или может при благоприятных обстоятельствах переходить с первой или второй степени развития прямо на пятую или шестую, пропуская средние, как это бывает в явлениях индивидуальной жизни и в процессах физической природы? Единство законов во всех сферах бытия, зависимость общественной жизни от индивидуальной, математические формулы – всё заставляет решать эту задачу утвердительным образом каждого, имеющего хотя какое-нибудь понятие об истории или современ-

ной философии, или хотя о Гегеле или даже хотя о Шеллинге, или даже хотя о здравом смысле» [12, с. 637–638].

В России, по убеждению Н. Г. Чернышевского, для такого перехода к социализму имеются необходимые условия, главное из них – наличие пока еще не разрушенной крестьянской общины, общинного землевладения, то есть отсутствие собственности на огромный массив угодий, что может послужить серьезной экономической базой для социализма. Поэтому он категорически возражал противникам общинного землевладения: «В настоящем случае чтение статей против общинного владения убедило нас, что нерасположение к этой форме поземельных отношений основано не столько на фактах или понятиях, специально относящихся к данному предмету, сколько на общих философских и моральных воззрениях о жизни» [12, с. 613].

В противовес сторонникам частной собственности на землю публицист в своих работах предпринял попытку теоретически обосновать преимущества общинного владения на землю [18, с. 734–735]. Н. Г. Чернышевский соглашался с выводами оппонентов о слабом развитии сельского хозяйства в России. Но при этом замечал: «Не очевидно ли, напротив, что все данные, которыми обуславливается положение сельского хозяйства, находились у нас до сих пор на ступени, чрезвычайно неблагоприятной его успехам?» [18, с. 736]. К конкретным причинам, не позволяющим более интенсивно развиваться сельскому хозяйству в России, критик относил суровые климатические условия, неразвитость промышленности и торговли, отсутствие дорог, а также «дурное управление» [18, с. 759] и, наконец, крепостное право: «Коренным образом крепостное право принадлежит сфере сельского хозяйства, и само собою разумеется, что если оно обессиливало всю нашу жизнь, то с особенной силой должны были отражаться его результаты на земледелии, которое полнее всего подчинялось его силе» [18, с. 743].

Проанализировав и взвесив все эти факторы, он пришел к такому выводу: «Как ни важен представляется мне вопрос о сохранении общинного владения, но он все-таки составляет только одну сторону дела, к которому принадлежит. Как высшая гарантия благосостояния людей, до которых относится, этот принцип получает смысл только тогда, когда уже даны другие, низшие гарантии благосостояния, нужные для доставления его действию простора. Таковыми гарантиями должны считаться два условия. Во-первых, принадлежность ренты тем самым лицам, которые участвуют в общинном владении. Но этого еще мало. Надобно также заметить, что рента только тогда серьезно заслуживает своего имени, когда лицо, ее получающее, не обременено кредитными обязательствами, вытекающими из самого ее получения» [12, с. 606]. При этом Н. Г. Чернышевский не считал нужным – да и возможным – остановить естественный ход развития российского общества на уровне достаточно примитивной крестьянской общины, характерной для той эпохи, – «все хорошее, что сделано каким бы то ни было передовым народом для себя, на три четвер-

ти подготовлено уже тем самым и для нас: надобно только узнать, что и как сделано, надо понять пользу, и тогда все будет легко» [12, с. 643]. Руководствуясь диалектическим методом, с диалектических позиций подойдя к общине и к историческому процессу в целом, он полагал, что община получит дальнейшее развитие на базе современной науки и технических достижений современной эпохи. Только в таком случае произойдет прогрессивное общественное развитие, поступь истории направится вперед, а не вспять.

Ф. М. Достоевский предложил иной путь изменения неразумной социальной действительности. Решительный противник насилия, он и путь избавления человечества от социальных зол желал видеть ненасильственным. Вопреки реальной картине, свидетельствующей о недовольстве крестьян проводимыми сверху реформами, осуществленной отмены крепостной системы, фактически их ограбившей, писатель был убежден в «необыкновенном» факте «состоятельности и неожиданной зрелости русского народа при встрече всех наших реформ (хотя бы только одной судебной)...» [17, с. 206]. Он выступил решительным противником любых социалистических проектов, которые, по убеждению писателя, не дают полной свободы личности, наоборот, закрепощают человека. И, кроме того, социализм враг религии, в случае своей реализации он «с корнем вырвет христианство» [16, с. 59] и с неизбежностью приведет «к господству “банка...”» [16, с. 59]. А ведь, собственно, на религию и уповал мыслитель в гуманном преобразовании социального бытия – без Бога нет гуманного будущего. «Высшая нравственная идея, выработавшаяся всей жизнью Запада, – отмечал он, – есть грядущий социализм и его идеалы, и об этом нет возможности спорить. Но христианская правда, сохранившаяся в православии, выше социализма. Тут-то мы и встретимся с Европой... то есть разрешится вопрос: Христом спасется ли мир или совершенно противоположным началом, то есть уничтожением воли, камнем в хлебы» [19, с. 185]. И далее констатировал: «Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. А высшая идея на земле *лишь одна* и именно – идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные “высшие” идеи жизни, которыми может быть жив человек, *лишь из нее одной вытекают*» [19, с. 47–48]. Н. Г. Чернышевский, напротив, не рассматривал религию в качестве инструмента, способствующего гуманизации общества. Будущее человечества, социальный прогресс он связывал не с религией, а с наукой, просвещением. Просвещение народа должны обеспечить новые люди, новая интеллигенция. Революционный демократ и просветитель верил в приход таких людей.

В отличие от своего коллеги по перу Ф. М. Достоевский не уповал на скорый возможный союз интеллигенции и народа: слишком прочна стена, разделяющая их. «Нет, долго еще не сойтись нашей интеллигенции с народом и долго еще не понять ей его» [16, с. 65] – таков неутешительный вывод писателя, к которому он пришел незадолго до своей кончины. Иногда, правда, он тоже приходил к мысли о том, что на смену нынешней интеллигенции, весь-

ма чуждой национальным интересам, придут новые люди, которые «будут скромны, но будут уже многое знать, по опыту и уже на деле, из того, что и не снилось мудрецам нашим. По опыту и на деле они научатся уважать русского человека и русский народ. Это-то познание они уж наверно принесут с собой, и в нем-то и будет состоять их главная точка опоры» [20, с. 32]. Поэтому не следует откладывать эту непростую воспитательно-просветительную работу на последующие годы. Архиважно «при полном реализме найти в человеке человека» [16, с. 65]. Ведь «чем богаче духовно нация, тем она материально богаче» [20, с. 31].

Писатель осознавал факт утверждения в Европе капитализма, как и процесс его формирования в России, видел его язвы. Он критично относился к «биржевикам», которым, «кроме своего кармана, нет никакой в России заботы, а потому и взирающих и на Россию единственно с точки зрения интересов своего кармана» [20, с. 30]. Поэтому, «чтоб были “дела”, даже биржевые, надо, чтоб нация жила в самом деле, то есть настоящею живою жизнью и исполняя свое естественное назначение, а не была бы гальванизированным трупом в руках... биржевиков» [20, с. 30]. Ведь «нации живут великим чувством и великою, всех единящею и всё освещающею мыслью, соединением с народом, наконец, когда народ невольно признает верхних людей с ним заодно, из чего рождается национальная сила – вот чем живут нации, а не одной лишь биржевой спекуляцией и заботой о цене рубля» [20, с. 31].

Принципиально важным является вопрос о движущих силах исторического процесса, роли личности в истории. Н. Г. Чернышевский связывал человеческую историю с народными массами. Именно в них он видел источник развития и прогресса. В своих экономических рассуждениях доходил до уяснения определяющей роли производительных сил в развитии общества, признания классов и классовой борьбы, хотя в открытой печати подавал эти идеи в завуалированной форме.

В свою очередь, Ф. М. Достоевский, разочаровавшись в русской интеллигенции, более всего склонной к Западу или даже преклонявшейся перед ним, тоже обратил свой взор к народу. Но народ выступает для него в виде какой-то сплошной недифференцированной массы. Писатель не мог не видеть присущей русскому народу грешности, невежественности, необразованности и некультурности. Но он не соглашался с теми исследователями, которые унижали народ, упрекая его в некультурности и по этой причине противопоставляя ему социальный слой «культурных» людей, то есть образованную часть российского общества. Русский народ, отмечал Ф. М. Достоевский, действительно невежествен и грешен, но «в огромном большинстве своем – православен и живет идеей православия в полноте, хотя и не разумеет эту идею ответчиво и научно. ...Но и самые преступник и варвар хоть и грешат, а все-таки молят Бога, в высшие минуты духовной жизни своей, чтоб пересекся грех их и смрад и всё бы выходило опять из той излюбленной “идеи” их» [21, с. 18]. При всем

этом писатель признавал виновными в сложившейся ситуации самих «интеллигентных людей», которые два века этот самый народ угнетали [21, с. 18].

Выход из сложившейся ситуации писатель видел в православной вере. «Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов *всесветным единением во имя Христово*. Вот наш русский социализм!» [21, с. 19]. Поэтому Ф. М. Достоевский был противником пропаганды социалистических идей, и уж тем более практики «хождения в народ». «О, надо беречь народ» [16, с. 17], – требовал писатель. И далее пояснял свою позицию по этому вопросу следующим образом: народу не нужны советники, «есть у него только Бог и царь – вот этими двумя силами и двумя великими надеждами он и держится. А другие советники все проходят мимо него, его не коснувшись. Вся прогрессивная интеллигенция, например, сплошь проходит мимо народа, ибо хотя и много в интеллигенции нашей толковых людей, но зато о народе русском мало кто имеет понятия» [16, с. 17–18]. «Я убежден даже, – продолжал он, – что если нигилистическая пропаганда не нашла до сих пор путей “в народ”, то единственно по неумелости, глупости и неподготовленности пропагаторов, не умевших даже и подойти к народу» [16, с. 17].

Классик русской литературы ратовал за духовную самостоятельность России, считал совершенно непродуктивным и неперспективным имевший место на протяжении нескольких веков политический курс «вхождения в Европу», ибо европейцы «признали нас чуждыми своей цивилизации, пришельцами, самозванцами. Они признают нас за воров, укравших у них их просвещение, в их платья перерядившихся» [16, с. 59]. Особенно резкой критике он подверг «партию западничества», то есть русскую интеллигенцию, видевшую в Европе образец для подражания, «она гнушается идеей органической духовной солидарности народа с царем. И толкует о вздорной европейской бабе... чтоб быть похожими на европейцев, а народ опять скуем» [16, с. 58]. Как и Н. Г. Чернышевский, Ф. М. Достоевский осуждал крепостное право, суть которого – «презрительное отношение к народу» [16, с. 59].

Радикально отличались взгляды русских мыслителей на институт государства. Так, Ф. М. Достоевский считал необходимым совершенствование российского государства, переориентирование его политики на защиту национальных интересов России и ее граждан, особенно обездоленных. Он апеллировал к разуму и чувствам правящих кругов, но не был, да и не мог быть ими услышан. В частности, писатель считал не совсем оправданной балканскую кампанию не только в силу огромных физических потерь – людских и экономических ресурсов, – но и по причине неуверенности в дружелюбности образовавшихся новых государств по отношению к освободителю, то есть к России. Ф. М. Достоевский предполагал, что новые балканские страны подпадут под влияние европейских государств и займут по отношению к России недружественную позицию: «...по внутреннему убеждению моему, самому

полному и непреодолимому, – не будет у России, и никогда еще не было, таких ненавистников, завистников, клеветников и даже явных врагов, как все эти славянские племена, чуть только их Россия освободит, а Европа согласится признать их освобожденными!» [20, с. 78].

Н. Г. Чернышевский, напротив, выступал за слом антинародной российской государственной машины путем крестьянской революции и утверждение на ее месте новых политических институтов. Но в отличие от анархистов и либералов-экономистов считал необходимым сохранение института государства, но государства нового, и признавал его регулирующую роль как позитивную. В связи с этим мыслитель раскрывал сущность либеральной идеологии [22, с. 677] и как диалектик сделал следующее заключение: «...мы только думаем и постараемся доказать, что принцип *laissez faire, laissez passer* не заключает в себе один полного и готового ответа на всевозможные экономические вопросы, не может считаться исключительным решением всех общественных задач» [22, с. 676]. Далее он уточнял: «Из этого читатель видит, что мы недовольны теорией невмешательства власти в экономические отношения вовсе не потому, чтобы были противниками личной самостоятельности. Напротив, именно потому и не нравится нам эта теория, что приводит к результатам совершенно противным своему ожиданию. Желая ограничить деятельность государства одной заботой о безопасности, она между тем предаёт на полный произвол его всю частную жизнь, даёт ему полное право совершенно подавлять личность». [22, с. 693]. Возможно, отчасти и поэтому в эпоху развала СССР Н. Г. Чернышевский оказался весьма неудобным оппонентом для правящего режима и апологетов либерального рыночного курса, был ими выброшен на обочину российской истории. Однако социальная практика последних десятилетий убеждает нас в правоте идей демократа и просветителя, а не либералов-рыночников.

Мыслитель диалектически представлял исторический процесс, видел его сложным, противоречивым и не всегда предсказуемым, что, естественно, затрудняло возможность влияния на его ход. Поэтому понятно, что «в делах важных успех достигается после длинного ряда неудач, и за каждым движением вперед следует реакция, теснящая дело назад с таким упорством, что преодолевается только чрезвычайным напряжением сил, за которым, конечно, следует утомление с новым преобладанием реакции» [10, с. 91]. Тем не менее человек вправе оказывать влияние на ход истории. В качестве норм, «определяющих границы государственного влияния» [22, с. 728], Н. Г. Чернышевский называл здравый рассудок и справедливость, причем «справедливо то, что благоприятно правам человеческой личности» [22, с. 730].

Таким образом, оба мыслителя решали одни и те же жизненно важные для России вопросы, но решали их совершенно по-разному. У каждого из них был свой круг друзей и партнеров. Состоялись лишь две личные встречи Ф. М. Достоевского с Н. Г. Чернышевским. Первая из них произошла по инициативе

Достоевского в 1859 г. Зайдя к своему коллеге, он попросил того повлиять на толпу протестующих и не допустить дальнейших погромов в Петербурге. Писатель почему-то был уверен в способности авторитетного публициста «Современника» оказать влияние на толпу протестующих, что последнего в немалой степени удивило. Н. Г. Чернышевский охарактеризовал просителя как психически расстроенного человека [23, с. 777]. Ф. М. Достоевский же со своей стороны тепло отзывался о Н. Г. Чернышевском и не испытывал к нему какой-либо ненависти, искренне сожалел «о его несчастье» [24, с. 29]. В своем дневнике писатель отмечал: «Чернышевский никогда не обижал меня своими убеждениями. Можно очень уважать человека, расходясь с ним в мнениях радикально. ...В замечательном же уме его никто и никогда не сомневался» [24, с. 29–30].

Столь же тепло отзывался Ф. М. Достоевский и о Н. А. Некрасове, выступил с прощальным словом на его похоронах. В поэте он видел большого страдальца русского народа, отмечал его «раненое сердце, раз на всю жизнь», полагал, что «незакрывающаяся рана эта и была источником всей его поэзии» [20, с. 115]. Но если Н. А. Некрасов, рискуя своим журналом, в штат его сотрудников зачислил Н. Г. Чернышевского и Н. А. Добролюбова, в ту пору наиболее решительных оппонентов царского режима, то Ф. М. Достоевский придерживался иной позиции и в своих художественных произведениях карикатурно изображал социализм.

В заключение отметим следующее. Ф. М. Достоевский – крупнейшая фигура мировой общественной мысли. По оценке современного историка русской философии М. А. Маслина, он «оказал огромное воздействие на литературу, эстетику, философию (прежде всего на экзистенциализм, персонализм и фрейдизм), передав ей не какую-то систему идей, а, по словам Г. В. Флоровского, “раздвинув и углубив сам метафизический опыт”» [25, с. 694]. Но не менее значима в мировом масштабе и фигура Н. Г. Чернышевского. Оценивая его теоретическую деятельность, известный советский философ И. К. Пантин отмечал: «Обладая широчайшим теоретическим кругозором, он сумел подойти к российским проблемам под углом зрения проблем всемирно-исторического развития. И хотя Чернышевскому не удалось до конца понять соотношения сил, составляющих современное ему западное общество, тем не менее в оценке новой исторической ситуации он стоял впереди многих» [26, с. 3–4]. Если согласиться с заключением А. А. Зиновьева, согласно которому русская дореволюционная литература «находилась в оппозиции к существующей социальной системе и к господствующей идеологии. Была одним из орудий разрушения этой системы» [27, с. 99], а для этого имеются достаточно убедительные аргументы, то и Ф. М. Достоевского, и Н. Г. Чернышевского следует отнести к лицам, непосредственно участвовавшим в разрушении дореволюционной России. Различие состояло лишь в формах и масштабности используемых ими для этого разрушительных орудий. И трудно сказать, кто из них внес больший вклад в эту разрушительную работу: то ли Достоевский свои-

ми художественными произведениями и «Дневниками», будоражившими общественное сознание, то ли Чернышевский научно-публицистическими статьями в «Современнике», который благодаря ему стал главным российским политическим рупором – выразителем и пропагандистом прогрессивного общественного мнения. А в целом оба великих мыслителя своим каждодневным напряженным творчеством и самоотверженным подвижничеством будоражили и толкали вперед общественное сознание и устоявшееся повседневное бытие, приближали тем самым, каждый по-своему, порою, того не осознавая, эпохальный для России 1917 год.

Список использованных источников

1. Кант, И. Трактаты и письма / И. Кант ; отв. ред. и автор вступ. ст. д-р филос. наук А. В. Гулыга. – М. : Наука, 1980. – 709 с.
2. Гоббс, Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс // Сочинения : [в 2 т.] / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1991. – Т. 2 / сост., ред., авт. примеч. В. В. Соколов ; пер. с лат. и англ. – С. 3–545.
3. Даль, В. Благий / В. Даль // Толковый словарь живого великорусского языка : [в 4 т.] / В. Даль. – М. : Рус. язык, 1978. – Т. 1. – С. 90–91.
4. Франк, С. Л. Крушение кумиров / С. Л. Франк // Сочинения / С. Л. Франк. – М. : Правда, 1990. – С. 111–180.
5. Маркс, К. Генеральный Совет Международного Товарищества Рабочих – членам комитета Русской секции в Женеве / К. Маркс // Сочинения : [в 50 т.] / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М. : Политиздат, 1955–1981. – Т. 16. – 1960. – С. 427–428.
6. Достоевский, Ф. М. Н. Н. Страхову. 26 июня (8 июля) 1862 / Ф. М. Достоевский // Полное собрание сочинений : [в 30 т.] / Ф. М. Достоевский. – Л. : Наука, Ленингр. отд-ние, 1972–1990. – Т. 28, кн. 2. – 1985. – С. 26–28.
7. Достоевский, Ф. М. А. Н. Майкову. 11 (23) декабря 1868 г. / Ф. М. Достоевский // Полное собрание сочинений : [в 30 т.] / Ф. М. Достоевский. – Л. : Наука, Ленингр. отд-ние, 1972–1990. – Т. 28, кн. 2. – 1985. – С. 328–333.
8. Маркс, К. Послесловие ко второму изданию / К. Маркс // Сочинения : [в 50 т.] / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М. : Политиздат, 1955–1981. – Т. 23. – 1960. – С. 12–22.
9. Чернышевский, Н. Г. Дневник второй половины 1848 года (с 12 июля до 31 декабря) и первой половины 1849 (до 11 июля) / Н. Г. Чернышевский // Полное собрание сочинений : [в 16 т.] / Н. Г. Чернышевский. – М. : Гослитиздат, 1939–1953. – Т. 1. – 1939. – С. 38–214.
10. Чернышевский, Н. Г. Очерки политической экономии (по Миллю) / Н. Г. Чернышевский // Сочинения : [в 2 т.] / Н. Г. Чернышевский. – М. : Мысль, 1986–1987. – Т. 2 / АН СССР, Ин-т философии ; редкол.: М. Б. Митин (пред.) [и др.] ; ред. изд. И. К. Пантин ; сост. и авт. примеч. Л. В. Поляков. – 1987. – С. 87–145.
11. Чернышевский, Н. Г. Капитал и труд / Н. Г. Чернышевский // Сочинения : [в 2 т.] / Н. Г. Чернышевский. – М. : Мысль, 1986–1987. – Т. 2 / АН СССР, Ин-т философии ; редкол.: М. Б. Митин (пред.) [и др.] ; ред. изд. И. К. Пантин ; сост. и авт. примеч. Л. В. Поляков. – 1987. – С. 3–69.
12. Чернышевский, Н. Г. Критика философских преубеждений против общинного владения / Н. Г. Чернышевский // Сочинения : [в 2 т.] / Н. Г. Чернышевский. – М. : Мысль, 1986–1987. – Т. 1 / АН СССР, Ин-т философии ; редкол.: М. Б. Митин (пред.) [и др.] ; ред. изд. и авт. вступ. ст. И. К. Пантин ; сост. и примеч. В. И. Приленского. – 1986. – С. 603–643.
13. Чернышевский, Н. Г. Антропологический принцип в философии / Н. Г. Чернышевский // Сочинения : [в 2 т.] / Н. Г. Чернышевский. – М. : Мысль, 1986–1987. – Т. 2 / АН СССР,

Ин-т философии ; редкол.: М. Б. Митин (пред.) [и др.] ; ред. изд. И. К. Пантин ; сост. и авт. примеч. Л. В. Поляков. – 1987. – С. 146–229.

14. Чернышевский, Н. Г. Письма без адреса / Н. Г. Чернышевский // Сочинения : [в 2 т.] / Н. Г. Чернышевский. – М. : Мысль, 1986–1987. – Т. 2 / АН СССР, Ин-т философии ; редкол.: М. Б. Митин (пред.) [и др.] ; ред. изд. И. К. Пантин ; сост. и авт. примеч. Л. В. Поляков. – 1987. – С. 339–474.

15. Чернышевский, Н. Г. Характер человеческого знания / Н. Г. Чернышевский // Сочинения : [в 2 т.] / Н. Г. Чернышевский. – М. : Мысль, 1986–1987. – Т. 2 / АН СССР, Ин-т философии ; редкол.: М. Б. Митин (пред.) [и др.] ; ред. изд. И. К. Пантин ; сост. и авт. примеч. Л. В. Поляков. – 1987. – С. 484–502.

16. Достоевский, Ф. М. Записки литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880–1881 гг. / Ф. М. Достоевский // Полное собрание сочинений : [в 30 т.] / Ф. М. Достоевский. – Л. : Наука, Ленингр. отд-ние, 1972–1990. – Т. 27. – 1984. – С. 42–87.

17. Достоевский, Ф. М. А. Н. Майкову. 16 (28) августа 1867 / Ф. М. Достоевский // Полное собрание сочинений : [в 30 т.] / Ф. М. Достоевский. – Л. : Наука, Ленингр. отд-ние, 1972–1990. – Т. 28, кн. 2. – 1985. – С. 203–215.

18. Чернышевский, Н. Г. Суеверие и правила логики / Н. Г. Чернышевский // Сочинения : [в 2 т.] / Н. Г. Чернышевский. – М. : Мысль, 1986–1987. – Т. 1 / АН СССР, Ин-т философии ; редкол.: М. Б. Митин (пред.) [и др.] ; ред. изд. и авт. вступ. ст. И. К. Пантин ; сост. и примеч. В. И. Приленского. – 1986. – С. 734–763.

19. Достоевский, Ф. М. Дневник писателя. 1876 / Ф. М. Достоевский // Полное собрание сочинений : [в 30 т.] / Ф. М. Достоевский. – Л. : Наука, Ленингр. отд-ние, 1972–1990. – Т. 24. – 1982. – С. 5–513.

20. Достоевский, Ф. М. Дневник писателя. 1877 / Ф. М. Достоевский // Полное собрание сочинений : [в 30 т.] / Ф. М. Достоевский. – Л. : Наука, Ленингр. отд-ние, 1972–1990. – Т. 26. – 1984. – С. 5–128.

21. Достоевский, Ф. М. Дневник писателя. 1881 / Ф. М. Достоевский // Полное собрание сочинений : [в 30 т.] / Ф. М. Достоевский. – Л. : Наука, Ленингр. отд-ние, 1972–1990. – Т. 27. – 1984. – С. 5–40.

22. Чернышевский, Н. Г. Экономическая деятельность и законодательство / Н. Г. Чернышевский // Сочинения : [в 2 т.] / Н. Г. Чернышевский. – М. : Мысль, 1986–1987. – Т. 1 / АН СССР, Ин-т философии ; редкол.: М. Б. Митин (пред.) [и др.] ; ред. изд. и авт. вступ. ст. И. К. Пантин ; сост. и примеч. В. И. Приленского. – 1986. – С. 674–733.

23. Чернышевский, Н. Г. Мои свидания с Ф. М. Достоевским / Н. Г. Чернышевский // Полное собрание сочинений : [в 16 т.] / Н. Г. Чернышевский. – М. : Гослитиздат, 1939–1953. – Т. 1. – 1939. – С. 777–779.

24. Достоевский, Ф. М. Дневник писателя. 1873 / Ф. М. Достоевский // Полное собрание сочинений : [в 30 т.] / Ф. М. Достоевский. – Л. : Наука, Ленингр. отд-ние, 1972–1990. – Т. 21. – 1980. – С. 5–136.

25. Маслин, М. А. Достоевский / М. А. Маслин // Новая философская энциклопедия : [в 4 т.] / Ин-т философии РАН. – М. : Мысль, 2010. – Т. 1. – С. 693–694.

26. Пантин, И. К. Человек и действительность в философской концепции Н. Г. Чернышевского / И. К. Пантин // Сочинения : [в 2 т.] / Н. Г. Чернышевский. – М. : Мысль, 1986–1987. – Т. 1 / АН СССР, Ин-т философии ; редкол.: М. Б. Митин (пред.) [и др.] ; ред. изд. и авт. вступ. ст. И. К. Пантин ; сост. и примеч. В. И. Приленского. – 1986. – С. 3–70.

27. Зиновьев, А. А. Я мечтаю о новом человеке / А. А. Зиновьев ; [сост. О. М. Зиновьева]. – М. : Алгоритм, 2007. – 240 с.

А. Ю. Опарин

Белорусский государственный аграрный технический университет,
Минск, Беларусь

ПРОБЛЕМАТИЗАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО НАРРАТИВА И РОЖДЕНИЕ «НОВОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ»

В статье рассматриваются основные этапы генезиса философии истории от классического варианта до «новой философии истории» – важного направления 1960–1990-х годов. Дана общая характеристика критической философии истории, представленной В. Дильтеем, В. Виндельбантом, Г. Риккертом и К. Гемпелем. Значительная часть работы посвящена постмодернистскому этапу в развитии философии истории, который представляет собой следствие лингвистического поворота в философии. Появившаяся в результате «новая философия истории» поставила под сомнение историческое повествование и способность исторической науки адекватно отражать исторические события. Пионерами этого направления стали А. Данто и Р. Барт.

Ключевые слова: философия истории, «новая философия истории», исторический нарратив, исторический процесс, лингвистический поворот, «спор о методе», субъективизация истории

A. Oparin

Belarusian State Agrarian Technical University,
Minsk, Belarus

PROBLEMATIZATION OF THE HISTORICAL NARRATIVE AND THE BIRTH OF A “NEW PHILOSOPHY OF HISTORY”

The article examines the main stages of the genesis of the philosophy of history from the classical version to the “new philosophy of history” – an important trend in the 1960s–1990s. The general characteristics of the critical philosophy of history presented by V. Dilthey, V. Windelband, G. Rickert and K. Hempel are given. A significant part of the work is devoted to the postmodern stage in the development of the philosophy of history, which is a consequence of the linguistic turn in philosophy. The resulting “new philosophy of history” has called into question the historical narrative and the ability of historical science to adequately reflect historical events. The pioneers of this direction were A. Danto and R. Barth.

Keywords: philosophy of history, “new philosophy of history”, historical narrative, historical process, linguistic turn, “dispute about method”, subjectivization of history

В социальной философии существует особый раздел, ориентированный на исследование качественного своеобразия, целей, смыслов и содержания человеческой истории и направленный на вскрытие универсальных исторических

законов, а также специфики исторического познания. Раздел этот именуется *философией истории*. В ходе дискуссий к финалу XIX в. сформировались три основных представления о содержании философии истории:

1) под философией истории понимается всеобщая, или всемирная история, обобщающая результаты исторического познания и объединяющая их в стройную и цельную картину;

2) философия истории рассматривается как учение об общем смысле и общих законах исторического процесса;

3) под философией истории подразумевают науку об историческом познании.

Классическая философия истории, которая сформировалась ко времени позднего Средневековья и Возрождения и теперь представлена именами Ж. Бодена, Вольтера, А. Сен-Симона, Г. В. Ф. Гегеля, К. Маркса, попыталась выработать единые схемы исторического развития, включая в свое проблемное поле его природу, специфику, причины и факторы, исторические закономерности, направленность и смысл истории, движущие силы истории и т. д. Поскольку эта традиция была направлена на самую специфику исторического бытия, то классическая философия истории также часто именуется *онтологической* (или *субстанциальной*). Она прошла огромный путь от постулирования независимой от человека «священной истории» с ее трансцендентными и скрытыми от человеческого понимания смыслами (прекрасным выражением чего было известное «Неисповедимы пути Господни» апостола Павла) к пониманию истории как процесса, разворачивающегося во времени по своим собственным законам и не зависящего от божественного Провидения. История стала осмысливаться, по существу, как результат собственных усилий людей, не всегда обдуманых, рациональных, но всегда связанных с прежними событиями и порой при отсутствии альтернатив¹. В качестве других достижений классической философии истории можно назвать «изобретение» социального прогресса, который в системе Гегеля приобрел универсальный и глобальный характер, и установка на интеллигибельность исторического процесса, что легитимировало саму возможность исторического познания. Последнее оказалось еще и условием возможности управления обществом (у А. Сен-Симона, например, равно как его ученика О. Конта): выводимые из социальной истории общие закономерности социального развития должны были служить необходимой для этого научной базой.

Пришедшая на смену классической *критическая философия истории*, напротив, отказалась от целеустановки на построение глобальных исторических схем и поиск исторических закономерностей, сосредоточив свое внимание на методологии и логике исторического познания. Основной характерной особенностью этого этапа, который начался в 1840-е годы и продлился до вто-

¹ «Люди сами делают свою историю, но они ее делают не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а которые непосредственно имеются налицо...» — писал по этому поводу К. Маркс в программном «18-м брюмера Луи Бонапарта» [1, с. 119].

рой половины XX в., по меткому выражению одного из современных российских исследователей, является «спор о методе» [2]. Важнейшим достижением этого периода стала попытка разведения комплексов социогуманитарных и естественно-научных дисциплин, предпринятая независимо друг от друга В. Дильтеем и представителями «баденской школы» неокантианства В. Виндельбаном и Г. Риккертом. Что объединяло их всех? Вот что об этом пишет один из классиков критической философии истории Р. Арон: все они стремились «выявить природу исторических наук; общий философский принцип: настроенные враждебно по отношению к традиционной философии истории», они хотели «обновить проблему, заменив метафизику позитивной рефлексией. Вот почему в центре нашего исследования – идея критики исторического разума, а все наше изложение определяется фундаментальным вопросом: можно ли заставить кантовский метод сделать бесполезной философию истории и обосновать оригинальную логику исторических наук?» [3, с. 10].

«Баденцы» обнаружили основание для разведения общественных и естественных наук не в различии их предметов, а только в содержании их познавательных методов. Так возникло знаменитое, используемое до сих пор различие *номотетики* и *идеографии*. Науки, использующие преимущественно номотетический метод (основанный на том, что немецкий философ И. Кант описывал как «тенденцию к обобщению»), ищут общие закономерности. Науки, предпочитающие идеографический метод (в основу которого И. Кант положил «тенденцию к конкретизации»), сосредоточены на описании единичных и уникальных явлений. Впрочем, сам автор такой градации В. Виндельбанд не привязывал жестко методы к наукам: так, исторические науки используют в основном идеографические методы, однако в истории каждое событие может быть понято только в контексте общих – номотетических – представлений о ней.

Согласно В. Дильтею, различие этих наук состоит в различии их предметов и соответствующих им методов. Так возникают «науки о духе» и «науки о природе». Эксперименты, выявление численных закономерностей, причинное объяснение, выведение и проверка формул – все эти методы подходят только для «наук о природе», изучающих внешние, объектные, лишённые «духа» фрагменты природы. «Дух» же может быть исследован только как «дух», не внешним, а внутренним образом, он должен быть *понят*, в отдельных случаях – понят *интроспективно*, сквозь призму личного опыта индивида. Отсюда знаменитое различие «понимания» от «объяснения» как визитная карточка данного, идущего от В. Дильтея, подхода в философии и методологии социогуманитарных дисциплин. Отсюда и метод *понимающей* истории, которая предполагает проникновение в психологию поведения и действий исторических персонажей.

Последней попыткой предложить универсальный метод познания исторической реальности была осуществлённая К. Гемпелем в 1940-е годы крити-

ка принятых исторической наукой идеографических объяснений, которые, по его мнению, в научном отношении оказались «дефективными». Полноценными же они могут стать только при использовании универсальных гипотез и универсальных (в терминологии американского философа – «охватывающих») законов. Преодолевая присущий В. Дильтею психологизм (вполне естественный для того времени, к которому принадлежал сам немецкий историк культуры и философ-идеалист), К. Гемпель утверждал, что *понимание* в этом аспекте – только предварительная, возможная, но необязательная эвристика [1, с. 150]. По Гемпелю, история есть не наука, но применение к ней науки, ориентированной прежде всего на императивы логического позитивизма. Целью этого является *объяснение* того, что произошло в действительности [4].

Начавшийся с середины XX в. новый (постсовременный) этап развития философии истории обычно в специальной литературе характеризуется как кризисный, когда в связи с крушением всех прежних глобальных мирообъяснительных схем («больших нарративов» в терминологии Ж. Ф. Лиотара) философская мысль отказалась от установки на всеобъемлющую систематизацию исторического прошлого. Это, в свою очередь, означало отказ от конструирования универсального исторического смысла, который охватывал бы все временные измерения исторической жизни человека и общества [5, с. 18–19]. Теоретики всё чаще стали говорить о принципе «мертвой руки» (в юридической практике «право мертвой руки» означает владение собственностью без права передачи по наследству), при котором в контексте распространившегося известного скепсиса в познавательных возможностях человека (в философии постмодерна это описывалось термином «эпистемологическая неуверенность») историческое сознание стало постулироваться как недоступное для понимания [6, с. 209–210]. Причем это касалось не только будущих поколений, но даже самого непосредственного носителя данного сознания. В применении к нашему случаю это означало историческую память без права передачи будущим поколениям, опирающуюся на фрагментированное восприятие реальности самим индивидом, который наблюдает отстраненно за стихийным ходом исторических событий, при этом постоянно меняет ракурсы рассмотрения произошедшего и сам зависит от способов его репрезентации.

В итоге упомянутые новые установки привели к появлению так называемой «новой философии истории» – влиятельнейшего направления в 60–90-х годов XX в. Это направление представляло собой результат лингвистического поворота в философии, перенесенный в область исторической эпистемологии. Для «новой философии истории» стало характерным особое внимание к речевой активности историка, связанное с представлением о том, что язык оказывает непосредственное влияние на то, как в исторической литературе фиксируются результаты исторического поиска. Тут необходимо заметить, что историческая наука традиционно разворачивается как бы на двух уровнях. В первом случае это действительный исторический процесс, на исследование которого ориен-

тирована историческая наука, во втором – фиксация результатов познания этого процесса посредством тех или иных повествовательных практик. Последнее относится к сфере историографии, в той или иной мере субъективной, поскольку речь идет о том, что конкретный человек, историк, отбирает факты, которые он хотел бы упомянуть, часто проходя мимо других, малозначительных с его субъективной точки зрения. То, как историк в итоге конструирует свой текст, с точки зрения «новой философии истории» и есть то, что подлежит непосредственному анализу и критике. То есть в данном случае объектом анализа и критики должна быть прежде всего нарративная (повествовательная) структура традиционной историографии.

Иными словами, проблематизации было подвергнуто не историческое бытие, как прежде, но сам процесс письменной регистрации и фиксации исторических фактов с осознанием произвольности их отбора и корректировки. Критикуя прежнюю субстанциальную историю, «новая философия истории» поставила под сомнение ее претензии на объективность и способность адекватно «схватывать» суть исторического процесса. Свообразными «пионерами» такого переопределения целей исторического исследования стали американский философ Артур Данто и его французский коллега Ролан Барт.

Аналитическая нарратология А. Данто

Актуализация проблемы повествовательного характера исторического дискурса произошла в середине 1960-х годов и в немалой степени была связана с выходом фундаментальной работы американского исследователя, арт-критика и искусствоведа А. Данто «Аналитическая философия истории» (1965), где повествование впервые рассматривалось как конститутивный элемент исторического знания и преимущественный способ концептуализации временного (т. е. исторического) опыта. Суть гипотезы Данто может быть сведена к следующему. Историография не есть простая регистрация исторических фактов, но это описание, имеющее структуру повествования. Ввиду того что историописатель занимает временную позицию, отличную от времени описываемого события, и при этом привязывает это событие к последующим событиям, то самих нарративов (повествований) может быть много, и все они оказываются истинными. *Прошлое* самого события сходится со своей *будущей* оценкой в *настоящем* историка, что делает историю ретроактивной, а значит, во многом зависимой от позиции историографа.

Одновременно А. Данто пытается прояснить ряд других вопросов. Например, существует ли вообще предмет историографии? Нельзя ли, далее, предположить, что мир вместе с нашими историческими знаниями о нем «возник *ex nihilo* всего лишь пять минут назад» [7, с. 70]? Коль так скоро, то какие знания относительно этого пятиминутного существования мира мы можем иметь и будут ли они истинными или мнимыми? И т. д.

Но прежде ученый пытается дифференцировать различные подходы к пониманию природы «философии истории». Он говорит о разных видах исследований, относящихся к сфере последней, выделяя *субстантивную* и *аналитическую* философии истории [7, с. 11].

По мнению американского аналитика, субстантивная история пытается выработать общую теорию истории, несмотря на то, что будущее истории, ввиду ее вероятностного характера, исследователю известно быть не может [7, с. 12]. Кроме того, сведения относительно той или иной исторической эпохи всегда неполны, историка преследуют исторические лакуны как «неотъемлемая черта истории» (по выражению П. Вена, современного А. Данто французского историка), тем более что и сам историк подходит к отбору фактов достаточно избирательно, порождая новые лакуны [8, с. 21–22].

Тем не менее философ-субстантивист, по Данто, посягает на «всю историю», которая «охватывает гораздо больше, чем «всё прошлое» (это «относится также и ко всему... историческому будущему»), что отличает его от собственно историков, которые ориентированы на исследование исключительно прошлого, а будущим начинают заниматься тогда, когда оно перестает быть таковым, то есть обращается в свою противоположность [7, с. 13–14]. Тем более что для историка, в отличие от философа, история имеет смысл только в плане своей самотождественности, без привнесения внешних для ее контекста сил или причин.

В этом-то и состоит «фундаментальная ошибка» субстантивной философии истории, как полагал А. Данто. Невозможно описать историю событий до того, как они случились. Тем более проблематичной представляется философу оценка этих событий с точки зрения *будущего* этих событий, поскольку «настоящее» историка предполагает его включенность не только в конкретно-исторические условия его пребывания, но и во внеисторические (по Данто – *человеческие*) его интересы, например, мировоззренческие установки, идеологическую ангажированность, разного рода стереотипы, связанные с его собственным социальным происхождением и положением, и т. п. Американский аналитик пишет, что «историческое значение зависит от внеисторического значения, а последнее в значительной мере определяется конкретными установками и интересами историка. Отсюда следует, что наш способ организации прошлого каузально связан с нашими конкретными интересами». Это приводит А. Данто к выводу, что и историческая наука в принципе как наука не существует, поскольку не достигает истины: «...мы не способны высказывать о прошлом таких утверждений, которые являются вполне истинными» [7, с. 40].

Кроме того, любое историческое описание неполно, «*существенно* неполно», так что невозможно заполнить исторические лакуны, кроме как придумав очередную философию истории. Из этой актуальной неполноты исторического знания и следует невозможность «правомерного и полного исторического описания» [7, с. 25]. Невыполнимость данного условия приводит к следую-

щему: «...в историческом описании всегда присутствует неустранимая конвенциональность и произвольность», что не позволяет говорить о единственно возможном повествовании, отражающем череду некоторых исторических событий [7, с. 22–23].

Однако «задача истории – согласовывать, а философии – подчинять», – пишет А. Данто, ссылаясь в этой своей констатации на швейцарского историка культуры Я. Буркхардта [7, с. 24]. И если классическая философия истории, предпринявшая попытку создания общей исторической теории исходя из допущений, трансцендентных самой истории, не сформулировала, по мнению А. Данто, приемлемых методологических оснований исторического согласования, то это должна сделать аналитическая философия истории.

В поиске последней философ обращается к единственному сходству субстанциональной философии истории и исторической науки, которое он видит в обращении, так или иначе, и той и другой к наррации, то есть повествованию, *рассказыванию* того, что было. История «есть интеллектуальная деятельность, которая удовлетворяет простое любопытство в общепризнанных литературных формах» [8, с. 103], то есть – в форме рассказа, содержащего в себе некоторую интригу из специально подобранных фактов, источников и свидетельств.

Но коль скоро историческая фактология ненадежна, а, будучи встроенной в субстанциональные модели исторического развития, история оказывается «ненаучной», то следует обратиться к тем способам, посредством которых история фиксирует свои *действительные* достижения. Разумеется, в поле зрения представителя аналитической традиции тут совершенно естественно возникает язык (необязательно естественный), посредством которого историк исследует действительность. «Можно просто сказать, что аналитическая философия, в сущности, представляет собой анализ языка или языков» с постоянным стремлением определить осмысленные предложения и отделить их от бессмысленных, а достоверные – от недостоверных. «Все аналитики, вероятно, согласятся с таким определением: науки представляют собой язык, который что-то говорит о действительности и связан с ней» [3, с. 185].

Между тем А. Данто пишет, что «если историк не является сторонником какой-то общей исторической теории... то, когда его попросят объяснить некоторые события, он в большинстве случаев даст нам некоторое повествование» [7, с. 194]. Это позволяет ему объяснить происходившие события, встроить их в некоторый исторический контекст, придать событию пространственность, когда оно начнет разворачиваться в пространстве и времени, проговариваясь или прочитываясь.

Использование организационных схем, по Данто, есть «родовая черта» всякого эмпирического знания. При этом отличие истории от науки не в том, что последняя избегает этих схем, нет – она их тоже использует. Но, по мнению философа, «история повествует», а любое повествование – это наложе-

ние структуры на события, и именно в ней, повествовательной структуре, содержится интерпретация.

Сам американский исследователь строит трехчленную систему нарративов, описывающих события общественной жизни. Первая из них принадлежит собственно субстантивной философии истории, которая, как уже было сказано, не только реконструирует прошлое, но и пытается конструировать будущее. Вторым типом является хроника, которая даже в своей идеальной форме (мгновенно фиксируемые наблюдения непосредственного свидетеля) также принципиально отличается от исторической науки. Однако отличие состоит не в том, что высказывания хрониста – «простые» сообщения о фактах, а высказывания историка приписывают этим фактам некоторые смысловые оценки (на самом деле хронист тоже оценивает сообщаемые события уже тем, что отбирает их прежде, чем описать). Настоящее отличие историка от хрониста в том, что первый знает последствия событий, а второй – нет.

Артур Данто приводит такой пример: сегодняшний историк может выступать с высказыванием «в 1618 г. началась Тридцатилетняя война», а хронист в 1618 г. такого сказать, разумеется, не мог – он еще не знал хода начавшейся войны, не знал, сколько она продлится и какое имя получит. Историк пишет о том же событии (начало войны), что и хронист, но сразу же соотносит его с более поздним, неизвестным хронисту событием (в данном случае – с моментом окончания войны). Поэтому для исторического дискурса типичны особого рода предложения, которые «содержат ссылку, по крайней мере, на два разделенных во времени события, хотя описывают только более раннее из этих событий» [7, с. 139]. Под вторым событием понимается вовсе не нынешнее событие рассказывания, писания истории, а то событие прошлого, которое явилось последствием описанного события и придало ему значимость – так сказать «задним числом», ретроспективно. В этом смысле история рассматривает прошлое как завершенное и выявившее свою причинную значимость.

Как нетрудно заметить, различие трех видов повествований сводится к различию трех основных грамматических времен. «Идеальный» хронист пишет о настоящем, не зная будущего и не помня прошлого (ему не нужно его помнить, так как оно уже занесено в хронику). Историк излагает прошлое, глядя на него с временной дистанции и причинно соотнося между собой его разновременные события. Наконец, философ-субстантивист возвещает о будущем – не как о вероятно-предсказуемом, а как об уже идеально сбывшемся и ожидающем лишь полнейшего материального воплощения [9].

Вместе с тем А. Данто рассматривает язык вовсе не как грамматик, не как лингвист. Подход у него, скорее, формально-логический. «Предложение» понимается исследователем не в грамматическом смысле, а в логическом, как формализованная структура сообщения; и такое «предложение» не обязательно выражается словами естественного языка, его не обязательно должен рассказывать посредник-повествователь, оно не зависит от внешнего порядка

и материала изложения. Напротив, это сообщение можно записать символами условного идеографического кода, разыграть в театральном представлении или кинофильме, даже представить в материально неподвижной картине или скульптуре.

Так в чем же цель такого аналитического подхода к истории? А. Данто сам не дает более-менее внятного ответа относительно прикладного значения своего подхода к анализу исторического повествования. Вместе с тем, как можно предположить, теоретическое значение этой работы связано с предложенной философом моделью, по которой основное условие всякой наррации заключается в оппозиции положений субъекта исторического повествования, развертываемой в три различных формы времени. Последнее позволило различать позиции «идеального хрониста», «идеального историка» и философа истории. Хронист говорит только о прошлом, историк, говоря о прошлом из настоящего, прибегает к оценочным категориям, поскольку ему известны последствия прошлых событий. Философ же пытается экстраполировать знание этих последствия на построение концепций будущего.

В заключение можно еще добавить, что на общетеоретическом фоне «Аналитической философии истории» в дальнейшем происходило развитие лингвистической философии истории, представленной, в частности, исторической нарратологией 1970–1990-х годов Х. Уайта и Ф. Р. Анкерсмита. Впрочем, их версия анализа исторического повествования оказалась бы невозможна без творчества французского семиотика Р. Барта, линию которого они во многом продолжают, пробуя сочетать его наработки с достижениями аналитической нарратологии А. Данто. Недаром Х. Уайт полагал Р. Барта «наиболее изобретательным критиком своего времени» и наиболее «близким» себе мыслителем [10, с. 53, 55].

Критика исторического дискурса в концепции Р. Барта

Французский философ и литературовед Ролан Барт начинает свои собственные исследования повествовательного статуса исторического дискурса независимо от достижений (и провалов) американской аналитической философии. При этом исходным пунктом рассуждений ученого были не формально-логические процедуры построения исторического нарратива, а, скорее, его выразительные, риторические стороны. При этом Р. Барт исходил из общей установки семиотически ориентированной французской философии 1960–1970-х годов на констатацию логоцентризма и фоноцентризма европейской культуры.

Последние понятия, фактически синонимы, были предложены в 1967 г. французом Ж. Деррида в его работе «О грамматологии» и были призваны характеризовать сущность европейской культуры. Они выражали ее ориентацию на языковые процедуры фиксации реальности в ущерб неязыковым и на

линейное построение предложения, соответствующее порядку его «оглашения», что, якобы, налагало особый отпечаток и на процесс осознания человеком окружающей его действительности. Это касалось и исторической действительности, поскольку сама идея исторического прогресса и представление о линейности истории напрямую завязывались на линейную структуру индоевропейского предложения, которое в свое время подробно рассматривал швейцарский лингвист, основатель структурной лингвистики и фактически «отец» европейского структурализма Ф. де Соссюр. Как он полагал, язык подобен стеклам очков, через которые мы смотрим на предметы. Согласно Соссюру, язык позволяет человеку расчленять окружающую действительность на отдельные объекты, обнаруживая структуру мира.

Пройдя долгий путь от увлечения структурализмом и структурной семиотикой в 1950–1960-е годы, Р. Барт к 1970-м годам стал одним из главных представителей французского постструктурализма и одним из ярчайших его теоретиков в области текстологии и лингвистической философии. При этом невозможно недооценить роль французского исследователя в том, что в рамках постструктуралистской, а далее постмодернистской теорий понятие текста лишилось своего прежнего значения как записанной речи, став совокупностью языковых и культурных условий, речью *социальной* (социолектом). В интеллектуальный обиход вошло понимание «текста» как некоего глобального «интертекста», такого *социального* пространства, «где ни одному языку не дано укрыться и не один говорящий субъект не остается в роли судьи, аналитика, исповедника, дешифровщика...» [11, с. 423].

В этом смысле естественным представляется утверждение Барта, что культура и общество порождены языком и что любое обращение к истории всегда идеологично, поскольку дискурсивно, то есть связано с выразительными особенностями языка и тем, что язык не «принадлежит» своему носителю, но «захватывает» его, имперсонализирует, погружая в план социального. Не человек говорит, но язык его произносит, проговаривает (человек не может выразить себя никак вне языка, при этом он оказывается зависимым от принятых его форм), в то время как человеческое мышление полностью захвачено языковой текучестью и амбивалентностью. Исходя из такой логики, философ строит свою гипотезу, в рамках которой спешит проблематизировать историческое повествование, представив его как фикцию, поскольку, по Барту, исторический «факт имеет лишь лингвистическое существование», и при этом первичен не исторический факт как таковой, но его упоминание в соответствующей литературе [12, с. 438].

В связи с этим обращение к языку как средству выражения исторического видения должно естественно приводить к затруднениям, связанным с разграничением между собственно историческим повествованием как рассказом о том, что некогда *действительно* было, и повествованием литературным или любым иным вымышленным повествованием. «Действительно ли повество-

вание о событиях прошлого, обычно помещаемое в нашей культуре... под рубрикой исторической “науки”, подчиненное императиву “реальности”, отличается какой-то специфической чертой, какой-то несомненной структурной упорядоченностью от повествования воображаемого, какое можно встретить в эпосе, романе, драме?» – вопрошает французский специалист [12, с. 427].

Из всех работ исследователя особый интерес в рамках обсуждаемой проблемы представляют две: «Дискурс истории» (1967) и «Эффект реальности» (1968). В них соседствуют два ключевых положения теории Барта. Во-первых, текст является исключительным средством выражения этических, идеологических и иных взглядов его автора на реальность, о которых ни автор, ни читатель текста даже не подозревают. Во-вторых, реальность прошлого должна быть связана с появлением эффекта реальности прошлого, который создается, казалось бы, irrelevantными, безотносительными деталями, упомянутыми в тексте.

Первое положение раскрывает общее представление постмодернистского дискурса о тексте как единственном адекватном средстве, доступном человеку для реализации себя в современной культуре, где речевая деятельность и язык являются сферой его жизнедеятельности. Второй тезис Барта означает, что реальность прошлого заключена в том эффекте, который создается напряжением, возникающим между элементами текста и самим историческим текстом в целом.

Исследователь предлагает любопытную концепцию взаимосвязи, как он говорит, «предсказаний и примечаний», содержащихся в тексте. *Предсказание*, то есть то, что показано в тексте автором, есть *значение*. Оно задумано и сконструировано самим историком, поэтому не может достичь эффекта реальности. *Примечание*, то есть то, что является непосредственно самим *прошлым*, которое и показывает себя таким, каково оно есть на самом деле. Примечание – это репрезентация, «голый подсчет», незначительная деталь текста, подобная подробностям и деталям исторических событий (казнь Марии Антуанетты, например). При этом от количества примечаний зависит «скорость» исторического текста, то есть тот объем, который занимает описание тех или иных исторических событий, а также его правдоподобие: чем выше частота примечаний на единицу текста, тем сильнее эффект реальности, которого он достигает.

Барт настаивает на том, что существование таких примечаний и их особая роль в тексте подтверждается всей историей существования риторики и литературы. Например, пишет французский специалист, в александрийской неориторике II в. н. э. существовала без всякой иной цели, кроме простого описания, особая литературная традиция *экфрасиса* – «жанр блестящего обособленного отрывка, самоценного, не зависящего ни от какой функции в рамках целого» и описывающего способы и пути жизни человека, эпохи, населенного пункта, произведения искусства. При этом правдоподобие этого отрывка

и даже его правдивость никого не интересуют, описание это «не подчиняется никакому реалистическому заданию» [11, с. 395].

Возвращаясь к статусу языка в теории Барта, заметим, что с того момента, как в дело вступает язык, исторический факт «определяется лишь тавтологически: упомянутое вытекает из достойного упоминания, а достойное упоминание, – начиная с Геродота... есть заслуживающее того, чтобы быть упомянутым» [12, с. 438]. Язык призван придавать истории статус правдивого рассказа, но тем самым он порождает только эффект реальности, при том что в арсенале историка кроме бартовских «предсказаний» и «примечаний» есть множество других риторических инструментов. Как полагал Р. Барт, на самом деле на практике историческое повествование не следует реальности, но лишь обозначает ее, «объективируя» содержание повествования с помощью различного рода *шифтеров* – своеобразных речевых «рычагов», «разворачивающих» смысл произносимого от говорящего к слушающему. В качестве последних могут быть представлены ссылки на исторические факты (те же примечания) или сознательное элиминирование из речи историка отсылок к адресанту повествования, то есть к нему самому. Это приводит к ощущению, что референт исторического повествования (историческая реальность) доминирует над ходом самого повествования. Однако это не так. Внешне отстраненный, констатирующий, дескриптивный характер исторического дискурса оказывается полностью вписанным в символический порядок языка и представляет собой *воображаемую* конструкцию, тем более что сам адресант повествования оказывается существом психологическим или идеологическим, что может выражаться как в специфике отбора или интерпретации упоминаемых исторических фактов, так и в организации самого изложения [13, с. 652]. История в этом смысле оказывается полностью зависимой от риторики и фигуры говорящего, что снова нас обращает к «человеческим условиям», в которых пребывает и от которых зависит «историк-субстантивист» у А. Данто.

Вместо заключения

Приведенный анализ показывает, насколько отличны установки классической философии истории и появившейся во второй половине XX в. «новой философии истории». Причем различие это видно даже при рассмотрении базовых литературных работ, уже составивших собственную историю этой новой традиции. Прежде всего это различие заключается вприятии первыми и неприятии вторыми субстанциональных схем исторического развития, которыми так славилась классическая эпоха, но которые практически сошли на «нет» в наши дни.

Последнее оказалось возможным хотя бы потому, что существует область исторической «недетерминированности», которая проявляется на двух уровнях. Первый – это уровень расхождения между реальным поведением индивидов и «типическим». Второй – это то, что реальное поведение «индивидов,

групп, классов или обществ» – это еще и *творческое* поведение, то есть не воспроизводство уже существующего, но «*установление* нового типа поведения». Соответственно, история не может быть полностью осмыслена, исходя из «детерминистской схемы», как, впрочем «и из простой «диалектической» схемы», поскольку история – есть область творчества [14, с. 54].

В этом смысле переход к поиску адекватной исторической реальности методологии ее исследования ознаменовал переход ко второму этапу развития философии истории. Однако первоначально эта проблема носила общетеоретический характер и заключалась в установлении специфики исторического познания в его сравнении с познанием естественно-научным. Вместе с тем со временем оказалось, что вопрос «*кто* познает?» оказывается важнее, нежели проблема метода. Поскольку именно на субъективном уровне исследователя происходит концептуальное оформление результатов исторического познания.

Своеобразными «пионерами» такого рода подхода к пониманию задач философии истории и стали А. Данто и Р. Барт. Именно им мы обязаны проблематизацией исторического повествования как конститутивного элемента исторического знания и преимущественного способа концептуализации исторического опыта.

Ограниченные рамками статьи, мы не стали анализировать произведения других, пусть даже более близких нашим дням представителей этого направления. Отметим только, что прежние радикальные подходы представителей этого направления в философии истории были во многом пересмотрены. Показательно в этом смысле произведение голландского философа Ф. Р. Анкерсмита «Возвышенный исторический опыт» (американское издание 2005 г., русский перевод – 2007 г.), в котором он практически порывает с нарратологией и обращается к самому существу *человеческого опыта* истории.

Исследователь первоначально следовал в своих размышлениях за Х. Уайтом и А. Данто: история создается только повествованием, повествование же зависит от риторических средств, поэтому ключ к пониманию исторического сознания может дать только анализ повествовательного инструментария историка. Теперь Ф. Р. Анкерсмит уверен, что, безусловно, связность нарратива обеспечивает самый легкий путь к прошлому, но при этом теряется ощущение аутентичности и «причастности» к нему: «Если роль субъекта будет незначительной или даже призрачной – как это было в философии, языке и культуре до недавнего времени, – тогда вся победа достанется “теории”, а для опыта игра будет проиграна. Тогда мы окажемся в постструктуралистском мире, где “язык говорит человеком”, где субъект, или автор, в лучшем случае – только атрибуты языка» [15, с. 20]. В связи с этим он объявляет поход против «лингвистического трансцендентализма» и его «бюрократии» [16, с. 159].

Согласно Анкерсмицу, не тропы, не дискурсы, не нарративы, не категории, не языковые игры и даже не коллективная память (о которой много писали

современные теоретики истории, например, М. Хальбвакс и П. Нора) должны составить предмет исторического исследования. Именно опыт, по отношению к которому любое теоретизирование обнаруживает свою вторичность, необходимо исследовать в первую очередь. Анкерсмит полагает, что главное то, как мы *чувствуем* прошлое, а не то, что мы о нем *знаем*: «Тот “рационализм”, который “теория” позаимствовала из трансценденталистской философии языка, будет отвергнут здесь ради понятия опыта. Интеллектуальную бюрократию “теории” сменит “романтизм” такого подхода к прошлому, который полностью захватывает личность историка, а не только... формальную сторону его или ее познавательных способностей... То, как мы чувствуем прошлое, не менее, а, возможно, даже более важно, чем то, что мы о нем знаем» [15, с. 31]. Только в опыте реконструкции историк, по мнению философа, вступает в подлинные («опытные») отношения с прошлым.

Исследователь в итоге выделяет несколько видов исторического опыта. *Объективный* исторический опыт – это то, как люди прошлого сами воспринимали свой мир, отразив это понимание в газетных и журнальных статьях, литературных источниках и т. д., подлежащих исследованию. В то время как *субъективный* исторический опыт – это уже слияние прошлого и настоящего, где прошлое раскрывается исследователю как реальное в переживании, родственном эстетическому, являясь определенным «вторжением из прошлого» в сознание исследователя. Этот вид исторического опыта «следует располагать, прежде всего, там, где прошлое уже не зависит от настоящего: случается так, что историк исследует прошлое, и вдруг, словно бы ниоткуда, возникает неожиданное слияние прошлого и настоящего, как объятия Ромео и Джульетты» [15, с. 367]. Но основное внимание Ф. Р. Анкерсмит останавливает на понятии «*возвышенного*» исторического опыта (понимая «возвышение» в кантовском смысле: «...основание для прекрасного в природе мы должны искать вне нас, для возвышенного же – только в нас и в образе мыслей, который вносит возвышенное в представление о природе» [17, с. 116]). «Возвышенный» исторический опыт уже не является переживанием дистанции между прошлым и настоящим и не предполагает обязательного ее наличия, однако прошлое обретает бытие лишь благодаря историческому опыту и через его посредство. «Возвышенный» исторический опыт движется в обратном направлении – от настоящего к прошлому, и представляет собой радикальный вариант разновидности субъективного исторического опыта, «опыт обособления прошлого от настоящего. Прошлое рождается из травматического опыта историка, вступающего в новый мир и сознающего бесповоротную утрату прежнего мира» [15, с. 368]. Но «возвышение» происходит благодаря расположению прошлого в символической структуре переживания историка, а не внутренне присущим прошлому свойствам и содержанию.

При этом субъективные переживания и сама судьба познающего субъекта перестают быть чем-то сугубо личным и субъективным, а прошлое предстает

незримо присутствующим в настоящем субъекта как иное, непредставленное, «волшебное». Столкновение с этим «волшебным миром» прошлого переживается подобно травме и опыту «возвышенного», поскольку реальность как таковая и прошлое как таковое всегда травматичны и внушают нам ужас [18]. Всё это вызывает необходимость процедур сублимации такого опыта, соответствующей его литературной фиксации, кодификации или же, напротив, вытеснения из памяти. Последнее – оборотная сторона «магии» концепции Анкерсмита.

Предположение о вытеснении из памяти (в нашем случае – исторической, функционирующей как на индивидуальном, так и на коллективном уровне) строится на известной максиме «отца» структурного психоанализа Ж. Лакана, согласно которой *вытеснение предшествует подавлению*, когда нечто сначала вытесняется из языка культуры и только потом подавляется в индивидуальном сознании [19, с. 47–48]. В нашем случае это означает, что если существует некая несублимируемая травма, иначе – историческое событие, «вызывающее ужас» и при этом противящееся символизации, не находящее рационального объяснения и оправдания, то это событие постепенно получает запрет на упоминание, становится «табуированным» и так умерщвляется в массовом сознании. Что, например, власти Германии производят все послевоенные годы, когда имена бывших руководителей Третьего рейха публично не упоминаются, как, впрочем, в положительном смысле не упоминается сам Третий рейх и связанные с ним идеологемы.

Вместе с тем, по мнению В. С. Розова, и «спор о методе» в его классическом варианте далеко не завершен. Ясно только одно, что позитивизм в истории и социологии, в принципе, уже невозможен, и естественно-научные подходы и установки практически непереносимы в область социогуманитарных наук. Последнее связано с выявленными фундаментальными особенностями социально-исторической действительности. К числу последних исследователь относит интенсивную изменчивость и практическое отсутствие повторяемости, большое число значимых переменных, невозможность экспериментирования с полнотой контроля над условиями, большую трудность проверки гипотез и т. д. Но это не запрещает использование теоретического подхода, «даже в строго дедуктивно-номологическом варианте, но требует гораздо большей методологической и концептуальной изощренности, чем во времена Гемпеля». И, в свою очередь, будущее истории В. С. Розов видит в развитии исторической макросоциологии (она же теоретическая история), «поскольку именно в этой области следует ожидать появления впечатляющих результатов, которые вдохновят новые поколения исследователей» [2, с. 154–155].

Однако показательно другое, то, что объективность исторического исследования на «микроуровне», чисто повествовательном, *нарративном*, продолжает оставаться за скобками, и эта проблема не обсуждается, поскольку блестящий анализ А. Данто и Р. Барта не позволяет усомниться в том, что на

уровне историографического текста вообще возможно установление истинности/ложности того, о чем рассказывает историк. Впрочем, это уже и неинтересно, поскольку контекстуальный характер исторического исследования, втиснутого между собственными установками историка и ожиданиями общества, бесспорен. И прежде всего это находит свое выражение в композиции исторического повествования и в порой достаточно субъективном подборе фактов. Соответствующая аргументация «за» или «против» любого так подобранного факта носит вероятностный характер: «...историк знает, что приводимые им доказательства не абсолютны, а, скорее, вероятны», причем эта вероятность связана и со случайным характером событий, и со случайным характером самих получаемых исторических данных. Сведения, которые мы можем почерпнуть из соответствующих литературных исторических источников, могли подвергаться цензуре. В этом контексте мы можем лишь предполагать, что нечто произошло именно так, как говорит историк, с большей или меньшей степенью вероятности [20, с. 32].

Сама история, понятая в качестве историографии, таким образом, оказывается втиснутой меж двух новых определений, задающих «азор» ее *субъективности*: или она *правдивый рассказ о событиях, которые на самом деле были*, как об этом говорит «Энциклопедия» Д. Дидро и Ж. Л. д'Аламбера, или это всего лишь *правдоподобный рассказ о действительных событиях*. Впрочем, по П. Вену, это мало интересует историка, задача которого состоит в реконструировании исторической интриги. В этом он похож на детектива, с одним исключением, что если детектив, разматывая клубок, должен добраться до конца клубка, то историк этого не должен. Поиск причин исторических событий не входит в его задачи.

Предметом исторического рассказа может стать всё что угодно. Его границы целиком определяются способностью историка выделять интересующие события из свидетельств и документов и объединять их в интриги. Никаких правил относительно того, как составлять интриги, нет и быть не может. Кроме приемов работы с источниками и их критики, никаких методов в истории нет [8, с. 116].

Впрочем, «истинный историк, тот, кто предан истории, счастлив оставить свое суждение в пространстве между противоречивыми установками и утверждениями». Историк не говорит об истине, он говорит о том, что на самом деле было с *его* точки зрения. В то время как философы «хотят это противоречие разрешить, чтобы получить единственное, вполне определенное заключение, и в идеале – единственную, непротиворечивую теорию» [21, с. 32].

Список использованных источников

1. Маркс, К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта / К. Маркс // Сочинения : в 30 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М : Госполитиздат, 1954. – Т. 8 / подгот. к печати Л. И. Гольманом и Н. Б. Тер-Акопяном. – С. 115–217.

Проблематизация исторического нарратива

2. Розов, Н. С. «Спор о методе», «школа Анналов» и перспективы социально-исторического познания / Н. С. Розов // *Общественные науки и современность*. – 2008. – № 1. – С. 145–155.
3. Арон, Р. Избранное: Измерения исторического сознания: пер. с фр. / Р. Арон. – М.: РОССПЭН, 2004. – 527 с.
4. Гемпель, К. Мотивы и «охватывающие» законы в историческом объяснении / К. Гемпель // *Философия и методология истории*: сб. науч. тр. / Благовещ. гуманит. колледж им. И. А. Бодуэна де Куртенэ; ред. И. С. Кон; пер. с англ., нем., фр. Ю. А. Асеева. – Благовещенск: Благовещ. гуманит. колледж, 2000. – С. 72–93.
5. Кимелев, Ю. А. Философия истории: системно-исторический очерк / Ю. А. Кимелев // *Философия истории: антология* / сост. Ю. А. Кимелев. – М.: Аспект Пресс, 1995. – С. 3–19.
6. Ильин, И. П. Постмодернизм: от истоков до конца столетия. Эволюция научного мифа / И. П. Ильин. – М.: Интрада, 1998. – 255 с.
7. Данто, А. С. Аналитическая философия истории / А. С. Данто; пер. с англ. А. Л. Никифорова, О. В. Гавришиной; под ред. Л. Б. Макеевой. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 289 с.
8. Вен, П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии / П. Вен; пер. с фр. Л. А. Торчинского. – М.: Науч. мир, 2003. – 391 с.
9. Зенкин, С. Критика нарративного разума. Заметки о теории. 4 / С. Зенкин // «Горький»: [электрон. изд.]. – URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2003/1/kritika-narrativnogo-razuma.html> (дата обращения: 23.03.2024).
10. Доманска, Э. Философия истории после постмодернизма: интервью с Х. Уайтом, Ф. Анкерсмитом, Е. Топольски и др. / Эва Доманска; пер. с англ. М. Кукарцевой. – М.: Канон+, 2010. – 399 с.
11. Барт, Р. Эффект реальности / Р. Барт // *Избранные произведения: Семиотика; Поэтика*: пер. с фр. / Р. Барт; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – С. 392–400.
12. Барт, Р. Дискурс истории / Р. Барт // *Система Моды: статьи по семиотике культуры* / Р. Барт; сост., пер. с фр. и вступ. ст. С. Зенкина. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003. – С. 427–441.
13. Опарин, А. Ю. Обращение к истории и формирование мировоззренческого опыта / А. Ю. Опарин, И. Г. Подпорин // *Новейшая история (1991–2006): государство, общество, личность: материалы науч.-теор. конф., Минск, 29 сент. 2007 г.* – Минск: Беларус. наука, 2008. – С. 647–653.
14. Касториадис, К. Воображаемое установление общества / К. Касториадис; пер. с франц. Г. Волковой, С. Офертас. – М.: Логос: Гнозис, 2003. – 480 с.
15. Анкерсмит, Ф. Возвышенный исторический опыт / Ф. Анкерсмит. – М.: Европа, 2007. – 612 с.
16. Скворцов, И. С. Проблема «опыта» в теории истории Ф. Р. Анкерсмита / И. С. Скворцов // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. – 2015. – № 7 (57), ч. 2. – С. 158–161.
17. Кант, И. Критика способности суждения: пер. с нем. / И. Кант. – М.: Искусство, 1994. – 367 с.
18. Бражникова, Я. Испытание прошлым / Я. Бражникова // *Правовые мысли*. – URL: <http://www.pravaya.ru/idea/20/14280> (дата обращения: 02.05.2009).
19. Лакан, Ж. Телевидение / Ж. Лакан; пер. с фр. А. Черноглазова. – М.: Гнозис: Логос, 2000. – 160 с.
20. Рикёр, П. Историописание и репрезентация прошлого / П. Рикёр // *Анналы на рубеже веков: антология* / Рос. акад. наук, Ин-т всеобщ. истории; отв. ред. А. Я. Гуревич; сост. С. И. Лучицкая. – М.: XXI век-согласие, 2002. – С. 23–41.
21. Мегилл, А. Историческая эпистемология / А. Мегилл; пер. М. Кукарцевой [и др.]. – М.: Канон+, 2007. – 480 с.

И. М. Цибизова

Институт научной информации по общественным наукам
Российской академии наук,
Москва, Россия

КУЛЬТУРНЫЕ ВОЙНЫ: ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМУ

В статье рассматривается появление термина «культурные войны» в Германии XIX в. и развитие концепции, в том числе взгляды ее сторонников, противников и придерживающихся нейтральной позиции. В свете понимания культурных войн как противоборства сторон, пропагандирующих непримиримые ценности и транслирующих собственные, зачастую взаимоисключающие, культурные коды, которые способны при проникновении в этнос разрушить его изнутри, становится очевидной опасность явления. Противоборство глобализма с традиционализмом/патриотизмом интерпретируется как главное противостояние современности, заключающееся, с одной стороны, в стремлении изменить и разрушить культурный код нации под предлогом универсализации или с другой – сохранить его. Схематично намечаются основные уровни (от индивидуальных до глобальных), области (быт, язык, фольклор, литература и искусство, религия, образование, воспитание и наука, деятельность СМИ, политическая пропаганда, национальная ментальность и коллективное бессознательное), виды и цели современных культурных войн (от изменений индивидуального мировоззрения через перестраивание коллективного бессознательного до сдвигов цивилизационных основ) с акцентированием особой опасности скрытых гибридных войн, эффективно транслирующих культурные образцы. Окно Овертона, открывающее возможность, а затем ее реализовывающее, представлено как один из наиболее эффективных механизмов воздействия, а идеология гиперморализма (А. Грау) – как действенный способ формирования общественного мнения.

Ключевые слова: архетип, знак, икона, культурная война, культурный код, мировоззрение, национальное сознание, окно Овертона, религия, символ

I. Tsibizova

Institute of Scientific Information for Social Sciences and Humanities
of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia

CULTURE WARS: AN INTRODUCTION TO THE PROBLEM

The article examines the emergence of the term “culture wars” in Germany in the 19th century and the development of the concept, including the views of its proponents, opponents and neutrals. In the light of the understanding of cultural wars as a confrontation between parties that promote irreconcilable values and broadcast their own, often mutually

exclusive, cultural codes that, when penetrating an ethnic group, can destroy it from the inside, the danger of the phenomenon becomes obvious. The confrontation between globalism and traditionalism/patriotism is interpreted as the main confrontation of modernity, which consists, on the one hand, in the desire to change and destroy the cultural code of the nation under the pretext of universalization or to preserve it, on the other. The main levels (from individual to global), areas (everyday life, language, folklore, literature and art, religion, education, upbringing and science, media activities, political propaganda, national mentality and collective unconscious), types and goals of modern cultural wars are schematically outlined (from changes in individual worldview through the restructuring of the collective unconscious to shifts in the foundations of civilization) with an emphasis on the particular danger of hidden hybrid wars, which nevertheless effectively transmit cultural patterns. The Overton Window, which opens up an opportunity and then realizes it, is presented as one of the most effective mechanisms of influence, and the ideology of hypermoralism (A. Grau) is presented as an effective way to form public opinion.

Keywords: *archetype, cultural code, culture war, icon, national consciousness, Overton Window, religion, sign, symbol, worldview*

Термин «культурная война» появился в Германии в XIX в. Как бескомпромиссную «войну за культуру» (Kulturkampf) прусский ученый ренессансной широты, один из основоположников современной медицины, член исторических и востоковедческих обществ, леволиберальный государственный деятель Рудольф Вирхов предположительно в 1873 г охарактеризовал пламенные парламентские речи Отто фон Бисмарка, направленные против Ватикана, Католической церкви и партии «Центр» (см. подр. [1, с. 445; 2, с. 16; 3; 4]). Позднее это понятие распространилось на всю антикатолическую кампанию, которую вел первый германский рейхсканцлер в 1871–1878 гг.

Бисмарк, осуществлявший жесткую политику централизации, стремился к созданию единой сильной Германии, что подразумевало ликвидацию различий между частями не так давно объединенной страны. Отсюда отчасти следовала его непримиримость к католикам, которые выступали, помимо прочего, против онемечивания польских земель [2, с. 17]. Не следует забывать и о том, что в роли объединителя выступала протестантская Пруссия, между тем как католические земли, такие как Бавария и Ганновер, стремились к большей автономии. Уже в те времена определилось, что религия и национальный менталитет станут предметами культурных войн будущего.

Это противостояние представлялось как борьба старого, отжившего, консервативного и нежизнеспособного с утверждающимся прогрессивным новым – вечное несогласие молодого поколения со старшим. В частности, лидер Билефельдской школы Г.-У. Велер характеризовал партию «Центр» как «ретроградную силу, тормозящую приход нового» [2, с. 16], а сам О. фон Бисмарк – как собрание врагов германского единства, либерализма и секуляризованного государства [2, с. 17]. Противоборство обострилось после принятия Пием IX «Догмата о непогрешимости Папы Римского» (1870 г.) в вопросах

веры и морали, наряду с выступлениями против секуляризации. В результате католиков стали обвинять в ультрамонтанстве¹.

После принятия законов о тюремном заключении за комментарий государственных дел в проповедях, определении школ под надзор государства, запрещении ордена иезуитов, государственном праве вето при назначении священников, их обучении в государственных университетах и гражданском браке конфронтация вылилась в полицейский произвол, сопровождавшийся арестами и высылкой католиков [2, с. 18–19].

В этом противоборстве можно проследить ряд основных характеристик культурных войн: они касаются национального менталитета, религиозной принадлежности и зачастую бывают или представляются борьбой прогрессивного нового с реакционным отжившим старым, часто включая конфликты между поколениями. Культурные войны используются в политике для достижения определенных прагматических целей, хотя могут развиваться и на повседневном бытовом уровне в форме столкновения мировоззрений и интересов, в том числе проявляясь на уровне фольклора (анекдоты, песни).

Второе рождение концепция пережила по другую сторону Атлантического океана. В США термин «культурная война» (*culture war*) использовался с 1920-х годов для характеристики острых столкновений городских и сельских ценностей, но повсеместную известность получил благодаря социологу Джеймсу Хантеру и политику Патрику Бьюкенену. Первый напомнил о концепции в книге «Культурные войны: борьба за определение Америки» [5], заслужив от колумниста «Wall Street Journal» Джейсона Уиллика определение «человека, открывшего культурные войны» [6].

Культурная война характеризуется как противоборство ради определения общественной жизни между двумя культурами – прогрессивной и ортодоксальной, которые являются системами морального понимания. Ортодоксия, по определению Хантера, – это точка зрения, согласно которой мораль статична, универсальна и санкционирована божественной властью. Прогрессисты же считают ее эволюционирующей и контекстуальной. Эти две группы постоянно ведут «культурную войну» за доминирование в различных институциональных организациях, влияющих на культурный праксис, в том числе в вопросах аборт, молитв в школах, отношения к ЛГБТ-сообществам как новых направлениях конфликта [5]. В качестве приемов ведения войны был выделен публичный дискурс противников с рассмотрением его технологий. Области конфликта были названы семья, образование, средства массовой информации, искусство и литература, законы и электоральная политика. Средства его разрешения Д. Хантер видел в моральном плюрализме и демократическом идеале, сфокусировав внимание на объединении сил христиан-

¹ Ультрамонтанство (от лат. *ultra montes* – за горами, то есть за Альпами, в Риме) – направление (с XV в.) в католицизме, отстаивающее идею неограниченной верховной власти римского папы, его право вмешиваться в светские дела любого государства.

ских фундаменталистов, ортодоксальных иудеев и консервативных католиков против противников-прогрессистов ради контроля над американской светской культурой [5].

При всем уважении к заслугам всемирно известного социолога можно предположить, как это сделал сербский мыслитель Слободан Антонич, что понятие так и осталось бы в употреблении узких научных кругов, если бы на следующий год идеолог палеоконсервативной фракции Республиканской партии Патрик Бьюкенен не популяризировал его, используя в предвыборной кампании. В выступлении на Республиканской национальной конференции в Хьюстоне 17 августа 1992 г он провозгласил, что «борьба за контроль семьи, искусства, образования, права и политики» ведется на идейной (ценностной, культурной, моральной) основе между двумя лагерями: традиционалистами (консерваторами) и либералами (радикалами), и это религиозная война за «душу Америки»¹ [7]. В результате книга Д. Хантера приобрела популярность в широких кругах общественности, понятие же стало одним из ключевых аналитических инструментов в исследовании и объяснении конфликтов в современной культуре, политике, науке и обществе в целом [1, с. 445–446].

П. Бьюкенен, в отличие от Д. Хантера, постоянно подчеркивал свою приверженность консервативной традиции, называя себя «палеоконсерватором». В 2000 г. он вышел из состава Республиканской партии из-за отхода республиканцев от традиционных консервативных принципов, определив бывших однопартийцев как «неоконсерваторов». После неудачной попытки баллотироваться от Партии реформ П. Бьюкенен ушел из политики и сосредоточился на написании книг. В наиболее известной из них «Смерть Запада» (2002 г.) охарактеризованы «самоубийственные процессы» в западных идеологии, культуре и политике: дехристианизация, гедонизация, депопуляция, распад общества на враждующие этнические, конфессиональные и другие группировки [8]. Две другие книги – «На краю гибели» (на языке оригинала «Чрезвычайное положение: вторжение Третьего мира и завоевание Америки») [9] и «Самоубийство сверхдержавы» [10] – также поднимают проблемы упадка американского общества и государства, ставя под сомнение выживание США в роли мирового гегемона.

Затем в осмыслении культурных войн начался настоящий бум: о них не писал только ленивый. Исследователи разделились на два основных лагеря: сторонников и противников концепции. Первые начали находить и разрабатывать новые аспекты проблемы, вторые – рьяно отрицать ее существование. Название вышедшего в 1997 г под редакцией Р. Уильямса сборника «Культурные войны в американской политике: критическое переосмысление популярного мифа» [11] говорит само за себя. Рецензента книги Э. Биндер удивило

¹ Этой проблеме посвящена книга сторонника теории культурных войн, уделявшего особое внимание способам распространения консервативных идей в американской культуре, Эндрю Хартмана «Война за душу Америки: история культурных войн» [7].

богатство метафорического воображения авторов, заявляющих о чрезмерной агрессивности концепции войн, которая, по их словам, заставляет представлять «фаланги политических консерваторов, нога в ногу марширующих на битву», «генералов», ведущих рядовых на «кровавый бой», и груды тел «погибших» [12, р. 386]. Исследование, помимо отрицания мировоззренческого раскола американского общества, наметило еще одну тенденцию, которая развилась в наше время: использование «культуры отмены» под предлогом защиты ранимой психики «чрезмерно чувствительных личностей», чреватое риском политической цензуры (см. подр. [13, с. 25–26]) и социального инжиниринга.

Позицию противников концепции иллюстрирует исследование политологов М. П. Фьорины и С. Абрамса «Культурная война? Миф о поляризованной Америке», опровергающее «глубокое разделение» американцев даже в столь острых вопросах, как аборт и гомосексуальность, и объявляющее концепцию мифом [14]. По словам авторов, абсолютное большинство американцев не связывают мораль с политикой, придерживаясь нейтральных взглядов. Мнение этих исследователей разделяет И. Т. Томсон, который в книге «Культурные войны и непреходящие американские дилеммы» утверждает, что в культурной и академической элитах США не существует двух лагерей с противоположными позициями по спорным вопросам [15].

Термин «культурные войны» использовал М. Э. Саттон для характеристики культурных конфликтов в американских городах 1980-х годов и раскола общественного мнения относительно отношения к президенту США Б. Клинтону после обнародования данных об афере М. Левински [16].

Канадский политолог Э. Кауфманн из Манхэттенского института политических исследований в докладе «Политика культурных войн в современной Америке» [17] констатирует конфликт между *культурным социализмом* и *культурным либерализмом*, который разделил на два лагеря демократов и республиканцев, объединившихся с независимыми избирателями, в свете проблем культуры отмены, политической корректности и критической расовой теории. Критической расовой теорией названо академическое движение ученых и активистов в области гражданских прав в Соединенных Штатах, стремящихся критически изучить законодательство ради опровержения господствующих либеральных подходов к расовой справедливости [17, р. 1].

Наиболее взвешенной представляется позиция специалиста по общественно-политическим и культурным конфликтам, социолога Калифорнийского университета Э. Биндер, предлагающей рассматривать концепцию «трезвым разумом», дабы не преувеличивать степень раскола в американском обществе [12].

Стоит отдельно отметить Э. К. Уэбба, применившего концепцию Хантера для осмысления глобального противостояния ультралиберальных сил (Европейский союз (ЕС) и Северная Америка) и традиционалистов (Россия, Китай и др.). Одна сторона защищает идеологию «конца истории», свободного рын-

ка, морального релятивизма и управления технократов и представлена доминантными социальными группами США и ЕС, а с другой – находятся правые и левые популисты, христианские традиционалисты, исламисты, русские, китайские и индийские (хинди) националисты. По мнению автора, ко второму лагерю можно отнести практически весь остальной мир за вычетом некоторых стран, прежде входивших в Британское содружество наций и ныне продвигающихся в фарватере американской политики.

В свою очередь Э. К. Уэбб разработал концепцию о наступлении «темной ночи» конца истории в случае гипотетической победы неолибералов, поскольку продолжение истории, в том числе духовной, требует существования множества культур и их взаимодействия – мультикультурализма [18]. Ныне переосмыслению подвергается уже сама концепция мультикультурализма и выдвигаются предложения заменить ее как дискредитировавшую себя концепцией интеркультурализма и интеркультурного диалога. Подобных взглядов придерживается, в частности, политолог парижского Центра международных исследований (CERI) Р. Касторьяно [19]. Хотя, в сущности, интеркультурализм является не чем иным, как канадской версией мультикультурализма, разработанной ведущим канадским теоретиком в данной области У. Кимбликой, ныне акцентирующим внимание на недостатках мультикультурных доктрин и политик [20].

Вышедшая под редакцией Р. Чепмена энциклопедия культурных войн [21], представляющая широкий спектр взглядов на проблему, выраженных в политических воззваниях и научных работах, стала ценным подспорьем для исследователей проблемы.

Более 35 лет в г. Саут-Бенд (штат Индиана, США) издается журнал «Культурные войны» (доступен на сайте <https://culturewars.com>), освещающий соответствующую проблематику, хотя наряду с публикацией серьезных научных статей в нем иногда проявляется типичное для современных СМИ стремление к сенсационности, выражающееся в сосредоточии внимания на эпатажных индивидуальных бунтах современных представителей искусства – рок-музыкантов, художников.

Теория культурных войн нужна не для вызова в воображении марширующих легионов либералов или консерваторов – не стоит забывать о метафорическом характере термина, но дабы разобраться в самой сути явления, его потенциальной опасности или, напротив, необходимости, не забывая о том, что, по словам А. Малауфа, культурные войны зачастую предвосхищают настоящие (цит. по [1, с. 446]) и, согласно наблюдению М. Игрутиновича, вербальные войны часто претворяют действительные [22, s. 113]. Как нельзя забывать и о том, что культурные войны, определяющие мировоззренческие концепции и коллективное бессознательное, зачастую напрямую связаны с проблемами государственной безопасности. Недаром статьи о стратегическом значении культуры печатаются в таких изданиях, как лондонская «Contemporary

Security Policy» («Современная политика безопасности») [23] или белградское «Војно дело» («Военное дело») [24]. На неразрывную связь войн и культуры указывал Д. Чейни, подчеркивающий, что культура, ее институты, категории и законы определяют то, *чем* люди борются, *вокруг чего* они борются, как и почву, *на которой* они борются [1, с. 454].

Сербский философ Б. Йованович видит в культурной войне жесткий конфликт между носителями различных, противопоставленных друг другу идей, определений и представлений в рамках единого образца, как и между представителями разных культурных и цивилизационных образцов [25, с. 440]. Опираясь на идеи Г. В. Ф. Гегеля, он утверждает, что произошедшая из противопоставления человека природе реальность культуры ограничила свободу проявления инстинктивных импульсов, утвердила правила поведения и сделала возможным разрешение общественных противоречий посредством символического взаимодействия между сталкивающимися между собой членами. Любой культурный порядок устанавливается не только через уважение этих правил, но и определяется исходом столкновения между носителями различных, противоположных друг другу понятий, идей и концепций, в которое вносятся также часть естественной и недостаточно рационально контролируемой энергии [25, с. 439]. При принятии интерпретации сербского мыслителя стоит принять и перманентный характер культурный войн.

При осмыслении культурных войн В. В. Кочетков предлагает пользоваться концепцией эпистемы М. Фуко, придавая ей более широкое значение и интерпретируя как совокупность убеждений, верований, знаний, ценностей, норм и установок, являющейся основополагающим фактором формирования в социуме уникальной системы видения мира и его репрезентации [3, с. 264].

Исходя из определения культурных войн как жесткого противостояния сторон, транслирующих зачастую непримиримые культурные ценности, культурные коды, которые влияют как на мировоззрение отдельных людей, так и на коллективное сознание и коллективное бессознательное, в том числе проблемы национальной идентичности, национальной ментальности, коллективной исторической памяти, можно определить как уровни, области, цели и методы, так и участников противостояний.

Выделим следующие уровни культурных войн по восходящей от внутренних экзистенциальных конфликтов, происходящих из столкновения непримиримых понятий и ценностей («Я–эго»), межличностных конфликтов («Я–ты»), индивидуальных бунтов («Я–вы» или «Я–они») через противостояние групп, политических партий, партийных блоков, религиозных общностей («Мы–Вы»), стран или коалиций, вплоть до глобальных: столкновение цивилизаций, конфликт Восток – Запад, глобалисты/нео-/ультралибералы – патриоты/традиционалисты/консерваторы.

Не все исследователи относят к культурным войнам индивидуальные бунты, представленные в литературе, к примеру, тургеневским Базаровым или

грибоедовским Чацким, однако эти бунты зачастую выступают прологами данных войн, предвеляя важные общественные изменения или основывая новые направления в искусстве (С. Дали и др.).

Конфликт глобалистов и традиционалистов ныне стал центральным в культурных войнах. Сразу стоит оговорить, что конфликт глобализма с традиционализмом нельзя полностью отождествлять с конфликтом между Западом и Востоком. Итальянская мыслительница К. Реста для сопоставления глобализма и традиционализма воспользовалась красивой метафорой, сравнив первый (глобализм) с путешествием Колумба по бездушному, безликому океану, стремящемуся уничтожить все, что отличается от него, второй (традиционализм) – с вояжем Улисса вдоль Средиземноморского побережья, объединяющего народы с разными языками и культуры [26]. Итальянские философы не раз поднимали вопрос о морали страны, стремящейся к уничтожению культур, которые многократно древнее, чем ее собственная [27]. Итальянский журналист Н. Порро, переосмысливая монографию своего соотечественника, политического деятеля и мыслителя Н. Маттеучи «Современное государство», изданную в 1993 г., подчеркивает, что закат национальных государств в эпоху глобализма чреват не только опасностью для индивидуальных свобод, но и рисками для государственных суверенитета, истории и культуры [28, с. 30]. Жаль лишь, что в последнее время подобные голоса звучат все реже и реже.

Российская научная общественность ищет союзников на международной арене в стане традиционалистов или консерваторов, как обозначил проблему Р. Н. Лункин [29]. Однако стоит оговорить, что к ним не относятся фундаменталисты, в том числе религиозные. Как оговорить и понимание терминов «консерватизм» и «либерализм/либертарианство». Одним из наиболее значительных исследований в данной области стала книга сербских политологов Д. Достанича и А. Новаковича «Порядок и свобода: диспуты консерваторов и либертарианцев». В ней авторы показали невозможность полного отождествления двух течений с их символами – порядком и свободой [30], как и извечное существование противостояния: еще пророк Иеремия критиковал власти за нарушение заповедей Божьих [30, с. 34–35].

Важный вывод из сопоставления заключается в том, что причисление к лагерю традиционалистов отнюдь не означает косное сопротивление всему новому и прогрессивному и сохранение всех, в том числе отживших, традиций, но лишь *вечно значимого* (Н. Гингрич) [30, с. 164]. Современное крайнее либертарианство характеризуют редуccionизм, радикальность, проповедь исключительности, универсализм, стремление практически подтвердить аксиому о легитимности использования силы для защиты индивидуума от покусения других на его свободу и собственность. Это сводит либертарианство к учению об индивидуальных правах и свободах с признанием в качестве максимума минимального и морально нейтрального государства (полицию и судопроизводство) для защиты индивидуальных свобод [30, с. 262].

Глобалисты в этом противостоянии выступают с ультралиберальных универсалистских позиций, навязывая всему миру собственный взгляд на вещи, фактически нивелируя все различия: исторические, национальные, религиозные. Образ «человека мира», идентичность которого невозможно определить, представляет его как «живущего в Сан-Франциско, обладающего ирландскими корнями... изучающего испанский язык, предпочитающего китайскую кухню, носящего корейскую одежду, слушающего арии Верди в исполнении принцессы маори¹ на японском оборудовании, следящего за политикой Украины и практикующего буддистские техники медитации» [31, р. 96–97]. Глобализм стремится монополизировать понятие космополита как «универсального человека». Неправомочность этого демонстрируют пример сербского теннисиста Н. Джоковича, показывающего, как будучи влиятельным в мире человеком, «человеком мира», одновременно оставаться патриотом, не отрываясь от собственных корней.

Опасность заключается в завуалированности предлагаемых целей борьбы. Никто не возражает против соблюдения прав и свобод человека, но их выворачивают и извращают, превращая в свободу менять пол в детском возрасте, навязывая мусульманским странам феминизм и пропагандируя педофилию под предлогом защиты прав детей «исследовать свое тело» [28, с. 28]. Никто не против защиты экологии, но под ее предлогом навязываются доктрины полного отказа от ископаемого топлива, что чревато гибелью миллионов людей. Значительная часть населения мира относится к сторонникам демократии, но далеко не все разделяют ее понимание глобалистами и – тем более – «распространение» с помощью бомб, снарядов и военных баз. «Мягкая сила», неотъемлемое орудие культурных войн, изменяет само восприятие этих понятий: консерватизм и либерализм.

Одним из орудий культурных войн глобалистов стал гиперморализм, представленный немецким мыслителем А. Грау в качестве ведущей западной идеологии современности [32]. Гиперморализм, фактически превратившись в религию общества, не терпит иных религий. Ставя в центр человека, он не находит для него никаких ограничений, переходит к фактической пропаганде извращений и не имеет с моралью ничего общего. Особая опасность явления заключается в нетерпимости к иным взглядам и жестком контроле информационного пространства, исключающем иные точки зрения, внедряющем четкое разграничение понятий «морально-аморально», а на их основании – разграничение «свой-чужой» и создающем нерушимые архетипы в коллективном бессознательном.

Возвращаясь к культурным войнам, следует обратить внимание на их классификацию по источникам возникновения: индивидуальные бунтарские, стихийные, направляемые, стимулируемые и организованные. Наибольшую опасность представляют последние, что приводит к еще одной дефиниции этих войн как очевидных, неявных и хорошо закамуфлированных. Примеры

¹ Имеется в виду новозеландская певица Кири Те Канава, удостоенная рыцарского звания дама-командор Ордена Британской империи.

закамуфлированных культурных войн представляет спорт: благодаря повторяющимся сценариям можно проследить их методологию и схемы (сценарии с допинговыми делами А. Кабаевой и К. Валиевой написаны словно «под копирку», те же закономерности прослеживаются в австралийской кампании против «антиваксера» Н. Джоковича в 2022 г.). Их цель – превращение предмета национальной гордости в источник национального стыда.

Исходя из широкой интерпретации понятия «культура» следует принять, что аренами культурных войн становятся все ее области: повседневность, язык, фольклор, система воспитания и образования, средства массовой информации, гуманитарные и общественные науки (философия в числе прочих), искусство и литература и т. д. В каждой из этих сфер участники противостояния передают собственный, четко определенный или размытый культурный код, стремясь нанести максимальный ущерб иным культурным кодам, что зачастую напрямую связано с культурным кодом нации и проблемами государственной безопасности.

Передача культурных кодов осуществляется как вербальными, так и невербальными средствами, к которым относятся и акустические (музыка), и визуальные, и даже запахи. К примеру, на представление в Париже первой леди Сербии Т. Вучич духов, которые благодаря аромату сирени должны ассоциироваться со страной (сирень у сербов – национальный цветок, так же как в Японии – сакура, в Голландии – тюльпан), оппозиция ответила острым политическим памфлетом, выявляющим острые социально-политические проблемы. В «пост-телевизионную эпоху» к телевидению и кино, осуществляющим комплексные трансляции культурных образов (в том числе и с помощью рекламы), добавились социальные сети, приобретающие все большее влияние.

Для рассмотрения механизма изменения культурного кода многообещающей представляется концепция окна Овертона, иллюстрирующая превращение ранее неприемлемых идей в мейнстрим: вначале открывается окно возможностей для немислимого прежде, затем эти идеи начинают последовательно преподноситься как радикальные, разумные, пока они не становятся популярными и единственно приемлемыми.

Культурные войны ныне редко бывают изолированными. Наибольшую опасность представляют войны гибридные, в которых культурные войны сопряжены с пропагандистскими кампаниями, экономическим и политическим давлением, религиозным фактором и даже физическим насилием. Комплексные культурные войны – неотъемлемая часть кампании по выдавливанию сербов из самопровозглашенного Косово (для сербов – автономной области Косово и Метохия).

Обращаясь к наиболее опасным из культурных войн – организованным, нельзя не вспомнить о ведущем их разработчике, «Макиавелли» теории «цветных революций» Д. Шарпе, которого ассоциируют отнюдь не с командующим войсками генералом, но с «одиноким рейнджером» (см. подр. [33; 34]). В раз-

работке кампаний целенаправленных культурных войн участвуют специалисты в адвертологии¹, семиологии, представляющие наиболее эффективные способы внедрения в массовое сознание знаков и их превращения в символы и иконы. Как это происходит и алгоритмы осуществления можно узнать из работ болгарского семиолога и адвертолога Х. Кафтанджиева, который на примере рекламы водки «Абсолют» показывает механизмы воздействия на потребителя и создание цепочки знак – символ – икона [35]. Следует не забывать и о финансируемых Пентагоном научных институтах, изучающих общественное мнение, и деятельности британской МИ6, разрабатывающей сценарии наиболее эффективного, шокирующего воздействия на общественное мнение, в том числе с помощью постановок. Сценарии постановочного «разоблачения» сербских преступлений в Сребренице 1995 г., к расследованию которых российских представителей не допустили, и событий в Буче 2022 г. написаны как под копирку. Зачем что-то менять, если оно действительно. Контроль информационного пространства не допускает точек зрения, отличных от официальных. Если же подобная информация и просочится, это уже не столь важно: цель – шокировать общественное мнение достигнута. Отголоски шока будут ощущаться еще долго.

Нельзя недооценивать и опасности «пятой колонны» культурных войн. Ее представители названы С. Антоничем «аспиративистами» (от лат. *aspiratio* – желание, устремление). Это желательные для глобализма части элит, стремящиеся к причислению всемирной элиты и транслирующие глобалистский культурный код, зачастую связанный с проповедью национального самоотрицания, «автошовинизмом» (см. подр. [37]).

Еще одной особенностью культуры глобализма является мозаичный или вирусный характер, облегчающий ее проникновение в культуры различных этносов для подрыва их изнутри

Одним из излюбленных средств глобалистов в культурной войне в науке стало объявление ряда теорий «конспирологическими» вопреки существованию методологии их различения [36]. Особенно любят прибегать к этому средству представители транснациональных фармацевтических компаний, которые в своей, весьма прибыльной, культурной войне вешают этот ярлык на многие размышления о пандемии и прививках, в том числе долгосрочном воздействии на общество, возможностях управления и социального инжиниринга. Они даже признают использование отставных агентов ФБР для слежки за наиболее влиятельными в мире людьми, известными как противники вакцинации.

Можно по-разному относиться к теории культурных войн, но невозможно не признать того обстоятельства, что глобалистам, располагающим значительными политическими, экономическими и информационно-пропагандист-

¹ Наука о рекламе.

скими средствами, удалось занять в этом противостоянии ряд стратегических высот, и нам, как противоположной стороне, зачастую избегавшей острых тем во время недолгого улучшения отношений с Западом, нельзя в нем проиграть. Со стороны традиционалистов эта война праведная [38].

Список использованных источников

1. Антонић, С. Увод у социологију културног рата (са кратким освртом на Србију) / С. Антонић // *Летопис Матице српске*. – Нови Сад, 2013. – Књ. 492, св. 4. – С. 445–460.
2. Беспалова, Л. Н. «Культуркампф» как противостояние католической церкви и имперского правительства Германии в 70-е гг. XIX в. / Л. Н. Беспалова // *Вестник Нижневартковского государственного университета*. – 2020. – № 4. – С. 15–21.
3. Кочетков, В. В. Культурное измерение гибридных войн / В. В. Кочетков // *Вестник Московского университета. Серия 18, Социология и политология*. – 2015. – Т. 4, № 4. – С. 263–267.
4. Кочетков, В. В. Генезис явления культурных войн в международных отношениях и перспективы его развития / В. В. Кочетков, И. В. Максимов // *Вестник Московского университета. Серия 12, Политические науки*. – 2013. – № 4. – С. 96–108.
5. Hunter, J. D. *Culture Wars: The Struggle to Define America* / J. D. Hunter. – New York : BasicBooks, 1991. – 432 p.
6. Willick, J. The Man Who discovered “culture wars” / Jason Willick // *Wall Street Journal*. – 2018. – URL: <https://www.wsj.com/articles/the-man-who-discovered-culture-wars-1527286035> (date of access: 04.02.2024).
7. Hartman, A. *A War for the Soul of America. A History of the Culture Wars* / A. Hartman. – Chicago : The University of Chicago Press, 2015. – 350 p.
8. Бьюкенен, П. Дж. *Смерть Запада* / П. Дж. Бьюкенен. – М. : АСТ, 2003. – 444 с.
9. Бьюкенен, П. *На краю гибели = State of Emergency: The Third World Invasion and Conquest of America* / П. Бьюкенен. – М. : АСТ, 2008. – 352 с.
10. Бьюкенен, П. *Самоубийство сверхдержавы = Suicide of a Superpower: Will America Survive to 2025?* / П. Бьюкенен. – М. : АСТ, 2016. – 640 с.
11. *Cultural Wars in American Politics : Critical Review of a Popular Myth* / ed. by R. H. Williams. – New York : Aldine de Gruyter, 1997. – 299 p.
12. Binder, A. *Review of Cultural Wars in American Politics: Critical Reviews of a Popular Myth* (ed. Rhys Williams) / A. Binder // *Contemporary Sociology*. – 1998. – Vol. 27, Iss. 4. – P. 385–386. – URL: <https://www.jstor.org/stable/2655496> (date of access: 04.02.2024).
13. Цибизова, И. М. Феномен викторианской сказки в британской культуре и его роль в формировании национальной ментальности / И. М. Цибизова // *Вестник культурологии*. – 2023. – № 3 (106). – С. 22–44.
14. Fiorina, M. P. *Culture War? The Myth About Polarized America* / M. P. Fiorina, S. J. Abrams. – New York : Pearson Longman, 2004. – 288 p.
15. Thomson, I. T. *Culture Wars and Enduring American Dilemmas* / I. T. Thomson. – Ann Arbor : University of Michigan Press, 2010. – 432 p.
16. Sutton, M. A. *Reagan, Religion, and the Culture Wars of the 1980s* / M. A. Sutton // *A Companion to Ronald Reagan (Wiley Blackwell Companions to American History)* / ed. by A. L. Johns. – Hoboken : John Wiley & Sons Limited, 2015. – P. 204–220.
17. Kaufman, E. *The politics of culture wars in contemporary America* / E. Kaufman. – Manhattan Institute. – January 2022. – Report. – URL: <https://media4.manhattan-institute.org/sites/default/files/913-MI-Kaufmann-Report-v7-1.pdf> (date of access: 04.02.2024).
18. Webb, A. K. *Beyond the Global Culture War* / A. K. Webb. – New York ; London : Routledge, Taylor & Francis Group, 2006. – 290 p.
19. Kastoryano, R. *Multiculturalism and interculturalism: Redefining nationhood and solidarity* / R. Kastoryano // *Comparative Migration Studies*. – 2018. – № 6. – Art. ID 17. – URL: <https://>

comparativemigrationstudies.springeropen.com/articles/10.1186/s40878-018-0082-6 (date of access: 04.02.2024).

20. Кимблика, У. Взлет и падение мультикультурализма? / У. Кимблика ; пер. с англ. Б. Шурухина // Дискурс-Пи. – 2013. – Т. 10, № 1–2. – С. 71–92.

21. Culture Wars: An Encyclopedia of Issues, Viewpoints and Voices / ed. by R. Chapman. – Abington : Routledge, 2015. – 1200 p.

22. Igrutinović, M. Pobede, porazi, zločini i žrtve: Javni govori u funkciji konfliktnog interpleja / M. Igrutinović // Političko nadigravanje zemalja zapadnog Balkana / ured. D. Lopndić, I. Davidović. – Beograd : Centar za primenjene Evropske studije (CPES), 2022. – 369 s.

23. Bloomfield, A. Time to Move On: Reconceptualizing the Strategic Culture Debate / A. Bloomfield // Contemporary Security Policy. – 2012. – Vol. 33, Iss. 3. – P. 437–461. – URL: https://www.researchgate.net/publication/263308937_Time_to_Move_On_Reconceptualizing_the_Strategic_Culture_Debate (date of access: 05.02.2024).

24. Игрутиновић, М. Блумфилдов модел поткултура и могућа примена у разумевању стратешке културе Србије / М. Игрутиновић // Војно дело. – 2019. – № 8. – С. 273–293. – URL: https://www.researchgate.net/publication/338664571_Blumfildov_model_potkultura_i_moguca_primena_u_razumevanju_strateske_kulture_Srbije (дата обраћања: 05.02.2024).

25. Јовановић, Б. Насиље и култура / Б. Јовановић // Летопис Матице српске. – Нови Сад, 2013. – Књ. 492, св. 4. – С. 439–445.

26. Resta, C. Terramare / C. Resta // Filosofia. – 2022. – An. 67. – P. 11–23. – URL: <https://www.ojs.unito.it/index.php/filosofia/article/view/7240/6257> (date of access: 27.05.2023).

27. Zaccuri, A. Rovine o macerie? Il dilemma della Cancel Culture / A. Zaccuri // Vita e Pensiero. – 2020. – A. 103, № 5. – P. 81–85.

28. Цибизова, И. М. О западној внешнеполитической риторике как гиперпостмодернистской / И. М. Цибизова // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. – 2023. – Т. 43. – С. 19–35.

29. Лункин, Р. Н. Кризис политики идентичности: религия как фактор изменений : доклад на первом научном семинаре «Религия и культура», организованном отделами философии и культурологии ИНИОН РАН : [видеозапись] / Р. Н. Лункин. – М. : ИНИОН РАН, 2021. – URL: <http://inion.ru/ru/about/news/seminar-religiia-i-kultura/> (дата обраћања: 05.02.2024).

30. Dostanić, D. Poredak i sloboda: razgovori konzervativaca i libertarijanca / D. Dostanić, A. Novaković. – Beograd : Službeni glasnik, 2020. – 629 s.

31. Waldron, J. Minority cultures and the cosmopolitan alternative / J. Waldron. // The Rights of Minority Cultured / ed. by W. Kymlicka. – Oxford : Oxford University Press, 1995. – P. 93–122

32. Grau, A. Hypermoral: Die neue Lust an der Empörung / A. Grau. – München : Claudius, 2017. – 128 S.

33. Турковић, М. Обојени револуције као део гибридног рада / М. Турковић // Зборник Матице српске за друштвене науке. – Нови Сад, 2020. – Г. 71, бр. 175 (3). – С. 309–327. – URL: https://www.maticasrpska.org.rs/stariSajt/casopisi/ZMSDN_175.pdf (дата обраћања: 17.12.2022).

34. Шуваковић, У. В. Учинак «седме силе» у пропагандном рату – о дометима једне анализе / У. В. Шуваковић // Зборник Матице српске за друштвене науке. – Нови Сад, 2020. – Г. 71, бр. 175 (3). – С. 329–343.

35. Кафтанджиев Х. Absolut semiotics in an Absolut world / Х. Кафтанджиев. – 3-е изд. – София : Унив. изд-во «Св. Климент Охридски», 2020. – 405 с.

36. Цибизова, И. М. Осмысление концепции культурной войны в сербской культурологии, философии культуры и литературе / И. М. Цибизова // Вестник славянских культур. – 2023. – Т. 67. – С. 45–67.

37. Павловић, Д. Амерички поход на Русију: МЕИТ – милитаристички и економски интегративни тоталитаризам : есеји из политичких наука. Књ. 1, 2 / Д. Павловић. – Београд : Чигоја штампа ; Paris : Dialogue, 2022 (Београд : Чигоја). – 392 с.

38. Станар, Д. Теорија праведног рата у Његошевим делима / Д. Станар // Зборник Матице српске за друштвене науке. – Нови Сад, 2021. – Г. 72, бр. 179 (3). – С. 361–375.

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 316(075.8)

Поступила в редакцию 30.01.2024

Received 30.01.2024

А. Н. Данилов

Белорусский государственный университет,
Минск, Беларусь

ЗВЕЗДНЫЙ ЧАС ФИЛОСОФА ВЯЧЕСЛАВА СТЁПИНА: БЕЛОРУССКИЙ ПЕРИОД ЖИЗНИ

Для всемирно известного ученого академика РАН Вячеслава Семеновича Стёпина (1934–2018) белорусский период его жизни – важная веха биографии. Здесь он получил философскую подготовку, закончив философское отделение исторического факультета Белорусского государственного университета, здесь был признан как талантливый и перспективный ученый, избран на заведование кафедрой философии гуманитарных факультетов. В белорусский период зародились и сформировались его основные философские идеи, которые послужили основой восхождения мыслителя на всесоюзный академический Олимп, а затем – и мировой. Это детальный анализ структуры научного знания, создание целостной концепции его динамики; открытие процедуры конструктивного обоснования и решение проблемы генезиса парадигмальных образцов в составе теории; анализ структуры и функций оснований науки; разработка концепции философского знания как рефлексии над базисными ценностями культуры; раскрытие механизмов, обеспечивающих эвристические и прогностические функции философии в научном исследовании; выявление и детальный анализ исторических типов научной рациональности (классическая, неклассическая, постнеклассическая наука); разработка концепции типов цивилизационного развития, синтезирующей позитивное содержание «формационного» и «цивилизационного» подходов к анализу общества.

Ключевые слова: В. С. Стёпин, философия и методология науки, белорусский период, Минская методологическая школа

A. Danilov

Belarusian State University, Minsk, Belarus

THE FINEST HOUR OF THE PHILOSOPHER VYACHESLAV STEPIN: BELARUSIAN PERIOD OF LIFE

The Belarusian period in the life of the world-famous scientist, academician of the Russian Academy of Sciences Vyacheslav Semenovich Stepin (1934–2018) is an important milestone in his biography. During this period he received philosophical training, graduated from the Philosophy Department of the History Faculty of the Belarusian State University,

was recognised as a talented and promising scientist, and was elected to head the Philosophy Department of the Humanities Faculties. During his time in Belarus, he developed a philosophy that would be the foundation for his rise to the highest ranks of academia in the Soviet Union and then the world. His main achievements include a detailed analysis of the structure of scientific knowledge, the creation of a holistic concept of its dynamics; the discovery of a procedure for constructive justification and solving the problem of the genesis of paradigmatic patterns in theory (the problem was posed by T. Kuhn, but was not solved in the Western philosophy of science); analysis of the structure and functions of the foundations of science. He presented them both as an aspect of scientific knowledge internal structure and as a kind of mediating link between scientific knowledge and cultural tradition. From this perspective, he identified specific layers of meaning in all components of the foundations of science, expressing their socio-cultural conditionality and ensuring the incorporation of new scientific theories and facts into cultural translation flows. Stepin made an important contribution to the development of the concept of philosophical knowledge as a reflection of the basic values of culture, to the disclosure of mechanisms that provide heuristic and predictive functions of philosophy in scientific research with the identification and detailed analysis of historical types of scientific rationality (classical, non-classical, post-non-classical science), as well as to the development of the concept of types of civilisational development, which synthesises positive content “formational” and “civilizational” approaches to the analysis of society.

Keywords: V. S. Stepin, philosophy and methodology of science, Minsk period, Minsk Methodological School

В одном из своих последних интервью академик Российской академии наук, иностранный член Национальной академии наук Беларуси Вячеслав Семенович Стёпин вдруг заговорил о звездном часе для философии. Говорил, как всегда, ярко и убедительно. Не подозревая, что это маленькое интервью, данное корреспонденту БЕЛТА в родном Минске, станет последним и в какой-то степени завещанием для потомков. «Философия важна потому, что она может увидеть будущее цивилизации. Сегодняшней эпохе как никогда требуются новые мировоззренческие идеи. Неудивительно, что теперь философия становится востребованной практически. Важно проследить, а где в современной культуре, пусть пока в самом зародыше, формируются новые ценностные, новые мировоззренческие ориентиры? <...> На мой взгляд, мы вступили в эпоху поиска новых ценностей, но они не будут заимствованы откуда-то извне и в готовом виде современной цивилизацией. Они должны вырастать внутри нее. <...> Надо искать точки роста новых ценностей внутри самой техногенной цивилизации. Я думаю, что именно это на сегодня – одна из главных задач философии». И далее пророчески точно: «Сейчас наступил перелом в развитии цивилизаций, нужна принципиально новая стратегия, потому что старые породили экологический и антропологические кризисы, которые грозят цивилизационными катастрофами и даже гибелью цивилизации. Чтобы найти выход из кризисов, нужны новые стратегии, новые идеи и ценности. Я считаю, что настал наш звездный час. Мы должны выработать эти самые

новые смыслы для общества и предложить их, а там уже жизнь что-то выберет, а что-то отбросит» [1].

В 2024 году выдающемуся ученому, философу исполнилось бы 90 лет. Выступая на презентации книги В. С. Стёпина в библиотеке факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета, А. С. Запесоцкий сказал: «Вячеслав Семенович Стёпин в моем восприятии – инопланетянин. Хотя не исключаю, что речь идет о космическом разуме, облюбовавшем для себя земную оболочку» [2, с. 195]. С. А. Шавель в своем выступлении уточнил: «Мне же кажется, что В. С. Стёпин похож на героя “Алхимика” Пауло Коэльо, который понял таинственную силу указывающую человеку, как воплотить свою судьбу, и сделал вывод: “На этой планете существует одна великая истина: когда ты по-настоящему чего-нибудь желаешь, ты достигнешь этого, ведь такое желание зародилось в душе Вселенной. И это и есть твое предназначение на Земле. И только когда человек осознает, что достоин того, за что он так страстно боролся (т. е. своей мечты. – С. Ш.), он становится орудием в руках Господа, и ему открывается смысл его пребывания здесь, на Земле”. О том, что Стёпин так думал, жил и творил можно судить по заключительным словам его интервью профессору И. Т. Касавину, которые были его девизом: “Важно, чтобы работа не прекращалась”» [2, с. 236].

Вячеслав Семенович олицетворял идеал ученого, сформированного советской эпохой. Ученики и коллеги тепло отзывались о нем не только как об ученом, но и как о человеке. «Он был выдающимся философом, на протяжении последних 30 лет лидером отечественной философии, лидером и в силу занимаемых должностей, и в силу научного и человеческого авторитета среди коллег» (А. А. Гусейнов) [2, с. 185]. «Это был человек ренессансного масштаба и таланта» (В. А. Лекторский) [2, с. 188]. «У Стёпина процесс мышления был так же естественен, как дыхание» (В. Л. Макаров) [2, с. 202]. «Кристалльная честность, преданность делу, а не выгоде, чем бы она ни измерялась, близость к каждому сотруднику, уважение к его качествам и понимание к его личности – вот то главное, что делало СТЁПИНА просто Вячеславом Семеновичем» (А. В. Смирнов) [2, с. 14]. «В образе В. С. Стёпина формировалась целая эпоха развития философии в нашей стране» (В. В. Миронов) [2, с. 204]. «На протяжении всей своей жизни Вячеслав Стёпин исповедовал классические ценности: Родина, семья, дом, трудолюбие, порядочность, дружба... И абсолютно никакого интереса к богатству, никакого внимания стяжательству... Главный интерес в жизни – интерес к познанию, к науке» (А. С. Запесоцкий) [2, с. 201]. «Вячеслав Семенович был очень доступным человеком, обладающим даром говорить просто о сложном (при этом не упрощая), а в простых, на первый взгляд, вещах видеть сложную сущность и глубокий смысл» (Т. Я. Хабриева) [2, с. 189]. «Он жил увлеченно и вел за собой других. На таких людях и держится духовность» (Б. И. Пружинин) [2, с. 204].

Профессор В. И. Аршинов вспоминал о первой встрече с В. С. Стёпиным: «...уже тогда невозможно было избавиться от впечатления, что с ним... в нашу философию науки приходит новое качество, качество ее опережающего развития, качество ее становления как конструктивно ориентированного языка междисциплинарного и трансдисциплинарного соучастия философии в развитии познания. Вся творческая биография Вячеслава Семеновича служит тому подтверждением. Интеллектуальная мощь, эмоциональная страстность, творческая энергия, постоянная включенность в обсуждение сложных проблем нашего мира, наконец, талант выдающегося педагога и организатора – все эти личностные качества Вячеслава Семеновича неотделимы от истории философии науки нашей страны, ее достижений конца прошлого и начала нынешнего века» [2, с. 207]. «Его гений учительства поражал, – отмечал доктор философских наук, профессор В. Г. Буданов. – Это был не только могучий ум отстраненно медитирующего вслух мастера, но и открытый обаятельный человек, наделенный уникальным эмоциональным интеллектом, красотой которого ты наслаждаешься, переживания которого гармоничны и понятны слушателям. После общения с ним люди становятся влюбленными в предмет разговора и убеждаются, что в науке и философии действительно возможна настоящая жизнь» [2, с. 206]. «Масштаб личности: ученый – великий, организатор науки – выдающийся, учитель – от Бога, Человек – с большой буквы. За что бы он ни брался, что бы он ни делал, – все получалось полновесно значительным и универсально значимым», – говорила о мыслителе доктор философских наук, профессор М. А. Можейко [2, с. 245].

Судьба разделила жизнь Вячеслава Семеновича Стёпина на две почти равные половинки: минский и московский периоды. В 1946 г. Семена Николаевича, отца будущего философа, направили восстанавливать разрушенную войной Беларусь. Сюда же из эвакуации из Саратова вернулась его жена Антонина Петровна с двенадцатилетним Вячеславом. Минск навсегда стал для В. С. Стёпина малой родиной. Выступая в Национальной академии наук Беларуси 20 ноября 1998 г. на встрече с ведущими учеными и преподавателями-обществоведами ученый, поблагодарив организаторов за приглашение, сказал: «Для меня это не просто стандартные слова благодарности, я всегда с огромным удовольствием и с большими теплыми чувствами приезжаю на свою родину. Я не потерял с ней корней и связей. Для меня это огромный и основной кусок жизни, в которой я социализировался, приобрел профессиональные ориентиры» [3, с. 54–55]. В Беларуси Вячеслав Семенович состоялся как ученый, получил признание и огромный авторитет лидера Минской методологической школы.

И все же почему философия и методология науки? Конечно, на молодого человека активно влияли время, среда и люди, его окружавшие. К тому же нельзя сбрасывать со счетов его школьную увлеченность естественными науками. Занимаясь философией в Белорусском государственном универси-

тете, В. С. Стёпин продолжал изучать и естествознание, по-настоящему увлекся физикой. Нельзя исключить влияние университетского друга – физика Льва Митрофановича Томильчика¹. Физика тогда была на крутом подъеме, и всем студентам и молодым ученым очень хотелось быть к ней причастными. К тому же это был уход от изучения догматизированных учебных программ по философии в самый мрачный период сталинизма середины 1950-х годов. Происходившие в стране изменения не могли не оказать влияния на молодого философа. Поворот от сталинистского догматизма к профессиональному философствованию в этот период происходил прежде всего в сфере теории познания и методологии науки. Было стремление ищущих молодых людей уйти в наименее идеологизированную сферу философствования. От методологии и теории познания шел прямой путь к философской антропологии и гуманизму. В этом русле разворачивались и творческие искания В. С. Стёпина в минский период.

В своих научных публикациях, диссертациях – кандидатской «Общеметодологические проблемы научного познания и современный позитивизм» (1965) и докторской «Проблема структуры и генезиса физической теории. Содержательные аспекты строения и эволюции теоретических знаний» (1976) – Вячеслав Семенович прочертил свой магистральный путь в сфере исследования изменений научных установок и методов в их историческом развитии с учетом воздействия на эти процессы социокультурных влияний. В центре научного поиска мыслителя была проблема возникновения нового знания как в науке, так и в философии. Он поставил перед собой задачу проанализировать те сложные процессы, через которые проходит становление научной теории. Эта проблематика стала естественным продолжением исследований ученого, намеченных в кандидатской диссертации. Полученные в этой области новые научные результаты В. С. Стёпин положил в основу своей первой монографии «Становление научной теории (Содержательные аспекты строения и генезиса теоретических знаний физики)» [4] и докторской диссертации. Ее успешная защита стала событием для советских исследователей философии науки и техники, закрепив за Вячеславом Семеновичем лидерство в этой области.

Следует отметить, что в качестве эмпирической базы изучения структуры и динамики научного знания философ использовал оригинальные тексты создателей научных теорий, реконструкцию логики их научной мысли, что обусловило формирование нового знания с учетом исторического развития науки. «Работать над концепцией структуры и генезиса теории я начал практически сразу же после защиты диссертации. К этому времени я понял: чтобы серьезно заниматься анализом научного знания, процедур его порождения, его истории, нужно брать в качестве основы оригинальные тексты истории

¹ Томильчик Лев Митрофанович (1931–2023) – физик-теоретик, член-корреспондент Национальной академии наук Беларуси (1989), доктор физико-математических наук, профессор.

науки. Эти тексты и являются эмпирическим материалом для философии науки. В них заключается своеобразная лаборатория научного мышления той или иной исторической эпохи, способы и операции познания, которые стали культурной традицией. Целью было выяснить, как устроено и как развивается научное знание, как формируются новые научные теории», – отмечал впоследствии В. С. Стёпин [5, с. 18].

Универсальность открытых ученым операций построения теории была обоснована им посредством анализа обширного материала истории физики и математики. Вячеслав Семенович показал, что указанные операции обеспечивают построение как частных теоретических схем, так и развитой научной теории. Причем философ учел исторический фактор изменения методов научного исследования и проанализировал, какие изменения указанных операций (при сохранении их инвариантного содержания) произошли при переходе от классической физики к неклассической (квантово-релятивистской). Эту задачу он решил, осуществив исторические реконструкции классической теории электромагнитного поля и квантовой электродинамики.

Конечно, обращение В. С. Стёпина к первоисточникам и проведение реконструкции оригинальных текстов создателей нового знания позволили ему создать эмпирическую базу для разработки собственной оригинальной концепции теоретического знания на прочной экспериментальной основе, а основательная физико-математическая подготовка – реализовать этот принцип в процессе анализа трудов Г. Галилея, Х. Гюйгенса, Ш. О. де Кулона, М. Фарадея, А.-М. Ампера, Х. К. Эрстеда, В. Э. Вебера и выявить некоторые общие приемы построения конструкций, которые получили название «первичные теоретические схемы». Далее перед молодым исследователем встал вопрос о выявлении механизма построения развитой теории.

Решение этой проблемы потребовало реконструкций соответствующих фрагментов истории науки. Первой из них стала реконструкция процесса построения Д. Максвеллом теории электромагнитного поля. Это исследование было проведено В. С. Стёпиным совместно со своим университетским другом физиком-теоретиком Л. М. Томильчиком. В процессе анализа трудов Максвелла не раз была продемонстрирована продуктивность степинской методологической концепции. В итоге были раскрыты основные операции построения развитой теории на этапе классического естествознания. Затем В. С. Стёпин показал, как изменяется стратегия теоретического поиска в неклассической науке. Для этой цели он осуществил реконструкцию процесса построения квантовой электродинамики, акцентируя внимание на процедурах Бора–Розенфельда, обеспечивших адекватную интерпретацию математического аппарата теории. Ученый-философ досконально разобрался в непростой даже для профессионального физика-теоретика проблеме, причем совершенно самостоятельно, не прибегая к чьей-нибудь посторонней помощи. В результате были выявлены инвариантные, типовые процедуры построения развитой те-

рии и их специфические особенности, отличающие формирование современных (неклассических) теорий от классических образцов.

В. С. Стёпин всегда был открыт к дискуссии и все свои идеи апробировал в кругу своих коллег, в том числе в Институте физики АН БССР с академическими учеными, где признание новизны и оригинальности выдвинутой молодым ученым теории имело большое значение. Признание было трудным, но заслуженным, а дискуссии постепенно переросли в дружбу с основными оппонентами. Это сейчас такие понятия, как «исследовательская программа», «предварительная онтологическая схема, определяющая выбор средств исследования», «конструктивное обоснование теоретических моделей» и иные прочно вошли в арсенал современной методологии науки. А тогда всё это еще носило во многом гипотетический характер. Сама же проблема выявления логики научного открытия представлялась просто недоступной. В интерпретации В. С. Стёпина эта проблема из сферы бессознательного существенно «приземлялась»: нужно было выявить в оригинальных текстах, написанных собственноручно первооткрывателями, детерминированную последовательность шагов, совершаемых в строгом соответствии с выбранной ими же самими стратегией исследования. Если же эта стратегия по ходу дела варьировалась, то предстояло определить, в чем именно выражается произведенная коррекция и чем она вызвана.

Реконструкции процесса создания классической и квантовой электродинамики позволили сформулировать некоторые общие «правила построения» теории. В частности, такой типовой прием, как трансляция теоретических объектов из одной предметной области в другую, должен обязательно сопровождаться их конструктивным переопределением, адаптацией к новой описываемой реальности. В противном случае за ними сохранится первоначальный смысл и попытки их использования в новом качестве чреваты появлением парадоксов. Все эти идеи и методологические результаты нашли отражение в первой монографии ученого, в которой была разработана концепция структуры и генезиса научной теории.

В дальнейшем в своих публикациях, статьях, разделах коллективных монографий В. С. Стёпин развивал новые идеи, лишь обозначенные в его первой монографии. В частности, им была проработана проблематика оснований науки: выявлена структура научной картины мира и ее функции как формы систематизации знаний и как исследовательской программы, раскрыта роль науки в выдвижении гипотез и прослежены ее изменения благодаря обратному воздействию на нее конструктивно обоснованных теоретических схем; прослежена историческая эволюция идеалов и норм науки; выявлена структура и динамика философских оснований науки, обеспечивающих аргументацию научных знаний и их включение в культуру. Далее ученым по-новому ставится проблема природы философского знания и его способности заранее генерировать категориальные матрицы, необходимые для освоения наукой

новых типов системных объектов. С позиции этих идей В. С. Стёпин провел анализ научных революций в контексте взаимодействия внутринаучных и социокультурных факторов.

Как показали дальнейшие исследования Вячеслава Семеновича, подобный подход позволил философу науки осуществлять постоянную проверку выдвигаемых методологических идей и одновременно давать историко-логическое объяснение переходам от одной стадии становления естественно-научной теории к другой. Комплексное применение В. С. Стёпиным при анализе научного познания деятельностного, системно-исторического и социокультурного подходов ставило новые задачи: выяснить механизмы взаимодействия науки и культуры, воздействия социокультурных факторов на процессы генерации нового научного знания, включения этих знаний в процессы культурной трансляции, их обратного влияния на различные сферы культуры. Решение этих задач потребовало нового, более глубокого анализа структуры научного знания, что привело к проблематике оснований науки.

Во второй половине 1970-х – начале 1980-х годов В. С. Стёпиным был выполнен новый цикл работ. В нем ученый выделил три блока оснований, на которые опираются все конкретные теории и эмпирические знания науки: 1) научную картину мира, 2) идеалы и нормы научного исследования, 3) философские основания науки. Полученные результаты исследователь опубликовал в коллективных монографиях [6–8], где уточнил функции научной картины мира (картина мира как форма систематизации знаний, как исследовательская программа, как научная онтология, обеспечивающая онтологический статус всех соотнесенных с ней эмпирических и теоретических знаний, их понимание и включение в культуру). По мнению ученого, социальные процессы, включающие как воспроизводство сложившихся структур социальной жизни, так и их трансформации, осуществляются благодаря человеческой активности (деятельности, поведению и общению людей). В. С. Стёпин показывает, что анализ этих процессов неизбежно приводит к особому пониманию культуры, ее места и роли в социальной жизни людей.

Теория культуры, предложенная философом, «своего рода многомерная “картина культуры” в глубине и динамике ее исторического развития. Разумеется, картина далеко не детальная, но содержащая важнейшие, “узловые” элементы “конструкции”, зримо и рационально сопрягающиеся и “работающие” в потоке времени» [9, с. 7]. В. С. Стёпин определил культуру как систему исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности (деятельности, поведения и общения), которая хранит и транслирует в форме социокода уже созданные программы (традиция), а также генерирует новые программы до того, как они реально порождают соответствующие новые состояния социальной жизни.

Одна из существенных заслуг В. С. Стёпина – это глубокое аналитическое исследование природы и функций мировоззренческих универсалий, которые,

по мнению ученого, определяют не только осмысление и понимание, но и переживание человеком мира. Это переживание сопряжено с эмоциональными оценками явлений, событий, человеческих действий и поступков, а поэтому мировоззренческие универсалии (категории культуры) выражают в своих главных смыслах фундаментальные ценности той или иной культуры. Мировоззренческие универсалии обеспечивают отбор артефактов из всего, что создается в человеческой деятельности для дальнейшей культурной трансляции, образуют категориальный строй сознания людей соответствующей эпохи и формируют целостный образ жизненного мира эпохи. Мировоззренческие универсалии изменяются по мере исторического развития общества, причем может меняться не только содержание, но и их набор. Они в своих связях образуют своего рода геном социальной жизни. Изменение общества как целостного организма невозможно без трансформаций этого генома.

Рациональность относится к ключевым мировоззренческим универсалиям современной культуры. Разработка проблематики исторических типов научной рациональности является одним из важнейших достижений В. С. Стёпина. По его мнению, в истории науки начиная с эпохи возникновения естествознания можно выделить три типа рациональности: классическую, неклассическую и постнеклассическую. Первые две из них были уже зафиксированы в философской литературе. Их характеристика вводилась через феноменологическое описание отдельных признаков, отличающих классический и неклассический подходы. В. С. Стёпин предложил иную – системно-структурную характеристику типов рациональности, выделив их признаки соответственно трем основным блокам оснований науки. В подходе исследователя типы рациональности различались не только по характеру и уровню философской рефлексии и не только по особенностям объяснения и обоснования научных знаний. Они различались прежде всего по типу системной организации объектов, изучаемых наукой. Особенности каждого такого типа репрезентированы в представлениях научной картины мира и описываются в форме онтологических принципов науки.

Минский период жизни В. С. Стёпина был необыкновенно богат на открытия. Главное, что здесь он нашел свое призвание, свою нишу в науке, укрепился в правильности избранного пути и создал мощный научный задел для дальнейшей работы. Этот период стал определяющим в его дальнейшем восхождении на научный Олимп. Время не властно над идеями ученого, среди них немало таких, которые только со временем начинают обретать всё большую актуальность. По мнению В. С. Стёпина, современная эпоха, как никогда ранее, нуждается в новых мировоззренческих идеях, в новой стратегии цивилизационного развития, ответственной перед будущими поколениями. Он постоянно подчеркивал, что выявление предпосылок таких идей и их разработка сегодня является главной задачей философии и всего комплекса соци-

ально-гуманитарных наук. Сегодня как завещание для потомков звучат его слова: «Что-то мы сделали, что-то сделают другие. Важно, чтобы работа не прекращалась» [5, с. 88].

Мыслитель не устал повторять, что нужна принципиально новая стратегия развития цивилизаций, так как старые стратегии породили экологический и антропологические кризисы, которые грозят цивилизационными катастрофами. И это «звездный час философии» – найти новые стратегии, новые идеи и ценности, выработать новые смыслы для общества. И в заключение приведу провидческие слова друга В. С. Стёпина Л. М. Томильчика: «Тот вклад в философию и методологию науки, который принадлежит Вячеславу Семеновичу, настолько значителен, что, вне всякого сомнения, его жизнь и научное творчество рано или поздно должны были сами стать объектом исследования историков науки» [2, с. 175]. Сегодня этот час настал...

Список использованных источников

1. Еловик, Е. Звездный час для философов : [интервью с академиком В. С. Стёпиным] / Елена Еловик // 7 дней. – 2018. – 19 апр. – URL: https://csl.bas-net.by/press-nan/2018/04/19_zvezdnyi.pdf.
2. Академик В. С. Стёпин. Тайна долгого пути... / Нац. акад. наук Беларуси, Отд-ние гуманитар. наук и искусств, Ин-т философии ; [сост. А. Н. Данилов ; редкол.: А. Н. Данилов (отв. ред.) и др. ; предисловие: А. Н. Данилов и др.]. – Минск : Беларус. навука, 2019. – 285, [1] с., [30] л. портр.
3. Выступление В. С. Стёпина, директора Института философии Российской академии наук, академика // О развитии гуманитарных наук и повышении их роли в государственном строительстве : материалы совещания в Национальной академии наук Беларуси с ведущими учеными и преподавателями-обществоведами республики, 20 ноября 1998 г. – Минск, 1999. – С. 54–79.
4. Стёпин, В. С. Становление научной теории: (Содержательные аспекты строения и генезиса теоретических знаний физики) / В. С. Стёпин. – Минск : БГУ, 1976. – 319 с.
5. Касавин, И. Т. Важно, чтобы работа не прекращалась... : интервью с академиком В. С. Стёпиным / И. Т. Касавин // Человек. Наука. Цивилизация : к семидесятилетию акад. В. С. Стёпина. – М. : Канон+, 2004. – С. 11–88.
6. Стёпин, В. С. Структура и эволюция теоретических званий / В. С. Стёпин // Природа научного познания: логико-методологический аспект / под ред. В. С. Стёпина. – Минск : БГУ, 1979. – С. 179–258.
7. Стёпин, В. С. Идеалы и нормы в динамике научного поиска / В. С. Стёпин // Идеалы и нормы научного исследования / [В. С. Стёпин, А. П. Огурцов, Н. В. Мотрошилова и др. ; ред.-сост. В. С. Стёпин]. – Минск : БГУ, 1981. – С. 10–64.
8. Стёпин, В. С. Научные революции как «точка» бифуркации в развитии знания / В. С. Стёпин // Научные революции в динамике культуры / В. С. Стёпин, И. Т. Фролов, В. Л. Лекторский [и др.]. – Минск : Университетское, 1987. – С. 38–76.
9. Запесоцкий, А. С. Теория культуры академика В. С. Стёпина / А. С. Запесоцкий. – СПб. : СПбГУП, 2010. – 112 с.

I. M. Babkoŭ

Інстытут філасофіі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі,
Мінск, Беларусь

МІЦКЕВІЧ ЯК МЫСЛЯР: КАНТЭКСТЫ, ІДЭІ, ДЫСКУРСЫ

У артыкуле разглядаюцца філасофскія і грамадска-палітычныя погляды Адама Міцкевіча – аднаго з самых вядомых прадстаўнікоў польскай і беларускай літаратуры XIX ст. Раскрываюцца культурна-палітычныя і нацыянальныя кантэксты, у якіх фарміравалася яго думка. Аналізуюцца два асноўных ідэйных кірункі (рамантычны месіянізм і рамантычны спірытуалізм), у межах якіх адбывалася яго інтэлектуальная эвалюцыя.

Ключавыя словы: гісторыя беларускай думкі, інтэлектуальная гісторыя Беларусі, рамантызм, Адам Міцкевіч

I. M. Babkov

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

МИЦКЕВИЧ КАК МЫСЛИТЕЛЬ: КОНТЕКСТЫ, ИДЕИ, ДИСКУРСЫ

В статье рассматриваются философские и общественно-политические взгляды Адама Мицкевича – одного из самых известных представителей польской и белорусской литературы XIX в. Раскрываются культурный, политический и национальный контексты, в которых формировалась его мысль. Анализируются два основных идеологических течения (романтический мессианизм и романтический спиритуализм), в рамках которых происходила его интеллектуальная эволюция.

Ключевые слова: история белорусской мысли, интеллектуальная история Беларуси, романтизм, Адам Мицкевич

I. Babkov

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

MICKIEWICZ AS A THINKER: CONTEXTS, IDEAS, DISCOURSES

The article examines the philosophical and socio-political views of Adam Mickiewicz, one of the most famous representatives of Polish and Belarusian literature of the 19th century. The cultural, political and national contexts in which his thought was formed are revealed. Two main ideological trends (romantic messianism and romantic spiritualism) within which his intellectual evolution took place are analyzed.

Keywords: history of Belarusian thought, intellectual history of Belarus, romanticism, Adam Mickiewicz

У беларускай інтэлектуальнай традыцыі зварот да Адама Міцкевіча амаль заўсёды мае пэўны налёт апакрыфічнасці. Нягледзячы на тое што беларуская гуманістыка даўно працуе з тутэйшай польскамоўнай літаратурай XIX ст. як са сваёй, месца А. Міцкевіча ў ёй зусім не цэнтральнае. У фокусе беларускай увагі перадусім Ян Баршчэўскі – творца беларускага рамантычнага міфа, а таксама шматлікія збіральнікі фальклору ды аматары традыцыйнай культуры: ад Зарыяна Даленгі-Хадакоўскага і Яна Чачота да Адама Кіркора і Аляксандра Ельскага.

Але і без яго аніяк не абысціся. Народжаны ў самым цэнтры Беларусі, каля Наваградка, замілаваны тутэйшымі краявідамі, легендамі і паданнямі, ён відавочна з’яўляецца асноўнай падзеяй інтэлектуальнай гісторыі Усходняй Еўропы, і не толькі эпохі рамантызму, а, магчыма, і ўсяго XIX стагоддзя.

У той жа час польскі патрыятызм, літвінская ідэнтычнасць і статус нацыянальнай іконы ў суседніх культурах вымушаюць трымаць дыстанцыю, прысвойваць не цалкам, а фрагментамі і аспектамі. Спробы ж прарвацца непасрэдна да зместу натыкаюцца на інтэрпрэтацыйныя мадэлі, у якіх Міцкевіч ужо каталагізаваны і прысвоены, – рамантычны спакушалнік, эстэт, патрыёт, але перадусім чужы аўтар, на разгляд і інтэрпрэтацыю якога беларуская культура нібыта не мае права. Тым не менш, калі мы адважваемся на такія інтэрпрэтацыі, мы са здзіўленнем бачым, што рэальнасць Міцкевіча не супадае напоўніцу з вобразамі і парадыгмамі, праз прызму якіх культуры-спадкаемцы бачаць яго творчасць. Што ў дачыненні да Міцкевіча адаптаванага рэальны Міцкевіч сам выступае як апокрыф.

Міцкевіч як апокрыф, такім чынам, гэта перадусім паглыбленне ў іншага Міцкевіча. Больш складанага, больш супярэчлівага, у значна большай ступені насычанага нязвыклымі ідэямі і небанальнымі эмоцыямі. Міцкевіча гісторыясофскіх абагульненняў, містычных сузірванняў, інтэлектуальных падарожжаў. Патрапляючы ў стыхію ягонай творчасці, ягонага мыслення, мы інтуітыўна адчуваем, што для такога Міцкевіча відавочна замала і вясковай этнаграфіі, і гераічнай гісторыі, і рамантычнай паэтыкі. Што работа разумення ў гэтым выпадку – цяжкая задача, звязаная з радыкальным перачытаннем тэкстаў і пераацэнкай кантэкстаў.

Гэта значыць, што адваёўваць такога Міцкевіча мы павінны не ад польскай культуры для літоўскай ці ад літоўскай для беларускай, але ад шлейфа наяўных стэрэатыпаў дзеля яго самога. Дзеля рэальнасці ягоных тэкстаў і ягонага мыслення. І ўсялякаму змястоўнаму звароту да Міцкевіча сёння мусіць папярэднічаць крытычная ацэнка (а часам і дэканструкцыя) схем інтэрпрэтацыі, якія часцяком (ус)прымаюцца як натуральныя і адзіна магчымыя.

Але той новы, іншы Міцкевіч, які можа паўстаць у выніку такой работы, – на скрыжаванні вядомага і невядомага, агульнапрынятага і апакрыфічнага, – відавочна больш глыбокі, больш напоўнены сэнсамі, больш свой – для ўсіх, каму можа быць цікавы ягоны досвед.

Парадоксы кантэкстаў

Ад 1830-х гадоў і да канца жыцця асноўным культурным і сацыяльным кантэкстам, у якім існаваў Адам Міцкевіч, быў кантэкст французскай культуры і грамадства. Пры гэтым уся ягоная творчасць адсылае да кантэксту іншага, даэміграцыйнага беларуска-літоўскага грамадства першай паловы XIX ст.: шматмоўнага, поліэтнічнага і поліканфесійнага. А размяшчаецца і функцыянуе ў кантэксце нацыянальна польскім: монамоўным, монакафесійным і практычна монаэтнічным. Гэта асноўны парадокс, з якім сутыкаецца і якому вымушаны даваць рады і спрактыкаваны даследчык, і звычайны чытач.

З гэтых трох першасным, генеалагічна ды ідэйна, з'яўляецца кантэкст беларуска-літоўскі [1; 2]. Трэба адзначыць, што пазіцыя А. Міцкевіча ў гэтым (беларуска-літоўскім) кантэксце была асаблівай. Ён паходзіў з дробнай шляхты, якая традыцыйна знаходзілася на скрыжаванні падзеленага моўнымі і этнакультурнымі межамі грамадства: беларускамоўнай вёскі, габрэйска-польска-беларускага мястэчка, шматмоўнага горада і пераважна білінгвістычнай (польска-беларускай) шляхецкай сядзібы. Напачатку XIX ст. гэты сацыяльны слой знайшоў сябе на памежжы сацыяльна-палітычным: беларуска-літоўскім, польска-расійскім і нават еўрапейска-імперскім. Менавіта гэта дазволіла Міцкевічу стаць «сваім» у некалькіх культурах: польскай, беларускай, французскай, літоўскай.

Асноўнае яго месца прапіскі на сёння – культура польская. У ёй Міцкевіч выступае як адзін з трох «вешчаў» (два іншых – Юльёш Славацкі і Зыгмунт Красінскі), як «патрыятычная ікона», як творца рамантычнага міфа, пераадоленнем якога польская культура займалася цягам наступных эпох. Адрозна трэба зазначыць, што польскасць Міцкевіча як асноўны кантэкст неаспрэчная. У той жа час змест яе патрабуе пэўных удакладненняў.

Калі мы пачынаем экзаменаваць змест ягонай польскасці, мы сутыкаемся з дзіўнай рэччу. Міцкевіч, безумоўна, з'яўляецца польскім патрыётам і гэтак жа безумоўна не з'яўляецца польскім нацыяналістам.

Гэты парадокс здымаецца, калі мы размясцім яго ў канкрэтным гістарычным часе. Польскі патрыятызм быў гістарычна першай формай грамадскай свядомасці пасля падзелаў Рэчы Паспалітай. Ён прыйшоў на змену рэчпаспалітаўскай ідэнтычнасці і выконваў, па сутнасці, яе функцыі ў сітуацыі адсутнасці самой дзяржавы. У гэтым сэнсе польскі патрыятызм быў складанай і гетэрагеннай з'явай, у адрозненне ад польскага нацыянальнага праекта, які нараджаецца ў другой палове XIX ст. і які дастаткова маналагічны. Польшча, як паказаў Анджэй Валіцкі, усю другую палову XIX ст. вагалася між гэтымі палюсамі. У далейшым розніцу між гэтымі дзвюма польскасцямі пачалі абазначаць як розніцу між ягелонскай і пястаўскай ідэямі.

Нягледзячы на тое што польскія даследчыкі ўсведамляюць адрознасць між польскім патрыятызмам і польскім нацыянальным праектам, у рэальна-

сці яны рэтраспектыўна пераносяць артэфакты першага ў кантэкст і канон другога, размяшчаючы іх як нацыянальна маркіраваныя. Хаця задачы гэтых двух праектаў прынцыпова розныя. Задача польскага нацыянальнага праекта – сціранне этнакультурнай і моўнай разнастайнасці, што засталася ў спадчыну ад старой «рэчпаспалітаўскай» эпохі, і пераход да монакультуры з невялікімі рэгіянальнымі і мясцовымі варыяцыямі.

Задачай жа патрыятычнага праекта было захаванне рознасцей, знаходжанне ім месца, утрыманне гетэрагеннасці ў новай сітуацыі, на новым узроўні. Гэта было можна зрабіць, толькі пераходзячы на іншы ўзровень цельнасці, адзінства самой традыцыі.

Міцкевіч і знаходзіцца, – прымаючы цалкам ідэю захавання рознасцей, – у пошуках гэтай новай цельнасці. Магчыма, праз канфлікт і нязгоду частак, на метафізічным узроўні. Польскі патрыятызм Міцкевіча ў гэтым сэнсе не меў нічога агульнага з «нацыянальным эгаізмам»: Польшча як *patria* накружаецца ім пэўнай метафізічнай задачай, місіяй у гісторыі.

На жаль, польская міцкевічалогія сёння (а яна неўпрыкмет заступіла міцкевічазнаўства, бо патэнцыял новых фактаў, новай веды пра Міцкевіча практычна вычарпаны) – усё яшчэ глухая і да ўнутранай разнастайнасці Міцкевіча. Хаця і знаходзіцца ў пошуках новых структурных і нарацыйных магчымасцей інтэрпрэтацыі, спрабуючы пазбавіцца ад «крытычнага таўталагізму», (калі «рамантычны міф» тлумачыцца праз «рамантычную» ж парадыгму).

У літоўскай культуры Міцкевіч выступае песняром старой гістарычнай Літвы, якая, хаця і саступіла сваё месца ў гісторыі, тым не менш ёсць важнай часткай традыцыі ды культурнай памяці. Але, як і з польскім патрыятызмам, Літва Міцкевіча не супадае з сучасным разуменнем гэтага тэрміна, хаця і не супярэчыць яму.

Літва (для) Міцкевіча – гэта этнакультурнае беларуска-літоўскае памежжа, з якога ўласна і паходзіць сам Міцкевіч. Само гэтае памежжа, з'яўляючыся адным з гістарычных рэгіёнаў Вялікага Княства Літоўскага, атрымала назву гістарычнай Літвы, у адрозненне ад Літвы як нацыянальнага праекта, Літвы ўласна літоўскай, этнічна і культурна аднароднай.

Кантэкст гістарычнай Літвы XIX стагоддзя – гэта кантэкст сыхода. Кантэкст прывіднай, паўзнікомай ідэнтычнасці, якая відавочна выламваецца з новых нацыянальных схем і ўяўленняў. Можна было б назваць яе гетэрагеннай: складзеная з розных элементаў, яна відавочна ўнікае адназначных інтэрпрэтацый, патрабуе ўвагі да ўсіх частак складанага цэлага. Перадусім гэта польская мова, што ўступае ў дачыненні дадатковасці/білінгвізму з мовай простаі, гміннай, тутэйшай. Гэтая польская мова моцна крэалізаваная, яна адкрываецца ў тутэйшы ландшафт, інтэгруючы, усмоктваючы ў сябе беларускую і літоўскую лексіку. Далей літоўская гісторыя – наратыў, які не існуе самадастаткова, але шчыльна пераплятаецца з гісторыяй польскай і русінскай.

I, нарэшце, пераважна беларускія краявіды, прастора, што трымае балцкую генную памяць, але заселеная сёння ўжо славянамоўным насельніцтвам.

Гэтая гетэрагенная Літва дзіўным чынам нагадвае Бартаўскі «тэкст»: тканіну, тэкстуру, якую трэба не разблытваць, а працягваць, снуючы ніткі моваў, ідэнтычнасцей, міфаў і легендаў. Генеалогія такой Літвы мусіла б базіравацца не на простаі канстатацыі разрыву альбо пошуках сімвалічнай пераемнасці, а на выпляценні з адной тканкі традыцыі ўсіх рэальных ды патэнцыйных праектаў ды ідэнтычнасцей.

Што мы можам сказаць пра беларускасць (у) Міцкевіча?

Беларускі кантэкст Міцкевіча перадусім неназваны, але гэта зусім не значыць адсутны. Тое, што Міцкевіч называе «гмінным», прастотай, людам, не проста прысутнічае як маўклівая большасць, а злучае ў адно ўсё астатняе. Беларускасць Міцкевіча – гэта перадусім тутэйшасць, якая хаця і пустая, але тым не менш забяспечвае цэльнасць усяго папярэдняга.

Цікава, што ў беларускай культуры сама постаць даўна прапісаная ў традыцыі, прысвоеная і ў сваёй тутэйшай, прыродна-ландшафтнай, і ў гістарычнай іпастасі. І як рамантычны міфатворца, і як пясняр старой Літвы Адам Міцкевіч прызнаецца сваім. Пачынаючы ад перакладу на беларускую мову «Пана Тадэвуша», зробленага Вінцэнтам Дуніным-Марцінкевічам, праз пераклад Браніслава Тарашкевіча і ажно да шэрага перакладаў пасляваенных і постсавецкіх часоў, уключна з перакладам «Дзядоў» Сержа Мінскевіча, у беларускай культуры прысутнічае амаль поўны корпус літаратурных тэкстаў.

Адным з самых складаных і праблематычных для рэканструкцыі з’яўляецца самы відавочны і задакументаваны перыяд жыцця Адама Міцкевіча: парызскі. З аднаго боку, залучанасць Міцкевіча ў французскую інтэлектуальную культуру відавочная: гэта і сяброўства са знакавымі постацямі, гэта спробы пісаць па-французску і рабіць кар’еру драматурга (драмы 1836–1837 гг.). Гэта спробы франкамоўнай прозы («Гісторыя будучыні») і рэвалюцыйнай журналістыкі (праект «Трыбуны народаў»). І кульмінацыя ўсяго – пасада прафесара ў Калеж дэ Франс і курс лекцый па славянскіх літаратурах у 1841–1844 гг. У той жа час усе парызскія праекты (за выключэннем лекцыйнага курса) для А. Міцкевіча калі не наўпрост правальныя, дык як мінімум праблематычныя: спробы працаваць з французскай сітуацыяй наўпрост завісаюць у пуштаце.

Парыж таго часу відавочна з’яўляецца сталіцай свету, і Міцкевіч гэта выдатна ўсведамляе. Парыж для Міцкевіча знакавы горад: ён адкрывае будучыню, і не толькі Францыі ці Еўропы, але і ўсяго чалавецтва. Іншая рэч, што гэтая будучыня не толькі вабіць і спакушае, але таксама трывожыць і палохае.

Калі падсумаваць папярэдняе развагі, Адам Міцкевіч смела можа быць называны адным з першых тутэйшых «еўрапейцаў». Творцам польска-беларуска-літоўска-французскім, які звязаў у адно гэтыя кантэксты як сваім жыццём, так і сваёй творчасцю, сваёй думкай.

І ўсё ж на гэтай уяўнай мапе прысутны яшчэ адзін кантэкст, ад якога немагчыма адпрэчыцца: Расійская імперыя. І для гэтага кантэксту А. Міцкевіч з'яўляецца надзвычай важным. Ён не проста народжаны ў імперыі, падданы рускага цара. Ён першы ў нашай традыцыі «прайшоў імперыю наскрозь», зрабіў яе аб'ектам аналізу, прапанаваў крытыку і дэканструкцыю імперскай культуры і імперскіх практыкаў. Можна сказаць, што для Расійскай імперыі Міцкевіч стаў выклікам (некаторыя класічныя творы расійскай літаратуры паўсталі як рэакцыя на яго творчасць), а пасля эміграцыі – узорным «іншым», у палеміцы з якім (альбо ў перайманні якога) паўставалі ўласныя культурныя коды.

Калі мы ўглядаемся ўва ўсе гэтыя кантэксты, у стратэгіі прысваення і інтэрпрэтацыі, у вобразы Міцкевіча ў культурах рэгіёна, мы бачым дзіўную сітуацыю частковасці: Міцкевіч як рамантычны патрыёт прысутны пераважна ў польскай культуры, ліцвін, народжаны і выхаваны ў суплёце гістарычных традыцый і этнарэлігійных накладак, прысутны ў культуры літоўскай, Міцкевіч, замілаваны краявідамі, традыцыйнай культурай, вясковымі песнямі і паданнямі, з'яўляецца іконай культуры беларускай.

У жыцці ж і творчасці Міцкевіча гэтыя кантэксты суіснуюць, пераплятаюцца, накладаюцца адзін на адзін. Выдзяленне аднаго з іх, выбар яго ў якасці вядучага, асноўнага не мусіць захінаць ад нас рэальнасць усяго Міцкевіча, якая заўсёды болей за магчымыя рэканструкцыі. Міцкевіч адзіны і цэльны ў гэтых праекцыях. Але прынцып зборкі застаецца адкрытым пытаннем.

Гістарычна склалася некалькі падыходаў да такой зборкі, да хады ў кірунку інтэгральнага Міцкевіча. Першы падыход – антрапалагічна-сацыяльны: прачытанне Міцкевіча праз прызму ягонага жыцця, сацыяльнага і культурнага асяроддзя, у якім маюць месца ідэі і творы [3–5]. Другі – уласна літаратурны: прастора літаратуры, творчага ўяўлення выступае асноўным топасам, што вызначае/уплывае на ўсё астатняе. З перспектывы якога ўсё астатняе – толькі каментар, падрадкавая заўвага да вынайджанага і сфармуляванага сэнсу.

І, нарэшце, трэці: прачытанне Міцкевіча з перспектывы філасофіі, інтэлектуальнай гісторыі, гісторыі ідэй. Тут інтэгральным вобразам можа быць Міцкевіч як інтэлектуал, мысляр. Міцкевіч як падзея думкі.

Міцкевіч як мысляр

Нельга сказаць, што Міцкевіч як інтэлектуал, як мысляр зусім незаўважаны. Ад самага пачатку даследчыкі ды інтэрпрэтатары звярталі ўвагу на інтэлектуальны складнік яго творчасці. Так, Пётра Хмялёўскі ў класічных работах канца XIX ст. спрабаваў рэканструяваць філасофскі партрэт Міцкевіча і размясціць яго на фоне інтэлектуальнай культуры ягонага часу [6; 7].

Але акадэмічная (гісторыка-філасофская) школа шмат у чым засталася сляпой да такога Міцкевіча, і калі звярталася да тэмы, патрапляла ў дзве

дысцыплінарныя пасткі. Першая: прыпісванне Міцкевічу пэўных ідэі, якіх мы не знаходзім ані ў ягоных тэкстах, ані ў кантэкстах толькі таму, што менавіта гэтыя ідэі стаяць на палічках філасофскага канона пэўнай эпохі. І другая: тлумачэнне аўтарскіх ідэі і схем мыслення праз уплывы і запазычанні.

Так, Маўрыцы Страшэўскі і Генрык Струвэ адназначна давалі месца Адаму Міцкевічу ў сваіх гісторыка-філасофскіх рэканструкцыях [8; 9]. Але паколькі сама філасофія для іх выступае перадусім як дысцыплінарная практыка сістэматычнай думкі, гэтае месца відавочна маргінальнае.

Выглядае, што першымі сур'ёзна паставіліся да інтэлектуальнага складніка спадчыны Міцкевіча прадстаўнікі Варшаўскай школы гісторыі ідэі: Адам Сікора, Анджэй Валіцкі ды інш. [10; 11]. У межах гэтай школы пра Міцкевіча як мысляра гаворыцца адначасова ў двух сэнсах: непасрэдна і апасродкавана.

Непасрэдна, бо ў поле рэфлексіі Міцкевіча патрапіла большасць істотных інтэлектуальна-філасофскіх падзей таго часу: нямецкая класічная філасофія (І. Кант, Ф. В. Шэлінг, Г. В. Ф. Гегель), французскі эклектызм, новыя сацыяльныя і палітычныя ідэі (Ф. Р. Ламенэ), амерыканскі трансцэдэнталізм (Р. У. Эмерсон) ды інш. Гэтая рэфлексія знайшла сваё канцэптуальнае выяўленне ў «Лекцыях па славянскіх літаратурах», калі на трэцім годзе выкладання (1843/1843 навучальны год), у сямнаццатай лекцыі А. Міцкевіч наўпрост звяртаецца да еўрапейскай філасофскай традыцыі Новага часу (посткартэзіянскай), спрабуючы прасачыць складаныя сувязі і перапляценні ідэі з сацыяльным, гістарычным, рэлігійным кантэкстам [12].

Апасродкавана, бо рамантычная сцэна, у якую ўпісаны Міцкевіч, на якой паэт грае спектакль (нават самы сур'ёзны), прадугледжвае апірышчы эпістэмы, культурнага поля, насычанага знакамі, сімваламі, культурнымі кодамі. І расшыфроўка гэтага ўсяго разглядаецца як сур'ёзная задача даследчыка. Пры такім падыходзе ў літаратурных творах шукаюцца «выказванні», вобразы, сюжэты, якія разглядаюцца як мастацкае выяўленне (ці нават ілюстрацыя) пэўных філасофскіх ідэі.

Вынікам работы Варшаўскай школы мы можам лічыць рэканструкцыю светагляда Адама Міцкевіча, упісанне яго ў рамантычную эпістэму. Прадстаўнікі гэтай школы ўпершыню паспрабавалі звязаць ідэі прамоўлення, прапісаныя ў тэкстах, і ідэі пражытыя, разыграныя на прасторы жыцця як твора мастацтва. Не менш важным вынікам стала стварэнне каталога ідэі і тэм. Усё гэта прывяло да значна большай увагі гісторыкаў літаратуры і крытыкі да інтэлектуальнага складніка творчасці паэта.

* * *

Каталог ідэі і ўплываў – надзвычай важна. Рэканструкцыя рамантычнай эпістэмы – абсалютна неабходна. Але калі такая работа выкананая, паўстае неабходнасць наступных крокаў. Мы разумеем, што ідэі не раўназначныя.

Яны заўсёды маюць канкрэтныя месцы, увасабленні. Ідэі здараюцца: як тэксты і трактаты, падзеі думкі і дыскурсы. Яны сябруюць і аб'ядноўваюцца, канфлітуюць і разыходзяцца максімальна далёка. Утвараюць сувязі, структуры, калі вакол асноўных, базавых ідэй нарастаюць працягі і наследаванні, паўстаюць альтэрнатывы і адхіленні. Зрэшты, эпістэмы не працуюць наўпрост, дыктуючы насельнікам эпохі, што і як думаць.

Гэта асабліва відаць у выпадку А. Міцкевіча. Думка Міцкевіча – рамантычная думка – відавочна разгортваецца не ў сферы класічнага ratio, не ў сферы чыстых ідэй. Яна заўсёды звязана з пэўным habitusam, з пэўным духоўным досведам, з формамі жыцця... І ў гэтым сэнсе патрабуе зусім іншай опыкі, іншых навываў рэканструкцыі.

Сёння мы разумеем, што Міцкевіч як мысляр вядзе нас у самы цэнтр культурных кодаў сваёй эпохі, якую ён успрыняў і сэрцам, і розумам. І што такога Міцкевіча трэба браць не ў прасторы (хаця ён бясконца і падрабязна фіксаваў у знаках прастору, якую памятаў) і не як класіка (па-за часавага аўтара вечных знакаў). Міцкевіч як мысляр мусіць быць прачытаны як су-часны свайму часу, ягоным паверхням і разрываам...

Мы бачым такім чынам, што гэтае вымярэнне, – Міцкевіч як мысляр – выступае не проста як нешта дадатковае, што дапаўняе і ўзбагачае наша разуменне асобных твораў паэта. Але ў шмат чым радыкальна перамяняе гэта разуменне, змяняючы як звыклы вобраз паэта, так і ўжо існыя схемы інтэрпрэтацыі хрэстаматыйных твораў.

* * *

Разам з прадстаўнікамі Варшаўскай школы мы маглі б вызначыць два асноўныя тэматызмы, якія для мыслення А. Міцкевіча сталіся выклікам, у сутыкненні з якім кшталцілася ягоная думка. Гэта тэма/ідэя гісторыі, якая, накладваючыся на рамантычную парадыгму, нараджала месіянізм як форму мыслення і як пэўную практыку [13]. І тэма/ідэя духа, што, у залежнасці ад арыентацыі ды інтэнцыі мысляра, магла весці альбо да радыкальнага сінтэзу, зборкі эпох і цывілізацый у адзіную гісторыю чалавецтва (як *Geistgeschichte* Г. В. Ф. Гегеля), альбо да гэтых жа радыкальных пошукаў выйсця з гісторыі ў прастору сацыяльных і палітычных утопій, містычных тэорый і практык (рамантычны спірытуалізм).

З аднаго боку, гэтыя тэматызмы знаходзяцца ў якасці базавых у каталозе мыслення эпохі, і у той альбо іншай ступені ўсе рамантыкі так альбо інакш да іх звярталіся. Але для А. Міцкевіча гэтыя рэчы былі непасрэднымі жыццёвымі задачамі, як асабістымі, так і задачамі свайго пакалення.

Міцкевіч у нашай традыцыі першы распачаў дыялог са сваім часам і знайшоў гэты час катастрафічным, каланіяльным і ў чымсьці безнадзейным. Гэта быў пакутлівы прарыў ад часу Асветнікаў, спрошчанага лінейнага постхрысціянскага канструкцыі розуму, называнай «прагрэсам», у якім усё аб'ектыўна

і ўсё дэтэрмінавана натуральнымі прычынамі, – прарыў да больш глыбокага і больш канкрэтнага разумення.

Міцкевіч не проста спрабуе ўбачыць гісторыю як працэс. Ён спрабуе думаць унутры гісторыі. Час Міцкевіча свой, канкрэтны, ідэалагічна і сэнсава нагружаны. Літоўскае і «польска-славянскае» мінулае, неназваная цяпершчына, якая трагічная, чужая, імперска-руская, але якая няспынна змяняецца, трансфігуруецца, нясе ў сабе парасткі іншага.

І нарэшце будучыня.

Зыходзячы з гэтага мы папярэдне мусілі б удакладніць месіянізм Міцкевіча. Не будзе перабольшаннем сцвердзіць, што месіянізм Міцкевіча зусім не дактрына і не філасофская тэорыя, а, хутчэй, практыкі разумення і вытлумачэння гісторыі як сумеснага, супольнага падарожжа ў часе. Нездарма ўсё жыццё А. Міцкевіч пісаў сваю Гісторыю будучыні. І ўсё жыццё шукаў з гісторыі выйсце, альтэрнатывы.

* * *

Спраба выйсця па-за межы свайго часу, свайёй эпохі прыводзіць Адама Міцкевіча да традыцыі, якая звычайна абазначаецца як рамантычны спірытуалізм і якая ўключае ў сябе як больш звыклыя формы (прачытанні духу часу, духу месца, духу народа), так і больш складаныя, экстрэмальныя формы досведу, што выступаюць як «містыцызм». Гэтая традыцыя ў эпоху Міцкевіча была звязаная з лініяй пераемнасці Бёмэ – Сведэнборг – Марцінес – Сэн-Мартэн. Пры тым што Міцкевіч уважліва сочыць за першым варыянтам, яго сімпатыі відавочна на баку другога.

Спірытуалізм Міцкевіча дасюль з'яўляецца праблемай і для літаратуразнаўцаў, і для гісторыкаў думкі [14–17]. З аднаго боку, ён навідавоку, ляжыць на паверхні. Гэта не тое, што трэба доўга шукаць, альбо рэаканструяваць. Яму прысвечаны манаграфіі, апісанія і прааналізаваныя праявы. З іншага – ёсць спакуса палічыць гэты аспект яго асобы дадатковым, растлумачыць знешнімі ўплывамі. Так, міцкевічазнаўства дасюль бачыць гэтую лінію як містычнае адхіленне, справакаванае ўплывам *злога генія*, Анджэя Тавянскага, і ў гэтым сэнсе выносіць па-за асноўны кантэкст.

У той жа час, калі мы ўважліва паставімся да самаразумення паэта, мы вымушаны прызнаць, што спірытуалізм позняга А. Міцкевіча зусім не выпадковасць. Сапраўды, пасля сустрэчы з А. Тавянскім адбываецца пералом. Але гэта не пералом ад матэрыялізму да містыцызму. А пералом ад літаратуры, мыслення, да жыцця, рэальнасці.

Усё тое, пра што пісалася, што ўваходзіла ў ягоныя творы і мысленне як літаратурныя вобразы і сюжэты, – анёлы, духі, словы, што змяняюць свет, і людзі, што яго выводзяць з цемры, – цяпер разумеецца не як метафары, паэтызмы. Усё гэта рэальнасць. Рэальны досвед. І гэты досвед ён гатовы тлумачыць і абараняць.

ВЫСНОВЫ

Адам Міцкевіч – адна з ключавых постацяў інтэлектуальнай і культурнай гісторыі Усходняй Еўропы. У той час як беларускае літаратуразнаўства смела ўводзіць творчасць Міцкевіча ў канон шматмоўнай беларускай літаратуры XIX ст., у гісторыі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі адсутнічаюць даследаванні, прысвечаныя інтэлектуальнаму вымярэнню яго творчасці. А. Міцкевіч не толькі паэт-рамантык, але і мыслер, містык. Мысленне, рэфлексія ў Адама Міцкевіча працуюць разам, праходзяць наскрозь праз ягоныя творы і ягонае жыццё.

Спіс выкарыстаных крыніц

1. Stankiewicz, S. Pierwiastki białoruskie w polskiej poezji romantycznej. Cz. I : Do roku 1830 / S. Stankiewicz. – Wilno : Skł. gł. Dom Książki Polskiej, 1936. – 301 s.
2. Augustaitis, F. Perwiastki litewskie we wczesnym romantyzmie polskim / F. Augustaitis. – Kraków : Nakł. aut., 1911. – 88 s.
3. Chmielowski, P. Adam Mickiewicz: zarys biograficzno-literacki / P. Chmielowski. – Warszawa ; Kraków : Nakład Gebethnera i Wolfa, 1886. – T. 1. – 466 s.
4. Pigoń, S. Zawsze o nim: studia i odczyty o Mickiewiczu / S. Pigoń. – Warszawa : Rytm, 1998. – 612 s.
5. Stefanowska, Z. Próba zdrowego rozumu: studia o Mickiewiczu / Z. Stefanowska. – Warszawa : Rytm, 2001. – 369 s.
6. Chmielowski, P. Filozoficzne poglądy Mickiewicza / P. Chmielowski. – Warszawa : Druk J. Sikorskiego, 1899. – 87 s.
7. Chmielowski, P. Liberalizm i obskurantyzm na Litwie i Rusi (1815–1823) / P. Chmielowski. – Warszawa : Druk. S. Sikorskiego, 1898. – 163 s.
8. Struwe, H. Historia filozofii w Polsce na tle ogólnego rozwoju życia umysłowego / H. Struwe. – Warszawa : Nakł. aut., 1900. – 98 s.
9. Struwe, H. Historia logiki, jako teoryi poznania w Polsce / H. Struwe. – Warszawa : Nakł. aut., 1911. – 541 s.
10. Polska myśl filozoficzna i społeczna / red. A. Walicki. – Warszawa : Książka i Wiedza, 1973. – T. 1 : 1831–1863. – 679 s.
11. Polska myśl filozoficzna. Oświecenie. Romantyzm : [wybrane teksty z historii filozofii] / wyboru dokonali oraz przypisami opatrzyli H. Hinz, A. Sikora. – Warszawa : PWN, 1964. – 497 s.
12. Januszewski, B. Problematyka filozoficzna w wykładach paryskich Adama Mickiewicza / B. Januszewski. – Wrocław : Wyd-wo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1986. – 143 s. – (Acta Universitatis Wratislaviensis ; nr 803).
13. Janion M., Żmigrodzka M. Romantyzm i historia / M. Janion, M. Żmigrodzka. – Warszawa : PIW, 1978. – 638 s.
14. Makowiecka, Z. Brat Adam. Maj 1844 – grudzień 1847 / Z. Makowiecka. – Warszawa : PIW, 1975. – 518 s.
15. Współdział Adama Mickiewicza w sprawie Andrzeja Towiańskiego. Listy i przemówienia. – Paris : Księgarnia Luxemburska, 1877. T. 1, 2 (T. 1 – 312 s., t. 2 – 342 s.).
16. Górski, K. Mickiewicz – Towiański / K. Górski. – Warszawa : PWN, 1986. – 172 s.
17. Krakowski, Éd. Adam Mickiewicz philosophe mystique. Les sociétés secrètes et le messianisme européen après la révolution de 1830. Avec des documents inédits / Éd. Krakowski. – Paris : Mercure de France, 1935. – 323 p.

Д. В. Малахов

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ И ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОЕ КОНСТИТУИРОВАНИЕ В КОНТЕКСТЕ ГУССЕРЛЕВСКОГО УЧЕНИЯ О ГАРМОНИИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫХ «МЫ»

Статья посвящена проблеме установления единства конститутивных элементов теории интенциональности сознания и оснований intersubjectivного конституирования у Эдмунда Гуссерля. В качестве такого единства утверждается трансцендентальный опыт и конститутивные смыслы, которыми обладает другое интенциональное сознание и которые транспонируются трансцендентальным Ego в пространство собственных опыта и мышления. Подчеркивается важность учения Э. Гуссерля об интенциональности как универсальном телеологическом априори сознания, основывающемся на этическом измерении гармонии монад, рассматриваемых в качестве сообщества трансцендентальных «Мы». Конститутивный смыслополагающий аспект деятельности интенционального сознания полагается в данном случае в виде композиции актов распознавания и обоснования предоставляемых другим сознанием смыслов в качестве необходимых самому трансцендентальному Ego, что и обуславливает гармоническое сосуществование трансцендентальных «Мы».

Ключевые слова: Э. Гуссерль, феноменология, интенциональность, редукция, смысл, трансцендентальное Ego, конституирование, intersubjectивность, монада

D. Malakhov

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

INTENTIONAL CONSCIOUSNESS AND INTERSUBJECTIVE CONSTITUTION IN THE CONTEXT OF HUSSERL'S DOCTRINE ABOUT THE HARMONY OF TRANSCENDENTAL "WE"

The article is devoted to the problem of establishing the synthesis of the constitutive elements of the theory of intentionality of consciousness and the foundations of intersubjective constitution of Edmund Husserl. As such a synthesis, transcendental experience and constitutive senses are affirmed, which are possessed by other intentional consciousness and which are transposed by the transcendental Ego into the space of one's own experience and thinking. The importance of E. Husserl's doctrine of intentionality as the universal teleological a priori of consciousness, based on the ethical dimension of the harmony of monads, considered as a community of transcendental "We", is emphasized. The constitutive sense-making aspect of the activity of intentional consciousness is posited in this case

in the form of a composition of acts of recognition and justification of the senses provided by another consciousness as necessary for the transcendental Ego itself, which determines the harmonious coexistence of the community of transcendental "We".

Keywords: *E. Husserl, phenomenology, intentionality, reduction, sense, transcendental Ego, constitution, intersubjectivity, monad*

В исследованиях, посвященных феноменологии интерсубъективности Э. Гуссерля, акценты делаются в основном на изолированности трансцендентального субъекта как полностью автономного («монадического») в плане конституирования смысла существования. Учение об интерсубъективности практически не связывается с универсальным телеологическим *интенциональным* измерением позднего гуссерлевского учения о «жизненном мире» и редко апеллирует к этической составляющей, которая, на наш взгляд, является доминирующей в замысле Э. Гуссерля о феноменологии как трансцендентальном основании наук.

Исходя из этого *целью настоящей статьи* явилось обоснование форм эйдетической, или смысловой, коммуникации сообщества трансцендентальных *Ego*, в основе которой располагаются учения об интенциональности сознания и конституировании интерсубъективного пространства смыслополагания.

Интенциональность как *смысловая направленность* сознания на иные по отношению к своим собственным *наличным* смысловым содержаниям характеризует его как живую активность, действенность, при том что особенностью интенционального сознания является то, что оно «выражает не его эмпирическую данность, но *конституционную* структуру любых эмпирических актов сознания» [1, с. 426]. Процесс генерирования и прояснения смыслов при работе сознания с феноменами определяется процессами их схватывания, переживания, имманентизации до ранга «чистых» феноменов и установления коррелята между интенциональным актом и идеальной интенциональной предметностью. Эти процессы выступают основой методологического принципа эйдетического конституирования сложных композиций корреляции способов данности феноменов сознанию со спецификой актов, выполняемых самим сознанием в перспективе установления горизонтов рассмотрения их эйдетических единств. Конституирование является базовым методологическим понятием трансцендентальной феноменологии, «разрабатывающей общую теорию сознания в аспекте корреляции между предметами и их эквивалентами в сознании» [2, с. 75]. Согласно принципам феноменологии данного типа, «речь идет уже о специфической активности сознания, не просто «обладающего» предметами, но «образующего» их» [2, с. 76]. В таком случае конституирование представляется «центральным членом «функционирующей интенциональности», которая в «смыслопроизводящей» деятельности сознания конституирует предметы как таковые» [2, с. 76].

Интенциональное измерение сознания образуется посредством актуализации *ноэзо-ноэматической* структуры корреляции переживаний, или актов, и выстраиваемой на их основе идеальной предметности, или смысла/значения. Оно актуализируется выполнением особых феноменологических процедур, именуемых «воздержанием от суждений», или «эпохэ» (‘Εποχή, *epoche*), а также процедурой «заклочения мира в скобки», называемой собственно «феноменологической» редукцией. Значение последней процедуры, непосредственно актуализирующей интенциональное измерение жизни сознания, заключается в выведении эмпирического сознания за пределы полагания полной и окончательной истинности мира, естественно данного сознанию и обуславливающего его смыслополагающую активность. По мнению А. Г. Чернякова, смысл феноменологической редукции состоит в реализации усилия особого рода, которое он справедливо называет «духовным усилием» по обретению трансцендентальной *родины* [3, с. 165–167], радикально устраняющим подчинение сознания неконтролируемой им *самоданности* сущих вещей мира [4, с. 90–91]. В приобретаемой *таким образом* феноменологической установке переживания данности феноменов сознанию редуцируются к *чистым*, то есть *только* смысловым, переживаниям, связанным с существованием имманентного сознанию слоя феноменальной данности вне непосредственных отсылок к чувственным объектам, а также к наличным формам предпосылочного знания вне зависимости от того, идет ли речь о науках о природе или науках о духе [4, с. 177].

Именно в данной двуединой структуре установок (естественной и феноменологической) и только в ней возникает интенциональная структура «направленности на интенционально осознаваемое» [5, с. 71] сознанием, в которой интенциональные акты (переживания) оказываются *отличены* от интенциональных предметов как конституируемых чистым сознанием идеальных смыслов (эйдосов, сущностей) феноменов. Данное различие, при котором сознание содержит собственный акт и предмет, не тождественный этому акту, именуется *ноэзо-ноэматической* структурой интенциональности, или структурой интенциональной различенности мыслительных актов схватывания (переживания), феноменов и их мыслимого (конститутивного) содержания. Иными словами, *ноэзис* (греч. νόησις – «мышление», «умозрение») обозначает акты сознания, в которых вещи, события схватываются как феномены, в то время как *ноэма* (греч. νόημα – «мысль») – идеальные предметы или композиции смыслов, которые конституируются в сознании в качестве сущностных коррелятов ноэтических переживаний, но при этом никоим образом не тождественных им в содержательном плане.

Важно отметить, что, согласно Э. Гуссерлю, «естественное» сознание не только не отменяется, но, скорее, восполняется новым онтологическим измерением *чистого* сознания трансцендентального *Ego*, при том что естественно присущие сознанию переживания трансцендентности мира редуцируются

к переживаниям, связанным с возникновением *имманентного сознания феномена* как формы *данности* вещей, *отличного* от ее объективно наблюдаемого и трансцендентного сознания образа. Вследствие этого возникает действительно новое онтологическое измерение *отношения* сознания и мира, известное в феноменологии как *имманентная трансцендентность*.

Приоритетной в телеологическом плане процедурой следует признать эйдетику редукцию, действие которой в самом общем виде можно описать следующим образом. Первичные содержания сознания (восприятие сенсорных данных – цвета, звука, прикосновения) *оживляются* посредством последовательной актуализации интенциональной формы бытия сознания – фаз переживания (ноэтические фазы), или схватывания первичных содержаний в качестве дающихся сознанию феноменов. Ноэтические фазы представляют собой фазы переживаний, придающие смысл чувственно воспринимаемому предмету. Ноэты, схватывая смысл феноменов на основе чувственных данных восприятия или в каком-либо сопутствующем им режиме (этот момент интерпретируется в феноменологии и критической литературе неоднозначно), направляются не на сами чувственные данности (что было бы естественно для «эмпирической» теории познания), а на смысловой эквивалент схватываемых феноменов, который Э. Гуссерль именует ноэмой. Каждой смыслопорождающей ноэтической фазе соответствует смыслообразующая ноэматическая фаза, что говорит о не связанном жесткими каузальными отношениями единстве чувственного восприятия, опыта имманентизации феноменов и опыта эйдетику конституирования. Связь ноэматических фаз, в которой выделяется смысловое ядро, дает полную ноэму, выступающую данностью предмета в одном из его возможных смыслов. Наращивание смыслов в процессе их возвратного соотношения, но уже с эйдетику обогащенными ноэтическими фазами, выступает в качестве экспликации действия метода конституирования идеальной ноэматической предметности. По мысли К. А. Свасьяна, суть данного метода состоит в единстве последовательно осуществляемых эйдетику актов смыслополагания как основы «“функционирующей интенциональности”, которая в “смыслопродуцирующей” деятельности сознания конституирует предметы как таковые» [2, с. 76].

Интерсубъективное конституирование рассматривается в виде особой формы реализации конститутивного метода сравнительно редко, но, по мнению Н. М. Смирновой, заслуживает такого рассмотрения по целому ряду причин. Фактически в понятии интерсубъективного конституирования она не только уточняет, но и радикально обновляет смысл эйдетику конституирования. В качестве последовательно разворачивающихся двух этапов исследователь называет темпоральное *самоконституирование* как непосредственно предшествующее эйдетику конституированию, обуславливающему его и в единстве с ним переходящее в конституирование интерсубъективное. Новый содержательный аспект этого взгляда состоит в том, что предпосылкой

эйдетического синтеза первого этапа выступает генезис внутреннего сознания времени трансцендентального *Ego*. Его временное деление определяет собой темпоральный модус самого эйдетического конституирования [6, с. 184], то есть, проще говоря, эйдетическая статика значений приходит в движение, обретает ранг становления – исторического изменения самого феноменологического субъекта познания. Российский феноменолог акцентирует один нетривиальный момент, который представляется нам решающим в контексте поставленной в статье проблемы. Ею предлагается радикальное, но вполне обоснованное решение: «Другой отсылает (конституирующее его трансцендентальное *Ego*. – Д. М.) к смыслам трансцендентных предметов – природы и культуры», притом что «именно бытие Другого генерирует смыслы этих важнейших трансценденций» [6, с. 186]. Вследствие этого конститутивные акты, осуществляемые трансцендентальным *Ego* в отношении темпорального и эйдетического обоснования жизни другого сознания как сущностно родственного ему самому и его собственной конститутивной активности, радикально расширяют конститутивное пространство трансцендентальной феноменологии для осуществления маневров в поле *трансцендентных* фактов, событий, смыслов. В итоге это подразумевает, что в рамках «феноменологической теории опыта Другого социальный мир предстает как смысловой горизонт intersубъективного опыта» [6, с. 186].

Таким образом, ослабляемый, на первый взгляд, темпоральный тип конституирования в действительности приобретает новое качество не только как условие эйдетического конституирования, непосредственно ведущего к конституированию intersубъективному, но и как основание разумного единства *сообщества* трансцендентальных *Ego*, мыслимых в их универсальной всеобщности и историчности. Примечательно, что в схожем ключе проблему intersубъективного конституирования рассматривает и А. Э. Савин: «Ввиду intersубъективности процесса образования горизонта как “системы правил” течения опыта габитуализация как “работа времени” или “власть времени”, которая проявляется в движении образования горизонтов как “субъективных” полей возможностей (*Vermöglichkeiten*), содержит момент объединения в сообщество (*Vergemeinschaftung*), то есть соединения индивидуальных горизонтов в единый горизонт сообщества и, соответственно, сплавления (*Verschmelzung*) специфических индивидуальных привычек в единый “габитус сообщества”; в предельно развитой форме – в его нравы и обычаи и, коррелятивно, в семейный, родовой и, в конечном счете, национальный, характер» [7, с. 28].

На наш взгляд, предложенный Н. М. Смирновой переход от темпорального и эйдетического к intersубъективному конституированию содержит глубокое понимание природы того интенционального *напряжения*, которое возникает внутри сообщества трансцендентальных *Ego*, выступая своеобразным гарантом их насыщенного смыслом сосуществования, интеллектуальной гармонии.

Как справедливо отмечает Г. И. Чернавин, проблема смысла в феноменологии Э. Гуссерля выходит далеко за рамки чистой дескрипции, апеллируя к смысловой сфере познания в целом: «Говоря о смысле, феноменолог гуссерлевского типа, прежде всего, опирается на констатацию некоторого “избытка” (*Überschüss*), выходящего за рамки “голового” или чистого восприятия, “избытка”, благодаря которому нам дана та или иная вещь именно *в качестве* той или этой. Речь идет о своеобразном “смысловом приросте восприятия”, несводимом к ощущению и раздражению, о смысловой схеме, размечающей восприятие. Понятие смысла указывает на горизонт сопровождающего опыта, на сеть подразумеваний, из которых складывается то или иное сущее *в качестве* определенного сущего. Центральной здесь является эта “структура “в качестве” (*Als-Struktur*); это то, что позволяет нам узнать, например, белый лист бумаги именно в качестве белого листа – эта структура рассматривается как определяющая для всякого смыслообразования» [8, с. 190–191]. Однако можно ли вообще вести речь о каком-либо смысловом восполнении интенциональной жизни трансцендентального *Ego*, если у Э. Гуссерля сам смысл «не *преддан*, не является чем-то готовым», но представляет собой «лишь срез некоего непрекращающегося генезиса» [8, с. 191]? Допустима ли в таком случае априорная смысловая нагруженность конститутивных актов? Это сложный вопрос, ответ на который предполагает прояснение того, что в данном случае подразумевает слово «нагруженность»: указывает ли оно на необходимость признания *предданого* нашим собственным конститутивным актом смысла или теоретически фундированной, то есть *внеопытной* для нас, системы значений? С нашей точки зрения – нет, не означает. Поясним нашу позицию.

Прежде всего необходимо иметь в виду конститутивную *свободу*, которой располагает трансцендентальное *Ego*. В отношении этой свободы применительно к конституированию своего собственного прошлого и исходя из него, своих «современных» актуальностей и потенциальностей, Э. Гуссерль говорит в § 46 «Картезианских размышлений» следующее: «Рефлексивно размышляя о себе, как трансцендентальном *ego*, в установке трансцендентальной редукции, я дан для себя как это *ego* в восприятии, и именно в схватывающем восприятии. Я также осознаю, что и прежде, хотя и не будучи схвачен в восприятии, всегда уже существовал, *заранее был дан себе* как предмет первоначального созерцания (в широком смысле этого слова). Однако, в любом случае, я при этом обладаю открытым бесконечным горизонтом своих собственных, еще не раскрытых внутренних свойств. Мое собственное содержание также раскрывается благодаря экспликации и черпает свой изначальный смысл из ее результатов. Оно изначальное открывается в опыте и в экспликации, когда мой взгляд направлен на меня самого, на мое данное в восприятии, и даже аподиктически данное “*Я есмь*” и его постоянную тождественность с самим собой в едином непрерывном синтезе изначального опытного самопознания. Все, что составляет собственную сущность этого тождества, характеризуется как

его действительный или возможный экспликат, как направление, в котором я единственно развертываю свое собственное тождественное бытие как то, чем оно, сохраняя свою тождественность, является в особенности, в себе самом. <...> Все возможности, относящиеся к виду “Я могу или мог бы пустить в ход те или иные ряды переживаний”, в том числе, “могу посмотреть вперед или назад”, “могу раскрыть горизонт моего временного бытия и проникнуть сквозь него”, – все эти возможности, очевидно, в отношении собственной сущности принадлежат мне самому» [9, с. 201–203].

По замечанию же, сделанному Э. Гуссерлем в более ранней по отношению к «Картезианским размышлениям» работе «Бернау-манускрипты», «конституирование самого времени и наполняющего его... окружения предполагает репродукцию и свободные возможности Я посредством репродуцирования проникать во временной горизонт и “ре”актуализовывать (*zu “ver” gegenwärtigen*) прошедшее в форме “Вновь” (*in der Form des “Wieder”*)» [5, с. 162]. Почему это замечание представляется важным для нас? Речь идет о более «свободной» форме активности интенционального сознания. Будучи изолированным от трансцендентно недоступной ему исторической фактичности вещей, явлений, событий, что, безусловно, лишает трансцендентальный опыт смыслополагания важнейшего «естественного» измерения, трансцендентальное *Ego* может осуществлять нозматические акты не только на основании нозматических данных собственного сознания. Акты смыслополагания в таком случае возможны на основании *другого сознания*, уже содержащего в себе непосредственное восприятие, нозматическое схватывание, нозматическое конституирование эйдоса вещей, явлений, событий, историческое измерение которых не совпадает с осуществляющим интеллектуальную «эмпатию» трансцендентальным *Ego*. Это позволяет *скомпенсировать* недостаток трансцендентного опыта на уровне ноззиса опытом нозматической, то есть эйдетической, интенсификации жизни интенционального сознания. Акты эйдетической интенсификации схватывания, на наш взгляд, по своей природе являются именно нозматическими. Однако так ли это в действительности? Не представляет ли собой подобная «эмпатия в смысл» еще одну форму метафизического знания, и не исключает ли она специфики опытных, а значит, собственно феноменологических усмотрений и данностей?

На наш взгляд, интенсификация нозматической составляющей в данном аспекте включает отнюдь не *предданное* теоретическое или метафизическое знание, но конститутивный *опыт* смыслополагания другого сознания и другого человеческого бытия, причем в перспективе своих собственных «идеальностей» и конститутивных «возможностей». Эйдетическое *восполнение* естественного опыта и мышления, непосредственно не воспринимающих свой предмет в различных способах его смысловых данностей, *может* представлять собой идеальный, нозматический *преизбыток*, конституируемый в пространстве интерсубъективности. Он приобретает трансцендентальным *Ego*,

как бы дополняющим свою феноменологическую «чистоту» за счет редукции ноэматических содержаний сознаний других трансцендентальных *Ego* к собственной самости и распределяется в структуре собственного интенционального сознания в качестве конститутивных горизонтов смысла, удостоверение в истинности которого посредством осуществления процедуры эйдетической редукции требует уже *собственного* установления корреляции между ноэмой и ноэзисом как эйдетическим «следом» вещей, явлений, событий, который и предоставляет редуцируемое к трансцендентальному *Ego* другое сознание. Данное предположение может быть косвенно подтверждено замечанием О. Ю. Кубановой о том, что осовременивание другого сознания предполагает присутствие в собственном сознании *двух* потоков внутреннего сознания времени [10, с. 98]. В этом отношении является примечательным, что, по мнению польского феноменолога Ю. Тишнера, феноменология интересубъективности Э. Гуссерля базируется на специфическом акте понимания другого человека, условием которого (акта) выступает «“перенесение” себя вглубь личности другого человека» [11, с. 62].

Действительно, согласно утверждению самого Э. Гуссерля в § 48 «Картезианских размышлений», идеальность смысла, имеющая своим истоком другого человека, оказывается в состоянии предоставлять трансцендентное основание собственного опыта имманентности: «Фактически опытное знание “другого” по отношению ко мне (не-Я) наличествует как опыт некоего объективного мира и других *ego* внутри него (не-Я в форме другого Я), и одним из важных результатов редукции к собственной сфере, проведенной в отношении этого опыта, было то, что она выделила его интенциональную основу – тот слой, в котором редуцированный *мир* обнаруживается как имманентная трансцендентность. В порядке конституции некоего чуждого для моего Я мира, *внешнего* по отношению к моему конкретному собственному Я (однако внешнего отнюдь не в природно-пространственном смысле), этот редуцированный мир есть сама по себе первая, *первопорядковая* трансцендентность (или *мир*), которая, несмотря на ее идеальность в качестве синтетического единства бесконечной системы моих потенциальностей, составляет все же *определяющую часть моего собственного конкретного бытия*, присущего мне как *ego*» [9, с. 208–209]. Но действительно ли это *только чуждой* опыт, каким он представляется на первый взгляд, то есть опыт *сущностно не связанного со мной* другого сознания в *исходной* онтологической соподчиненности и согласованности?

Рассматривая проблему опыта конституирования другим сознанием, следует подчеркнуть, что Э. Гуссерль не использует терминов и метафор, подобных знакомым нам в русской философской традиции, наподобие «свой чужой», «другой близкий», указывающих на опыт и мышление, которые изначально располагают к идеальной эмпатии, интеллигибельному «симфоническому» сопереживанию смыслов. Зачем же в таком случае кому-либо делать усилие для погружения в смысл, конституированный другим сознанием, восприни-

маемым именно как чужое и отстраненное в своей «монадической» закрытости? В этом вопросе, на наш взгляд, заключено существо не только теории intersубъективности, которую можно и нужно «охарактеризовать и как систематическое *развертывание универсального априори*, которое сущностным образом врожденно трансцендентальной субъективности, а, следовательно, и intersубъективности, или как развертывание универсального *логоса всякого мыслимого бытия*» [9, с. 289–290]. Здесь проявляется *лично-этическая* сторона замысла феноменологии, недооцененная при критическом рассмотрении ее претензий в отношении замысла обоснования наук. Феноменология, по справедливому замечанию К. М. Долгова, предстает как «постоянное имманентное осмысление человеческого существования в свете “телоса” – бесконечной идеи, раскрывающей смысл существования человека и человечества», а «в ее, пользуясь словами Гуссерля, “сущностной и закономерной типике” сквозит стойкое телеологическое представление, пронизывающее весь проблемный массив феноменологии» [12, с. 53]. И поэтому в рамках замысла о феноменологии как *универсальной* науке о разуме, «фундированная в ней intersубъективная феноменология... рассматривает прежде всего универсальные вопросы» [9, с. 289].

В данной *универсальности* заключается существо intersубъективно конституируемой эйдетики. Трансцендентальное *Ego*, вышедшее посредством феноменологической редукции из-под власти самоданности вещей, событий, актов познания в естественной установке, пребывает в универсальной сфере интенционального смыслополагания, в которую оно вовлечено как мыслящее среди мыслящих, как трансцендентальное *Ego* в мире трансцендентальных *Мы*. Здесь истоком и фоном разворачивания уникальной конститутивной эйдетики полагается сфера *универсальных* смыслов, *уже включенных* в конститутивный порядок формирования трансцендентального сообщества. Исходя же из гуссерлевского учения об интенциональности как об универсальном телеологическом *a priori* сознания и бытия можно заключить, что феноменология intersубъективности представляет собой учение о его действительной актуализации в мире человеческой коммуникации, основанной на взаимном одаривании переживаниями и смыслами. В процессе такой коммуникации интенциональность актуализируется также как *a priori* телеологическое, выступающее основанием целевых форм коммуникации – обоснования и обеспечения возрастания собственной сущности, уровня сложности рефлексии, конститутивных перспектив жизни интенционального сознания, а в конечном счете и наращивания смыслов, полагаемых сообществом трансцендентальных *Мы* и одушевляемых в жизненном мире человечества.

В полагаемой *именно таким образом* универсальности, на наш взгляд, заключается не только специфика intersубъективного конституирования, но и дело всего проекта феноменологии Э. Гуссерля. Отдельное трансцендентальное *Ego*, вышедшее посредством феноменологической редукции из-под

власти самоданности обыденного восприятия мира и другого человека, пребывает в той универсальной сфере смыслополагания, в которую человек вовлечен уже сущностным образом как мыслящий среди мыслящих, как трансцендентальное *Ego* мира трансцендентальных *Мы*. Иными словами, истоком разворачивания собственных конститутивных смыслов полагается сфера универсальных смыслов, уже включенных в универсальный конститутивный порядок формирования – сферу интенциональности как универсального *a priori* мира трансцендентальных *Мы*. В этой сфере смыслы ноэтические (трансцендентно-имманентной данности феноменов) и ноэматические (имманентной конститутивности идеальной предметности) уже разделены, что и позволяет осуществить любую, то есть внутренне свободную, форму ноэматического восполнения и трансцендентной, и ноэтической недостаточности конститутивной активности интенционального сознания.

Следует особо подчеркнуть, что понятие «телос», значение которого резко возрастает в поздних работах Э. Гуссерля, связывается с единством как ноэтических актов [13, с. 103], так и ноэматических содержаний интенциональной жизни сознания, для которой «ядро ноэмы... составляет энтелехия, т. е. смысловое, целеполагающее начало» [14, с. 123], обеспечивающее единство трансцендентального *Ego*. При этом существо гуссерлевского телоса справедливо соотносится А. А. Рубенисом с интенциональностью как универсальным *a priori* сознания «не только в смысле связи акта сознания и предмета, но и в смысле тотальности, которая направляет познание к постоянному возрастанию и бесконечному усилению», где «“тотальность”... и есть универсальная телеология, делающая возможным единство сознательной и познавательной жизни» [13, с. 104]. Посредством понятия телоса в интенциональное единство сознания привносится связывающая оба его плана действенная структура последовательного *возрастания смысла*. Выход данной структуры за пределы только имманентно данной сознанию интенциональной предметности предполагает привнесение в нее именно интересубъективного измерения.

В связи с этим хотелось бы обратить внимание на положение об *онтологическом* статусе феноменологической фантазии у одного из наиболее авторитетных феноменологов современности Д. Саллиса. По его мнению, только «сущностное» воображение может выступать темпоральным коррелятом историчности человеческого бытия и собственно бытия [15, р. 99–100]. Более того, согласно самому Э. Гуссерлю, фантазия обладает позитивным познавательным значением на уровне актуализации системы восприятия в плане порядков схватывания феноменов, то есть в терминах теории интенциональности – на ноэтическом уровне, где фантазия и восприятие существуют в модусе смыслопорождающего конфликта потенциальных и актуальных содержаний сознания [16, р. 155]. Именно в этом отношении и следует понимать гуссерлевское утверждение о «теоретической допустимости» фантазии, подчеркнув при этом, что речь не идет о том, что фантазия занимает какой-либо особый

статус на ноэватическом уровне, то есть уровне собственно эйдетического конституирования.

Таким образом, именно другое сознание становится источником компенсации ноэватической недостаточности или исторически фундированной ограниченности системы восприятия. Эта сложная конструкция интенционального единства трансцендентальных *Мы* подразумевает, что включающаяся в иной конститутивный опыт созерцающая ноэма должна трансформироваться в конститутивную ноэму, сообщая при этом сознанию возможность опосредованного ноэватического формирования интенциональных актов, связанных с переживаниями смысла в качестве феноменально данного, а не усвоенного метафизически, то есть внеопытно. В интерсубъективном плане это означает совместное для трансцендентальных *Мы* расширение конститутивных горизонтов, телеологически обосновывающих троякое эйдетическое совершенствование: отдельного трансцендентального *Ego*, сообщества трансцендентальных *Мы* и совместно одушевляемого ими жизненного мира человека.

Итоговый вывод Э. Гуссерля о гармонии монад, понимаемой им в онтологическом ключе интерпретации интенциональности как универсального телеологического *a priori*, может быть представлен фрагментом из § 49 «Картезианских размышлений», который мы цитируем целиком: «Трансцендентальная интерсубъективность обладает благодаря учреждению этого сообщества некой интерсубъективной собственной сферой, в которой она интерсубъективно конституирует объективный мир и, таким образом, как трансцендентальное «*Мы*» становится субъективностью для этого мира, а также для мира людей, в форме которого она объективно осуществила сама себя. Если же здесь снова проводится различие между интерсубъективной собственной сферой и объективным миром, то все же мне, поскольку я как *ego* становлюсь на почву интерсубъективности, конституированной из моих собственных сущностных источников, доступно познание того, что объективный мир уже не *трансцендирует* в собственном смысле слова эту сферу и ее собственную интерсубъективную сущность, но принадлежит ей как *имманентная* трансцендентность. Точнее говоря, объективный мир как *идея*, как идеальный коррелят интерсубъективного, т. е. интерсубъективно обобщенного опыта, который идеально может быть осуществлен и осуществляется в непрерывной согласованности, сущностно связан с интерсубъективностью, которая сама конституирована в идеальной бесконечной открытости и отдельные субъекты которой наделены взаимно соответствующими и согласующимися конститутивными системами. Поэтому конституция объективного мира существенным образом заключает в себе гармонию монад – именно эту гармоническую конституцию, по отдельности совершающуюся в отдельных монадах, и в соответствии с этим заключает в себе также гармонически протекающий в отдельных монадах генезис. Эту монадическую гармонию не следует, однако, понимать как некую *метафизически* сконструированную гипотезу, равно как и сами монады не являются

ся метафизическими измышлениями или гипотезами. Напротив, все это относится к истолкованию интенциональных составляющих, которые заключены в фактическом мире, присутствующем для нас в опыте» [9, с. 210–211].

Важно отметить, что сам Э. Гуссерль, связывая разработку методов трансцендентальной феноменологии с «постижением сущностной основы духа в его интенциональности» [17, с. 125], подчеркивает телеологический, конкретный и межличностный характер связи, возникающей в *феноменологическом* сообществе людей: «Дух здесь не в природе или возле нее, но сама она возвращается в сферу духа. Я – это уже не изолированная вещь наряду с другими подобными вещами в заранее готовом мире; личности уже не “вне” друг друга и не “возле”, но пронизаны друг-для-друга и друг-в-друге-бытием» [17, с. 125]. Поэтому существом учения об интересубъективности нам представляется постулат о *конститутивном сосуществовании* различных сознаний, актуализирующих феноменологическую установку и распространяющих возникающую между ними интеллектуальную гармонию в реальный жизненный мир, получающий вследствие этого *явные интенциональные измерения*. Эйдетика трансцендентальных *Мы* как универсума мыслящих людей распространяется в действительный, жизненный мир в модусе его «о-душевления» [10, с. 92] как имплицитно содержащего интенциональную *онтологию*. Это, по всей видимости, самый радикальный шаг Э. Гуссерля к трансцендентным основаниям мышления; радикальнее, нежели его позднее учение о «жизненном мире», которое понимается исследователями, скорее, в качестве обострения значимости естественной установки сознания, нежели как шаг к признанию за жизненным миром возможности *быть миром интенциональным*, то есть миром, в котором интенциональное *a priori* объективировано, узно и подддержано сообществом трансцендентальных *Мы*. В связи с этим хотелось бы привести короткое, но важное замечание Э. Гуссерля о ценностных сферах познания и интересубъективных отношений, которое по-своему проясняет *рациональную* природу гармонии сообщества монад: «Мы можем сказать, что эти проблемы являются *этико-религиозными проблемами*, но поставлены на ту почву, на которую и должно быть поставлено все то, что может обладать для нас смыслом» [9, с. 291].

Что это значит? Только то, что Э. Гуссерль верит в реализацию предельных этических требований, исключительно исходя из *разумной, эйдетической* захваченности ими. Если нет того состояния ума, которое в принципе можно уподобить платоновскому эросу познания, восполняющему нужду в мышлении как в собственном бытии, то не будет и феноменологического удержания требования сущностного познания, понимания другого человека. Абстрактная этика постмодернистов в отношении *Другого* у Э. Гуссерля не работает. Если другой человек не сделает усилия по совершению *разумного* шага навстречу, содержащего сущностно необходимый для моих мышления, бытия и всей моей жизни смысл, то ответное раскрытие будет для него пустым и не-

оправданным ожиданием: принадлежащие мне эйдетические содержания не станут содержаниями его души и сознания. Впрочем, подобный «дар» является результатом свободного выбора человека.

Может ли подобное положение дел существовать в действительности? В состоянии ли радикальная чувственно-эмоциональная обособленность человека от другого человека привести к новой, обогащенной форме их единства, но уже единства интеллектуального, духовного? Польский феноменолог Ю. Тишнер ставит в отношении подобного опыта острые и справедливые вопросы: «Мы уже сказали, что основополагающим личностным опытом и одновременно условием возможности генезиса конститутивного Я в его быть *в-бытийности-собой* является опыт другого. У этого опыта две стороны: *я не такой, как иные, и иные не такие, как я. Я для них совершенно другой, я – особый, я – чужой.* Не знаю, кем и чем я являюсь еще, знаю лишь то, что я – *чужой.* Я сам указываю на это, используя предлог *рядом.* Мы ходим *рядом друг с другом, живем рядом друг с другом, умираем рядом друг с другом, в какой-то момент исчезаем, и вот уже нет нас рядом друг с другом.* Между мной и тем, кто находится *рядом, разверзается пропасть. Бездонна ли эта пропасть?»* [18, с. 362].

Что ж, как подчеркивалось выше, Э. Гуссерль предельно честен в своей концепции интерсубъективности. Встреча возможна только в пространстве опыта и ума, которое потом, бесспорно, может стать и, безусловно, станет *одушевляющим* совместную человеческую жизнь началом. Поэтому и тишнеровский вопрос о глубине пропасти, лежащей между одним и другим человеческим сознанием, должен, скорее, апеллировать к самому человеку, его намерениям и стремлениям *быть* понятым другим человеком. Именно о глубинной природе сущностной коммуникации опыта и мышления высказывается Э. Гуссерль, и именно данный контекст акцентирует в другом месте Ю. Тишнер: «Между мной и тобой существует пропасть. Мы монады без окон. Не только то, что делается в тебе, не является результатом моих действий, но и то, что делается во мне, не является результатом твоих действий. Нас не связывают друг с другом никакие причинно-следственные связи. Нет и логической связи между тем, о чем мы думаем. У нас разный опыт. Каждый из нас воспринимает мир по-своему. Не знаю даже, соответствует ли то, что ты называешь желтым цветом, тому, что я определяю тем же самым словом. Метафора монады без окон в целом – не преувеличение. И все же ты задаешь мне вопрос, я на него отвечаю. Это поразительно. Из восхищения этим фактом возникает великая философия – философия разговора» [18, с. 66–67].

В завершение статьи хотелось бы указать на еще один немаловажный аспект интерсубъективного конституирования. Этическая сторона конститутивной деятельности интенционального сознания весьма необычным образом раскрывается А. Г. Черняковым в понятии «свидетеля» феноменов. По мнению российского исследователя, представляя себе содержательное многообразие возможного опыта, сознание как бы начинает процесс сосредотачива-

ния в себе всех возможных перспектив и смыслов данного горизонта опыта и последствий их осуществления. В результате этого сознание как бы задает себе образы и смыслы *исходных* феноменов, то есть выступает в роли того, кто видит еще не осуществившиеся качества вещей как явленных феноменов. А. Г. Черняков подчеркивает универсально-телеологический характер данного способа интенциональной жизни сознания, распространяющийся на мир в целом. Трансцендентальное *Ego* тем самым выступает в качестве «свидетеля и исполнителя всех феноменов» [19, с. 85]. Это действительно важная мысль, поскольку она затрагивает не только сферу эйдетического, но и сферу темпорального конституирования, что подразумевает манифестацию положения о *темпорально-эйдетическом* единстве конститутивной активности сознания. (Как видим, глубинные интенции мысли Н. М. Смирновой полностью подтверждаются с той лишь поправкой, что предложенный ею «переход» в нашей интерпретации осуществляется в обоих направлениях.) Тогда «предвосхищающая» сущностные образы феноменов активность интенционального сознания представляет собой *реализацию* замысла Э. Гуссерля об интенциональности как универсальном телеологическим *a priori* сознания, но именно в темпорально-эйдетической перспективе конституирования *совместно взятой историчности* вещей, явлений, событий и судеб.

Таким образом, трансцендентальный опыт и конституитивные смыслы другого сознания транспонируются трансцендентальным *Ego* в интерсубъективном пространстве смыслополагания вовнутрь своих собственных опыта и мышления. В таком случае говорить о классической монадической изолированности феноменологического субъекта познания гуссерлевского толка не приходится. Более того, в смысловом пространстве трансцендентальных *Мы* как сообщества мыслителей трансцендентальное *Ego* приобретает новые, универсальные и телеологические измерения субъективности, а именно оказывается способным распознать скрытые, неявно полагаемые опыт и смыслы другого сознания, выступая, тем самым, свидетелем события истины другого человека. Именно возможность в полной мере стать «свидетелем» другого человека, другого сознания в их самых глубинных и, если можно так выразиться, сущностно-значимых ноэзо-ноэматических коррелятах смыслов выступает тем сложным и изначально сокрытым «даром» общности мышления и бытия, о котором рассуждает Ю. Тишнер. Феноменологически истолковываемый «свидетель» не может восприниматься как простой очевидец, но говорит/пишет (повествует) о сокровенном и только ему одному известном смысловом содержании вещей, явлений, событий и судеб. Вследствие этого важность учения Э. Гуссерля об интенционально фундированном универсальном телеологическом *a priori* интерсубъективного конституирования в контексте *этически* фундированном сообществе монад невозможно переоценить. Сознание должно распознать смысл, который ему предоставляет другое сознание

как «свидетель» осуществления вещи, явления, события, идеи или судьбы, как *необходимый ему самому* смысл. Этот смысл, будучи схвачен в качестве феномена, имманентизирован сознанием и конституирован им как его собственный пережитый смысл, способен внести в мышление значимую ценность и «одушевить» жизнь человека в целом.

Список использованных источников

1. Комаров, С. В. Метафизика и феноменология субъективности. Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания / С. В. Комаров. – СПб. : Алетей, 2007. – 736 с.
2. Свасьян, К. А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика / К. А. Свасьян. – М. : Академ. проект ; Альма Матер, 2010. – 206 с.
3. Черняков, А. Г. Черный квадрат. О книге Н. В. Мотрошиловой ««Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию» / А. Г. Черняков // *Вопр. философии*. – 2004. – № 2. – С. 160–176.
4. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию / Э. Гуссерль ; пер. с нем. А. В. Михайлова. – М. : Академический проект, 2009. – 489 с. – (Философские технологии).
5. Гуссерль, Э. Бернау-манускрипты о сознании времени (1917/1918) / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Г. И. Чернавина // *Феноменология времени* / под ред. М. Белоусова. – М. : Группа компаний «РИПОЛ-классик»/«Панглосс», 2019. – С. 43–173. – (Серия «Феноменология: современные переводы»).
6. Смирнова, Н. М. Трансцендентально-феноменологический анализ сознания и проблема intersубъективности / Н. М. Смирнова // *Проблема сознания: опыт обзора основных вопросов и теоретических трудностей* / под ред. Д. И. Дубровского. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – С. 172–194.
7. Савин, А. Э. О сущности феноменологической философии / А. Э. Савин // *HORIZON*. – 2015. – № 4 (1). – С. 9–37.
8. Чернавин, Г. И. Подвалы времени. Конструктивная феноменология Александра Шнелля / Г. И. Чернавин // *Феноменология времени* / Э. Гуссерль, А. Шнелль ; пер. с нем. и франц. Г. И. Чернавина. – М. : Группа Компаний «РИПОЛ-классик»/«Панглосс», 2019. – С. 175–196. – (Серия «Феноменология: современные переводы»).
9. Гуссерль, Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Складнева. – СПб. : Наука, 2006. – 315 с.
10. Кубанова, О. Ю. Проблема intersубъективности в «Картезианских размышлениях» Э. Гуссерля / О. Ю. Кубанова // *Историко-философский ежегодник'91* / отв. ред. Н. В. Мотрошилова. – М. : Наука, 1991. – С. 87–107.
11. Тишнер, Ю. Избранное : в 2 т. / Ю. Тишнер ; пер. с польск. Е. С. Твердисловой. – М. : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2005. – Т. 1 : Мышление в категориях ценности. – 432 с. – (Серия «Книга света»).
12. Долгов, К. М. От Киркегора до Камю: очерки европейской философско-эстетической мысли XX века / К. М. Долгов. – М. : Искусство, 1990. – 399 с.
13. Рубенис, А. А. Телеологизм гуссерлевской концепции сознания / А. А. Рубенис // *Проблема сознания в современной западной философии: критика некоторых концепций* : сб. ст. / под ред. В. А. Подороги, А. В. Зыковой, И. С. Вдовиной. – М. : Наука, 1989. – С. 99–109.
14. Гайденок, П. П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля / П. П. Гайденок // *Вопросы философии*. – 1997. – № 2. – С. 116–135.
15. Sallis, J. Echoes. After Heidegger / J. Sallis. – Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1990. – 213 p.

16. Husserl, E. Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898–1925) / E. Husserl ; transl. into English by J. V. Brough // *Collected Works* / E. Husserl ; ed. R. Bernet. – Dordrecht : Springer, 2005. – Vol. XI. – 724 p.

17. Гуссерль, Э. Кризис европейского человечества и философия / Э. Гуссерль ; пер. с нем. О. А. Сердюкова // *Философия как строгая наука : избр. тр. / Э. Гуссерль ; сост., прим. О. А. Сердюкова.* – Новочеркасск : Агентство «Сагуна», 1994. – С. 101–126.

18. Тишнер, Ю. Избранное : в 2 т. / Ю. Тишнер ; пер с польск. Е. С. Твердисловой. – М. : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2005. – Т. 2 : Философия драмы. Спор о существовании человека. – 488 с. – (Серия «Книга света»).

19. Черняков, А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера / А. Г. Черняков. – СПб. : Высш. религ.-филос. шк., 2001. – 460 с.

С. І. Санько

Інстытут філасофіі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі,
Мінск, Беларусь

РАННЯЯ ГІСТОРЫЯ КАНЦЭПТУ «ІНФАРМАЦЫЯ»: АД ЦЫЦЭРОНА ДА КАСІЯДОРА

*Адзначаецца, што пачаткова ў лацінскай мове не існавала спецыяльнага слова для абазначэння таго, што разумелася і разумеецца пад інфармацыяй, а значыць, не існавала і канцэпту ІНФАРМАЦЫЯ. Вынаходнікам слова *informatio*, імаверна, быў Цыцэрон, вядомы сваімі спробамі надаць высакароднасці ўжыванай ў яго час лацінскай мове і зрабіць яе прыдатнай для пісання тэкстаў, якія б не саступалі лепшым грэчаскім узорам. У розных творах і ў розныя гады слова выкарыстоўвалася Цыцэронам у некалькіх сэнсах: 'вытлумачэнне (сэнсу)', 'ўяўленне, паняцце', 'наведамленне', 'настаўленне'. На ўвядзенне слова паўплывала добрае веданне твораў Тэафраста. Працэс засваення новага слова расцягнуўся амаль на паўтысячагоддзі, і толькі на рубяжы позняй Антычнасці і ранняга Сярэднявечча яно пачало набываць сэнсавыя адценні, якія многа пазней далі імпульс да развіцця сучаснага канцэпту ІНФАРМАЦЫЯ.*

Ключавыя словы: гісторыя канцэптаў, семантычная эвалюцыя слоў, інфармацыя

С. И. Санько

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

РАННЯЯ ИСТОРИЯ КОНЦЕПТА «ИНФОРМАЦИЯ»: ОТ ЦИЦЕРОНА ДО КАССИОДОРА

*Отмечается, что изначально в латинском языке не было специального слова для обозначения того, что понималось и понимается под информацией, и поэтому концепта ИНФОРМАЦИЯ не существовало. Изобретателем слова *informatio*, вероятно, был Цицерон, известный своими попытками облагородить используемый в его время латинский язык и сделать его пригодным для написания текстов, не уступающих лучшим греческим образцам. В разных произведениях и в разные годы это слово употреблялось Цицероном в нескольких значениях: 'объяснение (значение)', 'воображение', 'понятие', 'сообщение', 'наставление'. На введение слова повлияло хорошее знание произведений Теофраста. Процесс усвоения нового слова растянулся почти на полтысячелетия, и лишь на рубеже поздней Античности и раннего Средневековья оно начало приобретать смысловые оттенки, которые значительно позже дали толчок развитию современного концепта ИНФОРМАЦИЯ.*

Ключевые слова: история концептов, семантическая эволюция слов, информация

S. Sanko

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

THE EARLY HISTORY OF CONCEPT “INFORMATION”:
FROM CICERO TO CASSIODORUS

It is noted that initially in the Latin language there was no special word to denote what was understood and is understood by information, and therefore the concept INFORMATION did not exist. The inventor of the word informatio was probably Cicero, known for his attempts to ennoble the Latin language used in his time and make it suitable for writing texts that would not be inferior to the best Greek examples. In different works and in different years, the word was used by Cicero in several senses: ‘explanation (of meaning)’, ‘imagination’, ‘concept’, ‘message’, ‘instruction’. The introduction of the word was influenced by a good knowledge of the works of Theophrastus. The process of assimilation of the new word stretched for almost half a millennium, and only at the turn of late Antiquity and the early Middle Ages did it begin to acquire semantic nuances, which much later gave impetus to the development of the modern concept INFORMATION.

Keywords: history of concepts, semantic evolution of words, information

У наш час слова *інфармацыя* стала адным з найбольш ужывальных слоў у самых розных мовах усяго свету, а канцэпт *інфармацыя* прэтэндуе на тое, каб стаць вызначальным канцэптам нашага часу.

Слова, відавочна, паходзіць ад лацінскага *īnfōrmātio* ‘вытлумачэнне’, ‘уяўленне, паняцце’, ‘паведамленне, асвета’ і ўтворана ад дзеяслова *īnfōrmo* з даволі шырокім спектрам значэнняў: ‘надаю форму, фармірую, ствараю, раблю’, ‘утвараю, ляплю’, ‘уладкоўваю, арганізоўваю’, ‘навучаю, выхоўваю’, ‘будую, складаю’, ‘мыслю, уяўляю, умройваю’. Аднак гісторыя гэтага слова досыць кур’ёзная. Самі рымляне да пэўнага часу яго не ведалі. У іх гутаркавай і пісьмовай мовах найчасцей ужывалася, здавалася б, аднакарэннае слова *īnfōrmis* ‘бясформенны, бязладны’, якое адпавядала грэчаскаму *ἄμορφος*, і яго вытворныя.

Як жа здарылася, што амаль падобныя па гучанні словы набылі настолькі розныя сэнсы? Семантычная гісторыя слова *інфармацыя* інтрыгуючая і павучальная. Яна не раз прыцягвала ўвагу даследчыкаў (напрыклад, [1–4]). Як слушна зазначыў Дж. Д. Петэрс, «*інфармацыя*... – гэта слова з гісторыяй: гэта культурнае вынаходніцтва, якое стала вядомым у пэўны момант часу, у пэўным спалучэнні інтарэсаў» [5, р. 10]. І, здаецца, нам вядомы нават аўтар гэтага вынаходніцтва.

Аналіз антычных лацінамоўных тэкстаў паказвае, што ўпершыню дзеяслоў *īnfōrmo* і яго вытворныя формы пачынае выкарыстоўваць Марк Тулій Цыцэрон (106–43 гг. да н. э.). Раннія рымскія аўтары гэтага слова не ведалі ці, прынамсі, нам пра гэта нічога не вядома.

Упершыню дзеяслоў *īnfōrmo* Цыцэрон ужыў у форме дзеепрыметніка мінулага часу ў 81 г. да н. э., у прыватнасці, у прамове ў абарону Публія Квінкцыя (лацін. Publius Quinctius)¹: *propterea quod et ab illo qui tum dixit iam **informata causa est*** – «таму што **справа высветлена** тым, хто выступаў з гэтай нагоды»². Далей ён ужывае дзеяслоў у сэнсе «навучаць» толькі з сярэдзіны 60-х гадоў да н. э. у выступах на судах, напрыклад у прамове ў абарону Публія Карнэлія Сулы (лацін. Publius Cornelius Sulla): *informat... filium* – «навучае... сына» (Cic. *Sul.* 52) [6, р. 106], а таксама ў абарону паэта Аўла Ліцынія Архія (грэч. Αρχίας, лац. Aulus Licinius Archias): *Nam ut primum ex pueris excessit Archias atque ab eis artibus, quibus aetas puerilis **ad humanitatem informari solet, se ad scribendi studium contulit...*** – «Бо, як толькі Архій выйшаў з дзіцячага ўзросту і пасля (засаення) мастацтваў, якія звычайна **павяртаюць** юнае пакаленне да **асветы**, ён звярнуўся да вывучэння пісьменніцкага майстэрства...» (Cic. *Pro Arch.* III) [7, р. 10].

Амаль на 20 гадоў слова знікае з твораў Цыцэрона і зноў з’яўляецца ў 46 г. да н. э. у трактаце «Прамоўца» («Orator»), дзе ён кажа: *Referamus igitur nos ad eum quem volumus incohandum et ea quidem eloquentia **informandum** quam in nullo cognovit Antonius* – «Таму звернемся да таго [аратара], якога мы хацім апісаць і **ахарактарызаваць** яго тым красамоўствам, якога Антоній ні ў кім не распознаў» (Cic. *Orat.* 9.33) [8, р. 326, 328], і там жа: *atque ego in summo oratore fingendo talem **informabo** qualis fortasse nemo fuit* – «І, апісваючы дасканалата аратара, я **выяўлю** такога, якім, магчыма, ніхто і не быў» (Cic. *Orat.* 2.7) [8, р. 310].

У значэнні ‘мысліць, уяўляць, умройваць’ Цыцэрон ужыў дзеяслоў у трактаце 45 г. да н. э. «Аб прыродзе багоў» («De natura deorum»): *ita ignotorum, ut eos ne conjectura quidem **informare** possimus* – «настолькі невядомых [багоў], што мы фактычна не здольныя іх **уявіць** нават прыблізна» (Cic. *N. D.* 1.15.39) [9, р. 40], а таксама ў сачыненні «Аб граніцах добра і зла» («De finibus bonorum et malorum», 45 г. да н. э.): *quodque dicitis **informari** non posse virtutem si quidquam nisi quod honestum sit numeretur, idem dicitur ab illis quos modo nominavi* – «Усе вы кажыце, што цноту немагчыма **ўявіць**, калі нешта апроч таго, што ўважаецца за каштоўнасць, будзе такім і лічыцца, гэта ж скажуць і тыя, каго я толькі што назваў» (Cic. *Fin.* 4.16.45) [10, р. 348, 350]. І ў тым жа годзе ў значэнні ‘фарміраваць’ у трактаце «Вучэнне акадэмікаў» («Academica»): *Omnium deinde inaniam visorum una depulsio est, sive illa cogitatione **informantur**, sive in quiete sive per vinum sive per insaniam* – «Значыць ёсць толькі адзін шлях разгнаць усе пустыя ўмроенні, якія або **фарміруюцца** думкамі, або ў дрымотным стане, або пад уздзеяннем віна, або ў непрытомнасці» (Cic. *Ac.* 2.16.51) [9, р. 530].

У трактаце «Аб граніцах добра і зла» Цыцэрон выкарыстоўвае і дзеепрыметнік *informatum*: *Et summam quidem haec erant de corpore animoque*

¹ Першая з прамоў Цыцэрона, што дайшлі да нашага часу.

² Даверанай асобай Квінкцыя.

dicenda, quibus quasi informatum est quid hominis natura postulet – «У выніку аб цэле і душы можна пэўна сказаць, што ў іх нібы **сфарміравана** тое, што патрабуе прырода чалавека» (Cic. *Fin.* 5.13.37) [10, р. 431], таксама ў творы «Аб прыродзе багоў»: *quod ita sit informatum anticipatumque mentibus nostris ut homini, cum de deo cogitet, forma occurrat humana* – «такім чынам у нашых душах прадвызначылася і **склалася ўяўленне**, так што чалавек, калі думае пра бога, то перад ім паўстае чалавечая **форма**» (Cic. *N. D.* 1.27.76) [9, р. 72]. У трактаце 44 г. да н. э. «Аб абавязках» («*De officiis*») ён характарызуе разважнага чалавека наступным чынам: *animus bene informatus a natura* – «дух, добра **сфарміраваны** прыродай» (Cic. *De officiis* 1.13) [11, р. 14].

Слова *īnfōrmātio* ўтворана субстантывацыйй дзеепрыметніка *īnfōrmātum* і ўпершыню з'яўляецца ў трактаце «Аб аратары» («*De oratore*», 55 г. да н. э.), дзе Цыцэрон выказвае цікавую думку пра адзін з прыёмаў аратарскага майстэрства: *unius verbi imagine totius sententiae informatio pictoris cuiusdam summi ratione et modo formarum varietate locos distinguentis* – «уяўленне праз вобразнасць аднаго слова **ідэі** ўсяго выказвання ў цэлым з разлікам і спосабам, якімі ўмелы мастак праз варыяцыю **форм** адрознівае месцы [рэчаў] у прасторы» (Cic. *De orat.* 2.358) [12, р. 470]. Не менш цікавае выкарыстанне Цыцэронам слова *īnfōrmātio* ў трактаце «Аб прыродзе багоў» («*De natura deorum*», 45 г. да н. э.): *Quae est enim gens aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum? quam appellat πρόληψις Epicurus, id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari possit* – «Ці ёсць такі народ і такі род людзей, які не мае без навучання якога-колечы папярэдняга ведання багоў? Таго, што Эпікур называе *πρόληψις*, г. зн. атрыманага раней душой нейкага **ўяўлення** аб рэчы, без якога ніхто не можа ні разумець, ні даследаваць, ні разважаць» (Cic. *N. D.* 1.16.43) [9, р. 44]. І далей: *Quae enim nobis natura informationem ipsorum deorum dedit, eadem insculpsit in mentibus ut eos aeternos et beatos haberemus* – «Бо якая ўласцівасць дала нам **ідэю** саміх багоў, тая ж самая ўрэзалася ў [нашы] душы, каб мы ўважалі іх за вечных і дабраісных» (Cic. *N. D.* 1.17.45) [9, р. 46], *'Habemus' inquis 'in animo insitam informationem quandam dei'* – «'Мы маем', – ты кажаш, – 'закладзеную ў душы пэўную **ідэю** бога»» (Cic. *N. D.* 1.36.99–100) [9, р. 98]. Урэшце, у прапедэйтчыным трактаце «Аб падзеле аратарскага майстэрства» («*De partitione oratoria*»), напісаным, найбольш імаверна, у 46 г. да н. э. Цыцэронам для сына, аўтар ужывае слова *īnfōrmātio* ў сэнсе 'вытлумачэнне (значэння)': *autem definitione aut descriptione atque informatione verbi* – «праз вызначэнне або апісанне і **тлумачэнне (значэння)** слова» (Cic. *Part. Or.* 29.102) [13, р. 386].

Такім чынам, найбольш актыўна слова *īnfōrmātio* выкарыстоўвалася філосафам у 40-х гадах да н. э. Верагодна, што яно было вынайдзена самім Цыцэронам, які быў аўтарызаваным рэфарматарам лацінскай мовы. Па словах Э. Р. Дыка, рэдактара аднаго з апошніх выданняў трактата «Аб прыродзе

багоў», «на працягу аднаго або двух пакаленняў другога і пачатку першага стагоддзяў да н. э. лацінская мова трансфармавалася з мовы сялян і салдатаў у зручны носьбіт вельмі далікатнага і вытанчанага зместу. Унёсак Цыцэрона ў гэты працэс быў істотны і не можа быць пераацэнены» [14, р. 13]. Сярод прыкладаў унёску антычнага філосафа і аўтара трактатаў у пашырэнне і акрывічэсліванне (элінізаванне) слоўніка лацінскай мовы Э. Р. Дык прыводзіць і слова *īnfōrmātio*.

Імаверна, узрушыць Цыцэрона магло існаванне ў старагрэчаскай мове прыметніка *ἔμμορφος* 'уласоблены ў форму, вобраз; чаму нададзена форма'.

Слова ўпершыню сустракаецца ў «Метафізіцы» або «Аб першых прынцыпах» Тэафраста (ст.-грэч. Θεόφραστος Ἐρέσιος, каля 370 да н. э. – паміж 288 і 285 да н. э.), вучня і пераемніка Арыстотэля ў Лікеі, кім яно, відаць, і было ўведзена ў старагрэчаскі філасофскі лексікон. Тэафраст ужывае яго, абмяркоўваючы пытанне, ці надзеленыя першыя прынцыпы (*ἀρχαί*) формай або не: *οἱ μὲν οὖν ἐμμόρφους πάσας, οἱ δὲ μόνον τὰς ὑλικὰς· οἱ δ' ἄμφο, τὰς τ' ἐμμόρφους καὶ τὰς τῆς ὕλης, ὡς ἐν ἀμφοῖν τὸ τέλειον ἔσθ'· οἷον γὰρ ἐξ ἀντικειμένου τὴν ἀπασαν οὐσίαν.* – «Дык вось, адны [прымаюць], што ўсе [першыя прынцыпы] надзеленыя формай, іншыя – што толькі матэрыяльныя; трэція – што і тыя, і тыя: і надзеленыя формай, і надзеленыя матэрыяй, [мяркуючы], што цэлае [складаецца] з абодвух [пачаткаў], таму што ўсё існае [складаецца] з супрацьлегласцей» (Thphr. *Met.* 14 (7 а 6 – 7 а 10)) [15, р. 46].

Яшчэ раз яно сустракаецца ў фрагменце з невядомага сачынення Тэафраста, працытаванага Сімплікіем¹ у каментарыях да «Фізікі» Арыстотэля. Там Тэафраст разважае пра месца (*τόπος*) як тое, што вызначаецца ўзаемным размеркаваннем неаднародных цел, якія маюць прыродную ўласцівасць быць **надзеленымі формай** (*ἔμμορφον δὲ τὴν φύσιν ἐχόντων*) (Thphr. fr. 22) [16, р. 165; 17, р. 32–33].

У тым жа значэнні слова *ἔμμορφος* ужыта ў фрагменце трактата прыкладна I ст. да н. э. «Аб першых прынцыпах» («Περὶ ἀρχῶν (ἀρχῶν)») невядомага аўтара піфагарэйскай школы, які падпісваўся псеўданімам Архіт². Фрагмент дайшоў да нас у «Анталогіі» візантыйскага даксографа V ст. н. э. Іаана Стабея (ст.-грэч. Ἰωάννης ὁ Στοβαῖος, пачатак V ст. н. э.). Псеўда-Архіт пастуліруе тры фундаментальныя прынцыпы: 1) *θεός* 'бог, боства', 2) *ἔστώ τῶν πραγμάτων* 'існасць рэчаў' і 3) *μορφώ* 'форма': *ὥστε τρεῖς ἀρχὰς εἶμεν ἤδη, τὸν τε θεὸν καὶ τὰν ἐστώ τῶν πραγμάτων καὶ τὰν μορφώ. Καὶ τὸν μὲν θεὸν <τὸν> τεχνίταν καὶ τὸν κινέοντα, τὰν δ' ἐστώ τὰν ὕλαν καὶ τὸ κινέομενον, τὰν δὲ μορφώ τὰν τέχνην καὶ ποθ' ἂν κινέεται ὑπὸ τῷ κινέοντος ἃ ἐστώ.* – «Насамрэч існуюць тры прынцыпы: бог,

¹ Сімплікій Кілійскі (ст.-грэч. Σιμπλικίος ὁ Κιλικίος, каля 490–560) – антычны філосаф, прадстаўнік Афінскай школы неаплатанізму, у лацінскай традыцыі назваўся Сімпліціям (Simplicius).

² Архіт (Архῦτας ὁ Ταραντίος, паміж 435 і 410 гг. да н. э. – паміж 360 і 350 гг. до н. э.) – славути піфагарэец, сучаснік Платона.

існась рэчаў і форма. Бог ёсьць умелы майстар і той, хто прыводзіць у рух, існась жа – гэта матэрыя і тое, што ў рух прыводзіцца, а форма ёсьць сама здольнасьць і тое, да чаго рухомая існась прыводзіцца ў рух» (Stob. *Anth.* I.41) [18, р. 279–280]. І далей ён разважае: *Καθ' αὐτὰν μὲν γὰρ ἔσσα ὁ ἐστὼ ἄμορφός ἐστι, κινήθεισα δὲ ποττὰν μορφῶ ἔμμορφος γίνεταί καὶ λόγον ἔχοισα τὸν τᾶς συντάξιος. Ομοίως δὲ καὶ τὸ δι' ὃ κινέεται τὸ κινεόμενον ἐντι τὸ πρῶτως κινέον* – «Сама па сабе існась не мае формы (ἄμορφός), але будучы прыведзенай у рух у кірунку да формы, яна становіцца **надзеленай формай** (ἔμμορφος), утрымліваючы спалучэнне парадку. Адпаведна, тое, што прыводзіць у рух рухомае, ёсьць першы рухавік» (Stob. *Anth.* I.41) [18, р. 280].

Слова *ἔμμορφος* ужывае і такі аўтарытэт рымскай эпохі, як Плутарх (ст.-грэч. Πλούταρχος, лацін. Lucius Mestrius Plutarchus, паміж 45 і 50 гг. н. э. – паміж 119 і 125 гг. н. э.). У жыццяпісе Нумы Пампілія (лацін. Numa Pompilius, 753–671 да н. э., другі па ліку рымскі цар), апавядаючы пра захады цара па ўладкаванні грамадскага жыцця рымлян, Плутарх тлумачыць забарону ўсталёўваць у свяцілішчах антрапаморфныя статуі багоў прыхільнасцю Нумы да піфагарызму, бо, згодна гэтаму вучэнню, вышэйшы прыныцып не можа быць выражаны праз ніжэйшы, а тое, што спасцігаецца толькі розумам, а не праз пачуцці, не можа быць выражана праз розныя выявы. Таму, «узводзячы храмы і свяцілішчы» (*οἰκοδομοῦ μὲν οἱ καὶ καλιάδας ἱεράς ἰστώντες*), рымляне «не стваралі статуі у матэрыяльным вобразе» (*ἄγαλμα δὲ οὐδὲν ἔμμορφον ποιοῦμενοι διετέλουν*) (Plut. *Num.* VIII.8) [19, р. 334].

Ужыванне слова *ἔμμορφος* Плацінам (ст.-грэч. Πλωτῖνος; 204/205–270 н. э.) у V-й энеадзе (Plot. *Enn.* V.9.4) паказвае, што яно трывала ўвайшло ў філасофскі лексікон. У гэтым падразделе, якому Парфірый (ст.-грэч. Πορφύριος, сапраўднае імя Малх або Мелех, 232/233 – 304/306 н. э.) даў загаловак «Аб розуме, ідэях і існым», Плацін, абмяркоўваючы суадносіны душы і розуму, сцвярджае, што розум, будучы першым і, дзеля гэтага, найбольш дасканалым прыныцыпам, спараджае больш нізкія і менш дасканалыя існасьці, такія як душа і нават матэрыя, якія тым не менш вядомыя розумам, могуць імкнуцца да ўдасканалвання праз набыццё адпаведных форм (*αὐτὴν ἔμμορφον ἀποτελεῖσθαι* «яна (душа) удасканалываецца, **будучы надзеленай формай**» (Plot. *Enn.* V.9.4.12)) [20, р. 295].

З IV ст. н. э. пачынае ўжывацца і дзеяслоў *ἐμμορφόω* = *μορφόω* ‘надаваць форму, фарміраваць, ствараць; выяўляць’, прынамсі, пачынаючы з твораў Рыгора Ніскага (ст.-грэч. Γρηγόριος Νύσσης, лацін. Gregorius Nyssenus; каля 335–394 н. э.), у якога гэтае слова дастасоўваецца да здольнасці душы атрымліваць веды аб самой сабе [21, р. 101].

Ἐμμορφόω суадносіцца з *μορφόω* гэтак жа, як *ἰνφόρτω* суадносіцца з *φόρτω* амаль з аднолькавым спектрам значэнняў. Не выключана, што дзеяслоў *ἐμμορφόω* існаваў і раней (напрыклад, у сачыненнях таго ж Тэафраста), аднак ён не выяўлены ў тэкстах, якія дайшлі да нашага часу.

Цыцэрон быў добра знаёмы з творамі Тэафраста, аб чым сведчаць даследаванні апошняга часу [22–26] і тое, што многае пра філасофію Тэафраста мы ведаем менавіта з твораў Цыцэрона, а таму ён мог выкарыстаць тэафрастава *ἔμμορφος* для сваёй словатворчасці, бо не мог не заўважыць, што фармальна аднаму і таму ж лацінскому прэфіксу *in-* у старагрэчаскай мове адпавядалі два розных прэфіксы: *ἀ-* са значэннем адсутнасці, адмаўлення (*ἀ privativum*) = ‘не-, без-’ і *ἐν-* ‘у, на’. У Тэафраста сустракаем такую, напрыклад, пару, як *ἐμψύχων – ἀψύχων* «адушаўлёных» – «неадушаўлёных» ва ўжо згаданым вышэй фрагменце: *μήποτε οὐκ ἔστι καθ' αὐτὸν οὐσία τις τόπος, ἀλλὰ τῇ τάξει καὶ θέσει τῶν σωμάτων λέγεται κατὰ τὰς φύσεις καὶ δυνάμεις, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ζῴων καὶ φυτῶν καὶ ὅλως τῶν ἀνομοιομερῶν εἴτε ἐμψύχων εἴτε ἀψύχων, ἔμμορφον δὲ τὴν φύσιν ἐχόντων.* – «Магчыма, месца не існуе само па сабе, а пра яго гавораць з увагі на размеркаванне і размяшчэнне цел паводле іх прыродных уласцівасцей і здольнасцей, як у выпадку з жывёламі і раслінамі і ўвогуле з неаднароднымі цэламі, адушаўлёнымі ці неадушаўлёнымі, якія маюць прыродную ўласцівасць, **надзеленую формай**» (Thphr. fr. 22) [16, р. 165; 17, р. 32–33]. Пры гэтым жывёлы і расліны адрозніваюцца: *μεμorfωμένα γὰρ εὐθὺς ἐκεῖνα ταῦτα δ' ἅμα τῇ γενέσει μορφοῦται* – «бо адны [жывёлы] сфарміраваны адразу, тады як другія [расліны] набываюць форму па меры развіцця» (Thphr. CP. V.6) [27, р. 68–69].

Не выключана, што Цыцэрон не быў упэўнены ў слушнасці свайго вынаходніцтва, а таму слова *infirmum* на доўга знікала з яго твораў. Новае слова яўна разыходзілася з ужываннем аднакарэнных слоў у іншых аўтараў і, імаверна, у гутарковай мове. Гаворка найперш ідзе пра слова *infirmis* ‘пазбаўлены вобразу, бясформенны; бязладны, агідны, жахлівы’.

Мабыць, першая фіксацыя гэтага слова звязана з трактатам ананімнага аўтара I ст. да н. э. па рыторыцы, вядомага як «Рыторыка для Герэнія» («*Rhetorica ad Herennium*»), які доўгі час прыпісваўся Цыцэрону, але, верагодна, узыходзіў да невядомай грэчаскай крыніцы радоскай школы (*Rhet. Her.* LIII.66). Тут слова *infirmis* адпавядала грэчаскаму *ἄμορφος* ‘бясформенны, бязладны’.

Гэты прыметнік часта ўжываў Вяргілій (лацін. Publius Vergilius Maro, 70–19 да н. э.), асабліва ў «Энеідзе» («*Aeneis*», паміж 29 і 19 гг. да н. э.). Гэтым эпітэтам паэт характарызаваў Сцылу: *informem... vidisse... Scyllam* – «бязладную... убачыць... Сцылу» (Virg. Aen. III.431–432) [28, р. 376]; цыклопа Паліфема: *pastorem Polyphemum... monstrum... informe* – «пастух Паліфем... пачвара... бязладная» (Virg. Aen. III.658) [28, р. 390–392]; балота: *informi limo* – «у брыдкую дрыгву» (Virg. Aen. VI.658) [28, р. 534]; труп: *informe cadaver* – «жахлівы труп» (Virg. Aen. VIII.264) [40, р. 78]; зашмаргу: *nodum informis* – «жахлівая зашмарга» (Virg. Aen. XII.603) [29, р. 340]. Таксама двойчы ў «Георгіках» («*Georgica*», верагодна, 29 г. да н. э.): *informes ursi* – «жахлівы мядзведзь» (Virg. Georg. III.247) [28, р. 172]; *informis... terra* – «бясформенная... зямля»

(Virg. *Georg.* III.354–355) [28, р. 178], і адзін раз у «Буколіках» («*Bucolica*», каля 39 г. да н. э.): *nec sum adeo informis* – «я не нагэтулькі непрыглядны» (Virg. *Buc.* II.25) [30, р. 46].

У гэтым жа сэнсе слова ўжывалі Гарацый (лацін. Quintus Horatius Flaccus, 65–8 да н. э.), Альбій Тыбул (лацін. Albius Tibullus, 54(55)–19 да н. э.), Тацыт (лацін. Publius Cornelius Tacitus, 55(56)–120 н. э.) і многія іншыя пазнейшыя рымскія аўтары. Так, у тэксце Вульгаты Гераніма Стрыдонскага (342–419 гг. н. э.), дзе *de saxis informibus* азначае «з неабцясаных (грубых, неапрацаваных) камянёў» (*Deuteronomium* 27:6), *informet adhuc me viderunt oculi tui* – «яшчэ бясформенным [г. зн. у зародку] мяне бачылі вочы твае» (*Psalms* 138:16) [у грэчаскай Септуагінце: *τὸ ἀκατέργαστόν μου εἶδον οἱ ὀφθαλμοί σου* – «неапрацаваным бачылі мяне вочы твае»], у тэкстах многіх багасловаў.

Але аўтарытэт Цыцэрона ў Рыме I ст. да н. э. быў вельмі высокі, так што многія наступныя аўтары паступова прымалі яго інавацыі. Так, ужо Вяргілій у больш позняй, VIII кнізе «Энеіды» двойчы ўжывае вытворныя ад *informis* 'надаваць выгляд, форму, фарміраваць, ствараць, рабіць, утвараць, ляпіць, уладкоўваць, арганізоўваць', 'навучаць, выходзіць', 'будаваць, складаць', 'мысліць, уяўляць': *his informatum manibus iam parte polita fulmen erat, toto genitor quae plurima caelo deicit in terras, pars imperfecta manebat* – «У іх [цыклопаў-кавалёў. – С. С.] руках **набывала форму** ўжо часткова адпаліраваная перунова страла, якіх плойму з усяго неба Бацька шыбае на зямлю, часткова ж (яна) заставалася неапрацаванай (недаробленай)» (Virg. *Aen.* VIII.426–428) [29, р. 88]; *ingentem clipeum informant* – «яны [цыклопы. – С. С.] **вырабляюць** вялізны шчыт» (Virg. *Aen.* VIII.447) [29, р. 90].

Інавацыю падтрымаў Пліні Малодшы (лацін. Gaius Plinius Caecilius Secundus, каля 61 – паміж 113 і 115 н. э.), які ў лісце да Фуска (лацін. Gnaeus Pedanius Fuscus Salinator, быў рымскім сенатарам у канцы I ст. н. э.) піша вершаванае ўсхваленне пластычнасці воску за яго здольнасць набываць розныя формы ўва ўмельных руках: *nunc informant Martern castamve Minervam, nunc Venerem effingat, nunc Veneris puerum* – «вось **лепіць вобраз** Марса, цнатлівай Мінервы, а вось Венеру выгладжвае пальцамі, вось і вобраз сына Венеры» [31, р. 24].

Падобна, што найбольш паслядоўна і дзеяслоў, і звязанае з ім слова *informatio* пачаў выкарыстоўваць Аўрэлій Аўгустын (блажэнны Аўгустын, лацін. Aurelius Augustinus Hipponensis, 354–430 гг. н. э.). Так, у вялікім сачыненні «Аб Тройцы» («*De Trinitate*») ён разважае аб **фарміраванні** пачуцця, якое называецца зрокам (*informatio sensus quae visio dicitur*) (Aug. *De Trin.* 11.2.3.61). У іншых месцах блажэнны Аўгустын кажа пра **кшталтаванне (фарміраванне)** думкі (*informatione cogitationis*) (Aug. *De Trin.* 14.8.11.58–59), (*cogitationis informationem*) (Aug. *De Trin.* 15.21.40.10–11). Таксама ў «Сповідзі»: *materiam adhuc informet, sed certe formabilem* – «матэрыя, яшчэ бясформенная, але ўсё ж здольная набывць форму» (Aug. *Confess.* XII.25).

Ужыванне разгляданых слоў падтрымаў Баэцый (лацін. Anicius Manlius Severinus Boethius, каля 480–524 н. э.), і яны не раз сустракаюцца ў яго тракта-тах, часам у тых жа значэннях, што і ў Цыцэрона, якога ён добра ведаў і час-та згадваў у сваіх працах. Але гэтыя словы выкарыстоўваюцца і ў некаторых новых сэнсах. Згодна лексікону Л. Купера [32], дзеяслоў *informo* і вытворныя сустракаюцца ў творах Баэція сем разоў, праўда, пад пытаннем застаюцца тры выпадкі ў трактате «Аб каталіцкай веры» («De fide catholica»), паколькі пад пытаннем застаецца аўтарства самога Баэція [33, р. 307; 34, р. 207, 216]. Ад-нак апошнім часам многія даследчыкі схільныя лічыць трактат аўтэнтчным (агляд праблемы гл. у [35, р. 380–409]).

Так, у трактате «Тройца – гэта адзін Бог, а не тры багі» («Trinitas unus deus ac non tres dii») сцвярджаецца, што знаходжанне чалавека на форуме, у адроз-ненне ад таго, што ён можа быць белы (*albus*) або высокі (*longus*), вызначае-цца іначэй, паколькі прэдыкат у дадзеным выпадку паказвае, што становіш-ча «фарміруецца/сфарміравана іншымі рэчамі» («aliis informatum rebus») (Boeth. *Trin.* IV.48–53) [34, р. 20]. У трактате «Аб суцяшэнні Філасофіі»¹ («De consolatione philosophiae», 523 г. н. э.) дзеяслоў *informo* набывае ўжо амаль сучасны сэнс – ‘паведаміць’. У эпізодзе, дзе персаніфікаваная ў вобразе жан-чыны Філасофія, што з’явілася зняволенаму Баэцыю, у разважанні пра пе-раменлівасць Фартуны нагадвае філосафу, што кола Фартуны мае два бакі – правы, які ўзносіць угару, і левы, што абрынае долу, і трэба ведаць абодва: *eam prius designare uerbis atque informare conabor ut uerae beatitudinis speciem possis agnoscere* – «спачатку я паспрабую акрэсліць словамі і паведаміць, як... можна распазнаць віды сапраўднага шчасця»; *cum in contrariam partem flexeris oculos* – «калі паварочваеш вочы ў адваротны бок», г. зн., калі пазнаеш сапраўднае няшчасце (Boet. *Consol. phil.* 3 1.23–26) [34, р. 226].

Ужывае Баэцый і слова *informatio*, але ў сэнсе яшчэ вельмі далёкім ад сучаснага. У трактате «Аб каталіцкай веры» Баэцый піша: *Sed auctoritate tota constringitur, uniuersali traditione maiorum nihilominus tota, priuatis uero constitutionibus et propriis informationibus unaquaeque uel pro locorum uarietate uel prout cuique bene uisum est subsistit et regitur* – «Але Цэлае [Царква] аб-межавана аўтарытэтам, універсальнай традыцыяй старэйшын, тым не менш кожнае Цэлае існуе і кіруецца ўласнымі ўстановамі і сваімі ўласнымі звычая-мі, дзякуючы разнастайнасці месцаў або адпаведна таму, што кожная [Царк-ва] лічыць для сябе найлепшым» (Boeth. *De fide cathol.* 261–265) [34, р. 70].

Яго наступнік Касіядор (лацін. Magnus Aurelius Cassiodorus Senator, каля 485 – каля 585) у «Тлумачэнні псалмаў» («Expositio psalmorum») кажа ўжо ў больш агульным сэнсе аб фарміраванні шляху (*viam informationis*), па якім хадзіў сам Хрыстос, знаменуючы свае крокі святымі справамі, і сляды на якім

¹ Менавіта так «Утешение Философии» – з трактоўкай «філасофіі» як імя ўласнага – падае назву гэтага твора А. Ф. Лосеў [38, с. 207]. Прынятая ў рускай традыцыі назва «Утешение фи-лософией» [39] яўна некарэктная.

ён пакінуў апосталам (Cas. Exp. ps. 17.37.556) [36, р. 164]. У гэтым жа творы сустракаем блізкае да сучаснага разуменне інфармацыі: *Quod schema dicitur characterismos, id est informatio vel descriptio, quae sive rem absentem sive personam spiritalibus oculis subministrat.* – «Фігурай называюць характарызм¹ (спалучэнне адмысловых азнакаў), г. зн. **сулучнасць звестак (інфармацыю)** і апісанне, якія прадастаўляюць духоўным вачам адсутную рэч або чалавека» (Cas. Exp. ps. 20.4.75–77) [36, р. 183]. У Касіядора спалучэнне *informatio vel descriptio* або *descriptio uel informatio* (аднойчы) сустракаецца ў «Тлумачэнні псалмаў» яшчэ шэсць разоў (Cas. Exp. ps. 36.30.54–56; 44.10.287–288; 68.3.66–67; 88.22.347–350; 96.2.60–61; 121.5.180–181) [36, р. 337, 409, 605; 37, р. 810, 871, 1153], набываючы формульны характар.

Апошняе ўвайшло ў больш позні ананімны гласарый грэчаскіх рытарычных тэрмінаў («Schemata dianoeas quae ad rhetores pertinent»), які можна перакласці прыкладна як «Нарысы сэнсаў, якія належаць рытарам»): *Χαρακτηρισμός est, quod latine informatio vel descriptio appellatur* – «Характарызм – гэта тое, што на лацінскай мове называюць **сулучнасць звестак (інфармацыя)** або апісанне» [40, р. 71–77].

Можна сказаць, што, калі постаць Баэцыя вянчала эпоху позняй Антычнасці (яго называлі «апошнім рымлянінам»), то постаць Касіядора азначала надыход новай эпохі – ранняя Сярэднявечча. Менавіта на рубяжы гэтых эпох адбываецца істотны семантычны зрух у трактоўцы вынайдзенага Цыцэронам слова *informatio* і назіраецца тэндэнцыя да яго тэрміналагічнага (прынамсі, у асадах рыторыкі) ужывання. З класічнай (вучонай) лаціны гэтае слова паступова пачынае пранікаць у новаеўрапейскія мовы, але пройдзе прыкладна тысяча гадоў, пакуль яно пачне азначаць 'паведамленне звестак' або 'паведамленыя звесткі', і гэта адбудзецца на рубяжы эпох – позняя Сярэднявечча і ранняя мадэрнасці (Новага часу). Гэта таксама інтрыгуючая, але ўжо зусім іншая гісторыя.

Спіс выкарыстаных крыніц

1. Brendecke, A. Information als Kategorie historischer Forschung. Heuristik, Etymologie und Abgrenzung vom Wissensbegriff / A. Brendecke, M. Friedrich, S. Friedrich // Information in der Frühen Neuzeit: Status, Bestände, Strategien / Hrsg.: A. Brendecke, M. Friedrich, S. Friedrich. – Berlin : LIT Verlag Dr. W. Hopf, 2008. – S. 11–50. – (Pluralisierung & Autorität / Herausgegeben vom Sonderforschungsbereich 573 ; Ludwig-Maximilians-Universität, München ; Band 16).
2. Capurro, R. Information: ein Beitrag zur etymologischen und ideengeschichtlichen Begründung des Informationsbegriffs / R. Capurro. – München [u. a.] : Saur, 1978. – xv, 320 S.
3. Capurro, R. A Short Note on the History of the Concept of Information / R. Capurro // Information. – 2019. – Vol. 10, № 10. – Pub. 305 (4 p.).
4. Capurro, R. The Concept of Information / R. Capurro, H. Birger // Annual Review of Information Science and Technology. – 2003. – Vol. 37. – P. 343–411.

¹ У рыторыцы *характарызм* – гэта разнавіднасць гіпатыпозы, нагляднага апісання прадмета або персанажа.

5. Peters, J. D. Information : Notes Toward a Critical History / J. D. Peters // *Journal of Communication Inquiry*. – 1988. – Vol. 12, № 2. – P. 9–23.
6. Cicero. Pro P. Sulla oratio / Cicero ; ed. with introduction and comment. by D. H. Berry. – Cambridge, UK : Cambridge University Press, 1996. – xxiv, 335 p. – (Cambridge Classical Texts and Commentaries ; Vol. 30).
7. Cicero. The Speeches / Marcus Tullius Cicero ; transl. into English by N. H. Watts. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press ; London : William Heinemann Ltd., 1965. – vii, 551, 8 p.
8. Cicero in twenty eight volumes / Marcus Tullius Cicero. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press ; London : William Heinemann Ltd., 1971. – Vol. V : Brutus / transl. into English by G. L. Hendrickson ; Orator / transl. into English by H. M. Hubbell. – x, 538 p. – (The Loeb Classical Library ; Vol. 342).
9. Cicero : in 28 vols. / Marcus Tullius Cicero ; transl. into English by H. Rackham. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press ; London : William Heinemann Ltd., 1972. – Vol. 19 : De natura deorum. Academica. – xix, 664 p. – (The Loeb Classical Library ; Vol. 268).
10. Cicero. De finibus bonorum et malorum / Cicero ; transl. into English by H. Rackham. – London : William Heinemann ; New York : G. P. Putnam's Sons, 1931. – xxvii, 512 p. – (The Loeb Classical Library ; Vol. 40).
11. Cicero : in 28 vols. / Marcus Tullius Cicero ; transl. into English by W. Miller. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press ; London : William Heinemann Ltd., 1975. – Vol. 21 : De officiis. – xviii, 424 p.
12. Cicero : in 28 vols. / Marcus Tullius Cicero ; transl. into English by E. W. Sutton ; completed, with an introduction by H. Rackham. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press ; London : William Heinemann Ltd., 1967. – Vol. 3 : De oratore : in 2 vols. Vol. 1. Books I, II. – xxviii, 348 p. – (The Loeb Classical Library ; Vol. 348).
13. Cicero : in 28 vols. / Marcus Tullius Cicero ; transl. into English by H. Rackham. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press ; London : William Heinemann Ltd., 1977. – Vol. 4 : De oratore. Book III. De fato. Paradoxa stoicorum. De partitione oratoria. – x, 438 p. – (The Loeb Classical Library ; Vol. 349).
14. Cicero. De Natura deorum. Liber I / Marcus Tullius Cicero ; ed. by A. R. Dyck. – New York : Cambridge University Press, 2003. – x, 236 p.
15. Theophrastus. Metaphysics / Theophrastus ; with an introduction, transl. and comment. by M. van Raalte. – Leiden ; New York ; Köln : E. J. Brill, 1993. – xvi, 676 p.
16. Theophrasti Eresii Opera quae supersunt omnia / Theophrastus ; ex recognitione F. Wimmer. – Lipsiae : Dumtibus et typis B. G. Teubneri, 1857. – T. 3 : Fragmenta. – xxxiii, 330 p.
17. Sambursky, S. The Concept of Place in Late Neoplatonism : Texts with Translation, Introduction and Notes / S. Sambursky. – Jerusalem : The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1982. – 181 p.
18. Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae / Joannes Stobaeus ; recensuit Curtius Wachsmuth. – Berolini : Apud Weidmannos, 1884. – Vol. 1. – xl, 502 p.
19. Plutarch's Lives : in 11 vols. / Plutarch ; transl. into English by B. Perrin. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press ; London : William Heinemann Ltd., 1967. – Vol. 1 : Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola. – xix, 582 p.
20. Plotinus : in 7 vols. / Plotinus ; transl. into English by A. H. Armstrong. – Cambridge : Harvard University Press ; London : William Heinemann Ltd., 1984. – Vol. 5 : Enneads: vols. 1–9. – x, 319 p.
21. Vigorelli, I. Gregory of Nyssa's Trinitarian Anthropology : A Narrative / I. Vigorelli // *Contexts of Ancient and Medieval Anthropology* / eds.: A. Usacheva, J. Ulrich, S. Bhayro. – Paderborn : Verlag Ferdinand Schöningh, an Imprint of the Brill-Group, 2021. – Vol. 1 : The Unity of Body and Soul in Patristic and Byzantine Thought. – P. 78–108.

22. Fortenbaugh, W. W. Cicero as a Reporter of Aristotelian and Theophrastean Rhetorical Doctrine / W. W. Fortenbaugh // *Rhetorica : A Journal of the History of Rhetoric*. – 2005. – Vol. 23, № 1. – P. 37–64.

23. Fortenbaugh, W. W. Cicero's Knowledge of the Rhetorical Treatises of Aristotle and Theophrastus / W. W. Fortenbaugh // *Cicero's Knowledge of the Peripatos* / eds.: W. Fortenbaugh, P. Steinmetz. – London ; New York : Routledge, 2019. – P. 39–60.

24. Gigon, O. Theophrast in Cicero's *De finibus* / O. Gigon // *Cicero's Knowledge of the Peripatos* / eds.: W. Fortenbaugh, P. Steinmetz. – London ; New York : Routledge, 2019. – P. 159–185.

25. Mansfeld, J. Gibt es Spuren von Theophrasts *Phys. op. bei Cicero?* / J. Mansfeld // *Cicero's Knowledge of the Peripatos* / eds.: W. Fortenbaugh, P. Steinmetz. – London ; New York : Routledge, 2019. – P. 133–158.

26. Runia, D. T. Aristotle and Theophrastus Conjoined in the Writings of Cicero / D. T. Runia // *Cicero's Knowledge of the Peripatos* / eds.: W. Fortenbaugh, P. Steinmetz. – London ; New York : Routledge, 2019. – P. 23–38.

27. Theophrastus. *De causis plantarum*. Books V–VI / Theophrastus ; ed. and transl. by B. Einarson, G. K. K. Link. – Cambridge, Mass. ; London : Harvard University Press, 1990. – vii, 465 p.

28. Virgil : in 2 vols. / Publius Vergilius Maro ; transl. into English by H. R. Fairclough. – London : William Heinemann ; New York : G. P. Putnam's Sons, 1916. – Vol. 1 : *Eclogues. Georgics. Aeneid I–VI*. – xiii, 571 p.

29. Virgil : in 2 vols. / Publius Vergilius Maro ; transl. into English by H. R. Fairclough. – London : William Heinemann ; New York : G. P. Putnam's Sons, 1918. – Vol. 2 : *Aeneid VII–XII. The Minor Poems*. – 551 p.

30. Virgil. *Bucolica* / Publius Vergilius Maro ; Erklärt und Hrsg. von E. Glaser. – Halle : Verlag der Buchhandlung und Waisenhauses, 1876. – viii, 141 S.

31. Pliny. *Letters* : in 2 vols. / Pliny ; transl. into English by W. Melmoth ; revised by W. M. L. Hutchinson. – London : William Heinemann ; New York : The Macmillan Co., 1915. – Vol. 2. – v, 440 p.

32. A Concordance of Boethius. *The Five Theological Tractates and The Consolation of Philosophy* / compiled by L. Cooper. – Cambridge, Mass. : The Mediaeval Academy of America, 1928. – xii, 467 p.

33. *The Cambridge Companion to Boethius* / ed. by J. Marenbon. – New York : Cambridge University Press, 2009. – xv, 356 p.

34. Boethius. *The Theological Tractates ; The Consolation of Philosophy* / Boethius ; transl. into English by H. F. Stewart, E. K. Rand ; with *The English Translation of «I. T.» (1609)*, revised by H. F. Stewart. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press ; London : William Heinemann Ltd., 1968. – xvi, 420, 8 p. – (Loeb Classical Library ; Vol. 74).

35. Galonnier, A. *Boèce : Opuscula sacra I. Capita dogmatica (Traité II, III, IV)* / transl. A. Galonnier ; texte latin de l'édition de C. Moreschini. – Leuven ; Paris : Peeters, 2007. – 526 p. – (*Philosophes médiévaux* ; Vol. 47).

36. *Magni Aurelii Cassiodori senatoris opera* / Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus, Senator. – Turnholti : Brepols, 1958. – Pars II, 1. *Expositio psalmodum I–LXX* / post Maurinos textum edendum curavit M. Adriaen. – xxii, 640 p. – (*Corpus Christianorum. Series Latina* ; Vol. 97).

37. *Magni Aurelii Cassiodori senatoris opera* / Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus, Senator. – Turnholti : Brepols, 1958. – Pars II, 2. *Expositio psalmodum LXXI–CL* / post Maurinos textum edendum curavit M. Adriaen. – 647–1361 p. – (*Corpus Christianorum. Series Latina* ; Vol. 98).

38. Лосев, А. Ф. *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития : в 2 кн. / А. Ф. Лосев. – Харьков : Фолио ; М. : ООО «Издательство АСТ», 2000. – Кн. 1. – 832 с. – (Вершины человеческой мысли).*

39. *Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты* / Бозций ; отв. ред., сост. и автор статьи Г. Г. Майоров. – М. : Наука, 1990. – 415 с. – (Памятники философской мысли).

40. *Rhetores latini minores ex codicibus maximam partem primum adhibitis* / emendabat Carolus Halm. – Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1863. – xvi, 658 p.

А. Ю. Дудчик

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

**«ПОВЕРИТЬ АЛГЕБРОЙ ГАРМОНИЮ»:
БОЛЬШИЕ ДАННЫЕ И МЕТОД ДАЛЬНОГО ЧТЕНИЯ
В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ**

В статье рассматривается возможность изучения больших массивов данных в современных исследованиях в гуманитарных науках, в частности – подход дальнего чтения в изучении литературы Ф. Моретти. Приводится описание теоретических оснований подхода: формализм, эволюционизм, мир-системный анализ. Реконструируется специфика метода дальнего чтения. Выполнен анализ специфики формирования канона классических текстов в истории литературы и современных трансформаций в изучении литературного канона. Проанализированы наиболее интересные попытки применения метода дальнего чтения к изучению истории философии, выделены ключевые аспекты, связанные с адаптацией этого метода к области истории философии.

Ключевые слова: история философии, цифровая гуманитаристика, дальнее чтение, Ф. Моретти, канон

A. Dudchik

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

**“PROVE HARMONY LIKE HIGHER MATHEMATICS”: BIG DATA AND DISTANT
READING METHOD IN STUDY OF HISTORY OF PHILOSOPHY**

The article analyzes the possibility of study big data sets in contemporary humanities, the Distant Reading approach in the study of literature by F. Moretti in particular. The theoretical foundations of the approach are considered: formalism, evolutionism, world-system analysis. The specificity of the Distant Reading method is reconstructed. The specificity of the formation of the canon of classical texts in the history of literature and modern transformations in the study of the literary canon are analyzed. The most interesting attempts to apply the Distant Reading method to the study of the history of philosophy are considered, and key aspects related to the adaptation of this method to the field of the history of philosophy are highlighted.

Keywords: history of philosophy, digital humanities, Distant Reading, F. Moretti, canon

Словосочетание «большие данные» (*Big Data*) уже давно приобрело широкое распространение и активно используется как специалистами, так и в массовом языке. В наиболее общем виде оно обозначает очень большие наборы

разнообразных данных, требующих специальных средств и методов обработки. Обращение к большим данным происходит в самых разных областях, в том числе – в области научных исследований. Конечно, более активно они применяются в технических и естественно-научных дисциплинах, однако все большее распространение их использование приобретает в социальных и в гуманитарных науках. Это привело к достаточно быстрому формированию новой междисциплинарной области исследований – цифровой гуманитаристики (*Digital Humanities*), сочетающей методы компьютерных и гуманитарных наук. В рамках философских исследований активно развивается новое направление – вычислительная философия (*Computational Philosophy*), использующая компьютеры и вычислительные техники для анализа традиционной философской проблематики.

В этой статье хотелось бы обратить внимание на возможности использования методов работы с большими данными при изучении истории философии, где применение подобных методов может быть особенно продуктивным. Эта продуктивность, на наш взгляд, связана с самой спецификой историко-философского знания, которое включает в себя как спекулятивно-умозрительную, так и собственно историческую составляющую. Широко обсуждается и возможность использования современных вычислительных техник в области истории идей, интеллектуальной истории, истории знания в целом, философии и истории науки.

Можно согласиться с мнением итальянского историка философии Р. Поццо, который считает, что обращение к вычислительным технологиям дает возможность «омолодить» методологию истории философии [1, р. 44–45]. Действительно, обращение к исследованию «больших данных» позволит дополнить и расширить традиционное предметное поле историко-философских исследований, включив в него учебники, программы университетских курсов, научно-популярные издания. Одним из новых методов, используемых для анализа «больших данных», может стать метод дальнего чтения (*Distant Reading*). Он достаточно широко используется в современных гуманитарных исследованиях, и в частности в современном литературоведении, которое, как отмечается, например, в [2], за последние десятилетия пережило период «негромких», но существенных трансформаций, связанных с использованием новых методологических подходов, в том числе – методики дальнего чтения.

Метод дальнего чтения связывают с работами социолога литературы итальянского происхождения Франко Моретти. Научная биография исследователя изложена достаточно подробно в работах и на русском языке, поэтому остановимся лишь на основных теоретических подходах, оказавших влияние на его концепцию. Исследование с использованием количественных методов часто рассматривается как то, что предшествует теории и концептуализации, на что указывает и сам Ф. Моретти, однако не ограничивается этим. Так, в книге «Графики, карты, деревья: абстрактные модели для истории литера-

туры» в главе, посвященной возможностям использования графиков в изучении развития романских форм, он пишет: «Я начал эту главу, сказав, что количественные данные полезны, потому что они независимы от интерпретации; затем, что они бросают вызов, потому что они часто требуют интерпретации, которая выходит за рамки количественной сферы; теперь... мы видим, как они фальсифицируют существующие теоретические объяснения и требуют теории не столько романа, сколько целой семьи романских форм» [3, р. 30].

В случае работ Ф. Моретти можно вести речь о сразу нескольких достаточно разработанных концепциях, выступающих в качестве теоретического основания его подхода. Этот подход, претендует на статус «большой теории», новой обобщающей теории литературы, которая объединяет разнообразные концепции: литературный формализм, теорию эволюции, миро-системный подход. Как отмечает сам исследователь, «в то время как современная литературная теория обращалась за вдохновением к французской и немецкой метафизике, я продолжал думать, что на самом деле можно гораздо большему научиться из естественных и социальных наук» [3, р. 2]. Литературный формализм указывает на интерес к изучению литературных форм, прежде всего – жанров, а также сюжетов, технических приемов и т. д. «Социальные отношения записаны в формах – значит, формальный анализ является, по мере своих скромных возможностей, анализом власти... Именно поэтому сравнительная морфология – столь изумительная территория: изучая разнообразие форм, мы узнаем о разнообразии символической *власти* в разных местах» [4, с. 98]. Свою концепцию формы Ф. Моретти характеризует как материалистическую: «...если бы я назвал общий знаменатель для всех этих попыток, я бы, вероятно, выбрал: материалистическую концепцию формы... великая идея того критического периода – форма как наиболее глубоко социальный аспект литературы: форма как сила, как я выразился в конце моей предыдущей главы, – остается для меня столь же актуальной, как и прежде» [3, р. 92].

Литературные формы рассматриваются исследователем по аналогии с биологическими видами [4, с. 22], что следует из еще одного теоретического источника его работ – эволюционной концепции. Ученый выстраивает последовательность анализа развития литературных форм «от отдельных случаев – к сериям; от серий – к циклам, а затем – к жанрам как их морфологическому воплощению» [3, р. 17]. Начиная с биологических теорий эволюций, Моретти в дальнейшем обращает внимание на особенности эволюции в области культуры, в частности опирается на идеи историка науки Джорджа Басалла и антрополога Альфреда Кребера. Исследователи также отмечают схожесть подхода Моретти с приобретающими все большее распространение концепциями эволюции культуры [5, с. 17–18]. Эволюционный подход позволяет рассмотреть литературу как единую большую систему, а также механизмы формальных трансформаций («мутаций»). Тем не менее эволюционный подход обладает, по мнению ученого, существенным недостатком: «...в эволюции нет

понятия, соответствующего идее социального конфликта... и это проблема не одной лишь эволюции; насколько мне известно, у теории комплексных систем и теории сетей есть то же слепое пятно, непозволительное для любой теории культуры или общества» [4, с. 175]. Изучение социальных конфликтов, иерархий и общего влияния капиталистической системы на эволюцию литературы достигается Ф. Моретти посредством обращения к мир-системной концепции и, в частности, выделения литературных пространств ядра, периферии и полупериферии, находящихся между собой в сложных взаимоотношениях. Эти процессы и структуры, лежащие в их основании, рассматриваются в периоде «большой длительности» (*longue durée*).

Указанные подходы (эволюционный и мир-системный) выглядят достаточно далекими в своих концептуальных установках. Как пишет сам исследователь, «эволюция предполагает мутацию и отбор (т. е. как создание, так и устранение разнообразия), а мирсистемный анализ учитывает *различные* позиции в международном разделении труда» [4, с. 182]. Сочетание подходов позволяет описать и проанализировать разные аспекты развития литературы. «Вот чем могла бы быть сравнительная литература, если бы она воспринимала себя всерьез как мировую литературу, с одной стороны, и как сравнительную морфологию – с другой. Возьмите форму, проследите ее из пространства в пространство и изучите причины ее трансформаций: “оппортунистические, следовательно, непредсказуемые” причины эволюции, по словам Эрнста Майра» [3, р. 90].

Тем не менее остается открытым вопрос, насколько удачно эти подходы объединяются в единую исследовательскую стратегию. Осознает это и сам Ф. Моретти. Так, описывая свой отход от марксизма, он отмечает: «...я больше не верю, что единая объяснительная структура может объяснить множество уровней литературного производства и их множественные связи с более широкой социальной системой: отсюда определенный концептуальный эклектизм этих страниц и предварительный характер многих примеров. Конечно, еще многое предстоит сделать в отношении совместимости различных моделей и объяснительной иерархии, которая должна быть установлена среди них. Но прямо сейчас открытие новых концептуальных возможностей кажется более важным, чем их обоснование во всех деталях» [3, р. 92]. Как отмечает М. О. Кедрова, «в некотором смысле подход Моретти к культуре можно назвать экспериментальным. Он выдвигает смелые гипотезы, задает неудобные вопросы и настаивает на верифицируемости результатов исследований. Он берет на вооружение различные теории и методы, которые хоть и связаны друг с другом, но вряд ли его подход в полной мере можно назвать системным» [6, с. 157]. В любом случае, сложная теоретическая модель дополняется используемыми Ф. Моретти количественными методами.

По его мнению, «количественный подход к литературе может принимать несколько различных форм – от вычислительной стилистики до тематических

баз данных, истории книг и многого другого» [3, р. 4]. Методология Моретти, ориентирующаяся на изучение больших совокупностей литературных текстов, является альтернативой традиционным методам работы с текстами. Эти методы в североамериканском литературоведении объединяют под названием *Close Reading* – пристальное, медленное чтение. Отметим, что в русском языке уже сложилась традиция перевода этого термина как «медленное чтение», этого же варианта мы будем придерживаться и в своей работе, хотя он и не передает полностью значения англоязычного варианта. Кроме того, в случае противопоставления двух типов чтения как методологии изучения текстов «медленный» подход ассоциируется с темпоральными характеристиками, в то время как «дальний» – с пространственными, чего нет в англоязычном варианте.

Если обратиться к широкому историческому контексту, некоторые черты медленного чтения можно обнаружить еще в древности, например в практиках чтения и истолкования сакральных текстов. В современном значении термин получил широкое распространение в XX в. в литературоведении США, в том числе в связи с развитием направления «Новой критики» (*New Criticism*), одним из центров которого стал Йельский университет в Нью-Хейвене. Неслучайно сам Ф. Моретти полемически заостряет различие между подходами «медленного» и «дальнего» чтения, упрекая первое в том, что оно «по своей сути... является богословским упражнением – крайне трепетным обращением с несколькими текстами, к которым относятся очень серьезно» [4, с. 83]. Исследователь так характеризует новый тип знания, получаемый при помощи количественной методологии: «Одно можно сказать точно: оно не может означать очень пристального чтения нескольких текстов (вот она, секуляризованная теология, или “канон”!) – практики, распространившейся из веселого города Нью-Хейвена по всей области литературоведения» [4, с. 108]. Ф. Моретти пишет в данном случае о каноне, поскольку стремление сформировать канон классических текстов «западной цивилизации» было широко распространено в университетах США, одна из наиболее известных работ на эту тему – книга «Западный канон» литературоведа Г. Блума [7].

Многие исследователи отмечают значимость письменного канона для развития культурной общности. Так, известный североамериканский исследователь в области макроистории У. Мак-Нил отмечает, что «общий письменный канон и нормы поведения, оформленные в этом каноне, служат, вероятно, основой того, что мы понимаем под цивилизацией» [8, с. 21–22]. А Ю. Л. Слёзкин, указывая на значимость литературного канона в западных обществах, фиксирует при этом отход от него в современности [9]. Как правило, формирование и трансляция канона текстов осуществляется в рамках образовательных практик. Можно предположить, что критика метода медленного чтения связана с попытками пересмотра либо даже отказа от канона классических текстов, однако это требует специального исследования. Пока же просто фиксируем корреляцию между идеями медленного чтения и канона.

Действительно, подобный «медленный» подход предполагает ориентацию на глубокое прочтение и интерпретацию отдельных выдающихся произведений. Как отмечают переводчики работ Ф. Моретти на русский язык, противопоставление двух подходов, связанных с академическим чтением, носит концептуальное различие: «...дело не в скорости (это не быстрое чтение) и не во внимательности (оно не менее пристальное), а в ином типе научной работы с литературным материалом, в другой исследовательской позиции. Среди различных возможных переводов (“отстраненное чтение”, “чтение издалека”, “дистантное чтение”, “отдаленное чтение”, “удаленное чтение”) мы выбрали вариант “дальнее чтение”» [4, с. 12]. Сам Моретти отмечает, что «добавил это роковое выражение в самом конце работы над статьей, а поначалу использовал сочетание “серийное чтение” – как отсылку к основной операции квантитативной истории. Потом каким-то образом “серийное” чтение исчезло, а “дальнее” осталось. В этом был элемент шутки, минута передышки посреди острой дискуссии. Однако, кажется, никто это как шутку не воспринял, и, по-видимому, справедливо» [5, с. 77–78].

Метафора расстояния обозначает существенную особенность этого подхода, так как расстояние рассматривается в качестве условия получения новых знаний, поскольку предоставляет «возможность сосредоточиться на единицах, намного больших или намного меньших, чем текст: приемах, темах, тропах или же жанрах и системах» [5, с. 83]. В другой работе Ф. Моретти отмечает: «“Дистанционное чтение” – так я однажды назвал этот тип подхода; где расстояние, однако, не является препятствием, а представляет собой особую форму знания: меньше элементов, следовательно, более острое ощущение их общей взаимосвязи. Фигуры (shapes), отношения, структуры, формы, модели» [3, р. 1]. В силу этого меняется объект изучения: от текста, который изучали классические гуманитарные науки, внимание переходит к изучению данных. Кроме того, меняется и предмет изучения: от канона классических текстов – к большому объему текстов, включая «вторичную» литературу и тексты малоизвестные и малоизученные.

Этот массив литературы, как правило, обозначают термином «великое непрочитанное», введенным в научный оборот североамериканским литературоведом Маргарет Коэн [10, р. 23] и используемым Франко Моретти в его исследованиях. При этом понятие «великого непрочитанного» может быть применимо не только к малоизвестным текстам, но и к работам и фигурам, казалось бы, прочно вошедшими в национальный и даже международный канон. Так, одним из недавних примеров изучения «великого непрочитанного» является исследование цитируемых фрагментов И. В. фон Гёте. Как отмечают исследователи, «цитата для нас относится к научной практике воспроизведения слов другого автора в тексте статьи, что отличается от практики цитирования, где акцент делается на ссылке на работу, обычно через некий индексный типографский маркер, такой как сноска. ...Отсутствие цитаты не

обязательно указывает на отсутствие чтения. Но это дает возможность взглянуть на культурную и профессиональную оценку: какие слова Гёте мы чаще всего воспроизводим в наших статьях, а какие чаще всего опускаем? Хотя мы не можем знать, были ли прочитаны нецитируемые отрывки или работы, мы можем узнать, какие из них не требуют пристального критического внимания ученых. Эти отсутствия отмечают отсутствие определенного вида чтения» [11, р. 234]. При этом стоит обратить внимание на отличие подобных исследований от стандартных наукометрических или библиометрических процедур, обозначаемых, как правило, в качестве «анализа цитирования». И хотя в риторических целях часто происходит достаточно жесткое противопоставление «канона» и «великого непрочитанного» [12], в реальности эти два множества часто находятся между собой в активном взаимодействии, например можно выделить определенные переходные формы как «посредников» между ними [13]. Кроме того, «непрочитанность» «великого непрочитанного» не следует понимать совсем буквально, скорее, можно вести речь о том, что подобный материал значительно реже становится предметом специального научного изучения, в отличие от «канонических» текстов.

Как отмечает Ф. Моретти, подобный подход отдает предпочтение объяснению общих структур перед интерпретацией отдельных текстов [3, р. 91]. Его исследовательским кредо, сформулированным в парадоксальной форме, является призыв научиться не читать книги (ср. с похожей установкой французского исследователя П. Байяра, книга которого носит соответствующее провокационное название «Искусство рассуждать о книгах, которых вы не читали» [14]), что, конечно, не следует воспринимать буквально. Скорее, речь идет об изучении отношений между текстами, их иерархии, интересе к формальным признакам. С. Н. Зенкин также проводит определенные аналогии между подходами Байяра и Моретти, называя их «техниками умного нечтения» [15, с. 205], поскольку подобная позиция не является просто отказом от традиционного взаимодействия с текстом, но делает его более разнообразным и вариативным, а также требующим специальной подготовки. При этом «непрочитанное» оказывается важной составляющей как классической, так и современной культуры, а также может выступить в качестве предмета для самостоятельного изучения. Сам Ф. Моретти пишет в обычной для него провокационной манере: «...в действительности нам нужен небольшой договор с дьяволом: мы умеем читать тексты, теперь нужно научиться *не читать* их. И если в промежутке между очень маленьким и очень большим сам текст исчезнет – что ж, это будет одним из случаев, когда позволительно сказать: “Меньше значит больше”» [4, с. 83].

Следует отметить, что сами по себе и формалистский подход, и эволюционизм (работы Джозефа Кэролла), и макроисторический анализ социально-го поля (исследования Паскаль Казановы), и использование количественных методов уже применялись для изучения истории литературы. Вероятно, ори-

гинальность концепции Моретти заключается в попытке объединения этих разных подходов для получения новой истории литературы, методологически разнообразной, более рациональной [3, р. 4], охватывающей большее количество явлений, в конечном счете – просто «другой». Эта другость отражена в переводе названия программной книги исследователя «Графики, карты, деревья» на французский язык, где в подзаголовок было добавлено слово «другой» – «Абстрактные модели для другой истории литературы».

В 2010 г. Ф. Моретти стал одним из инициаторов создания Стэнфордской литературной лаборатории, которая объединяет исследователей из разных организаций и областей знания и занимается применением разнообразных форм вычислительной критики к исследованиям литературы. Лаборатория регулярно издает брошюры, большей частью коллективного авторства, посвященные анализу различных литературных феноменов. Среди рассматриваемых тем: «Количественный формализм: эксперимент», «Теория сетей, анализ сюжета», «Между каноном и корпусом: шесть точек зрения на романы XX века», «Канон/Архив. Масштабная динамика в литературном поле», «Банкояз (Bank-speak): язык отчетов Всемирного банка, 1946–2012» и т. п.

Несмотря на то что идеи Франко Моретти получили достаточно широкую известность, сам исследователь в целом достаточно осторожен в своих оценках сложившейся ситуации с количественными исследованиями литературы. В частности, подобные идеи высказываются им в последней на сегодняшний день опубликованной книге с показательным названием «Ложное движение. Цифровой поворот в науках о литературе и культуре» (с отсылкой к одноименному художественному фильму режиссера В. Вендерса). Как отмечает в своей рецензии швейцарская исследовательница Клэр Кливаз, достаточно показательно, что до сих пор книга не переведена на английский язык, поскольку «это может сделать потенциальное восприятие новой монографии неудобным в англоязычной науке: она явно выражает сомнения в том, как дальнейшее чтение повлияло на гуманитарные науки» [16, р. 261]. Сам Ф. Моретти отмечает определенные изменения, связанные с использованием количественных методов, но констатирует, что за прошедшие 20 лет так и не увенчались успехом попытки объединения двух принципиально разных подходов к изучению литературы – герменевтического и количественного [17, р. 13–31], предполагая, что филология, полноценно использующая цифровые методы, – это все еще проект будущего (с аллюзией на памфлет У. фон Виламовиц-Мёллендорф «Филология будущего!» (1872 г.) и современное эссе индолога Шелдона Поллока с тем же названием [18]). Сама книга завершается неутешительным выводом: «...возможно, мы просто еще не были готовы к цифровым корпусам и инструментам, не из-за невозможности овладения ремеслом статистика, а скорее – в более глубоком смысле. Статистику можно изучать и применять; настоящая проблема в том, что следует развивать научное воображение (*die wissenschaftliche Phantasie*), соответствующее естественным наукам и их

грандиозной интеллектуальной смелости. Если бы у нас были такие хорошие теории...» [17, S. 165–166].

Мы не беремся в данной статье давать какие-то оценки ситуации с использованием цифровых методов в гуманитарном знании, однако обратимся к уже имеющимся случаям применения их в изучении истории философии, а также к определенным возможностям и сложностям, которые могут быть с этим связаны.

Одним из исследовательских центров, активно внедряющих метод дальнего чтения в области истории философии, является Туринский университет, в котором работает Междисциплинарная группа изучения истории идей (Gruppo Interdisciplinare di Storia delle Idee), в рамках деятельности этой группы издается «Journal of Interdisciplinary History of Ideas» («Журнал междисциплинарной истории идей»). Заявленная цель журнала – «способствовать глобальному и исчерпывающему пониманию истории идей, определяя интеллектуальную историю как по сути междисциплинарный объект» [19]. Отметим, что заявленная претензия на «исчерпывающее» понимание истории идей кажется нам достаточно амбициозной, более реалистично, вероятно, было бы вести речь о многофакторном, разностороннем, многоаспектном и ином понимании, к которому как раз и могут привести междисциплинарная методология и взаимодействие разных подходов. Также в университете доцентом Паоло Триподи для студентов специальности «Языковые технологии и цифровая гуманитаристика» читается курс «Дальнее чтение в истории философии» [20]. Общий подход курса заявлен как, скорее, ориентированный на результат (*results-driven*), нежели основанный на методах (*methods-driven*). В рамках курса предлагается использовать разные техники и подходы (серийное чтение, анализ метаданных, автоматический поиск, моделирование тем и т. д.) для анализа различного рода текстуальных данных и решения вопросов, порождаемых изнутри самих гуманитарных дисциплин. Практическая часть курса заключается в выполнении студентами, работающими в малых группах, собственного исследовательского проекта с использованием количественных методов. По результатам презентации и обсуждения результатов проекта пишется индивидуальное эссе. В лекционной части представлены основные идеи подхода Моретти, конкретные примеры количественных исследований в области истории западной философии XVI–XX вв., а также рассмотрение ключевых проблем и возможностей, связанных с использованием количественных методов.

Еще одна существенная трансформация при использовании количественных методов связана с изменением объекта изучения. Это может быть отмечено целым рядом терминов: от текста, литературы, канона – к данным, метаданным [21], архиву, корпусу. Понятия канона и корпуса соответственно применительно к области истории философии кажутся нам наиболее уместными уже в силу распространения термина «канон» в истории философии.

Отметим, что для русскоязычной среды словосочетание «канон философии» является достаточно распространенным. Так, существует книжная серия под таким названием, посвященная преимущественно изданию классических философских текстов западной, восточной, русской философских традиций, а также опубликованы специализированные работы по истории философии (например, двухтомник В. Виндельбанда «История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками» [22]). Очевидно, что несмотря на содержательные пересечения литературного и философского канонов (некоторые авторы часто включаются в каждый из них – Платон, Н. Макиавелли, М. де Монтень и др.), между их структурой, функциями и генеалогиями могут быть существенные различия. Интересно отметить, что исследование понятия канона в истории философии осуществляется как в более традиционном ключе (например, номера журнала «Философия», «Ситуации канонов» [23; 24]), так и с использованием количественных методов исследования [25], в том числе – методологии дальнего чтения [26].

Следующий важный момент – содержание самих исследовательских процедур, в частности – процедуры чтения. Хотя слово «чтение» присутствует в названии метода дальнего чтения, мы уже отмечали его отличие от более привычного способа чтения, характерного для гуманитарных наук. Характеризуя читателя, который пытается осваивать разнообразные «техники нечтения», С. Н. Зенкин отмечает, что более корректно было бы назвать его «пользователем» [15, с. 205]. Обратим внимание, что в данном случае речь шла об «обычном» читателе. В случаях историка философии или философа как «профессионального» читателя ситуация будет несколько отличаться, но в любом случае исследовательская деятельность не будет сводиться к вдумчивому чтению текстов и размышлениям по поводу прочитанного.

И, наконец, не последнее по значимости – использование методики дальнего чтения активнее вовлекает исследователей в совместную работу, междисциплинарное взаимодействие. Как отмечал сам Ф. Моретти, «количественная работа – это настоящее сотрудничество: не только в прагматическом смысле, поскольку сбор данных занимает вечность, но и потому, что такие данные в идеале независимы от любого отдельного исследователя и, таким образом, могут быть переданы другим и объединены более чем одним способом» [3, р. 5]. Действительно, можно отметить, что многие из работ, посвященных количественным исследованиям, выполнены двумя или более авторами.

Таким образом, можно говорить о дальнем чтении как интересном новом подходе для гуманитарных исследований. Этот подход, однако, предполагает дальнейшее развитие и углубление собственных теоретических оснований и обобщения уже полученных результатов. Также разумным видится адаптация использования данного подхода с учетом особенностей изучаемой области, в данном случае – истории философии. Тем не менее достаточно широкое

использование количественных методов – одна из отличительных особенностей современной науки и культуры в целом, поэтому и философам, и историкам философии имеет смысл попробовать адаптировать его в своих исследованиях.

Список использованных источников

1. Pozzo, R. *History of Philosophy and the Reflective Society* / R. Pozzo. – Berlin ; Boston : Walter de Gruyter GmbH, 2021. – 231 p.
2. Goldstone, A. *The Quiet Transformations of Literary Studies: What Thirteen Thousand Scholars Could Tell Us* / A. Goldstone, T. Underwood // *New Literary History*. – 2014. – Vol. 45, Iss. 3. – P. 359–384.
3. Moretti, F. *Graphs, Maps, Trees: Abstract Models for Literary History* / F. Moretti. – London : Verso, 2005. – 120 p.
4. Моретти, Ф. Дальнее чтение / Ф. Моретти ; пер. с англ. А. Вдовина, О. Собчука, А. М. Шели. – М. : Изд-во Ин-та Гайдара, 2016. – 352 с.
5. Собчук, О. От переводчиков / О. Собчук, А. Шеля // Дальнее чтение / Ф. Моретти ; пер. с англ. А. Вдовина, О. Собчука, А. М. Шели. – М. : Изд-во Ин-та Гайдара, 2016. – С. 9–21.
6. Кедрова, М. О. Цифровые гуманитарные науки и концепция дальнего чтения Франко Моретти / М. О. Кедрова // *Вопросы философии*. – 2022. – № 8. – С. 148–158.
7. Блум, Г. Западный канон. Книги и школа всех времен / Г. Блум ; пер. с англ. Д. Харитоновна. – М. : Новое лит. обозрение, 2017. – 672 с.
8. Мак-Нил, У. Восхождение Запада двадцать пять лет спустя / У. Мак-Нил // *Восхождение Запада: История человеческого сообщества = The Rise of the West: A History of the Human Community* / У. Мак-Нил. – Киев : Ника-Центр ; М. : Старклайт, 2004. – С. 13–33.
9. Слѣзкин, Ю. Л. Самобытное государство-цивилизация, его соседи и родственники / Ю. Л. Слѣзкин // *Россия в глобальной политике*. – 2023. – Т. 21, № 4. – С. 44–55.
10. Cohen, M. *The Sentimental Education of the Novel* / M. Cohen. – Princeton, NJ : Princeton University Press, 1999. – 224 p.
11. Piper, A. *Measuring Unreading* / A. Piper, J. Manalad // *Goethe Yearbook*. – 2020. – Vol. 27. – P. 233–241.
12. Tautz, B. *Forum: Canon versus “The Great Unread”* / B. Tautz, P. A. Simpson // *Goethe Yearbook*. – 2020. – Vol. 27. – P. 187–188.
13. Henzel, K. *Literarische Kleinformen als Mittler zwischen Kanon und “The Great Unread” am Beispiel des Stammbuchs der Goethezeit* / K. Henzel // *Goethe Yearbook*. – 2020. – Vol. 27. – P. 205–214.
14. Байяр, П. Искусство рассуждать о книгах, которых вы не читали / П. Байяр. – М. : Текст, 2012. – 189 с.
15. Зенкин, С. Н. Теория литературы. Проблемы и результаты / С. Н. Зенкин. – М. : Новое лит. обозрение, 2018. – 217 с.
16. Clivaz, C. *Falso movimento (Moretti 2022): Memories and Translations* / C. Clivaz // *La memoria digitale. Forme del testo e organizzazione della conoscenza: atti del XII convegno annuale AIUCD*. – Università di Siena, 2023. – P. 261–264.
17. Moretti, F. *Falsche Bewegung: Die digitale Wende in den Literatur- und Kulturwissenschaften* / F. Moretti. – Konstanz University Press, 2022. – 175 S.
18. Поллок, Ш. Филология будущего?: судьба мягкой науки в жестком мире / Ш. Поллок // *Новое литературное обозрение*. – 2011. – № 4. – С. 92–114.
19. *About the Journal* // *Journal of Interdisciplinary History of Ideas* : [website]. – URL: <https://ojs.unito.it/index.php/jihi/about> (date of access: 20.04.2024).

20. Distant Reading in the History of Philosophy. – URL: https://digitalhumanities.unito.it/dorsi.pl/Show?_id=cuyo (date of access: 20.04.2024).

21. Erlin, M. From Literature to Metadata / M. Erlin // *Goethe Yearbook*. – 2020. – Vol. 27. – P. 189–196.

22. Виндельбанд, В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками : в 2 т. / В. Виндельбанд ; пер. с нем. под ред. А. Введенского. – М. : Гиперборей : Кучково поле, 2007. – Т. 1, 2.

23. Философия. Журнал Высшей школы экономики. – 2022. – Т. 6, № 1 : Ситуации канонов. Ч. 1. – 407 с.

24. Философия. Журнал Высшей школы экономики. – 2022. – Т. 6, № 2 : Ситуации канонов. Ч. 2. – 370 с.

25. Schneider, U. J. Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert. / U. J. Schneider. – Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1999. – 405 S.

26. Demin, M. Studying Kanonbildung: An Exercise in a Distant Reading of Contemporary Self-descriptions of the 19th Century German Philosophy / M. Demin, A. Koupryanov // *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*. – 2018. – Vol. 32, Iss. 2. – P. 112–127.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И ОБРАЗОВАНИЯ

УДК 1:316(476)(043.3)

Поступила в редакцию 23.01.2024

Received 23.01.2024

В. А. Максимович

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

КОММУНИКАТИВНО-ДИАЛОГОВЫЕ СТРАТЕГИИ В ЛИТЕРАТУРНО-ХУДОЖЕСТВЕННОМ ТВОРЧЕСТВЕ

Раскрывается роль коммуникативно-диалоговых стратегий в литературно-художественном творчестве, которое представляется как субъектно-объектное взаимодействие с многообразием контекстов, рассматривается как креативно предзаданная система, онтологически устремленная к воплощению своей инновационной интенциональности. Доказывается, что коммуникативность мышления и креативность установок формирует у творческого субъекта многомерное видение, способность находить смыслопорождающие доминанты в пространстве контекстов и онтологических моделей реальности. Делается вывод о многоаспектности и многогранности коммуникативного взаимодействия, о тесной связи творческого субъекта с контекстным миром, обнаруживающим себя в разнообразных онтологических моделях, устоявшихся ценностях, предпочтениях и представлениях, обусловленных социокультурным и иными онтологическими и когнитивно-смысловыми контекстами, включая взаимодействия с другими агентами творчества, которые носят характер диалога.

Ключевые слова: коммуникативно-диалоговые стратегии, литературно-художественное творчество, субъект творчества, рациональное и иррациональное, онтологическая коммуникация, контекстный мир

V. Maximovich

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

COMMUNICATIVE-DIALOGUE STRATEGIES IN LITERARY AND ARTISTIC CREATIVITY

The role of communicative and dialogic strategies in literary and artistic creativity is revealed, which is presented as a subject-object interaction with a variety of contexts, is considered as a creatively predetermined system, ontologically striving to embody its innovative intentionality. Artistic creativity is considered as a creatively predetermined system, ontologically striving to embody its innovative intentionality. It is proved that the communicative thinking and creativity of attitudes form a multidimensional vision in a creative sub-

ject, the ability to find meaning-generating dominants in the space of contexts and ontological models of reality. The conclusion is made about the multidimensional and multifaceted nature of communicative interaction, about the close connection of the creative subject with the contextual world, which reveals itself in a variety of ontological models, established values, preferences and ideas conditioned by socio-cultural and other ontological and cognitive-semantic contexts, including interaction with other creative agents, which are in the nature of a dialogue.

Keywords: *communicative and dialog strategies, literary and artistic creativity, the subject of creativity, rational and irrational, monological communication, contextual world*

Художественное творчество предполагает прежде всего свободный творческий акт, который содержит в себе двуединую задачу: с одной стороны, он связан с художественной трансформацией внешней реальности, с условными формами продуцирования объективных проявлений, с другой – выступает специфической формой творческого отношения к миру, стремления к самовыражению, самоосуществлению, настроен на реализацию внутренних креативных задатков, творческих интенций субъекта. Благодаря субъективированию и субъективности акта коммуникации, который выходит за рамки простого речевого диалогизирования, а также художественному постижению бытия появляется возможность не только для коннотативного приращения смысла, но и для его субъектного расширения и контекстуального изменения. Именно творческая интенция, эксклюзивное восприятие предметов, слов, действий, установка на извлечение нестандартного, нетривиального смысла из любой коммуникативной ситуации, широта собственного внутреннего диапазона обогащают художественный замысел, ведут к уникальной образной перекодировке (овнутрению) смысла предметно-визуализированных картин и образов. В случае усвоения, признания, одобрения субъектами, принадлежащими к данной культуре, эти картины и образы становятся интегральной частью объединяющего символического универсума, воспринимаются в качестве способа мировидения, напрямую влияя на формирование смыслового контекста их собственного жизненного мира.

Литературно-художественное творчество, как и творчество вообще, – результат коммуникативного взаимодействия субъекта творчества с многообразием контекстов: историко-культурным, философским, социокультурным, стилевым, ценностной картиной мира и т. д. Коммуникативность как устойчивая характеристика и условие зарождения и функционирования литературно-художественных практик является общей составляющей познавательного отношения к миру вообще. Коммуникация в сфере творческого смыслодействия имеет многоаспектный характер, проявляясь в самых различных формах благодаря интериоризации и интрариоризации самых разных культурных моделей в условиях открытости культурных границ и расширения информационных технологий. Это служит методологическим основанием для восприятия и понимания творчества в качестве симбиотического конструк-

та, представляющего собой итог процессуального вовлечения человека в социум и культуру. Поэтому творчество воспринимается и трактуется прежде всего как система взаимодействий субъекта творчества с объектным миром, который становится для субъекта определяющим и фокусирующим фактором творческого мировосприятия. По существу происходит интериоризация и индивидуальное преломление, переосмысление творческой личностью действительности и создание (воссоздание) ее художественного коррелята (образа, представления) в результате внутреннего осмысления, художественной рефлексии. В данном случае имеет место утверждение об избирательном внутреннем диалоге субъекта творчества с реальной объективностью, множественностью проявлений ее форм и выражений, напрямую влияющих на аксиологически-мировоззренческий статус субъекта, выработку им собственной ценностной позиции, которая впоследствии может приобрести качество определенной модели организации ценностно-мировоззренческой системы общества, напрямую влияющей на морально-нравственный, поведенческий статус личности.

Информационное общество, усиление субъект-субъектных процессов, интерперсональное взаимодействие осязательно повлияли на культурное пространство, которое характеризуется динамичным и подвижным характером, становясь территорией встречи, пересечения, функционирования знаковых средств и артефактов, в результате чего происходит их контекстуальное сцепление, способное к определенной структурной взаимосвязи и генерированию нового когнитивно-смыслового ряда, иных коммуникативных взаимодействий. Последние напрямую влияют на формирование ценностей поведенческого плана, гуманистические установки, личностный и общественный статус субъекта.

Культура в целом составляет основу социокультурной коммуникации, образуя системную совокупность всех процессов и феноменов, связанных с деятельностью человека. Коммуникация, соответственно, становится стержнем современной культуры, подчиняя и формируя особенности восприятия информации, а значит, безусловно, оказывая влияние на механизмы культуры и смыслообразования. Новые подходы к пониманию и трактовке современных коммуникаций в области художественных практик указывают на позитивный характер коммуникативно-диалоговых стратегий, призванных способствовать созданию инновационного продукта творчества в результате тесного взаимодействия субъекта творчества с социокультурным контекстом, системой методологических оснований, личностным наполнением и т. п.

Согласно Ю. Хабермасу, принципиальное отличие коммуникативного действия от прочих социальных действий состоит в том, что оно ориентировано на нахождение взаимопонимания между социальными субъектами как предпосылками и условиями общественного порядка. Подлинная коммуникация есть механизм координации действий социальных субъектов. Коммуникативный акт объединяет равноправных субъектов не только общими потоками

ми информации, но и едиными ценностями, нормами, регулирующими процесс обмена сообщениями и их общее понимание. Коммуникативная функция информации является ядром социокультурного развития, диалогичного по своей сути [1, с. 34–53].

Сегодня процесс коммуникации, – открытый диалогу, эксперименту, инновационный по своему содержанию, – приобретает поистине универсальный характер, что связано в том числе и с огромным метакоммуникативным взаимодействием в системе культурных дискурсов. Он содержит в себе определенные культуросозидающие интенции, выходящие за пределы культурного пространства и приобретающие нелинейную, многовекторную направленность. Это позволяет максимально расширить межкультурные связи, коммуникативное пространство, что убедительно может свидетельствовать о выходе социума на новый уровень культурного развития.

Согласно современным когнитивно-психологическим теориям, в условиях коммуникативно-диалогового сотрудничества имеет место ослабление противопоставлений как ментальных миров в целом (свой мир – чужой мир), так и отдельных концептов, ментальных структур. «Происходит согласование этих структур, введение в свой мир чужих концептов, сближение миров и идентичностей, когда Я становится Другим, не только в смысле “на чужом месте”, но и обновленным, обогащенным через других. Все это делает возможным понимание как интересубъективное разделение (sharing) убеждений, то есть системы концептов или концептуальной картины мира, что исключено при диалектическом подходе, ведущем к признанию одной истины» [2, с. 251].

Паритетные диалоговые отношения предполагают признание и создание множественности художественных миров, что возможно только в случае достижения полновесного творческого сотрудничества и сосуществования с признанием неповторимости, обеспечивающей должную множественность, поливариативность как условие устойчивости и динамической стабильности целостного мира творчества. Диалоговые отношения предполагают высокую степень личностного самотворения, самовоплощения каждого участвующего в таком диалоге субъекта творчества. Таким субъектом может быть отдельный человек, группа людей, субкультура, культура и т. п. Диалогические отношения, базирующиеся на признании равноценности и равнозначности (самобытности) других внеположных художественных систем, способствуют укреплению понимания значимости собственного творческого мира, его самооценности и суверенности. «Данное понимание множественности творческих миров и вытекающее из него понимание необходимости диалогичности отношений между этими мирами выступает качественной характеристикой устойчивой эволюции субъектных творческих систем, нацеленных на восприятие новых идей, необходимых для реализации собственных творческих интенций, но не хаотизации собственного творческого мира, характеризуемого состоянием

конфронтации и соперничества с другими творческими мирами», – справедливо отмечает М. Ю. Раитина [3, с. 163].

Коммуникативно-диалоговые стратегии, взаимодействие, взаимовлияние приобретают ключевое значение в реализации творческого потенциала, творческой самоорганизации субъекта творчества. Согласно пониманию диалога, данного в философской концептуализации М. Бубера, диалоговыми могут быть отношения между субъектами творчества, осознающими равноценность и равновеликость культурных миров каждого из них, которые выстраиваются в соответствии с принципом «Я – Ты», а не «Я – Оно» [4, с. 163]. Это лишний раз подчеркивает преобразующую направленность культуротворчества, его коммуникативно-диалоговую природу, интенцию к генерированию новых смыслов и новых дискурсов. «Диалогичность как отличительная черта культурного творчества побуждает к поиску способа решения проблем, который был бы взаимоприемлемым для партнеров по коммуникации, обнаруживая не только расхождение, но и “стыковые точки” их подходов» [5, с. 307–308].

В связи с этим М. М. Бахтин в работе «Эстетика словесного творчества» сделал ряд наблюдений. В частности, исследователь утверждал: «Смысл потенциально бесконечен, но актуализироваться он может, лишь соприкоснувшись с другим (чужим) смыслом, хотя бы с вопросом во внутренней речи понимающего. Каждый раз он должен соприкоснуться с другим смыслом, чтобы раскрыть новые моменты своей бесконечности (как и слово раскрывает свои значения только в контексте). Актуальный смысл принадлежит не одному (одинокому) смыслу, а только двум встретившимся и соприкоснувшимся смыслам» [6, с. 350]. Такое понимание позволяет трактовать творчество как процесс, систему многоуровневых и многомерных отношений, в которых оно осуществляется. В диалоге с другими и с самим собой проясняется собственная позиция, более контрастно обнаруживают себя глубинные ценностно-мировоззренческие основания, которые содержат в себе некоторую невидимую, сокровенную часть присутствия самого творца в окружающем мире. Поэтому результат творческой деятельности видится как воплощение межсубъектности или как приобщенность к межсубъектной коммуникации. Благодаря присутствию Другого появляется возможность перманентного продуцирования, расширения смыслового дискурса, интертекстуальной воспроизводимости художественного дискурса, что служит одним из важных условий постоянного смыслового обогащения культурной реальности. Красноречивым подтверждением тому могут служить слова М. М. Бахтина: «Само бытие человека (и внешнее и внутреннее) есть глубочайшее общение. Быть – значит общаться... Быть – значит быть для другого и через него – для себя. У человека нет внутренней суверенной территории, он весь и всегда на границе, смотря внутрь себя, он смотрит в глаза другому и глазами другого... *Жить – значит участвовать в диалоге*: вопрошать, внимать, ответственность, соглашаться и т. п.» [6, с. 285, 312]. Исходным для исследователя является убеждение в том,

что личностное бытие человека раскрывается лишь в диалогических отношениях – «только в общении, во взаимодействии человека с человеком раскрывается и “человек в человеке”, как для других, так и для себя самого» [6, с. 294]. Следует особо подчеркнуть, что при коммуникативно-диалоговых отношениях реализуется сущностная взаимная связь, наблюдаются сопричастность, сопряженность бытийно-онтологического с системой собственно когнитивной атрибуции. Это важное условие возникновения творчества и сотворчества. Только при условии воплощения межсубъектного отношения творчество может стать реально совершенным фактом, поскольку любые идеи начинают развиваться при глубинном соприкосновении с иными идеями, при вступлении их в диалогические отношения. По утверждению Г. В. Дьяконова, «диалог для М. Бахтина является подлинным “событием бытия” и выступает как изначально-фундаментальная экзистенциально-онтологическая категория» [7].

Свою неоспоримую действенность межличностная, межсубъектная коммуникация проявляет в художественном творчестве, природа которого подразумевает прежде всего внутреннее, «сердечное» осмысление процесса коммуникации, пропускание его через себя, конструирование образа и смысло-образа посредством рефлексии, сопереживания, вчувствования. По мнению исследователей, культурное творчество немислимо «без самопревосхождения субъекта, стимулируемого коммуникацией с другими и импульсом, исходящим из жизненного мира. Именно жизненный мир является полем тематизации теоретического и практического разума, эстетической способности субъекта, из него черпается исходный материал для созидания культуры. В рационализации жизненного мира заложено основание культурного многообразия» [5, с. 308].

Категория «жизненный мир», которая была введена в философский оборот в ее сегодняшнем наполнении основоположником феноменологии Э. Гуссерлем, утвердилась в качестве основополагающей для характеристики процессов, реалий, действий, с которыми постоянно в своей повседневной жизни сталкиваются люди, принадлежащие к определенной культурной общности. Жизненный мир, по убеждению исследователя, обладает уникальными свойствами и наполнен для каждого соучаствующего в нем знакомыми вещами и людьми.

Именно культура как символическая реальность объединяет воедино весь стадиально-исторический путь человечества, увязывает все разнообразие человеческой деятельности в единый жизненный мир, формирует и цементирует коммуникативные связи между людьми, возмещает недостающие или отсутствующие звенья самоидентификации человека. Культура предстает как специфически преломленная и позиционируемая встреча идей, как сотворчество личностей, раскрывающих и конституирующих ее аксиологическую предзаданность. В культурном пространстве происходит процесс формирования целостного человеческого универсума, воплощающего в себе всю полно-

ту всеобщезначимых смыслов и способов отношения к миру и выступающего непосредственным носителем свойственных ему (универсуму) устремлений к тотальному охвату бытия и реализации собственных предельных оснований (способности к созиданию, общению, рефлексивному сознанию). Именно в границах жизненного мира становится возможной художественная реставрация той ситуации, когда человек обретает способность ощутить свое собственное бытие и бытие других людей, свою причастность к их бытию и радость от осознания этой причастности.

Повседневность также выступает в качестве контекста творчества. Согласно А. Шютцу, «повседневность, будучи одной из конечных областей значений, определяется как “верховная реальность”, связанная с деятельной природой человека и его личностной вовлеченностью в мир социального действия и коммуникации, где человек имеет дело с привычными формами, типами взаимодействий, культурными моделями, используемыми индивидами в практической деятельности» [8, с. 93]. В социально-феноменологическом подходе Шютца «повседневность представляет собой мир культуры, который мы воспринимаем в его традиционности и привычности, что больше не воспринимается как нечто неподлинное и неистинное» [8, с. 93]. «Признавая привилегированный статус повседневности, Шютц прежде всего акцентирует внимание на универсальном, целостном, общем в структуре повседневных индивидуальных человеческих практик, по сути, онтологизируя повседневность. С точки зрения Шютца, в повседневности индивиды, взаимодействуя, адаптируются к существующим нормам и стандартам. Индивиды в концепции Шютца рассматриваются в их типическом, а не специфическом бытии, его разнообразии и особенностях» [9, с. 88].

В самой незаурядной повседневности создаются материальные и духовные ценности, которые порой приобретают характер творческих открытий, прорывов, в высшей степени инноваций, выходящих далеко за рамки обыденности.

Своеобразным воплощением мира повседневности на практике выступает художественное творчество. Являясь практической реализацией «жизненного мира», художественное (прежде всего эпическое) произведение отличается не только особым способом оценивания действительности, но также и типичными объектами, и типичными действующими лицами. В сфере художественности как специфическом пространстве воспроизводятся и интерпретируются культурные коды, общедоступные символы эпохи, происходит художественное интегрирование множественных и разноуровневых форм вовлеченности в мир. В творчестве по-особому преломляется и реальность жизненная, материальная, и та, в которой обнаруживается метафизическая глубина. Благодаря присутствию последней создается продуктивное сопряжение собственного внутреннего опыта с символическим опытом национальной культуры, происходит переход от «внешних» смыслов к скрытому метафизическому содержа-

нию значимых событий и фактов. В этом стремлении найти связку сознания с действительностью, продемонстрировать ее духовное измерение и обнаруживают себя метафизические основы творчества, что делает возможным изображение тесной связи вещей и явлений, человеческой истории и личности в особом художественном ракурсе.

В поле зрения художника, как правило, попадают наиболее значимые для творческого сознания события, которые приобретают форму действенных катализаторов процесса творчества как такового. Но при этом присутствует некий глубинный пласт, что составляет первичный уровень духовного зрения художника, его личную «кодовую систему» (Ю. М. Лотман), наиболее сложную для ее интерпретационной идентификации. Присутствие скрытой «суверенной мысли» в образно-символической системе произведения свидетельствует о способности творческой личности проникать под покровы жизни, придавать своим картинам и образам метафизическую направленность посредством создания особой эстетической реальности. Символическое, условно-метафорическое, интеллектуальное пространство произведения в итоге уплотняется, поднимаясь до уровня мировоззренческих идей, архетипов, художественных концептов, позволяющих сблизить реальное с идеальным, повседневное с нерушимыми бытийными установлениями. Действительная, реальная сторона жизни, которая освещена духовно-творческим миром автора, воплощенным в художественной форме, обладает дополнительным художественно-эстетическим и метафизическим измерением. Этот момент можно назвать высшей точкой в диалектике литературно-образного слова и духовной концентрации, в осознании автором своего отношения к миру сверхчувственного, непознанного, трансцендентного. Подобная концентрация художественно-философских смыслов происходит благодаря присутствию в тексте особой метафизической конструкции (метафизической парадигмы мира), обусловленной коммуникативной ситуацией, способностью творца подняться над стихией жизни и взглянуть на мир с некоей всеохватывающей высоты, позволяющей увидеть единство всего сущего, таинство бытия и человека.

Возможность дискурсивного декодирования смыслов и значений, заложенных в художественно-экзистенциальной структуре текста, «возникает в процессе коммуникации посредством установления универсальной связности, смыслового коррелирования наличных интерпретационных практик при условии консолидации всех поливариантных прочтений, понимания собственно механизма смысловотворчества. Трансубъектный характер функционирования дискурса становится основополагающим моментом для декодирования заключенного в дискурсе смысла (смыслов). Наличие разнообразных смыслопорождающих проекций и отношений позволяет расширить проблемное смысловое поле представленного дискурса и открывает путь к многочисленным интерпретациям его контекстуальной, внутритекстовой матрицы, к выявлению парадигмальной иерархии художественных смыслов. «Дискурсив-

ная практика требует многократного прочтения/письма, и каждое повторное знакомство с внутренней сущностью и наличной структурой расценивается только лишь как ценностный опыт-эмоция с приращением к текстовому массиву, к смысловому полю, к акту сотворчества. <...> Смысл, таким образом, складывается из максимального разнообразия конфигураций текстовых фрагментов, их саморегулирования. Диалог текстов создает “ситуацию семантического интердискурса”, наполненного комбинаторной возможностью языка. При такой постановке проблемы подчеркивается амбивалентность текста, в котором повествующий выполняет важную роль – становится создателем полифункциональной модели. В то же время текст, являясь промежуточной стадией дискурса, видится уже не как объективная данность, а как трансвербальная инстанция» [10, с. 11].

Благодаря художественному дискурсу открывается возможность формирования многомерной смысловой парадигмы, расширения континуальной смысловосферы. И в этом случае дискурс воспринимается как «процесс создания текста и одновременно с этим формирования перспективного поля смыслов, условных и уловимых формул, по которым требуется воспроизводить инвариантную структуру» [10, с. 11]. Взаимопроникновение различных дискурсов и дискурсивных практик воплощает идею интердискурсивности, «которая является и признаком, и движущей силой культурного изменения» [11, с. 214].

Возможность продуцирования определенного спектра смыслов становится осуществимой благодаря тому, что в художественном дискурсе, как правило, «воспроизведен особый мир, представленный в заведомо многомерном, многоуровневом, полифункциональном воплощении. Образы и картины, характеризующиеся вербальной условностью, метафоричностью, являют некоторую смысловую целостность, завершенность, континуальность и вместе с тем открытую концептуальную форму, способную к художественно-дискурсивному обогащению семиотического континуума» [10, с. 12].

Экзистенциальная ситуация, вербально развернутая в них, может быть спровоцирована самыми различными обстоятельствами, имеющими особую природу и причинную обусловленность. При всей многомерности проявлений смысловой континуальности текста исключен разговор о тотальной множественности смыслов, значений, ценностей, имеющих самую различную, включая противоположную, гносеологическую и аксиологическую направленность, так как при этом могут теряться смысловые константы, гуманистические основания и витуалистские перспективы, способствующие укреплению личностной самоидентификации, самоидентификации. В любом случае пульсация смыслового наполнения дискурса должна быть напрямую соотнесена с миром, созданным творческой фантазией его автора, и отвечать, по возможности, устоявшимся сценариям жизнедеятельности, а культурно-художественные рефлексии – коррелировать с национальными образцами художественной традиции, которая воспринимается большинством не только в каче-

стве ментально устойчивой, но и обладающей статусом подлинности и особой ценности.

Литературно-художественное творчество, художественно-эстетическая деятельность могут сохранять свою действенную форму влияния на социокультурное пространство, оставаться влиятельными каналами «онтологической стабильности» при условии активного сохранения и ретрансляции своего коммуникативного гештальта как совокупности знаний и информации об актуальном или вероятном положении дел в реальном мире в контексте эмоций, переживаний, ассоциаций и т. д., субъектно-объектных отношений в целом. В связи с этим Ж. Маритен замечает: «Произведение существует только тогда, когда его видят, – как точка соприкосновения, где соединяются две души (душа художника и душа зрителя): оно подлинно существует лишь как средство актуально-идеальной коммуникации» [12, с. 16].

С учетом этого творчество представляется как субъектно-объектное взаимодействие, где объектом оказывается онтологическая модель реальности. Последняя становится возможной в том числе и благодаря включенности художественного произведения в коммуникативно-когнитивные отношения, способствующие раскрытию потенциала сознаний автора и читателя в постижении объективной реальности, репрезентированной в тексте. Именно непрерывность и процессуальность коммуникации модифицируют новизну, которая сохраняет свою имплицитную вероятностность в ситуации непрерывности, то есть потенциальной инновационности. Кроме того, художественное творчество по определению являет собой креативно предзаданную систему, онтологически устремленную к воплощению своей инновационной интенциональности. Инновации в чем-то превосходят новизну и отличаются от нее тем, что представляют собой не сугубо единичный результат усилий автономного субъекта творчества, а итог коммуникативного взаимодействия многих составляющих – и субъективных, и контекстных, отражающих содержание бытия творчества, развертывающегося и проявляющегося в условиях постоянной процессуальности. В коммуникативной парадигме художественного творчества инновационность служит атрибутом взаимодействия, характеризующегося своей темпоральной продолжительностью и непрерывностью. Последнее означает перманентность творения нового, новизны, что выступает имплицитным атрибутом творчества, выражая его внутрисубъективный характер и допуская возможность усмотреть черты инновационного в творческих помыслах каждого субъекта.

Коммуникации когнитивных структур во многом реализуются в виде ассоциаций как форм коммуникативных отношений между структурами сознания и сконцентрированности, сосредоточения на одном отношении, на единой связи, ее внутренней транскрипции. Творческое мышление во многом зависит от так называемой ассоциативной гибкости, способности генерировать новые и порой неожиданные смысловые связи. Использование приемов ассоциатив-

ного письма помогает лучше понять природу диалогового взаимодействия субъекта творчества и реципиента, обладающего способностью давать индивидуальные интерпретации тексту.

Ассоциации способствуют пониманию внутренних системных связей в литературном тексте, установлению значимых связей между конкретным литературным явлением и историко-литературным контекстом, культурной эпохой, обнаружению подобия между конкретным литературным явлением и национальным культурным кодом, определению баланса традиционного и новаторского применительно к конкретному литературному тексту. «Использование ассоциативного метода в изучении художественного текста означает не простой перевод образной системы произведения на элементарный язык формальной логики, обычных рассуждений, а более сложное проникновение в суть образа посредством продуцирования вереницы смежных образов. Происходит осмысление одного образа с помощью сходного другого образа. Читательская рецепция становится почти художественным актом “сотворчества”» [13, с. 86]. И в этом случае важное значение приобретает умение ассоциативно мыслить, постигать подтекстовые смысловые нюансы, распознавать ассоциативную художественную деталь. Как правило, отдельная предметная деталь в литературном произведении способна создать у воспринимающего целую цепочку ассоциаций, позволяющих достраивать смысловое пространство всего художественного целого, что тоже свидетельствует о диалоговом взаимодействии художника и читателя. Кроме того, в самом художественном произведении потенциально могут быть скрыты подтекстовые семантические слои, цитатно-реминисцентные аллюзии, тайные адресные отсылки, которые возможно обнаружить только при коммуникативно-диалоговом погружении в тайны творчества, разгадке его концептуальных смыслов.

Художественная коммуникация в творческом процессе предполагает особую организацию субъекта творчества, где в неравномерной степени выраженности присутствуют различные представления, допущения, убеждения, которые находятся в определенных отношениях соподчиненности и образуют синтетическое коммуникативное единство личностного мира творящего субъекта. Коммуникативность мышления и креативность установок формируют у творческого субъекта многомерное видение, способность находить смыслопорождающие доминанты в пространстве контекстов и онтологических моделей реальности. К своеобразным коммуникативным атрибутам можно отнести фантазии, воображение, эмпатию, эмоции, чувства, мысли, рациональные и иррациональные проявления во внутренних структурах творческого сознания, которые в разной степени способствуют созданию художественного продукта. На плоскости подобных коммуникативных пересечений находится интуиция, благодаря которой возможны креативные озарения, активизирующие работу всех структур сознания и ведущие подчас к гениальным открытиям. Исследователи в связи с этим отмечают, что «современная когнитивная

психология изучает механизм интуитивного озарения. В частности, выделяет прединтуитивный период творческой интуиции как такого состояния когнитивных структур, которые представляют собой разнообразие возможных решений той или иной проблемы. Подобное разнообразие, излишество активизирует работу сознания и созидания многообразных, мгновенно возникающих и исчезающих конфигураций нужного решения. Такие непрерывные и безостановочные коммуникации активизируют сознание, запускают процесс “перевзвешивания” отбора и отсека “ненужного”, подготавливают интуитивное озарение» [3, с. 363].

К особому типу коммуникативно-диалоговых стратегий можно отнести монологическую коммуникацию, или автокоммуникацию, которая указывает на возможность произведения искусства выступать в качестве посредника отношения человека с самим собой. Эту точку зрения разделяют Ю. М. Лотман [14], Л. С. Выготский [15]. Данный тип коммуникации лежит в плоскости самопознания, рефлексии над собственным внутренним миром, погружения в глубины собственного «Я». Объективированные переживания, чувства, иррациональные желания, имеющие типологические, устоявшиеся формы проявления, получившие свое зеркальное отражение, материализовавшись в художественном произведении, становятся действенным импульсом для преодоления внутреннего психологического дисбаланса и получения эстетического удовольствия, испытания катарсиса. В. Е. Семенов раскрывает катарсис как главный результат художественной коммуникации, реализуемый «в единстве эмоционального (облегчение от тяжелых переживаний к положительным чувствам), эстетического (чувство гармонии, порядка, красоты в их сложном диалектическом выражении) и этического (гуманные чувства, переживания вины, покаяния, “благоговения перед жизнью”) аспектов» [16, с. 83]. И в данном случае произведение искусства как источник чувственной активности и как средство эстетического воздействия на читателя полномерно реализует свою экспрессивную, гедонистическую, катарсическую функции, служит действенным катализатором духовно-нравственного преображения. Эффект внутреннего очищения, перерождения следует отнести не к одномоментному, единичному результату совершившегося коммуникативного действия, а к перманентно возобновляемому процессу становления в процессе диалога, в том числе диалога латентного, скрытого, находящегося в как бы свернутом виде и готового актуализироваться и развернуться при определенных обстоятельствах.

Указанные имеющие место проявления могут свидетельствовать о многоаспектности и многогранности коммуникативного взаимодействия, которое предполагает вписанность творческого субъекта в *контекстный мир*, представленный жизненным миром и обнаруживающий себя в других онтологических моделях – в мире устоявшихся ценностей, предпочтений и представлений, обусловленных социокультурным и иными онтологическими

и когнитивно-смысловыми контекстами, включая взаимодействие с другими агентами творчества, которые носят характер диалога. Большую роль в этом отыгрывают историко-культурные ценности, художественно-эстетические коммуникативные паттерны, формирующие генетический код культуры и исторически являющиеся доминантой национальной идентичности. В связи с этим отличительными чертами творческого субъекта становятся «универсальная отзывчивость, всемирная открытость» [17, с. 217], которые возможны благодаря перманентной темпоральной процессуальности, характеризующей систему коммуникативных взаимодействий, в границах которых и возможно самосовершенствование и самореализация творческого потенциала созидающего субъекта.

В данном случае речь идет о субъекте, который активно ориентирован на образцы культуры, ответственен за сохранение и одновременно обновление механизмов регулирования его взаимоотношений с внешним миром, приемлемых и допустимых с точки зрения существующих в социуме норм. Иными словами, продуктивной и вполне мотивированной выступает сама необходимость выстраивания баланса взаимоотношений внутреннего и внешнего плана, что позволяет воспринимать творческую личность как личность потенциально смыслообразующую, креативную, включенную в универсальные связи социального и духовного миров. Вот почему само значение выражения «творчески активная личность» воспринимается и истолковывается не только в плане усвоения и трансляции исторического опыта, приобретений в сфере высокого и народного искусства, культуры, но и как психологическая преемственность. Имеется в виду сам процесс непрерывного взаимодействия человека и времени, своеобразная переключка времен, что напрямую оказывает влияние на формирование социальных стереотипов мышления и смыслодействия, жизненных принципов поведения и поступков человека как носителя и потенциального творца культуры, в том числе, что немаловажно, и культуры межличностных отношений.

С учетом отмеченного контекст как универсальная историко-культурная категория имеет основосущностное значение в процессе коммуникативного взаимодействия с субъектом творчества, задавая определенную парадигму, вектор художественно-эстетических поисков и творческих принципов, определяет стилевую окрашенность творчества, сочетание форм, образов, символов в конкретном художественном произведении. В связи с этим утверждение о базисности социокультурного контекста получает необходимую аргументацию и основания для признания универсального характера социокультурного контекста, выступающего в качестве определяющей смыслообразующей и концептуально-мировоззренческой доминанты контекстного содержания художественной картины мира, художественной парадигмы и стиля. При этом творческий субъект выступает главным агентом субъектно-контекстной коммуникации, проблемное поле которой задается наличествующими куль-

турными ценностями и художественно-рецептивными установками, включающими представления об эстетическом идеале и его воплощении в проектно-художественной деятельности. Данный контекст обусловлен ментальными основаниями субстратной культуры, системой ее универсалий, которые задают картину мира, онтологическую модель мира, его сущностные характеристики, пространственно-временные координаты и т. п. В соответствии с подобным представлением внеконтекстное понимание творчества лишено всяческих оснований, поскольку контекстное содержание пронизывает каждое творческое соиздание.

Характерной иллюстрацией всеобщности субъектно-контекстной коммуникации является коллективное бессознательное К. Юнга, тесно связанное с теорией архетипов как специфического генетического кода, который, удерживая опыт многих поколений, способен актуализироваться благодаря творческим интенциям субъекта творчества. Активизация архетипической реальности происходит одновременно с активизацией внутренних психологических структур (психологической коммуникации), как бы накладывается на нее, итогом чего становится создание художественных символов архетипического наполнения. Бессознательная активизация архетипических образов, по К. Юнгу, «формирует великое искусство, становится подлинным творчеством, дает возможность реципиенту ощутить сопричастность к судьбам человечества, след тех радостей и печалей, которые несчетно повторялись в нашей родовой истории» [18, с. 332]. При этом усвоение и возобновление сложившихся традиционных матриц (ритуалов, обычаев, канонов, мифологем, архетипов, культурных программ и пр.) происходит благодаря целеполаганию, способности критически мыслящей личности из всего культурно-традиционного тезауруса выбирать и усваивать внутренне созвучные собственным убеждениям и нравственным императивам ценностные детерминанты, не вступающие в противоречие со здравым смыслом и отвечающие актуальной жизненной логике и общественной практике. По существу, «происходит интериоризация и индивидуальное преломление социальных регуляторов, превращение их в регуляторы внутриличностные, становление индивидуально-пристрастного, избирательного отношения личности к действительности, которое находит выражение в неповторимом осмыслении личностью действительности и в построении ею своей деятельности на основе этого осмысления» [19, с. 49]. По большому счету и в данном конкретном случае мы можем наблюдать проявления своеобразного избирательного внутреннего диалога личности и культурной традиции, вследствие чего последняя выступает как аксиологически-мировоззренческое самоопределение субъекта, что способствует выработке им своей ценностной позиции и осознанию всей полноты ответственности (юридической, моральной, метафизической) за свой выбор.

Диалогическая философия М. М. Бахтина, по замечанию исследователей, сегодня воспринимается и трактуется как дающая надежду формула жизни,

которая сама по себе предполагает дружость, востребованность других, отличных от данной формулы, подходов. Единственный путь к конструктивному диалогу, в том числе и сфере художественных практик, – через творческое сотрудничество, взаимодействие, ведущее к пониманию, взаимному обогащению и расширению творческих контактов. Художественные образы и представления «другого» становятся условием саморазвития личности и реализации ее возможностей, определения жизненного призвания и выбора пути, на котором личность себя создает, объективируя в поступках, отношениях, творческой деятельности. И в основе этих коммуникаций должны лежать не сугубо рациональные, прагматические установки и интенции, а сближающие и объединяющие, интегральные ценности и нормы, базисные культурные принципы и регулятивы – все то, что связано с целостным восприятием мира и приобщением человека к проверенным временем аксиологическим императивам, национальным святыням, идеалам, образцам, которые способствуют духовной интеграции общества.

Все вышеотмеченное лишней раз подчеркивает преобразующую направленность литературно-художественного творчества, его коммуникативно-диалоговую природу, интенцию к генерированию новых смыслов и новых дискурсов, что служит одним из важных условий постоянного смыслового обогащения культурной реальности. В подобном диалоге проясняется собственная позиция, более контрастно обнаруживают себя глубинные ценностно-мировоззренческие основания, которые содержат в себе некоторую невидимую, сокровенную часть присутствия самого творца в окружающем мире. Именно творческая интенция, эксклюзивное восприятие предметов, слов, действий, установка на извлечение нетривиального смысла из любой коммуникативной ситуации, широта собственного внутреннего диапазона обогащают художественный замысел, открывается возможность формирования многомерной смысловой парадигмы, расширения континуальной художественной смысловосферы.

Список использованных источников

1. Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб. : Наука, 2001. – 382 с.
2. Сокол, М. А. Диалогическая философия языка в отечественных и зарубежных исследованиях / М. А. Сокол // Философские исследования : сб. науч. тр. / Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск : Беларус. навука, 2022. – Вып. 9. – С. 241–251.
3. Раитина, М. Ю. Философские концептуализации творчества: социокультурный анализ : дис. ... д-ра филос. наук : 24.00.01 / Раитина Маргарита Юрьевна. – Кызыл, 2021. – 360 л.
4. Бубер, М. Два образа веры / М. Бубер. – М. : Республика, 1995. – 464 с.
5. Губман, Б. Л. Современная философия культуры / Б. Л. Губман. – М. : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2005. – 536 с.
6. Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М. : Искусство, 1979. – 423 с.
7. Дьяконов, Г. В. Концепция диалога М. М. Бахтина – основа экзистенциально-онтологической психологии / Г. В. Дьяконов // Экзистенциальная и гуманистическая психология : [сайт]. – URL: <http://hpsy.ru/public/x2780.htm#:~:text=Бахтина%20«Быть%20-%20зна>

чит%2C%20общаться,-фундаментальная%20экзистенциально-онтологическая%20категория (дата обращения: 20.02.2024).

8. Шютц, А. Смысловая структура повседневного мира. Очерки по феноменологической социологии / А. Шютц. – М. : Ин-т фонда «Общественное мнение», 2003. – 362 с.

9. Мясникова, Л. А. Теоретико-методологические подходы к изучению повседневности в современном культурологическом знании / Л. А. Мясникова, А. В. Дроздова // Известия Уральского федерального университета. Серия 1, Проблемы образования, науки и культуры. – 2015. – № 3 (141). – С. 86–95.

10. Безруков, А. Н. Метасемный статус художественного дискурса / А. Н. Безруков // *Lingua Mobilis*. – 2015. – № 2 (53). – С. 7–13.

11. Йоргенсан, М. Дискурс-анализ. Теория и метод : пер. с англ. / М. Йоргенсан, Л. Филлипс. – Харьков : Изд-во Гуманитар. центра, 2004. – 336 с.

12. Маритен, Ж. Творческая интуиция в искусстве и поэзии : пер. с франц. / Ж. Маритен. – М. : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2004. – 326 с.

13. Голубков, С. А. Возможности ассоциативного метода изучения текста при проведении вузовских занятий по литературоведческим дисциплинам / С. А. Голубков // Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология. – 2020. – Т. 26, № 2. – С. 84–89.

14. Лотман, Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история / Ю. М. Лотман. – М. : Языки рус. культуры, 1999. – 464 с.

15. Выготский, Л. С. Психология искусства / Л. С. Выготский ; под ред. М. Г. Ярошевского. – М. : Педагогика, 1987. – 344 с.

16. Семенов, В. Е. Искусство как межличностная коммуникация: (социально-психологическая концепция) / В. Е. Семенов. – СПб. : Изд-во Санкт-Петерб. ун-та, 1995. – 199 с.

17. Кузнецова, М. А. Творчество как атрибут человеческого бытия : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.13 / Кузнецова Майя Анатольевна ; Волгоград. гос. ун-т. – Волгоград, 2012. – 254 л.

18. Юнг, К. Г. Сознание и бессознательное / К. Г. Юнг // Об отношении аналитической психологии к поэзии / К. Г. Юнг. – СПб. ; М. : Университет. книга, 1997. – 462 с.

19. Иванов, С. П. Субъект художественного действия в построении и развитии культурных сфер / С. П. Иванов // Человек как субъект культуры : [сборник] / отв. ред. Э. В. Сайко. – М. : Наука, 2002. – С. 331–341.

М. В. Салеева

Белорусский государственный университет,
Минск, Беларусь

ФИЛОСОФИЯ БЕНЕДЕТТО КРОЧЕ И СОВРЕМЕННОСТЬ

В статье постулируется актуальность идей философско-эстетической доктрины Бенедетто Кроче в современном мире. Автор связывает причины забвения идей мыслителя во второй половине XX в. с политическими и идеологическими факторами, а также со сложностью и многогранностью его философской системы. В XXI в. наблюдается возрождение интереса к идеям Б. Кроче как в Италии, так и на международном уровне, что выражается в новых публикациях его трудов, конференциях и биографических исследованиях. Отмечается важность идей идеализма и интуитивизма для понимания проблем современного общества, особая роль интуиции в познании и преобразовании действительности.

Ключевые слова: Бенедетто Кроче, итальянская философия, абсолютный идеализм, интуитивизм, эстетика

M. Saleeva

Belarusian State University,
Minsk, Belarus

BENEDETTO CROCE'S PHILOSOPHY AND MODERNITY

The article postulates the relevance of the ideas of Benedetto Croce's philosophical and aesthetic doctrine in the modern world. The author connects the reasons for the oblivion of his ideas in the second half of the 20th century with political and ideological factors, as well as with the complexity and multifaceted nature of his philosophical system. In the 21st century there is a revival of interest in B. Croce's ideas, both in Italy and internationally, which is expressed in new publications, conferences and biographical studies. The importance of the ideas of idealism and intuitionism for understanding the problems of modern society, the special role of intuition in cognition and transformation of reality is noted.

Keywords: Benedetto Croce, Italian philosophy, absolute idealism, intuitionism, aesthetics

В современном сложном меняющемся мире как никогда актуальными видятся идеи и константы философии идеализма. Попытаемся вспомнить основные идеи философии абсолютного идеализма выдающегося итальянского мыслителя Бенедетто Кроче (1866–1952) и выяснить, насколько они востребованы или насущны сейчас.

Идеи Б. Кроче, по праву считающегося самым выдающимся итальянским философом прошлого века, пользовались безусловным успехом и популяр-

ностью в самом начале XX в. на его Родине и во всем мире. Однако после 1930-х годов он ушел в тень, после Второй мировой войны и вовсе пережил забвение, а его труды не получили должного внимания и осмысления, на наш взгляд, и по сей день. Разумеется, такое положение сложилось неслучайно, и причин тому несколько. С одной стороны, это глобальность и разнонаправленность философского наследия мыслителя. Он оставил свой вклад практически во всех направлениях, существовавших тогда в гуманитарной науке: от философии, истории и эстетики до литературоведения и языкознания¹. Б. Кроче мог возвращаться к размышлениям на ту или иную тему в разные периоды своего творчества, дорабатывая или даже кардинально меняя свои взгляды, что значительно затрудняет для исследователей понимание и целостную интерпретацию его идей (как и произошло с эстетикой).

Кроме того, философ жил в трудное для Италии и Европы время. Расцвет философской мысли Кроче пришелся на начало XX в. Его отношения с пришедшим к власти в Италии в 1922 г. фашистским режимом были непростыми. Философу даже приписывали тайную поддержку фашизма (в 1924 г., будучи сенатором, Б. Кроче вместе со своим соратником-философом Д. Джентиле проголосовал за доверие Б. Муссолини). Хотя позже, преодолев свои первоначальные иллюзии насчет положительного влияния на Италию «сильной руки» Муссолини, в 1925 г. он подписал «Манифест антифашистских интеллектуалов».

Философ сохранял позицию неудобного интеллектуала и во второй половине XX в. С приходом поколений, которые мало знали об идеализме и историцизме, труды классика итальянской философии стали читать меньше и реже рекомендовали для изучения. Это подтверждает современный итальянский исследователь эстетики профессор Паоло Д'Анджело. В статье «Проблема Кроче» он приводит слова литературоведа и искусствоведа Эмилио Чекки (1884–1966), современника Б. Кроче: «Для нас, слабых людей, главная проблема – стать сильнее. Проблема для неуверенных в себе людей, – разобраться, наконец, в своих убеждениях. Но для Кроче... проблема состоит в том, чтобы стать немного слабее и извлечь выгоду из преимуществ, связанных со слабостью. Проблема Кроче в том, чтобы снова стать проблемой...» [2].

Эти слова Э. Чекки относятся к периоду, когда Б. Кроче еще был доминирующей фигурой итальянской культуры, признанным авторитетом, духовным наставником, тем «светским папой», о котором говорил итальянский философ и журналист Антонио Грамши. «Сто лет спустя, в совершенно изменившейся ситуации, пришло время признать, что желание Эмилио Чекки исполнилось, хотя, очевидно, в совершенно ином смысле. Кроче снова стал проблемой. Эмилио Чекки хотел, чтобы Кроче снова стал проблемой для самого себя, потерял хоть немного той уверенной безопасности, которую обеспечивали ему проч-

¹ Широту взглядов философа демонстрирует перевод фрагментов его работ, выполненный С. А. Мальцевой (см. [1]).

ность выработанной им системы, широта круга интересов и активная и полемическая активность. Однако Кроче вновь стал проблемой для нас, я имею в виду – для итальянской культуры в целом», – пишет П. Д'Анджело [2].

Будучи многолетним исследователем эстетической и философской доктрины Бенедетто Кроче, он констатирует неприятие и непонимание идей итальянского мыслителя на Родине, труды которого практически не известны, не изучаются, их уже убрали из обязательных программ в университетах. Начиная с 1990-х годов издательство «Адельфи» стало публиковать произведения Б. Кроче, что позволило прочитать работы мыслителя без предубеждений и несправедливой оценки его роли в культуре XX века. Сложное отношение к философу не изменилось. «...Его до сих пор продолжают упрекать за то, чего он не сделал, вместо того, чтобы оценивать то, что он сделал», – отмечает с горечью Паоло Д'Анджело [2].

И для таких рассуждений, к сожалению, существует достаточно оснований. Например, в 1997 г. (год переиздания «Эстетики как науки о выражении и как общей лингвистики» Б. Кроче) Умберто Эко, тогда уже сложившийся ученый, автор «Трактата о семиотике» (1968) и известного романа «Имя розы» (1980), опубликовал статью «Кроче, интуиция и путаница» в сборнике иронических эссе «Кант и утконос» [3], где «путаница» указывает на истинную, по его мнению, природу эстетики Б. Кроче. На наш взгляд, аргументы, выдвинутые У. Эко в качестве критических, поверхностны, а Кроче, представленный в работе, далек от реальности, и критика не попадает в цель. Однако читатель, глубоко не погруженный в работы философа, может этого не заметить и под тяжестью всемирного авторитета Эко принять его спорную и несколько эпатажную позицию.

Профессор политических наук Лондонского университета Ричард Беллами в своей статье «Современный интерпретатор», посвященной итальянскому мыслителю, приходит к другому выводу [4]. Анализируя критические замечания к философии Б. Кроче, английский ученый указал, что итальянский исследователь рассматривал свою философию, в лучшем случае, как основу, находящуюся в постоянном развитии. Он дорабатывал ее постепенно, предлагая предварительные решения для конкретных проблем, которые интересовали его в определенное время. Поэтому некоторая неорганизованность философской системы представляется как явление переходное и не умаляет глобальной значимости предложенного философом подхода.

Ситуация с рецепцией и распространением философских идей Бенедетто Кроче в России, прошлой и нынешней, также не проста. В начале XX в. во включенной в глобальный континуум мировой философской мысли России идеи Бенедетто Кроче вызвали живой интерес. Его первые работы были переведены на русский язык очень быстро. Так, в 1902 г. был переведен его критический очерк «Исторический материализм и марксистская экономика», в 1910 г. в международном ежегоднике по философии культуры «Логос»

опубликована статья «О так называемых суждениях ценности» [5], а в 1920 г. в переводе Б. Яковенко вышла первая часть самого знаменитого эстетического произведения итальянского мыслителя «Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика» [6].

В 1920-е годы интерес к исследованиям Кроче проявил основоположник русской феноменологии Густав Шпет. Его работы не были широко известны в советских философских кругах ввиду трагичной судьбы их автора. Связь идей Б. Кроче и Г. Шпета обнаружила современная исследовательница наследия последнего Т. Г. Щедрина. Она анализирует понятие «выражения», сформулированное русским философом в процессе изучения взглядов Б. Кроче и Ш. Балли [7].

В последующие годы философия Б. Кроче рассматривалась в советской науке в критическом ключе, как проявление кризиса буржуазного общества (например, у Г. Плеханова). Вплоть до конца XX в. работы итальянского мыслителя не переводились и не переиздавались.

После развала СССР было предпринято несколько попыток вернуть наследие философа в научный оборот в русскоязычном пространстве.

Новейшие статьи в специальных энциклопедиях представляют философскую систему Б. Кроче с более объективных позиций, без указаний на безусловные погрешности буржуазного общества (отметим белорусский «Новейший философский словарь», где статью о Б. Кроче написал белорусский социолог В. Л. Абушенко [8]).

В конце XX в. выходят и новые переводы, среди которых следует отметить «Теорию и историю историографии» (перевод И. М. Заславской, послесловие Т. В. Павловой). Именно этот труд венчает цикл исследований итальянского мыслителя в области философии духа. Он был написан в 1912–1913 гг., опубликован в Италии в 1917 г. Перевод на русский язык увидел свет в 1998 г. [9]. Попытка представить полную панораму научной мысли итальянского философа была предпринята в 1999 г. в уже упомянутом издании «Антология сочинений по философии. История. Экономика. Право. Этика. Поэзия» (перевод, составление и комментарии С. Мальцевой) [1]. В 1998 г. И. А. Овсянникова выпустила книгу по своей докторской диссертации «Либеральная философия Бенедетто Кроче» [10], которая посвящена анализу взаимосвязи идеалистической философии итальянского мыслителя с историзмом и либеральной этикой. Издательством «Интрада» в 2000 г. был переиздан основной труд Б. Кроче «Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика» в переводе Бориса Яковенко [11].

Имя Бенедетто Кроче в русскоязычном пространстве активно возвращается в научный оборот и в XXI в., о чем свидетельствует как высокая цитируемость его работ, так и защищаемые по нему диссертации¹.

¹ Например: Зорин А. Моральная философия итальянского неоиdealизма XX века: проблема обоснования морали : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.03. СПб., 1999; Мальцева С. А. Методологические основания философской системы Бенедетто Кроче : дис. ... д-ра филос. наук :

Отрадно отметить, что сейчас и итальянские исследователи стараются преодолеть критицизм, царивший в отношении идей Бенедетто Кроче во второй половине XX в. Так, в 2016 г. в Италии широко отмечалась 150-я годовщина рождения философа. Институт исторических исследований, основанный Б. Кроче в Неаполе, проводит международную конференцию, выпускает сборник [12], на родине философа учреждена ежегодная премия его имени.

Организуются мероприятия, направленные на работу с молодежью. В ноябре 2022 г. на родине философа (в Умбрии) лицей имени Бенедетто Кроче в г. Аввещано организовал памятное мероприятие к 70-летию смерти философа. В лицее прошли лекции и тематические дискуссии, посвященные углубленному анализу произведений и мыслей великого соотечественника. Докладчики рассказали молодому поколению об отношениях Бенедетто Кроче с литературой, поделились размышлениями и наблюдениями о философии мыслителя в первые годы фашизма, его роли в итальянской истории и педагогике.

В научное обращение вводятся ранее неизвестные факты и размышления философа о жизни. Например, в 2022 г. в издательстве «Адельфи» вышла книга Бенедетто Кроче «Солилог и другие автобиографические страницы» («Soliloquio e altre pagine autobiografiche») [13]. Солилог, в отличие от монолога, предполагает разговор с самим собой, без обращения к собеседнику. Выделив из дневников философа наиболее показательные отрывки, многолетний куратор его текстов, историк и политик Джузеппе Галассо (1929–2018) составил антологию, благодаря которой мы можем пережить изнутри непрерывный диалог Б. Кроче с самим собой и тем самым раскрыть философию и жизнь мыслителя по-новому.

Вчитываясь в строки дневников разных лет, бережно и точно подобранных составителем, поражаешься их пронзительности и актуальности. Например, рассуждения философа о том, что мысль есть прежде всего сотрудничество, «а не изолированный продукт одного автора» [13, р. 36]; его размышления в период битвы при Капоретто (ноябрь 1917 г.) о том, что такое национальная гордость, отличия ее от «мести» [13, р. 55]; что значит чувствовать свое время, когда ты в меньшинстве, а вокруг торжествует фашистский тоталитаризм [13, р. 81–82].

Пересматриваются и биографические детали жизни мыслителя. В октябре 2023 г. в Институте исторических исследований в Неаполе были представлены две биографии Бенедетто Кроче: авторства Эмануэле Кутинелли-Рендина, профессора итальянистики Страсбургского университета, который представил монографию «Бенедетто Кроче. Жизнь за новую Италию» («Benedetto

09.00.01. М., 2001. 209 л. ; Овсянникова И. А. Социально-философская доктрина итальянского либерализма: Кроче, Эйнауди, Де Руджеро : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11. М., 1998. 368 л. ; Салеева М. Проблема интуиции в философско-эстетической концепции Б. Кроче : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.04. Минск, 2008. 116 л.

Croce. Una vita per la Nuova Italia») [14]. В предисловии к изданию автор пишет о давно назревшей необходимости в пересмотре классической биографии мыслителя, вышедшей через 10 лет после его смерти (в 1962 г.) из-под пера его друга и соратника Фаусто Николлини, так как несмотря на безусловную значимость данной работы, она несет на себе отпечаток критического отношения к наследию Б. Кроче, которое сложилось в Италии во второй половине XX в.

Вторую биографию представил уже упомянутый нами давний исследователь философии Бенедетто Кроче Паоло Д'Анджело, профессор эстетики Университета Рома Тре. Его книга «Бенедетто Кроче. Биография. 1866–1918» [15], представленная как первый том глобального биографического исследования, посвящена ранним годам жизни Б. Кроче, начиная с трагической гибели его родителей во время землетрясения в Казамиччоле в 1883 г. и заканчивая его путешествиями, дискуссиями и спорами с деятелями культуры того времени вплоть до 1918 г.

Еще одно выдающееся начинание, касающееся сохранения и продвижения научного наследия итальянского мыслителя, свершилось на самом юге Италии, на Сицилии. В Мессине под руководством Джузеппе Джембилло, благодаря поддержке Международного учебного центра философии сложности «Эдгар Морин», после десятилетнего перерыва возобновлена публикация «Журнала исследований Кроче» («Rivista di Studi Crociani»), посвященного философии Бенедетто Кроче и ее современной интерпретации. Составители (Аннамария Ансельмо (Мессина), Джузеппе Джордано (Мессина), Марчелло Мусте (Рим)) стремятся отойти как от «научной метафизики» (чрезмерно рационалистического и научного подхода), так и от иррационалистических тенденций, присутствующих в современной научной мысли, предлагают заново оценить актуальность философской традиции Б. Кроче в современном мире, спустя 70 лет после смерти философа. Сам Кроче не был поклонником апологетических или пафосных научных журналов. Следуя его традиции, новая серия исследований будет ориентироваться на журналы, уровня «Kant-Studien: Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft» или «Hegel-Studien», вполне соответствующих значимости доктрины итальянского философа для мировой философской мысли.

Журнал будет освещать широкий спектр тем: от эстетики до философии науки, этики и политики, продолжая дискуссию о Бенедетто Кроче и обновляя его библиографию. Первый выпуск новой серии [16] содержит тексты 1970-х годов, в том числе эссе Альфредо Паренте, выступающего с критикой «мифа о преодолении» в философской мысли, подчеркивая важность теоретической рефлексии, которая не ограничивается опровержением предшественников, но способствует историческому постижению философских истин.

В последнем номере за 2023 г. научные редакторы Джузеппе Джембилло и Леа Ревербери предлагают поразмышлять о таких важных понятиях философии Бенедетто Кроче, как «витальность» и «различие». Эти идеи дораба-

тывались философом на протяжении жизни и не всегда просто разобраться с ними, учитывая объем наследия философа. Теперь они собраны на страницах последнего номера «Rivista di Studi Crociani».

Мировое философское сообщество тоже отметило 70-летие со дня смерти итальянского философа. В 2022 г. Итальянский Институт культуры г. Торонто представил перевод работы Фабио Рици «Бенедетто Кроче и итальянский фашизм» [17] и вебинар «Бенедетто Кроче: от антифашизма к рождению Итальянской Республики». Первоначально книга «Бенедетто Кроче и итальянский фашизм» была написана на английском языке, опубликована издательством Университета Торонто в 2003 г. и получила положительные отклики научного сообщества за основательность и аккуратное использование документальных источников. В 2019 г. издательство «Rubettino» подготовило итальянскую версию книги. Работа представляет собой подробный анализ политической и частной жизни Б. Кроче, показывающий его активную антифашистскую позицию.

В 2016 г. по инициативе Института итальянской культуры в Москве прошла Итало-российская конференция «Наследие Б. Кроче в XXI веке», посвященная 150-летию юбилею философа. Специалисты Высшей школы экономики рассмотрели вклад итальянского философа в исследование интеллектуального наследия Джамбаттиста Вико в контексте различных исследовательских подходов и национальных историко-философских традиций.

Докладчики с итальянской и русской стороны попытались ответить на вопрос: почему в Италии и России творчество неаполитанского философа и сегодня временами рассматривается как «ретроспективное», «провинциальное» и совершенно «устаревшее»?

Современный исследователь философии и политической теории Коррадо Оконе, делавший доклад на конференции, высоко оценил усилия русских исследователей по освоению и распространению наследия итальянского философа в России. В статье «Я вам расскажу, что в Москве говорят о Бенедетто Кроче» он пишет, что пришло время и Италии повернуться лицом к своей истории, посмотреть без идеологических шор на вклад, который внесли итальянские исследователи в мировое философское наследие. «Бенедетто Кроче поставил перед собой глобальную задачу – дать новой Италии, рожденной Рисорджименто, систему мышления, соответствующую ее истории. А также включить нашу [философскую] традицию, ту, что пришла от Макиавелли и Вико, в европейский горизонт, в тесном диалоге с другими традициями. И сегодня... мы видим результат» [19].

Подводя итоги нашего краткого обзора можно констатировать, что в мировом и русскоязычном философском пространстве сохраняется интерес к новаторским философским идеям Б. Кроче. Абсолютный идеализм и интуитивизм, лежащие в основе философской доктрины итальянского мыслителя, не потеряли своей значимости и актуальности и сегодня.

Погружение в эстетическую доктрину философа помогает понять его время, а также, косвенно, и современность, как неоднократно подчеркивал его верный последователь, историк Джузеппе Галассо. Хотелось бы, чтобы глобальная философская система итальянского мыслителя получила достойное внимание и оценку современных исследователей.

Список использованных источников

1. Кроче, Б. Антология сочинений по философии: История. Экономика. Право. Этика. Поэзия / Бенедетто Кроче ; пер., сост. и коммент. С. Мальцевой. – СПб. : Пневма, 1999. – 480 с.
2. D'Angelo, P. Il problema croce / Paolo D'Angelo // *Diacritica*. – 2015. – Fasc. 5 (25 ottobre). – URL: <https://diacritica.it/lettura-critiche/il-problema-croce.html> (date of access: 12.06.2024).
3. Eco, U. *Kant e l'ornitorinco* / U. Eco. – Milano : Bompiani, 1997. – xvi, 454 p.
4. Bellamy, R. A Modernist Interpreter: Benedetto Croce and the Politics of Italian Culture (January 18, 2010) / R. Bellamy // *The European Legacy: Towards New Paradigms*. – 2000. – Vol. 5. – pp. 845–861. – URL: https://www.researchgate.net/publication/41186165_A_Modern_Interpreter_Benedetto_Croce_and_the_Politics_of_Italian_Culture/link/0a85e52e1211aabe2000000/download?_tp=eyJjb250ZXh0Ijp7ImZpcnN0UGFnZSI6InB1YmVYX2F0aW9uIiwicGF-nZSI6InB1YmVYX2F0aW9uIn19 (date of access: 12.06.2024).
5. Кроче, Б. О так называемых суждениях ценности / Б. Кроче // *Логос*. – 1910. – Кн. 2. – С. 24–37.
6. Кроче, Б. Эстетика как наука выражения и как общая лингвистика / Б. Кроче ; пер. с ит. В. Яковенко. – М. : Изд. М. и С. Сабашниковых, 1920. – Ч. 1. – 171 с.
7. Щедрина, Т. Г. Проблема «Выражения» у Бенедетто Кроче, Густава Шпета и Шарля Балли (в контексте культурно-исторического единства научного знания) / Т. Г. Щедрина // *Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке*. – 2012. – № 2. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-vyrazheniya-u-benedetto-kroche-gustava-shpeta-i-sharlya-balli-v-kontekste-kulturno-istoricheskogo-edinstva-nauchnogo-znaniya> (дата обращения: 12.06.2024).
8. Абушенко, В. Л. Кроче (Гроссе) Бенедетто / В. Л. Абушенко // *Новейший философский словарь* / сост. А. А. Грицанов. – Минск : Изд. В. М. Скакун, 1998. – С. 521–522.
9. Кроче, Б. Теория и история историографии / Б. Кроче ; пер. И. М. Заславской. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1998. – 192 с.
10. Овсянникова, И. А. Либеральная философия Бенедетто Кроче / И. А. Овсянникова. – Омск : Изд-во ОмГТУ, 1998. – 424 с.
11. Кроче, Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика / Б. Кроче ; ред., авт. предисл. А. Е. Махов ; пер. с итал. В. Яковенко. – М. : Интрада, 2000. – 160 с.
12. Benedetto Croce. *Riflessioni a 150 anni dalla nascita* / cur. C. Tuozzolo. – Aracne, 2016. – 488 p.
13. Croce, B. *Soliloquio e altre pagine autobiografiche* / B. Croce. – Piccola biblioteca Adelphi, 2022. – 123 p.
14. Cutinelli-Rendina, E. Benedetto Croce. Una vita per la Nuova Italia / E. Cutinelli-Rendina. – Aragno, 2022. – 772 p.
15. D'Angelo, P. Benedetto Croce. La biografia / P. D'Angelo. – Il Mulino, 2022. – Vol. 1 : Gli anni 1866–1918. – 496 p.
16. *Rivista di Studi Crociani*. – 2022. – № 1–2. – 202 p.
17. Rizi, F. F. Benedetto Croce e il fascismo italiano / F. F. Rizi. – Rubettino, 2021. – 316 p.
18. Rizi, F. F. Benedetto Croce and the Birth of the Italian Republic, 1943–1952 / F. F. Rizi. – University of Taranto Press, 2019. – 360 p.
19. Ocone, C. Vi racconto cosa si dice a Mosca di Benedetto Croce / Corrado Ocone // *Formiche*. – 2016. – № 5. – URL: <https://formiche.net/2016/05/vi-racconto-cosa-si-dice-mosca-di-benedetto-croce/> (date of access: 12.06.2024).

И. М. Наливайко

Белорусский государственный университет,
Минск, Беларусь

ФЕНОМЕН ПОВСЕДНЕВНОСТИ В ХРОНОТОПЕ КУЛЬТУРЫ

Данная статья нацелена на обоснование гипотезы об онтологическом статусе повседневности как организующего начала хронотопа культуры. С помощью прояснения семантического наполнения концепта хронотопа культуры, определяемого как смысловое единство, обеспечивающее вхождение субъекта в пространство культурных смыслов, производится выявление специфики экзистенциального времени и пространства в качестве оснований культурной идентичности. Посредством фиксации особенностей пространственно-временных характеристик повседневности доказывается заявленная в цели гипотеза.

Ключевые слова: повседневность, повседневная жизнь, культура, культурные смыслы, повседневные культурные практики, время, пространство, хронотоп

I. Nalivaika

Belarusian State University,
Minsk, Belarus

PHENOMENON OF THE EVERYDAY IN CHRONOTOPE OF CULTURE

This article is aimed at substantiating the hypothesis about the ontological status of the everyday as the organizing principle of the chronotope of culture. By clarifying the semantic content of the concept of the chronotope of culture, defined as a semantic unity that ensures the subject's entry into the space of cultural meanings, the specificity of existential time and space as the basis of cultural identity is revealed. By recording the features of the spatio-temporal characteristics of the everyday, the hypothesis stated in the goal is proven.

Keywords: the everyday, everyday life, culture, cultural meanings, everyday cultural practices, time, space, chronotope

Обозначенный в заголовке статьи объект исследования очевидно отсылает к междисциплинарному пересечению философии культуры и социальной онтологии, поскольку имплицитно содержит в себе значимую для них обеих проблему идентификации всякой культурной целостности. Любой теоретический подход к осмыслению культуры встречается с необходимостью решить вопрос о соотношении единого и многого. И дело здесь не только в мобильности культурных границ, обусловленных современной ситуацией глобальных

миграционных и информационных потоков, но и в том, что культура как форма существования человека и социума по сути своей множественна.

Один из программных трудов французского мыслителя Мишеля де Серто «Культура во множественном числе» [1] самим своим названием указывает на необходимость признания факта этой неэлиминируемой множественности. Не только новейшая ситуация мультиэтничности и мультиконфессиональности как наличного состояния культуры многих государств, но и изначальная сложноструктурированность культуры, складывающаяся из динамичного взаимодействия различных социальных, экономических, религиозных факторов, делает тему культурного единства и оснований культурной идентичности значимой теоретической и практической проблемой.

Таким образом, *цель данной статьи* – определение роли феномена повседневности в становлении хронотопа культуры.

Понятие хронотопа культуры

Одним из наиболее методологически продуктивных путей разрешения обозначенной проблемы является, на мой взгляд, обращение к концепту хронотопа, который позволяет уловить и зафиксировать некое физиономическое единство культуры. Однако популярность данного концепта в современной гуманитаристике порождает его полисемантическую, а зачастую – метафоричность и даже некоторую семантическую «размытость». В силу этого для четкого понимания объекта исследования необходимо изначально обозначить содержательное наполнение данного понятия.

Как известно, термин «хронотоп» получил распространение в гуманитарных науках с легкой руки М. М. Бахтина. Однако в силу слишком узкой трактовки дисциплинарной принадлежности творчества русского мыслителя многие исследователи приписывали этот концепт исключительно к сфере эстетики словесного творчества и литературоведения. Это не только идет вразрез с трактовкой данного концепта самим М. М. Бахтиным, но и сбрасывает со счетов тот факт, что сам философ заимствует его из учения физиолога А. А. Ухтомского, которым хронотоп определяется в самом общем плане как «закономерная связь пространственно-временных координат» [2, с. 347]. Однако здесь очень важно подчеркнуть, что в рамках этой связи А. А. Ухтомский отводил приоритетную роль времени, причем времени изначально понятом как гармонизирующая множественность: «Ухтомский исходил из того, что *гетерохрония* (выделено мною. – *И. Н.*) есть условие возможной гармонии: увязка во времени, в скоростях, в ритмах действия, а значит, и в сроках выполнения отдельных элементов, образует из пространственно разделенных групп функционально определенный центр» [3, с. 342]. Именно такая трактовка хронотопа включается русским физиологом в его учение о человеческом восприятии, актуализируя еще один значимый концепт, также занявший впо-

следствии центральное место в философии М. М. Бахтина, – концепт события: «...с точки зрения хронотопа, существуют уже не отвлеченные точки, но живые и неизгладимые из бытия события» [2, с. 342]. Таким образом, именно А. А. Ухтомскому принадлежит не только научный приоритет в использовании этого концепта, но и заслуга понимания хронотопа как сплава времени и пространства, предопределяющего смысловое единство, заданное временем как гетерохронией, что и должно являться отправной точкой в исследовании хронотопа культуры.

Как отмечает Л. А. Гоготишвили, именно этот семантический посыл воспринимается и удерживается в бахтинском учении о хронотопе, что позволяет дать следующее обобщающее определение хронотопа: «...типологические или личностные формы смыслового объединения пространственных и временных координат, которые в качестве своего рода “интенциональных рамок сознания” являются предпосылкой вхождения субъекта в сферу культурного смысла вообще» [4, с. 307]. Более того, и в версии М. Бахтина определяющим в данном сплаве времени и пространства является именно время, понятое в аристотелевском ключе как синоним движения: «...Бахтин определяет хронотоп как стягивание пространства... в процесс движения, вследствие чего пространство обволакивает собой ось времени, а само время сгущается и уплотняется» [4, с. 307].

Таким образом, важно отметить, что концепт хронотопа удерживает в себе три основных семантических посыла:

- хронотоп является формой *смыслового* единства пространства и времени, обеспечивающего вхождение индивидуального или социального субъекта в сферу культурного смысла;
- доминантой данного единства является время, существующее как *гетерохрония*;
- хронотоп определяет событийный характер человеческого индивидуального и культурного бытия.

Все перечисленное дает основание предполагать, что именно обращение к хронотопу культуры может не только способствовать решению проблемы культурного единства как фундамента культурной идентичности, но и открыть плодотворные пути межкультурного диалога.

Время и пространство в культуре

Как уже отмечалось в одной из моих статей, «у каждого человека и у каждой культуры есть свое экзистенциальное время и свое пространство, в которые нельзя искусственно переместиться, но можно пережить опыт присутствия, если произойдет некое пересечение “хронотопов”» [5, с. 14].

Данное высказывание указывает прежде всего на тот онтологический сдвиг, который происходит в понимании субъекта и субъективности при рож-

дении неклассического типа философствования. Если в рамках классического рационализма субъект выступал как субъект познания, а пространство и время в самом общем смысле трактовались как априорные формы его познавательной деятельности, то почти все направления неклассической философии обращаются уже не к познающему, а к экзистирующему востелесенному субъекту. Даже там, где в фокусе исследовательского интереса по-прежнему остается преимущественно сознание, оно уже понимается не как отвлеченная универсальная беспредпосылочная инстанция, а как расположенное в мире благодаря востелесенности экзистирующего субъекта. Соответственно, время и пространство тоже оказываются «вплетенными» в живую ткань человеческого существования, что существенно модифицирует содержательное наполнение самих понятий. Самым значимым является то, что они превращаются из абстрактных познавательных форм в конкретные формы человеческого бытия в мире, они становятся экзистенциальными временем и пространством, которые «переживаются» и «обживаются».

Вероятно, в первом приближении более заметными кажутся метаморфозы, происходящие с понятием пространства. Прежде всего это вызвано актуализацией в философском дискурсе темы телесности. Если раньше пространство понималось как форма схватывания и упорядочения противостоящего субъекту мира внешних объектов, то теперь оно связано с феноменом телесной размещенности человека в мире и «переплетенностью» (концепт М. Мерло-Понти) человеческого тела с вещами, то есть речь идет о размывании привычных пространственных границ.

Вторым значимым следствием произошедших трансформаций модели субъективности является утрата пространством своего основополагающего и даже легитимизирующего значения как в ментальных схемах, так и в бытии европейской культуры в целом. Классическая философия как самосознание культуры, впрочем, как и сама культура, уходящая корнями в древнегреческий полис, были изначально пространственны, а точнее, топологичны. Выстроенная полисной культурой социальная топология как упорядоченность социального пространства была перенесена на мироздание и осмыслена в качестве порядка космоса (как известно, слово «космос» изначально и означало «порядок»), что нашло свое выражение во всех сферах культуры. Это в полной мере коснулось и языка, на тысячелетия вперед предопределившего эйдетический и пространственный характер мышления человека западного мира. В пределе эта модель мировосприятия сводит и субъекта к преимущественно пространственным характеристикам (более подробно об этом см. [5; 6]). Но такое пространственное прочтение субъекта, означающее отождествление его с формой и границей, не вписывается в представление об экзистирующем субъекте, поскольку экзистенция есть прежде всего движение трансцендирования, выхода за сложившиеся пределы, становление и развитие.

Именно этот факт предопределил переориентацию в трактовке субъекта с пространственности на темпоральность. Осмысление темы субъекта как телесной экзистенции приводит к феноменологическому тезису о том, что «субъективность на уровне восприятия есть не что иное, как временность» [7, с. 307]. Причем время здесь понимается именно как экзистенциальное, как то, что воспринимается в момент своего возникновения и манифестирования и переживается как конкретная и всегда качественно разная длительность: так, время праздника и время ожидания праздника длится по-разному.

Причем эта качественная неоднородность относится как к восприятию времени отдельным индивидом, так и конкретной культурой. Каждая культура вырабатывает свое «культурное время», что иногда приводит к бытовым коллизиям, возникающим из несовпадения этих культурных времен.

Здесь важно отметить, что специфика экзистенциального переживания времени заключается в том, что оно всегда дано нам как настоящее, как постоянно ускользающее «теперь», тем не менее имплицитно содержащее в себе «до» и «после». Именно это свойство экзистенциального времени выводит на авансцену современной философской мысли феномен повседневности как своего рода живое воплощение этого тезиса. В самом названии этой сферы и способа жизни заключена отсылка ко времени как текучему и преходящему настоящему, являющемуся тем не менее чем-то устойчивым и определяющим, поскольку вырваться из повседневности как системы повторяющихся ежедневных ритмов и ритуалов практически невозможно.

Повседневность как организующее начало хронотопа культуры

Несмотря на то что тема повседневности была маргинальной для классической традиции, в настоящий момент она является одним из мейнстримов современной гуманитаристики. Философское осмысление экзистенциально-онтологических и социально-онтологических проекций повседневности становится основой для социологических и антропологических штудий повседневной жизни, повседневность тематизируется через осмысление специфики обыденного языка и повседневных практик и т. д.

В рамках данной статьи именно повседневность становится предметом исследования, так как она является реальным хронотопом человеческого существования как в индивидуальном человеческом бытии, так и в бытии культуры.

Наше экзистенциальное время есть не что иное, как ежедневно проживаемое и ускользающее «сейчас», как живая связь прошлого и будущего, переживаемая в настоящем моменте (более подробно см. [8]). Причем, как очень точно замечает М. де Серто, примерно это древние греки и понимали под словом «память». «Греческая *metis* – форма разума, “всегда погруженного в практику”, есть специфическая рациональность повседневности. Это темпоральная

практика, которая рассчитывает на благоприятный момент – *kairos*. Она неразрывно связана с особым знанием, или даже искусством, которое и является памятью... В античности память обозначала присутствие множественности времен и не ограничивалась только прошлым, связывая воедино уже произошедшие и возможные конкретные события. Но это никоим образом не коллекция готовых мест – “оттисков” событий, “память – это анти-музей”, это средство изменять места» [9, с. 208]. Память опосредует сложные процессы идентификации отдельного индивида и культуры, фундированные в том числе и повседневными практиками.

Но движение повседневного времени представляет собой сложное и амбивалентное явление, вмещающее в себя две взаимопересекающиеся характеристики повседневности: «Во-первых, это ее подвижность и текучесть... Во-вторых, необратимость повседневных действий. Повседневность очень часто противопоставляется событийности существования как невыделенность отдельных моментов, как незаметное “утекание” времени. Но повседневное пребывание человека в мире связано с особым рода активностью – трудовой деятельностью, которая производит в мире необратимые изменения... Но есть и другой образ повседневного времени – повседневность как повторяемость. Повторяемость ежедневных привычных действий, смена дневных циклов, дня и ночи. Повторяемость наших производственных актов» [8, с. 31]. Повседневность парадоксальным образом соединяет в себе обе упомянутые модели времени, вычерчивая весьма специфическую «графику» временного потока.

Методологически продуктивным основанием для разрешения этого темпорального парадокса является сочетание ницшеанской идеи вечного возвращения того же самого и бахтинской теории хронотопа. В своих предыдущих исследованиях я отмечала, что «классическая философия опасалась иметь дело с постоянно повторяющимися феноменами повседневности: чтением, сном, едой и т. п. Но именно эти действия представляют повседневность в ее сути: все постоянно исчезающее и постоянно возвращающееся – вечно возвращающееся. Одна из интерпретаций смысла вечного возвращения того же самого гласит, что оно примиряет вечность и время, бытие и сущее. Повторяемость дает возможность прерыва непрерывности, утверждения бытия сущего, бытия всего конечного – человеческой экзистенции в том числе» [8, с. 32].

Бахтинская же теория хронотопа увязывает время с одним из базовых концептов его философии диалога – местом-в-бытии. Опираясь на этот концепт, можно определить повседневность как мир, где «мы творим, познаем, созерцаем, жили и умираем; мир, в котором объективируется акт нашей деятельности, и мир, в котором этот акт единожды действительно протекает, свершается» [10, с. 82–83]. Сам концепт «место-в-бытии» очевидно отсылает к пространственным проекциям повседневности, но эта пространственность нерасторжимо переплетена с движением времени, его необратимостью, предопределяющей событийность индивидуального и культурного бытия.

Таким образом, именно повседневность как сложный сплав времени и пространства, где время сращено с процессом обживания места и представляет собой двуединый процесс необратимости темпорального потока и цикличной повторяемости повседневных действий, является наиболее точной иллюстрацией ремарки М. М. Бахтина о том, что время есть не линия, а сложная фигура тела вращения. В силу этого можно утверждать, что именно повседневность выступает как организующее начало всякого хромотопического единства, в том числе хромотопа культуры.

Список использованных источников

1. Certeau, M. de. *Culture in the Plural* / M. de Certeau. – Minneapolis : University of Minnesota Press, 2001. – 182 p.
2. Ухтомский, А. А. Доминанта / А. А. Ухтомский. – СПб. : Питер, 2002. – 448 с.
3. Большой психологический словарь / сост.: Б. Мещеряков, В. Зинченко. – М. : Олма-пресс, 2004. – 672 с.
4. Гогтишвили, Л. А. Хромотоп / Л. А. Гогтишвили // Новая философская энциклопедия : [в 4 т.] / Ин-т философии РАН. – М. : Мысль, 2010. – Т. 4. – С. 307–308.
5. Наливайко, И. М. Повседневные практики: игры памяти и становление идентичности / И. М. Наливайко // Вестник Брестского университета. – 2017. – № 1. – С. 11–15.
6. Наливайко, И. М. Пространственная размерность повседневности / И. М. Наливайко // Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. Серыя 1, Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. – 2018. – № 2. – С. 38–42.
7. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти ; пер. с фр. С. Л. Фокина ; под ред. И. С. Вдовиной. – СПб. : Ювента : Наука, 1999. – 605 с.
8. Наливайко, И. М. Темпоральный статус повседневности / И. М. Наливайко // Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. Серыя 1, Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. – 2019. – № 1. – С. 28–34.
9. Серто, М. де. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать / М. де Серто ; пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. – СПб. : Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2013. – 330 с.
10. Бахтин, М. М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Философия и социология науки и техники : ежегодник. – М., 1986. – С. 80–160.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

ЛЯ ВЫТОКАЎ УНІВЕРСІТЭЦКАЙ І АКАДЭМІЧНАЙ ГУМАНІТАРНАЙ НАВУКІ

Да 130-годдзя з дня нараджэння акадэміка С. Я. Вальфсона



8 чэрвеня споўнілася 130 гадоў з дня нараджэння вядомага беларускага філосафа і сацыёлага, выдатнага педагога, аднаго з арганізатараў універсітэцкай і акадэмічнай гуманітарнай навукі, першага дырэктара Інстытута філасофіі НАН Беларусі акадэміка Сямёна Якаўлевіча Вальфсона.

С. Я. Вальфсон нарадзіўся ў 1894 г. у Бабруйску. Пасля заканчэння з медалём гімназіі ў 1913 г. ён працягнуў вучобу ў Гэйдэльбергскім універсітэце на юрыдычным і філасофскім факультэтах. У гады Першай сусветнай вайны працягваў сваю адукацыю ў Расіі – быў студэнтам розных навучальных устаноў: Псіханеўралагічнага інстытута ў Петраградзе, Петраградскага і Маскоўскага ўніверсітэтаў. А ў 1919 г. паспяхова скончыў курс навучання на юрыдычным факультэце Кіеўскага ўніверсітэта. С. Я. Вальфсон набыў ґрунтоўныя веды па філасофіі, сацыялогіі і праву, авалодаў некалькімі замежнымі мовамі, што дазволіла яму ў далейшым дасканала займацца навуковымі даследаваннямі ў розных галінах грамадскай навукі. На светапогляд беларускага вучонага значны ўплыў аказаў Г. В. Пляханаў, з якім Сямён Якаўлевіч падтрымліваў цесныя сувязі і прысвяціў яго навуковай дзейнасці манаграфічнае даследаванне «Пляханаў» (1924).

Пад час працы ў Беларускай дзяржаўнай універсітэце С. Я. Вальфсон сканцэнтраванна ўвага на даследаваннях у галіне філасофіі і распрацоўцы лекцыйных курсаў. У 1922 г. ім быў падрыхтаваны вучэбнік «Дыялектычны матэрыялізм», які вытрымаў сем перавыданняў і быў станоўча ацэнены ў Беларусі і па-за яе межамі. У ім аўтар раскрыў працэс развіцця сусветнай філасофскай думкі пачынаючы з элінскай эпохі і заканчваючы класікамі марксізму, ахарактарызаваў асаблівасці дыялектычнага і метафізічнага спосабаў мыслення, паказаў прыныповае адрозненне матэрыялістычнай дыялектыкі К. Маркса ад ідэалістычнай дыялектыкі Г. Гегеля і дыялектыкі ад тэорыі эвалюцыі, раскрыў змест і ўзаемасувязь аб'ектыўнай і суб'ектыўнай дыялектык, а таксама асноўных філасофскіх катэгорый – супярэчнасці, колькасці, якасці і інш. У падручніку значнае месца было адведзена праблемам грамадскага развіцця – раскрываліся сутнасць матэрыялістычнага разумення гісторыі; спецыфіка ўзаемасувязі базісу і надбудовы; роля суб'ектаў, класаў і класавай барацьбы ў гістарычным працэсе; маральнасць, права, рэлігія і мастацтва як фор-

мы грамадскай свядомасці і г. д. У сёмае выданне падручніка аўтар уключыў матэрыял пра сям'ю. Такім чынам, С. Я. Вальфсон паказаў спецыфіку зараджэння і фарміравання філасофіі гісторыі як спецыяльнай галіны навукі, якая імкнецца «ўнесці агульныя прынцыпы ў тэорыю гістарычнага пазнання»¹.

У далейшым у яго публікацыях з улікам сацыяльнай практыкі раскрываліся асобныя бакі станаўлення грамадства новага тыпу. Развіццё сацыяльнай структуры, дзяржавы, сям'і, фарміраванне на новай аснове міжэтнічных адносін, маральнасці разам з пытаннямі дынамікі ўзаемаадносін СССР з капіталістычным светам сталі прадметам аналізу філосафа. Вынікі даследаванняў адлюстраваны ў шэрагу яго фундаментальных манаграфій, выдадзеных у Мінску і Маскве. З іх адзначым наступныя: «Інтэлігенцыя як сацыяльна-эканамічная катэгорыя» (1926), «Сацыялогія шлюбу і сям'і» (1930), «Супраць расавых тэорый» (1935), «Сучасная рэлігійнасць» (1930), «Культура і ідэалогія загнуваючага капіталізму» (1935), «Аб пралетарскім інтэрнацыяналізме ў нацыянальна-каланіяльным пытанні» (у суаўтарстве з І. М. Ільюшыным) (1935), «Сям'я і шлюб у іх гістарычным развіцці» (1937).

Важнае месца ў працах С. Я. Вальфсона займалі праблемы развіцця дзяржавы і права. Звяртаючыся да ідэйнай спадчыны К. Маркса і Ф. Энгельса і асэнсоўваючы практыку сацыялістычных пераўтварэнняў у краіне, ён высвятляў сутнасць сацыялістычнай дзяржавы, прагназаваў шляхі яе далейшага развіцця. Як важны крок пераўтварэнняў у гэтай сферы расцэньваў актыўнае ўцягванне працоўных у кіраўнічы працэс – перш за ўсё шляхам непасрэднага ўдзелу ў дзейнасці Саветаў. Філосаф адстойваў пункт гледжання, згодна з якім будаўніцтва сацыялізму ў краіне вядзе да змены сутнасці і функцый дзяржавы, а не да яе адмірання.

Асабліваю актуальнасць у тэорыі і практыцы ў 1930-я гады здабылі праблемы развіцця нацый. У процівагу заходнім тэарэтыкам тых гадоў, якія разглядалі нацыі ці расы (для многіх з іх гэтыя паняцці былі раўназначнымі) нязменнымі, раз і назаўсёды дадзенымі, беларускі навуковец кіраваўся метадалагічным прынцыпам канкрэтна-гістарычнага падыходу да доследнага аб'екта. У яго працах сцвярджалася, што сацыялістычная рэвалюцыя, якая знішчыла прыватную ўласнасць на сродкі вытворчасці – эканамічную аснову эксплуатацыі, спарадзіла новы характар узаемаадносін паміж нацыямі. На змену дамінуючым у сацыяльнай практыцы дарэвалюцыйнай Расіі дыскрымінацыйным прынцыпам у адносінах да нацыянальных меншасцей прыйшлі юрыдычна замацаваныя раўнапраўныя адносіны паміж нацыямі незалежна ад таго, вялікія яны ці малыя. Паступова пераадольваліся нацыянальная розніца, варожасць, недавер паміж народамі вялізнай шматнацыянальнай дзяржавы. Росквіт і збліжэнне нацый з'явіліся, на думку беларускага вучонага, двума бакамі адзінага дыялектычнага працэсу нацыянальнага развіцця пры сацыя-

¹ Вольфсон С. Я. Диалектический материализм : курс лекций, читанных в Белорусском государственном университете. Изд. 7-е, испр. и доп. Минск : Белорус. гос. ун-т, 1929. Ч. 1–3. С. 235.

лізме. Разам з тым ён лічыў, што працэс вырашэння нацыянальнага пытання, атрыманага ў спадчыну ад старога грамадства, не варта зводзіць да нейкага адначасовага акта. Філософ імкнуўся высветліць прычыны і намеціць шляхі пераадолення праяў нацыяналізму, што яшчэ мелі месца ў свядомасці асобных грамадзян і ў паўсядзённай практыцы.

У 1930-я гады пільную ўвагу С. Я. Вальфсона прыцягвалі праблемы сям'і і шлюбу. Сям'я яго цікавіла перш за ўсё як тая ячэйка грамадства, у якой адбываецца ўзнаўленне народанасельніцтва дзяржавы. Разам з тым навуковец ставіў перад сабой задачу тэарэтычна асэнсаваць заканамернасці фарміравання і шляхі далейшага развіцця сям'і новага тыпу. Вучоны раскрываў таксама стан шлюбу і сям'і ў капіталістычных дзяржавах, адзначаў навуковую безгрунтоўнасць і негуманны характар шляхоў і метадаў «аздараўлення» сям'і, прапанаваных заходнімі тэарэтыкамі, асабліва ідэолагамі нацыянал-сацыялізму. Для гэтага філософ выкарыстаў багаты эмпірычны матэрыял. С. Я. Вальфсон фактычна заклаў асновы беларускай сацыялагічнай школы.

Беларускі навуковец не мог не адчуваць жорсткага ідэалагічнага і палітычнага супрацьстаяння СССР і Захаду, што пагражала выліцца ў маштабную вайну, не мог не ўсведамляць наступстваў актыўнай прапаганды і зацвярджэння фашысцкай ідэалогіі ў масавай свядомасці грамадзян шэрага заходнеўрапейскіх дзяржаў. Менавіта таму крытычны аналіз гэтай ідэалогіі стаў для яго адным з прыярытэтных кірункаў творчасці. Работы С. Я. Вальфсона, у якіх на шырокім тэарэтычным і фактычным матэрыяле раскрываліся вытокі і сутнасць расавых тэорый, узятых на ўзбраенне палітыкамі Германіі і Італіі, выдаваліся ў Мінску і Маскве, былі шырока вядомыя ў краіне, актыўна выкарыстоўваліся ў агітацыйна-прапагандысцкай рабоце.

Сямён Якаўлевіч Вальфсон – вядомы вучоны і буйны арганізатар беларускай гуманітарнай навукі. Ён непасрэдна ўдзельнічаў у стварэнні Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта, быў загадчыкам кафедры дыялектычнага матэрыялізму, дэканам універсітэцкага факультэта права і гаспадаркі. Па ініцыятыве С. Я. Вальфсона ў 1931 г. у сістэме Акадэміі навук быў створаны Інстытут філасофіі, які ён узначальваў на працягу шэрага гадоў. Акрамя гэтага, навуковец займаў пасаду акадэміка-сакратара Аддзялення грамадскіх навук.

Беларускі акадэмік (1928 г.) – адзін з прызнаных арганізатараў і распрацоўшчыкаў праекта савецкай філасофіі, якая сцвярджала і развівала дыялектыка-матэрыялістычны кірунак філасофскай думкі. Ён быў не толькі вядомым даследчыкам, выдатным кіраўніком, арганізатарам, але і, па меркаванні першага вучонага сакратара Інстытута філасофіі М. І. Шапавалава, чалавекам багатай культуры і вялікай асабістай абаяльнасці.

С. Я. Вальфсон пайшоў з жыцця ў пачатку Вялікай Айчыннай вайны.

*Т. І. Адула,
доктар філасофскіх навук, прафесар,
загадчык Аддзела сацыяльна-філасофскіх і антрапалагічных
даследаванняў Інстытута філасофіі НАН Беларусі*

УЧЕНЫЙ, ПЕДАГОГ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ ДЕЯТЕЛЬ

К 110-летию академика К. П. Буслова

В этом году исполняется 110 лет со дня рождения Казимира Павловича Буслова – заслуженного деятеля науки БССР, доктора философских наук, профессора, второго в истории Беларуси философа, получившего звание академика АН БССР. Он – начинатель философских исследований по проблемам марксистской диалектики, методологии социальной философии, теории социального прогресса, культуры, свободы, гуманизма.

Казимир Павлович Буслов родился 25 октября 1914 г. в волостном центре Кошелево (ныне деревня в Буда-Кошелевском районе Гомельской области) в крестьянской семье. В 15 лет поступил в Гомельский педагогический техникум, а после его окончания работал учителем в Ветковском и Краснопольском районах Гомельской области. 1934–1938 – это годы учебы в Смоленском педагогическом институте, по окончании которого К. П. Буслов продолжил работать учителем в г. Жлобине, а затем стал инспектором отдела школ Омской железной дороги и заведующим отделом Омского областного радиокомитета.

В 1943–1944 гг. Казимир Павлович является слушателем курсов лекторов при ЦК КПСС в Москве, а после освобождения Беларуси от немецко-фашистских захватчиков был направлен на работу в Минск лектором ЦК КПБ (1944–1948 гг.). В 1948–1951 гг. он аспирант Академии общественных наук при ЦК КПСС. В июне 1951 г. решением Совета Академии общественных наук при ЦК КПСС К. П. Буслову присваивается ученая степень кандидата философских наук, а 17 апреля 1954 г. Высшая аттестационная комиссия СССР присудила ему ученое звание доцента.

Казимир Павлович пришел в Академию наук БССР в 1956 г. (в августе этого года был назначен директором академического Института философии и права), и вся его дальнейшая жизнь была связана с академической наукой. В 1965 г. ученый успешно защитил докторскую диссертацию, и в скором времени ему было присвоено звание профессора. С 1970 г. Казимир Павлович совмещает научную работу, руководство Институтом с обязанностями и. о. академика-секретаря, а с 1972 по 1976 г. он является академиком-секретарем Отделения общественных наук АН БССР. Как академик-секретарь К. П. Буслов заботится о повышении уровня научных исследований гуманитарных институтов, инициирует и организует ряд новых научных исследований в Институте философии и в Отделении общественных наук АН БССР. Свои богатые знания и организаторские способности Казимир Павлович отдавал развитию



обществоведения в Беларуси и становлению научного потенциала республики в целом.

Более 16 лет руководил ученый деятельностью Института философии и права АН БССР. Казимир Павлович обладал всеми качествами настоящего руководителя и лидера, умением сплотить коллектив и определить актуальные направления научных исследований. Под его руководством Институт превратился в крупный научный центр, объединивший философию, право и социологию. В научном учреждении были сосредоточены высококвалифицированные национальные кадры, шла активная подготовка молодых ученых. Благодаря К. П. Буслову Институт поддерживал тесные научные связи с учеными из других союзных республик и зарубежных стран. Сформировалось «единое философское пространство», в котором высоко ценились работы белорусских философов.

Вернувшись в 1976 г. в Институт философии и права АН БССР, К. П. Буслов создает новый сектор и возглавляет его. Теперь ученый мог целиком посвятить себя научной работе. Исследования Казимира Павловича в различных областях философской науки получили заслуженное признание.

В 1960–1970-е годы в Институте во многом благодаря К. П. Буслову заметно возросли как количество, так и уровень работ по материалистической диалектике, логике, теории познания, теории социального прогресса. Этому способствовал и подъем социально-философских и социологических исследований в республике. Важнейшей их методологической предпосылкой стало изучение ленинского философского наследия и его применение к анализу диалектического материализма. В 1959 г. вышла книга «О “Философских тетрадах” В. И. Ленина», подготовленная белорусскими философами Г. Ф. Александровым, К. П. Бусловым, Ю. Л. Васильевым, И. Н. Лущицким, П. Д. Пузиковым, В. И. Степановым, которая стала обобщенным трудом в единстве законов и категорий диалектики, теории познания и логики. Коллективный труд белорусских ученых нашел широкий отклик у философской общественности, в прессе были опубликованы отклики и полемические статьи.

В этот период К. П. Буслов успешно разрабатывает вопросы социальной философии, исследуя проблемы социального прогресса, гуманизма и культуры, по которым им опубликовано свыше 80 научных работ. Важнейшими из них являются «Свобода должна быть свободной на деле», «О критерии внутриклассовых различий в СССР», «Социальное единство, противоречия, ответственность», «Социально-историческое развитие классов в СССР», «Формирование социального в человеке» и др. Также ученый разработал получившую широкую известность концепцию изменения социальной структуры общества. В этой концепции на основе новых подходов и критериев к структурированному анализу общества был преодолен узкий подход к пониманию классов как сугубо социэкономического понятия. К. П. Буслов показал, что прогрессивное развитие общества неразрывно связано с подлинной свободой

человека, являющейся одним из критериев социального прогресса, обосновал необходимость возрастания социальной активности и ответственности человека, преодоления противоречий между обществом и личностью, стирания внутриклассовых различий, приоритета общечеловеческих ценностей и гуманизма.

Казимир Павлович был одним из инициаторов разработки в Беларуси проблемы развития классов. Итогом многолетних исследований стала монография «Социально-историческое развитие классов в СССР», в которой он дал обобщение процессов динамики в преодолении классовых и внутриклассовых различий в СССР, раскрыл переход от классовой дифференциации к однородному обществу. В книге «Социальное единство, противоречия, ответственность» был дан глубокий анализ проблемы формирования социального единства человеческого общества как существенного фактора его развития; показано, что без действительного экономического, политического и духовного единства всего народа невозможно функционирование социальной общности и ее развитие как целостной системы.

Казимир Павлович Буслов принимал активное участие в создании обобщающих трудов по истории философской мысли в СССР и БССР. Возглавляемый им коллектив в 1984 г. стал лауреатом Государственной премии БССР за цикл опубликованных в 1973–1980 гг. работ по истории философии и общественной мысли Беларуси дооктябрьского периода. Вышли в свет научные труды коллектива ученых Института философии по гуманизации образа жизни белорусского народа, актуальным проблемам семьи.

Философские исследования под руководством К. П. Буслова в конце 1970-х – начале 1980-х годов посвящены социально-экологической проблематике. В коллективной монографии «Социальные аспекты экологии» (Минск, 1983) авторы обозначили проблемы актуальности гуманизации взаимоотношений общества и природы, проанализировали субстанциальные особенности природопользования в различных общественных системах, проблемы взаимоотношения трудовой и экологической сфер общества, перспективы социального развития и деятельности производительных сил в условиях экологического кризиса, раскрыли диалектику экологической и социальной среды. Впервые были поставлены вопросы зависимости здоровья человека от технизации среды и возможностей экологической культуры. Подчеркивалось, что поиски путей оптимизации природопользования должны опираться на целый ряд моделей разного уровня и сложности, позволяющих прогнозировать социально-экологическое взаимодействие и содействовать принятию экологически грамотных решений.

Как философ К. П. Буслов в совершенстве владел диалектическим методом, глубоко понимал сущность социальных противоречий. Его работам всегда были свойственны системность, глубокая аналитика, высокая культура изложения. Он точно видел новые актуальные направления социально-фило-

софских исследований, которые претворял в жизнь. Можно сказать, что выбираемые им направления всегда являлись авангардом философской мысли Беларуси.

Так, в своей фундаментальной работе «Проблемы социального прогресса в трудах В. И. Ленина (1917–1923 гг.)» (Минск, 1963) ученый на основе анализа произведений, написанных руководителем Страны Советов в послеоктябрьский период, раскрыл всю глубину ленинской методологии применительно к пониманию сущности прогресса собственно социалистического общества. Известно, что характеризуя специфику социалистического прогресса, Ленин не раз отмечал, что тот узел противоречий, который разрешил Великий Октябрь, представлял собой совокупность как чисто демократических, так и социалистических задач. В едином порыве разнородных социальных и классовых сил было окончательно ликвидировано старое общество, основанное на средневековом деспотизме и насилии, но в ходе социалистического строительства и появились трудности именно культурного порядка, и при наличии политической власти и экономических предпосылок не хватало именно обыкновенной культуры использования этих условий в целях социалистического строительства. Справедливые требования «Кто не работает, тот не ест»; «От каждого по способностям, каждому по труду»; «Управлять государством должны не только профессиональные политики, но и все трудящиеся» были юридически закреплены в советской политической и экономической системе. Эти императивы требовали культурного развития человека. Как разъяснял К. П. Буслов, трудности социального строительства, необходимость осмысления уроков прошлого, критика и самокритика социалистического движения доказывали жизненность нового социального организма, так как только через постоянное внутреннее самоочищение, через культурное развитие человека происходит освобождение от исторических «пережитков» прошлого, ликвидируется известная противоположность между деревом знания (идеалом) и деревом жизни, совершается движение к гармонично развитому человеку. Данная работа не потеряла своей актуальности и в наше время.

За годы работы в Академии наук К. П. Бусловым осуществлено научное редактирование более 20 коллективных монографий и многотомных изданий. При его участии и непосредственном руководстве в Институте философии и права в 1961–1970 гг. был подготовлен трехтомный труд об изменениях в структуре советского общества по мере развития производительных сил. Коллективная монография «Гуманизация общественных отношений и возрастание активности трудящихся» (Минск, 1975), написанная под его научным руководством, была удостоена диплома III степени ВДНХ СССР, а сам академик награжден бронзовой медалью ВДНХ СССР.

Казимир Павлович много сделал для формирования научной школы и научных философских кадров страны. Он сумел усилить авторитет и позиции аспирантуры по философским специальностям. При институте была открыта

школа «Юного философа», которую посещали школьники старших классов, а занятия проводили лучшие сотрудники научного учреждения. Более 30 лет К. П. Буслов читал лекции студентам Белорусского государственного университета и Белорусского университета информатики и радиоэлектроники. Им воспитана целая плеяда ученых, аспирантов и докторантов, известных в нашей стране философов.

Для научно-общественной деятельности К. П. Буслова была свойственна многогранность исследователя в сочетании со способностями организатора науки. Он был вице-президентом Философского общества СССР, с 1971 г. – председателем созданного им Белорусского отделения этого общества. Многие годы Казимир Павлович был главным редактором журнала «Известия АН БССР. Серия общественных наук», председателем Научного совета по философским проблемам АН БССР, председателем Ученого совета по защите диссертаций Отделения общественных наук АН БССР, членом Ученого совета по защите диссертаций Белорусского государственного университета. Ученый активно участвовал в международных и всесоюзных философских и социологических конгрессах, конференциях, симпозиумах, являлся экспертом ЮНЕСКО, председателем Комитета по славянскому проекту при комиссии БССР по делам ЮНЕСКО.

Научная, педагогическая и общественная работа К. П. Буслова отмечены правительственными наградами, среди которых орден Октябрьской революции, медали, Почетные грамоты Верховного Совета БССР. Высокий научный авторитет, профессионализм, трудолюбие, принципиальность, внимательность, уважительное и заботливое отношение к людям – характерные черты ученого, педагога, общественного деятеля. Все это принесло Казимиру Павловичу глубокое признание среди ученых-философов, социологов, экономистов, политологов, искусствоведов, а также широкой общественности, не только в республике, но и за ее пределами, а также добрую память на многие годы. Его ученики и последователи продолжают развивать заложенные академиком К. П. Бусловым ключевые направления философской науки.

*Н. Е. Захарова,
кандидат философских наук, доцент,
заведующий Отделом социальной экологии и биоэтики
Института философии НАН Беларуси*

ЭПОХА В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

*Памяти академика Д. И. Широканова
(1929–2023)*



10 декабря 2023 г. на 95-м году ушел из жизни выдающийся белорусский философ, академик НАН Беларуси Дмитрий Иванович Широканов. Вся его научная и организаторская деятельность была посвящена служению науке и обществу и является вдохновляющим примером творческого долголетия и верности своему призванию.

Будущий ученый родился 20 мая 1929 г. в д. Асаревичи Брагинского района Гомельской области. Уже в раннем возрасте у юноши проявился творческий потенциал будущего ученого, сопряженный с незаурядным аналитическим даром. В тяжелые послевоенные годы отличная учеба в Брагинской средней школе (1947) и, как результат, по окончании золотая медаль – свидетельство способности работать много, самозабвенно, результативно.

Творческие способности Дмитрия Ивановича ярко проявились во время учебы на философском отделении исторического факультета Белорусского государственного университета имени В. И. Ленина, студентом которого Дмитрий Широканов был с сентября 1947 по июнь 1952 г. Работа будущего ученого, которая заняла 1-е место на Всесоюзном конкурсе студенческих работ в 1951 г., стала весомой заявкой на успешную исследовательскую деятельность в дальнейшем. По существу, именно с этого успеха и началось поступательное шествие молодого дарования.

В 1952 г. он окончил Белорусский государственный университет имени В. И. Ленина, в 1955 г. – аспирантуру при университете. В сентябре 1955 г. исследователь пришел в Институт философии и права АН БССР, где работал в должности младшего, затем старшего научного сотрудника, в 1962–1972 гг. – заведующим сектором диалектического материализма и философских вопросов естествознания, в 1972–1989 гг. – заведующим отделом диалектического материализма и философских вопросов естествознания Института философии и права АН БССР. В 1989–1994 гг. – директор Института философии и права Академии наук Беларуси. С 1994 по 2006 г. работал заведующим отделом логики и методологии познания Института философии и права, затем – Института философии НАН Беларуси. С 2006 г. – главный научный сотрудник Института философии НАН Беларуси.

Основными направлениями научных разработок Дмитрия Ивановича Широканова стали логика, теория и методология научного познания; разви-

тие философской концепции диалектики взаимосвязи категорий и понятий, их содержательной роли в естественно-научном и гуманитарном познании; исследование философских проблем современного естествознания, закономерностей его становления и развития; изучение процессов формирования и исторической динамики философской и общественно-политической мысли Беларуси.

В мае 1955 г. была досрочно защищена кандидатская диссертация «Диалектика необходимости и случайности». И сразу после этого увидела свет авторская монография общим тиражом 4000 экземпляров, что для молодого ученого того времени явление далеко не ординарное. Монография была встречена научным сообществом с большим интересом, ее появление вызвало резонанс среди отечественных философов. Имя белорусского исследователя с этого момента становится популярным в научном мире, на него все чаще ссылаются маститые философы, и апелляция к мнению Д. И. Широканова часто оказывается весомым аргументом в научной полемике.

Докторскую диссертацию «Взаимосвязь категорий диалектики» Дмитрий Иванович защитил в 1972 г. И с этого момента город Минск окончательно приобрел статус философского центра исследования категориальных структур современного научного познания. Работы Д. И. Широканова того периода позволили определить особенности конкретных этапов в развитии науки, выявить логические структуры, характеризующие стили мышления, концептуально описать типологию категориальных связей. Логичным и обоснованным был авторский вывод, что вероятностная форма детерминации, которую наука усвоила с переходом к исследованию квантово-механических процессов, включила в поле своего понимания нежесткий тип связей и соответствующие категориальные структуры, наполнившие диалектику отношений необходимости и случайности, возможности и действительности более богатым, внутренне дифференцированным содержанием. Научные разработки 1950–1970-х годов характеризовались принципиально новым подходом к исследованию закономерностей развития научного познания, и центральной идеей явился вывод, что не только категория необходимости, но и случайности должна быть включена в структуру закономерных связей.

Дмитрий Иванович был одним из основоположников философской школы, разрабатывающей проблемы диалектики, логики, теории познания, методологии науки и техники, изучающей историческое развитие и внутренние взаимосвязи философских категорий, их конструктивную роль в научном постижении реальности. На основе этих исследований в Беларуси сформировалась самостоятельная академическая научно-исследовательская школа в области проблем познания, самосознания и адаптации человека в условиях переходного периода в развитии общества. Под его руководством были выполнены и опубликованы монографические исследования «Проблема уровней и систем в научном познании» (Минск, 1970), «Диалектическая концепция понятия»

(Минск, 1982), «Детерминизм: системы, развитие» (Минск, 1985), «Стереотипы и динамика мышления» (Минск, 1993) и другие, получившие признание среди ученых.

Особенно значимой для развития методологии научного исследования была разработка философом комплекса проблем систематизации категорий диалектики как ступеней познания. Структурная взаимосвязь категорий и их систематизация – это две внутренне связанные между собой стороны одной и той же проблемы. Система основных категорий диалектики должна не только отражать достигнутый уровень в раскрытии диалектики взаимосвязи, но и служить их дальнейшему развитию, должна быть способной пополняться новыми категориями.

Вывод Д. И. Широканова о том, что система диалектических категорий, отражая в логических формах и отношениях основные моменты исторического развития знания, становится той логической базой, на которой осуществляется дальнейший прогресс научных знаний, явился концептуальной основой развития академической методологической исследовательской школы отечественной философии.

Деятельность Дмитрия Ивановича не ограничивалась рамками фундаментального научного поиска. Большое внимание он уделял прикладной стороне философских исследований, направленной на развитие современного стиля мышления, повышение социокультурного статуса философского знания, его связи с актуальными направлениями научных исследований в области истории, социологии, экономики, естественных наук. На основе разрабатываемых Д. И. Широкановым концепций издан ряд научных трудов в области философских вопросов естествознания. Под его научным руководством подготовлено и защищено свыше 30 кандидатских и 14 докторских диссертаций.

Дмитрий Иванович – крупный организатор науки. На посту председателя Белорусского философского общества, председателя Белорусского отделения Советского комитета историков и философов науки и техники он внес существенный вклад в организацию коллективной разработки фундаментальных проблем в области философии и истории науки. Был членом Бюро Отделения гуманитарных наук и искусств НАН Беларуси, членом редколлегии журнала «Вести Национальной академии наук Беларуси» (серия гуманитарных наук) и других научных периодических изданий, работал в составе Совета по защите диссертаций Д 01.47.01 при Институте философии НАН Беларуси.

Ученый стал автором ряда индивидуальных монографий, одним из авторов 15 коллективных монографий, научным редактором свыше 30 монографий, автором более 100 других научных работ. Созданная под его руководством монография «Детерминизм. Системы. Развитие» награждена золотой медалью ВДНХ СССР (1987 г.).

По результатам работы над международным проектом «Высокие технологии в структуре устойчивого развития инновационной системы Республики

Беларусь и Республики Молдова: проблема соответствия ноосферным ценностям» сам Дмитрий Иванович и исследовательский коллектив под его руководством стали лауреатами премии трех академий: Национальной академии наук Украины, Национальной академии наук Беларуси, Академии наук Молдовы (2010 г.).

Дмитрий Иванович награжден орденами «Знак Почета» (1967 г.), Франциска Скорины (1999 г.), медалью «За доблестный труд» (1970 г.), Почетной грамотой Верховного Совета БССР (1979 г.), Почетной грамотой Министерства образования Республики Беларусь (2016 г.), Почетной грамотой ГКНТ Республики Беларусь (2019 г.), Нагрудным знаком отличия имени В. М. Игнатовского (2019 г.).

21 мая 2024 г. в Институте философии НАН Беларуси состоялась Международная научная конференция «Диалектическая методология в системе трансдисциплинарных исследований». Научный форум был посвящен памяти одного из основоположников академической философской школы Беларуси академика НАН Беларуси Дмитрия Ивановича Широканова (1929–2023) и приурочен к 95-летию со дня его рождения.



А. Д. Широканов, сын академика
Д. И. Широканова (слева), и директор
Института философии НАН Беларуси
А. А. Лазаревич



Во время выступления ведущего научного
сотрудника Института философии
НАН Беларуси А. С. Червинского (справа)
на открытии конференции

Особенностью научной конференции стало обсуждение научного вклада Д. И. Широканова в обоснование диалектической методологии в научном познании, развитие белорусской школы философско-методологических и междисциплинарных исследований, обобщение опыта философских исследований второй половины XX – начала XXI в. в области диалектики, логики, философии науки, онтологии и теории научного познания и определение перспектив развития фундаментального философского знания в современных условиях трансдисциплинарного синтеза знаний.

Перед учеными стояли задачи по творческой интерпретации философских категорий и развитию диалектической методологии в системе современного

научного знания, раскрытию роли онтологии и теории познания в обосновании приоритетов современной науки, разработке трандисциплинарной стратегии синтеза естественно-научного и социогуманитарного знания и формирования целостной научной картины мира, по обоснованию трандисциплинарных подходов в исследовании природы сознания в контексте развития информационного общества, перспектив НБИКС-конвергенции и разработки искусственного интеллекта.

Круг обсуждаемых проблем продемонстрировал преемственность современных исследований с богатым наследием отечественной и мировой философской мысли. Особую значимость творческая интерпретация диалектической методологии приобретает в современную эпоху развития междисциплинарного знания и формирования трандисциплинарной стратегии исследования сложных антропосоциоприродных систем.

Форум собрал около 100 специалистов – философов, исследователей, преподавателей, молодых ученых, представителей экспертного сообщества из Беларуси, России, Казахстана, Азербайджана, Узбекистана и Молдовы.

Тематика пленарной сессии и двух секций отразила основные направления современной философской мысли, развивающие традиции, заложенные академиком Д. И. Широкановым. Было показано влияние академической философско-методологической школы Беларуси, созданной Д. И. Широкановым, и Минской методологической школы, сформированной в Белорусском государственном университете будущим академиком РАН В. С. Стёпиным, на современную отечественную философию в перспективе развития трандисциплинарных исследований.

Научная дискуссия развернулась вокруг вопросов роли диалектической методологии в трандисциплинарном познании и выявления диалектических закономерностей в современную историческую эпоху. В ряде выступлений обсуждались такие проблемы диалектики, как исторические судьбы диалектики, развитие диалектической методологии, современная модификация понятийно-категориального аппарата философии, диалектическое единство естественно-научного, социогуманитарного и технического знания. Рассматривались проблемы противоречивого взаимоотношения диалектики и метафизики в истории философии. Значительная часть докладов была посвящена проблемам философии естествознания и трандисциплинарных исследований. В них обсуждались проблемы взаимодействия науки и техники, последствий компьютерной революции, методологии неклассической науки, сознания и искусственного интеллекта. Был раскрыт диалектический характер развития современной научной картины мира в соответствии с концепцией универсального эволюционизма и стратегией трандисциплинарного синтеза наук о Вселенной, жизни и сознании.

По итогам конференции было принято решение о проведении международных научных форумов, посвященных проблемам философии и методоло-

гии науки, онтологии и теории познания, диалектики и трансдисциплинарных исследований под общим названием «Широкановские чтения» на регулярной основе.

Таким образом, научная и организационная деятельность академика Д. И. Широканова охватывает целую эпоху в отечественной философии. В его научном наследии аккумулирован тысячелетний опыт мировой философской мысли, диалектический стиль мышления, целостное мировоззрение в сочетании с глубоким анализом современных гуманитарных и естественно-научных проблем и устремленность в будущее, основанная на знании фундаментальных закономерностей развития природы, общества и человека.

Дмитрий Иванович оказал глубокое влияние на становление и развитие философской мысли в Беларуси, и многие его идеи продолжают жить и развиваться в научном творчестве учеников и последователей. Традиции научно-исследовательского сотрудничества и творческая атмосфера, сформированная в годы активной научно-организаторской деятельности академика НАН Беларуси Д. И. Широканова, с благодарностью сохраняются и развиваются в коллективе Института философии НАН Беларуси. Светлый образ Дмитрия Ивановича навсегда сохранится в памяти многочисленных учеников, друзей и коллег.

*А. Н. Спасков,
кандидат философских наук, доцент,
заведующий Отделом теории познания
и методологии науки
Института философии НАН Беларуси,
В. И. Павлюкевич,
научный сотрудник
Института философии НАН Беларуси*

ЖИЗНЬ, ПОСВЯЩЕННАЯ ПОСТИЖЕНИЮ ПРЕКРАСНОГО

*К 85-летию заслуженного деятеля культуры Республики Беларусь,
доктора философских наук, профессора Вадима Алексеевича Салеева*



Совсем недавно мы отпраздновали 85-летний юбилей выдающегося белорусского эстетика, культуролога, философа заслуженного деятеля культуры Республики Беларусь, доктора философских наук, профессора Вадима Алексеевича Салеева.

Свой творческий путь Вадим Алексеевич начинал как филолог, окончив в 1962 г. филологический факультет Белорусского государственного университета. Возможно, поэтому в нем так сильна сила живого слова. Но неиссякаемое стремление к прекрасному вывело В. А. Салеева на магистральный путь его жизни – постижение эстетического знания, и в 1967 г. он поступил в аспирантуру кафедры эстетики философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, где и защитил кандидатскую и докторскую диссертации, обе из которых, заметим, были построены на основательном философском фундаменте.

Спектр научных интересов ученого чрезвычайно широк. В его трудах представлены актуальные проблемы современной философии и эстетики, культуры и образования. Среди более 400 научных и научно-методических работ по теории искусства, эстетическому воспитанию, проблемам славянской и белорусской культуры, разработке концепции развития национальной культуры, методам художественной стрессотерапии, арт-педагогике и других можно выделить такие, как «О художественном вкусе» (1975), «Искусство и его оценка» (1977), «Современная эстетика Белоруссии» (1979), «Национальное самосознание и художественная культура» (1990), «Язык в национальной культуре» (1992), «Этнопедагогика и эстетическое развитие личности» (1994), «Искусство и современность» (2006), «Основы эстетики» (2008), «Нарысы тэорыі беларускага тэатра» (2014), «Очерки образования на переломе столетий» (2019) и др.

Вадим Алексеевич разработал новые направления философии (неоаксиология, 1991–2006 гг.), эстетики (этноэстетика, 1992–1994 гг.), а также концепции национальной культуры (1992 г.), художественного образования Республики Беларусь (1993–1995 гг.), артстресспедагогике и артстрессотерапии (1993–1996 гг.).

Ученый не только публиковал свои научные результаты, но и сам активно занимался издательской деятельностью. В разное время он работал главным

редактором журналов «Асновы мастацтва», «Мастацтва», научно-методического журнала «Артефакт».

В наши дни, когда занятие наукой превратилось в рядовую профессию, В. А. Салееву удалось остаться ученым в изначальном смысле слова: человеком не просто знающим, но смело вторгающимся в неизведанное, добывающим новые факты, открывающим новые истины. Он обладает глубоким, самостоятельным, основанном на философском знании и широкой практике жизни мышлением. Его выводы могут отличаться от общепризнанных истин, но, как правило, верны, часто опережают свое время.

Особое место в творчестве В. А. Салеева занимает публицистическая и художественно-критическая деятельность. Им опубликовано в республиканских и союзных изданиях более 600 статей, посвященных театру, литературе, архитектуре и кино. Эти работы основаны на глубоком знании предмета, способности к объективной оценке событий культурной жизни и, конечно же, широкой практике искусствоведа.

И все же главное направление деятельности Вадима Алексеевича – эстетика. Он в душе художник, способный осмыслить и понять сущность красоты, ему дано видеть красиво. А увидеть красиво – это значит и ощутить, понять прекрасное, соприкоснуться с ним, измениться самому и изменить окружающий мир. Его чувства, переживания, мысли нашли свое отражение в философской поэзии и новеллистике. Литературные произведения В. А. Салеева публиковались в многочисленных сборниках и альманахах. Он является автором таких произведений, как «Ты вечна, красота» (2001), «Три минуты» (2014), «Зеркало» (2016), «Силуэты Минска» (2017), «Нобель для Беларуси» (2019) и др.

Заслуги Вадима Алексеевича высоко оценены научным и литературным сообществами. Он является лауреатом премии Союза литературно-художественных критиков за работы в области культурологии (1999), лауреатом Международной литературной премии имени Симеона Полоцкого (2017), победителем «Поэтри-слэм» VII фестиваля литературы и культуры «Славянские традиции – 2018» в Праге. Награжден литературными медалями имени Ф. Искандера (2012), Е. Замятина (2018), медалью Франциска Скорины (2019).

Одна из отличительных черт юбиляра – его активная общественная деятельность. Он является членом пяти общественных академий (в том числе Белорусской академии архитектуры и Петровской академии наук и искусств в Санкт-Петербурге), четырех творческих союзов, Совета Республиканского общественного объединения «Беллитсоюз», вице-президентом Белорусской эстетической ассоциации, активным членом Президиума Республиканского общественного объединения «Белорусское философское общество». Вадим Алексеевич принимает постоянное участие в мероприятиях общества, в частности в заседаниях Философско-дискуссионного клуба «Философия и жизнь».

В контексте наших размышлений о юбиляре, уместно задать себе вопрос: кто есть интеллигенция? Ее можно по-разному определять: интеллигенция – это миф; интеллигенция – это нравственный эталон общества; интеллигенция – это социальная группа, профессионально занимающаяся просветительством; интеллигенция – это люди, занимающиеся творчеством, постижением нового, приближением к прекрасному. Все эти определения в полной мере относятся к Вадиму Алексеевичу, который является полным воплощением этого понятия.

Встреча с В. А. Салеевым – это всегда событие. Он очаровывает оригинальностью мысли, покоряет богатством жизненного опыта, поражает широтой своего кругозора. Я помню, как он читал наизусть стихи Шота Руставели в оригинале. Его вкрадчивый, мягкий голос как бы обволакивал, блеск его мысли вызывал радостное чувство интеллектуального наслаждения, а порой – и восторга. В его лице я нашел открытого и искреннего собеседника, не ограниченного стандартами и кем-то установленными рамками, но того, с кем можно быть таким же прямым, открытым и простым. Это большая радость – наслаждаться искренним человеческим общением. Говорят, что глаза человека – это зеркало его души. В умных и немного задумчивых глазах Вадима Алексеевича искрится огонек иронии... Как можно без симпатии относиться к этому подвижнику, для которого движение мысли и чувств, академическая свобода, любовь к аудитории и своему делу являются смыслом жизни.

85 лет! В лице нашего юбиляра мы убеждаемся, что почтенный возраст может быть прекрасен. Это возраст всё понимающий, всё знающий, всё прощающий, светлый, находящий свое отражение в любви, понимании, дружбе, правдивости. Это возраст последнего знания, несуетности (без которой не может молодость), свободы. Можно сказать, что Вадим Алексеевич смог обнять будущее. Каждый из нас носит в себе свое будущее, оно живет в нас, прорастает делами и поступками, мыслями и чувствами. Мы нужны ему, и оно нужно нам, как мы нужны старшим и они нам необходимы

27 мая 2024 г. в Институте философии НАН Беларуси состоялся юбилейный творческий вечер главного научного сотрудника Вадима Алексеевича Салеева, где он рассказал об основных вехах своего профессионального, творческого и жизненного пути, прочитал собственные поэтические сочинения, ответил на вопросы благодарной публики, прослушал стихи любимых поэтов А. Пушкина и И. Северянина в исполнении коллег. Его искренне поздравили с юбилеем руководство Института, друзья и товарищи.

Бог наделил многогранную личность этого человека не только чувством прекрасного, но и даром выразительного слога, мудростью мысли, настойчивым и последовательным характером. Неутомимый оптимист, интересный собеседник, умный дискусант, верный товарищ, Вадим Алексеевич является для всего нашего коллектива примером неисчерпаемого оптимизма, любви

Жизнь, посвященная постижению прекрасного

к жизни, высокого профессионализма. Мы счастливы трудиться вместе с этим незаурядным человеком, прикасаться к источнику его мысли, укрепляться в вере в огромные возможности, которые он смог реализовать.

Весь коллектив Института философии сердечно поздравляет Вадима Алексеевича со знаменательным юбилеем и желает ему крепкого здоровья, дальнейших творческих успехов, оставаться для нас примером в профессиональном и личном планах.

*А. Л. Куши,
старший научный сотрудник
Института философии НАН Беларуси*

РЕЦЕНЗИИ

ФИЛОСОФИЯ И КОНСТРУКТИВНАЯ МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ КАК ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО РЕСУРСА ПРОЕКТИРОВАНИЯ¹



В 2023 г. в издательстве «Беларуская навука» увидела свет книга двух докторов философских наук, академика Национальной академии наук Беларуси Е. М. Бабосова и профессора Белорусского национального технического университета В. П. Старжинского «Философско-методологические основания науки: от классики к высоким технологиям». На наш взгляд, это издание – значительная веха в исследовании философско-методологических оснований науки и инновационного развития в Республике Беларусь.

Особенность данного исследования состоит не только в энциклопедической масштабности рассматриваемых проблем, но и в высокопрофессиональной авторской интерпретации и конструктивной методологии их решения, основанной на синергии естественно-технической и гуманитарной культур. Данный синтез зиждется на белорусской культуре и ментальности, а методология Проектирования содержит ключ к построению практико-ориентированной науки, которая сверхвостребована нашим обществом. В работе представлена детальнейшая панорама (к примеру, только оглавление содержит 18 глав, 299 параграфов и занимает 9 страниц) становления процесса познания мира в историко-культурных формах философии и науки, в том числе отечественной, которая трансформируется в инновационно-технологическую деятельность.

Учитывая ограниченность объема настоящей публикации, лишь перечислим наиболее актуальные проблемы, получившие авторскую интерпретацию: соотношение философии и методологии; когнитивная и конструктивная методология; как соединить теорию и практику; критерий конструктивности; виртуальная реальность и конструирование онтологии; новации синергетической парадигмы; глобализация как процесс формирования нового мироустройства и его противоречия; философия и методология глобального эволюционизма и конструктивизм; конструктивизм как основа интерпретации квантовой ме-

¹ *Рецензия на:* Бабосов Е. М., Старжинский В. П. Философско-методологические основания науки: от классики к высоким технологиям / Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т социологии. Минск : Беларус. навука, 2023. 455, [1] с.

ханики и теории «суперобъединения»; квантово-механический подход – ключ к пониманию субъектной природы сознания; проблема человека в философии; конструирование социальных отношений и принцип справедливости; модернизация как инновационное развитие; структура и динамика научного знания; трансдисциплинарный синтез и инженерная методология; проектирование инновационной инфраструктуры, цифровизация экономики и социальной реальности и др.

Следует обратить внимание на авторскую концепцию, которая позволяет системно, с единых позиций Проектирования изложить столь разнородные проблемы, будь то естествознание либо гуманитаристика и, в частности, кластерная форма социальной организации неклассической, инновационной науки. При этом динамика философско-методологических оснований науки рассматривается как единый историко-культурный процесс трансформации мировоззренческих универсалий и методологических принципов, начиная с античной классики и заканчивая неклассической и постнеклассической наукой, которая основывается на современных информационно-коммуникационных технологиях и порождает такие направления, как цифровизация, блокчейн-технология (база данных с транзакциями), теория больших данных (англ. *Big Data*), облачные вычисления (англ. *cloud computing*) и др.

Основу разрабатываемой авторами концепции составляет конструктивная методология, которая позволяет осуществить реальный синтез теории и практики, гуманитарной и технической культур. Конструктивный подход к методологии науки и инновационной деятельности дает возможность рассматривать развитие науки и техники как социокультурные феномены, а динамику науки представить как культуротворчество, сопровождающееся переходом от классической науки к Проектированию, как результат экстраполяции методологии инженерного проектирования на гуманитарную сферу.

Именно постнеклассический этап развития современной науки актуализирует ее конструктивную методологию, превращение науки в инновационную деятельность, которая может быть адекватно описана посредством определенного способа построения концептуальной и инструментальной моделей решения практико-ориентированных проблем. Монография не содержит только описание когнитивной методологии, регламентирующей познавательную деятельность и способы построения теоретического знания, ибо такой подход не позволяет объяснить переход на инновационный путь развития. Именно конструктивная методология культуротворчества дает возможность исследовать способы проектирования инновационной инфраструктуры в форме технопарков и парков высоких технологий.

Центральное место в работе отводится рассмотрению науки как основного вида познавательной деятельности, а также эволюции научной рациональности как способа объяснения кризисов и революций в науке. Показано, что кризис классического решения проблем познавательной деятельности в виде

поиска объективной истины есть кризис фундаментальной онтологии, начало решения которого связано с рефлексией презумпций научно-теоретического познания. Истоки решения кризиса находятся, на наш взгляд, в древнегреческой философии и связаны двумя презумпциями освоения мира. Установка, согласно которой познавательная деятельность представляет собой поиск объективной истины и описания мира таковым, каков он есть на самом деле, составляет презумпцию классической гносеологии. При этом свобода выбора субъекта и его ответственность за принятие решений отсутствуют по отношению к объекту исследования. Субъект здесь – только наблюдатель, основная миссия которого – наиболее адекватно понять и описать мир. Вторая установка опирается на конструктивные принципы. Человек исследует мир, описывает процесс познания мира в виде процедур конструирования и присвоения ему определенных свойств и их наименования.

Выявление установок, допущений классической гносеологии показало, что принцип объективности истины не может быть реализован во всех случаях. Он работает в макроскопическом мире, который описывается классической физикой, химией, словом, представлен классической картиной мира. В самом деле, принцип объективности требует исключать из знания всё, что связано с познавательной деятельностью субъекта, а также всё, что связано со средствами и условиями познавательной деятельности («подсмотреть» явление, не вмешиваясь в него). При рассмотрении объектов как простых систем это удавалось, что демонстрировала классическая наука, прежде всего классическая физика как лидер естествознания. С появлением неклассической науки, освоением объектов как сложных и саморазвивающихся систем возникли проблемы с принципом объективности. Неклассическая гносеология стала анализировать познавательные ситуации, в которых знания не описывают объект, существующий сам по себе. Наиболее наглядно это демонстрируется на примере гносеологической модели в квантовой механике и теории относительности.

Научная рациональность представляет собой систему способов реализации, осуществления инновационной деятельности как интеллектуального ресурса и включает в себя идеалы и нормы освоения реальности как системного объекта. В процессе развития естествознания не только менялся тип системного объекта, осваиваемого наукой, но и происходили значительные изменения в научной методологии, задававшей образцы научной деятельности по освоению этих объектов. Новая неклассическая рациональность и соответствующая ей методология характеризуются следующими новациями: 1) отказ от представлений о познании как отражении реальности, гносеология не есть отраженная в понятиях онтология; 2) осознание того, что не только теория, но и онтология во многом конструируется субъектом; 3) отказ от идеала единственно истинной теории и допущение истинности нескольких теорий (равно как и онтологий); 4) установление зависимости между онтологическими по-

студатами и методологией освоения объекта; 5) необходимость анализа зависимости типов описания и объяснения объектов от средств, операций познавательной деятельности, а также других интеллектуальных ресурсов; 6) понимание того, что ответы на вопросы естествознания зависят не только от устройства самой природы, но и от способов постановки вопросов, которые во многом определяются средствами и методами познавательной деятельности; 7) осознание того, что природа в целом стала рассматриваться как сложная динамическая система, включающая в себя самого человека.

Авторами проводится не только диахронический анализ развития науки, ее эволюции во времени, освоения новых типов объектов, но и синхронический, связанный с ее структурой. Научные знания представляют собой сложную развивающуюся систему, в которой имеются разные уровни организации. Система научного знания гетерогенна, то есть имеет различные формы знания: эмпирический и теоретический объекты, факт, теория, основания науки и др. Наука структурируется также в зависимости от ее функций и целей на фундаментальные и прикладные научные исследования. В работе показано, что не следует упрощать проблему взаимоотношения фундаментальной и прикладной науки. Прикладная наука не может рассматриваться как простое утилитарное средство, она всегда является интеллектуальным ресурсом Проектирования и деятельности. Потребность в познании мира и самого себя является одной из главнейших духовных потребностей человека.

Итак, главная функция науки и ее материальной компоненты – техники – состоит в интеллектуальном ресурсе для создания мира материальной культуры – освобождения от зависимости от внешней среды, удовлетворения витальных потребностей, высвобождения свободного времени как «пространства развития личности», создания современных информационно-коммуникативных технологий, возможности продления жизни и обретения бессмертия. Белорусские философы поставили своей целью разработку синтеза важнейших идей фундаментальных философско-мировоззренческих направлений в единую концепцию. А это широкий трансдисциплинарный синтез философских оснований с другими направлениями современной науки. Трансдисциплинарность и синергия определяют ключевое направление в современном развитии белорусской философской мысли. Блестящее начало этому процессу положили авторы монографии «Философско-методологические основания науки: от классики к высоким технологиям» Е. М. Бабосов и В. П. Старжинский.

*П. В. Кикель, доктор философских наук, профессор,
председатель правления
Республиканского государственно-общественного объединения
«Белорусское общество “Знание”»*

ДОСТИЖЕНИЯ И ПРОБЛЕМНЫЕ ВОПРОСЫ РЕФОРМИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ И ДУХОВНОЙ СФЕР ОБЩЕСТВА¹



Начиная с 2010 г. Отдел проблем современной философии Института философии и социологии Национальной академии наук Азербайджана под научным руководством доктора философских наук, профессора Али Абасова реализует масштабный научный гуманитарный проект, посвященный анализу современного состояния и перспектив развития философии в XXI веке. К участию в работе над проектом привлекаются ученые-обществоведы из различных стран, в том числе из Беларуси. В рамках проекта к настоящему времени издано уже 16 монографий. Последняя из них вышла в 2023 г. и приурочена к 25-летию создания Отдела проблем современной философии². Она посвящена

весьма актуальной теме – философской рефлексии практики реформирования социальной и духовно-культурной жизни общества.

Перед авторским коллективом, отмечает профессор Али Абасов, ставилась задача «выяснить, что такое реформы культуры и каковы их цели», а для этого необходим «обзор исторического контекста, в котором происходят реформы культуры и ценностей, обращение к прошлым реформам в области культуры, демонстрация того, что реформы не являются новым явлением и имеют давнюю историю, а также прогноз развития и трансформации культуры и ценностей в будущем»³.

Исходный посыл книги сводится к следующему. В современном динамичном мире не представляется возможным находиться в застывшем состоянии, в том числе и в духовной сфере, «потенциальные преимущества реформ культуры заключены в том, что они помогают любому обществу адаптироваться к изменяющимся условиям и развиваться», причем «масштабная реформа культуры ведет к учреждению новых ценностей, а это, в свою очередь, спо-

¹ Рецензия на: Философия реформ социальной и духовно-культурной жизни общества = Cəmiyyətin sosial və mənəvi-mədəni həyatindəki islahatların fəlsəfəsi = Philosophy of Reforms of Social and Spiritual Cultural Life of Society / науч. ред.: Али Абасов, Абульгасан Аббасов, Нигина Шермухамедова ; отв. секретарь Махрух Аббас. Баку : Оптимист, 2023. 724 с.

² Философия реформ социальной и духовно-культурной жизни общества.

³ Там же. С. 12.

способствует реформе индивидуального и коллективного сознания, а следовательно, и самого общества»¹.

По оценке Али Абасова, основные идеи и цели философии реформ культурной и духовной жизни предполагают решение таких актуальных задач, как преодоление негативных аспектов культуры, развитие творческого потенциала общества, преодоление духовного кризиса. При этом реформы должны осуществляться на основе уважения к культурным традициям и с активным участием в них общества².

Итак, изменения в духовно-культурной сфере неизбежны, но их следует производить взвешенно, с учетом устоявшихся культурных традиций. Важно соблюдать меру: и застой, и чрезмерный отрыв от культурных традиций способны привести к серьезным негативным последствиям в сфере национальной духовной культуры.

Как и в предыдущих изданиях, в рецензируемой монографии речь идет не только об Азербайджане, хотя этому, как и полагается, отдано предпочтение, но и о других странах. В этом видится одно из достоинств книги, поскольку она дает более-менее целостную картину проблемных ситуаций в означенных сферах и способов их разрешения в современном мировом сообществе.

В рамках озвученной главной цели монографии в издании поднимаются и осмысливаются также другие важные для духовной жизни общества темы.

Доктор философских наук, профессор социологии Хорст Юрген Хелле (Германия) заостряет внимание читателя на степени гуманности естественных и гуманитарных наук. Отстаивая свободу как основу «этического действия ответственного человека» и признавая несомненные заслуги естествознания в помощи людям, желающим «исцелиться от всего, что мешает их жизни», исследователь считает, что «гуманитарные науки должны стоять на страже, чтобы помочь каждому, кто хочет помощи, свободно решить, “прислушиваться ли к голосам” откуда-то извне или заставить их замолчать»³.

В разделе магистра в области библиотековедения Лианы Алавердовой (США) «Попытки реформирования общественной морали в США в начале XXI века: благие намерения и результаты» на примере социальной практики этой страны рассмотрен актуальный для постсоветских государств вопрос, касающийся реформирования моральных устоев общества. Как известно, навязывание Западом всему миру нетрадиционных моральных ценностей стало в последние десятилетия обыденной практикой. Речь идет прежде всего об однополых браках и моральных установках ЛГБТ. Автор показывает, к каким результатам такая практика привела американское общество и какую оценку им дают свои же американские исследователи. Опираясь на многочисленные оригинальные источники, автор пришла к заключению, что в США

¹ Философия реформ социальной и духовно-культурной жизни общества. С. 12.

² Там же. С. 13–14.

³ Там же. С. 60–61.

в настоящее время «американская соревновательность подменяется новыми ценностями принадлежности к определенным виктимизированным группам и претензиями на плоды успеха без приложения соответствующих усилий. Ценности свободы и демократического самоуправления, свободы слова и религии подвергаются сомнению и пересмотру как со стороны государственных структур, навязывающих коллективное “промыывание мозгов”, так и со стороны технологических компаний-гигантов, подавляющих и цензурирующих информацию. Ориентация на научно-технический прогресс подменяется голословной декларацией значимости “экологического сознания”, причем не столько в плане защиты окружающей среды и очистки ее от загрязнения, сколько как оправдание для борьбы с добычей углеводородов. Разрушаются традиционные семейные ценности, на смену которым приходят нормализация неполной семьи вкупе с пропагандой трансгендерности и нетрадиционного сексуального поведения. К сожалению, агитация в пользу “новых норм” начинается с раннего возраста¹. В частности, на негативные последствия для детей и молодежи активно пропагандируемых новых моральных ценностей указала в своих исследованиях и американская писательница и бывший обозреватель *The Wall Street Journal* Эбигейл Шриер.

Доктор философских наук, профессор Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ Низами Мамедов провел анализ глобального процесса развития гуманистических идей в контексте усиливающейся человеческой агрессии. По его убеждению, «способы регулирования человеческой агрессии в ближайшее время должны выйти на передний план теоретической и практической деятельности современного общества. Осознание необходимости переориентирования агрессии и повсеместная реализация этой глобальной программы может стать поворотным моментом в истории человечества»².

Феномен культуры представлен в монографии в различных концептуальных измерениях: начиная с предельно общих вопросов и заканчивая ее прикладными аспектами.

Так, доктор философских наук Нигина Шермухамедова и соискатель Аида Тюкмаева (Узбекистан) предприняли попытку дать целостную, системную философскую рефлексию культуры, показать ее роль в становлении и развитии человеческой цивилизации.

В монографии отражены также состояние и перспективы развития культуры в Казахстане. Доктор философских наук, профессор Газиз Телебаев раскрыл сущность государственной политики в сфере культуры и механизмы ее реализации. Доктором политических наук, профессором Гульнар Андиржановой охарактеризована культурная дипломатия современного Казахстана как эффективный инструмент формирования благоприятного имиджа страны за

¹ Философия реформ социальной и духовно-культурной жизни общества. С. 410.

² Там же. С. 96.

рубежом. При этом выявлен ряд проблем, препятствующих распространению культурного наследия Казахстана в мировом сообществе, к которым отнесены следующие: слабое развитие современных направлений искусства; медленное развитие туризма; недостаточное количество меценатов и спонсоров; устаревший, а потому неэффективный инструментарий рекламы культурных объектов и др.¹ Схожая ситуация в сфере «культурной дипломатии» сложилась и в других постсоветских государствах. Полагаем, что размышления казахского автора будут полезны для выработки политиками и культурологами конкретных способов преодоления отмеченных недостатков.

Доктор искусствоведения, профессор Севиль Фархадова (Азербайджан) подняла проблему мугамного мышления. По ее убеждению, «феноменальность мугама прежде всего усматривается в том, что постижением его сущностной, основополагающей роли в отдельной азербайджанской культуре перебрасывается мост к целостному постижению картины Мира»².

Доктор философских наук, академик Академии наук Чеченской Республики Вахит Акаев представил панорамную картину и динамику русско-кавказских культурных взаимоотношений. Он пришел к заключению, что народы Кавказа и России, относящиеся к разным культурно-цивилизационным системам и длительное время находившиеся в сложных, порой конфликтных историко-культурных контактах, в то же самое время в ходе взаимодействия «взаимно обогащались, формируя новый тип цивилизационного развития»³. В целом «народы Кавказа, находясь в составе России, Советского Союза, получили важное социокультурное развитие»⁴. В качестве важнейшей В. Акаев ставит перед исследователями задачу «выявить трудности и перспективы развития русско-кавказских культурных взаимоотношений, определить истоки и идеологические корни исторического противостояния и наметить методологию их преодоления в будущем»⁵. И хотя «ученым и политикам часто не удастся добиться единомыслия, важно выявление в прошлом и в настоящем общих, интегративных аспектов взаимодействия, сотрудничества народов, определения перспектив его развития, исходя из их единства, синтеза, общих условий существования в общем государстве при сохранении этнокультурного многообразия»⁶.

Литовский исследователь профессор Раса Чепайтене подняла актуальную для постсоветских государств тему, связанную с разрушением или же сохранением культурного советского наследия: на примере своей страны попыталась «раскрыть основные тенденции десоветизации общественного пространства и противоречивость этих процессов»⁷.

¹ Философия реформ социальной и духовно-культурной жизни общества. С. 134.

² Там же. С. 120–121.

³ Там же. С. 158–159.

⁴ Там же. С. 159.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 159–160.

⁷ Там же. С. 190.

Американский исследователь доктор философии по философии Рафик Муслумов на примере театра показал место игровой деятельности в современном обществе, представил ее как «аспект всех видов человеческой активности»¹.

Кандидат философских наук, доцент Гюльчохра Сеидова (Дагестан) представила диалог культур как эффективный способ преодоления негативных последствий глобальных процессов. Упор при этом сделан на традиционные духовные ценности.

Заслуживает внимания раздел грузинского исследователя Валентины Мирзаевой «Грядущая реконфигурация мира – шанс для возрождения культуры?», в котором содержится следующее заключение: «Признавая объективный характер происходящих в мире перемен, стараясь адекватно оценить их влияние на нынешнее и будущие поколения, важно обогатить концепцию формирования полицентричности новыми измерениями, включив в нее нематериальные аспекты человеческого существования – культуру, духовность, морально-этические, ценностные компоненты. Это позволит, в том числе, трансформировать сохраняющийся в мире конфликтный потенциал в возможности культурного взаимодействия и взаимообогащения. Важно оценить в глобальном масштабе восстановительный потенциал культуры и, соответственно, пути и методы ее реформирования в период переструктурирования мироустройства»².

Доктор философии по философии, доцент Таги Баширов (Азербайджан) провел анализ статуса неразрешимых проблем, их особенностей и причин нерешаемости. Думается, это профессиональное логико-методологическое исследование весьма актуально для современных культурологических разработок, где тоже нередки неразрешимые проблемы и где за обилием точек зрения и концепций порой наблюдается неуважительное отношение к апробированным нормам научного исследования.

В работе нашли отражение и разнообразные аспекты реформирования духовной сферы общества: роль Гейдара Алиева в пропаганде Азербайджанства (доктор философии по философии, доцент Али Ибрагимов); знаниевое искусство (доктор философии по философии Теймур Тагиев); типология формально-логических законов художественного и эстетико-философского мышления в контексте становления постнеклассической научной парадигмы (доктор философии по искусствоведению Таир Байрамов); программа инноваций культуры Азербайджана (доктор философии по философии Эльчин Алиев), согласно которой ставится вопрос «использования культурного кода общетюркской традиции для построения современной культуры Азербайджана и всей общетюркской географии с перспективой культурно-художественной стратегии для будущего»³; реформы культуры и смена ценностей в эпоху диджитализма (доктор философии по политологии Мир Фарадж Абасов); влияние реформ

¹ Философия реформ социальной и духовно-культурной жизни общества. С. 211.

² Там же. С. 377.

³ Там же. С. 346.

гендерной культуры на трансформацию общественного сознания (Фарида Багирова); политико-философские аспекты инициативы «Один пояс, один путь» в азербайджано-китайских отношениях (доктор философских наук, профессор Рена Мирзазаде); общие культурные ценности участников Международной организации тюркских государств (доктор философии по философии, доцент Рауф Мамедов); место и роль политики государства в реализации реформ в сфере культуры в современную эпоху (доктор философии по философии, доцент Матлаб Махмудов); философско-исторические аспекты национальной культуры и мультикультурности в Азербайджане (доктор философии по философии, доцент Фаик Алекберли)¹; роль культурных реформ в формировании современной личности (Эльмира Тахмазова); культурные ценности и культурные реформы в процессе развития информационного общества (доктор философии по философии Гудсия Алиева); влияние Интернета на социализацию молодежи (Медина Гасанова); культурно-духовное влияние искусственного интеллекта и трансгуманизма на общество (Мехмет Коч); роль художественного перевода в обогащении национальных культур (Нурай Алескерова) и др.

Авторским коллективом несколько меньше внимания уделено преобразованиям в области социальной сферы. Но и по этой тематике имеются заслуживающие внимания читателя материалы.

Научный интерес вызывает раздел монографии «Проблемы развития сельского хозяйства Азербайджана в контексте современных реформ» (автор – профессор Абульгасан Аббасов), в котором анализируется проблема обеспечения продовольственной безопасности страны. Автор раскрыл суть проведенных Гейдаром Алиевым преобразований в сельском хозяйстве, в результате которых «возросла продуктивность и рентабельность производства, расширился ассортимент потребляемой продукции», указал на то, что «в период правления президента Ильхама Алиева положительная динамика была сохранена, еще больше повысились количественные и качественные показатели, ускорились темпы социально-экономического развития», расширилась сеть фермерских хозяйств и возросла их роль в «стабилизации потребительского рынка» и «увеличении экспортного потенциала»², намечился постепенный переход к передовым технологиям и формам управления. И все же, несмотря на существенную государственную финансовую, материально-техническую поддержку фермерских хозяйств, «в развитии агропромышленного комплекса есть проблемы, которые требуют своего оперативного и системного разрешения». По мнению исследователя, «особо приоритетной проблемой является выработка и внедрение в жизнь собственной дееспособной модели

¹ Исследователь считает, что «толерантность и мультикультурализм сегодня в Азербайджане поддерживаются на государственном уровне. Однако во всех случаях этим нельзя злоупотреблять и не следует отодвигать на второй план нашу национальную мораль, национально-нравственные ценности». См. Философия реформ социальной и духовно-культурной жизни общества. С. 516.

² Там же. С. 435.

организации сельского хозяйства и управления им»¹. Полагаем, что поставленная автором задача выработки и внедрения в жизнь «собственной дееспособной модели организации сельского хозяйства и управления» чрезвычайно актуальна и перспективна.

Исходя из белорусского опыта, отметим следующее. Постсоветские государства в процессе преобразования коллективных хозяйств сделали ставку на фермерские хозяйства. Причем действовали в этом направлении решительно и поспешно, невзирая на то, что под эти хозяйства не была подведена соответствующая их потребностям материально-техническая база. Например, в Литве многие фермеры – собственники земельных угодий оказались не в состоянии их обрабатывать, поскольку не имели необходимой для этого техники. Земли, возвращенные законным владельцам, зарастали бурьяном. В результате столь радикальных социальных преобразований объем товарного производства сельхозпродукции не возрос, а наоборот, резко снизился. В Беларуси пошли иным путем – от формирования фермерских хозяйств не отказывались, но делали это постепенно, сохраняя при этом передовые коллективные хозяйства (убыточные колхозы передавались передовым хозяйствам, закреплялись за промышленными предприятиями и т. п.). В настоящее время в республике при государственной поддержке эффективно работают фермерские хозяйства, агроусадьбы (обеспечивают отдых туристов), сельскохозяйственные производственные кооперативы (СПК) и агрохолдинги – современные высокоэффективные многоотраслевые сельскохозяйственные предприятия с развитой сетью перерабатывающих предприятий и замкнутым циклом производства. В качестве одного из образцов такого холдинга можно назвать «Агрокомбинат Снов», который на своих сельхозугодиях выращивает зерновые и овощные культуры, производит мясо (говядину, свинину и мясо птицы), молоко, всё это перерабатывает на собственных производственных мощностях и самостоятельно реализует свою конечную продукцию в государственных и фирменных магазинах.

Также в монографии анализируются такие актуальные проблемы динамики социальной сферы, как развитие социального благополучия (доктор философии по философии, доцент Зейнаддин Шабанов), материально-финансовая и моральная поддержка семьям шахидов и ветеранов (Халида Назарова), трудовой коллектив как социальный институт (Ася Ахмедова) и др.

Полагаем, что представленная коллективная монография будет полезна как обществоведам-исследователям, так и практикам, непосредственно занимающимся решением актуальных проблем социальной и культурной сфер современного общества.

*Т. И. Адуло,
доктор философских наук, профессор,
заведующий Отделом социально-философских
и антропологических исследований
Института философии НАН Беларуси*

¹ Философия реформ социальной и духовно-культурной жизни общества. С. 435.

КУЛЬТУРНАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ВЫЗОВОВ¹

Недавно увидела свет коллективная монография «Культурная безопасность: исторические и теоретико-методологические основы» под научной редакцией доктора педагогических и доктора исторических наук С. В. Снапковской. Представленная монография является результатом плодотворного научного сотрудничества ученых Института философии Национальной академии наук Беларуси и преподавателей Белорусского государственного университета в рамках выполнения задания «Ценностно-смысловое и эстетическое пространство национальной культуры и художественной традиции в контексте обеспечения гуманитарной безопасности общества» подпрограммы «Философия» Государственной программы научных исследований «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства» на 2021–2025 годы.



В издании прежде всего ставилась задача показать влияние глобализации на мировую культуру, проследить процесс взаимодействия, интеграции и взаимопроникновения различных национальных культур, с одной стороны, и имеющую место унификацию культурных ценностей, что становится препятствием для развития культурного разнообразия этноса, народа, нации и государства, – с другой. Более того, такие негативные явления, как повышение уровня военного потенциала, потрясения в экологической сфере, тотальная информатизация общества, нередко провоцируют национальные и этнические конфликты. Поэтому, как утверждают авторы монографии, все более актуализируется проблема разработки гуманитарных аспектов становления и развития культурной безопасности, а именно теоретико-методологических, правовых и историко-литературных вопросов обеспечения культурной безопасности Республики Беларусь.

Одним из значимых шагов в направлении усиления работы по обеспечению и поддержанию культурной безопасности на государственном уровне

¹ Рецензия на: Культурная безопасность: исторические и теоретико-методологические основы / [С. В. Снапковская, А. А. Касперук, В. А. Максимович и др. ; под науч. ред. С. В. Снапковской] ; Белорус. гос. ун-т. Минск : БГУ, 2023. 246, [1] с.

стало принятие постановления Совета Министров Республики Беларусь от 28 декабря 2023 г. № 961 «О Концепции развития национального культурного пространства во всех сферах жизни общества на 2024–2026 годы», где представлен комплексный, системный подход к проблеме культурной безопасности. Цель Концепции – выстраивание и развитие системы межведомственного, межотраслевого взаимодействия и общественно-государственного партнерства в решении задач развития национального культурного пространства, формирование системы воззрений, основанных на национальных принципах культуротворчества, актуализация и использование в современной культурной жизнедеятельности богатого историко-культурного потенциала страны, продвижение этнической культуры, традиций и инноваций при сохранении культурного многообразия и открытости к результатам творческой деятельности иных народов, лучшим образцам мировой культуры, которые имеют важное социально-культурное значение для создания положительного имиджа страны и ее репрезентации на международной арене.

В работе представлены механизмы и важнейшие направления, а также инструментарий обеспечения культурной безопасности в Беларуси. Отмечено, что приоритетными направлениями обеспечения культурной безопасности являются защита культурных ценностей, культурных индустрий и культурной идентичности. В качестве важного инструментария выступает внутренняя и внешняя политика, культурная дипломатия и разнообразные национальные средства массовой информации (СМИ). Затрагиваются нормативно-правовые аспекты обеспечения культурной безопасности общества с учетом основных конституционных положений и законодательных актов, утверждающих статус культуры, языка и их роли в современном обществе.

В *первой* главе раскрывается сущность понятия «культурная безопасность», приводятся ее основные характеристики, а также синтезировано авторское понятие, которое определяется как механизм консервации и сохранения социокультурной идентичности отдельной личности и общества в целом в условиях взаимодействия традиций и инноваций в этнокультуре. Определены основные подходы к исследованию проблемы культурной безопасности в зарубежном и отечественном научном дискурсе.

Вторая глава содержит характеристику современного состояния культурной безопасности. На основе проведенного анализа авторам удалось приблизиться к решению важной и актуальной задачи – обозначить основные угрозы, вызовы и риски культурной безопасности в Республике Беларусь. В качестве главных внешних угроз выявлены следующие: утрата культурной идентичности в связи с процессами глобализации и вестернизации; сложность в определении базисных ценностных приоритетов и ориентиров нации в условиях географического расположения на стыке Востока и Запада; потенциальная угроза гомогенизации культурного пространства из-за полиэтничности и поликонфессиональности белорусского общества; потенциальная угроза обострения

отношений представителей некоторых религиозных объединений с рядом СМИ; постепенная интеллектуальная деградация, связанная с переизбытком информации и дефицитом качественной информации, и некоторые другие проблемы.

В *третьей* главе выявлены приоритетные направления обеспечения культурной безопасности в нашей стране, раскрыты особенности инструментария обеспечения культурной безопасности в Беларуси, отражены некоторые современные угрозы культурной безопасности.

Тематизация культуры показана в *четвертой* главе, где также раскрывается культурная безопасность как феномен в пространстве культуры, определены подходы к оценке культурной безопасности. В указанной главе глубоко и всесторонне рассматриваются проблемы расширения сферы понимания мира и тематизации культуры в контексте процессов трансформации культурных смыслов. Впервые в представленном исследовании социально-культурные явления анализируются не в терминах больших конструкций, структур и понятий, а в терминах смыслового, повседневного горизонта, доступного индивиду, в том числе и понятие «культурная безопасность».

Пятая глава издания аргументированно и всесторонне раскрывает алгоритм выработки новой культуросозидательной стратегии на основе анализа богатой белорусской литературы начала XX в. Выявляется и детально характеризуется понятие «концептуально-аксиологическая доминанта» в контексте возрожденческой парадигмы творчества данного исторического периода. Обосновывается идея национальной консолидации общества в классической литературе начала XX в. Широко раскрывается литературный канон в духовной интеграции субъектов нациокультурного пространства. Подчеркивается важное значение текстообразующих составляющих творчества, которые проявляют себя через интеграцию преобладающих тем, жанров, средств и приемов, необходимых для построения текста и передачи как информативных, так и эмоционально-экспрессивных компонентов. Показано, что высшее содержание такого опыта проистекает из коррелирования изображенных в произведении событий, фактов с окружающей реальностью, диалектикой ее идей. Сделаны важные выводы о том, что в процессе длительных эстетических коммуникаций созданное в пределах классической формы приобретает функцию кода, матрицы, которая берет на себя роль национального художественного образца, модели, постоянно расширяющих и обогащающих культурное пространство.

В *шестой* главе выявляется и обосновывается роль туристической сферы как в широком, так и в узком смысле в рамках создания условий безопасного развития культурного и научно-образовательного туризма. На основе опыта воспитательной и идеологической работы со студентами Белорусского государственного университета данный вид туризма рассматривается в процессе

межкультурной коммуникации, а точнее, как диалог между белорусской и немецкой культурами, что выразительно демонстрирует развитие обмена и передачи культурных ценностей на межличностном, межгрупповом, профессиональном и межэтническом уровнях. На примере диалога вечных образов и архетипов мировой культуры (в частности, топосов фаустианы) также анализируются внутренние факторы, которые актуальны для современных культурно-туристических креативных индустрий и связаны со всемирным культурным наследием. Такие факторы выступают в качестве важного средства развития культурной безопасности в социальной, научной и образовательной сферах.

Седьмая глава всесторонне раскрывает правовые аспекты культурной безопасности. Здесь анализируются нормативные правовые акты Республики Беларусь, Российской Федерации и других стран мира в рамках заявленной проблематики. Рассматриваются культурно-правовые основы реализации современной национальной языковой политики, где ярким примером выступает богатый международный опыт. Социальные и культурные права в контексте культурной безопасности являются гарантиями по отношению к другим правам и свободам, имеют общесоциальную направленность, служат инструментом утверждения гуманизма и социальной справедливости. Широко освещается проблематика регулирования и защиты прав национальных и этнических меньшинств в контексте культурной безопасности государств. Автор главы приходит к выводу, что практика правового обеспечения культурной безопасности должна осуществляться на двух уровнях – изучении национального и международного законодательства и сравнительном исследовании практики других стран. Подобные обстоятельства позволят оптимизировать деятельность сферы культуры и найти пути урегулирования возможных конфликтных ситуаций.

В монографии констатируется, что в настоящее время одной из главных угроз культурной безопасности является мощное воздействие массмедиа на культурную жизнь страны, так как осложнение текущей интернациональной ситуации, возрастание международных рисков и разворачивание информационной войны актуализируют трудности культурно-государственной безопасности. Они очень важны и требуют многофакторного междисциплинарного анализа.

Представленная коллективом авторов монография имеет большую практическую значимость, поскольку исследователями предложены рекомендации, направленные на коррекцию сложившейся ситуации в области культурной безопасности и ее дальнейшее укрепление в Республике Беларусь. Данные авторами практические рекомендации могут стать импульсом для дальнейшей разработки выявленных основных направлений обеспечения культурной безопасности в Республике Беларусь.

Культурная безопасность в контексте современных вызовов

Книга может представлять профессиональный интерес для ученых, преподавателей, аспирантов, магистрантов и студентов, занимающихся вопросами культурной безопасности в гуманитарной сфере, а также для всех заинтересованных в сохранении стабильности и устойчивого развития современного социума.

*А. И. Левко,
доктор социологических наук, профессор,
главный научный сотрудник
Института философии НАН Беларуси*

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Адуло Тадеуш Иванович, доктор философских наук, профессор, заведующий Отделом социально-философских и антропологических исследований, Институт философии НАН Беларуси, tadoul@mail.ru;

Бобков Игорь Михайлович, кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси, ihar1964babkov@gmail.com;

Браницкая Ирина Николаевна, младший научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси, irina.b85@mail.ru;

Данилов Александр Николаевич, член-корреспондент НАН Беларуси, доктор социологических наук, профессор, заведующий кафедрой социологии факультета философии и социальных наук, Белорусский государственный университет, a.danilov@tut.by;

Дудчик Андрей Юрьевич, кандидат философских наук, доцент, заместитель директора по научной работе, Институт философии НАН Беларуси, dudchik@philosophy.by;

Жук Екатерина Ивановна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси, zhuke93@gmail.com;

Захарова Наталия Евгеньевна, кандидат философских наук, доцент, заведующий Отделом социальной экологии и биоэтики, Институт философии НАН Беларуси, nz-a@tut.by;

Карасевич Антон Олегович, научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси, karasevich_anton@mail.ru;

Кикель Павел Васильевич, доктор философских наук, профессор, председатель правления Республиканского государственно-общественного объединения «Белорусское общество “Знание”»;

Ксенофонтов Владислав Анатольевич, кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры идеологической работы и социальных наук, Военная академия Республики Беларусь, nksena777@gmail.com;

Куиш Александр Леонтьевич, кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси, alkuish@mail.ru;

Курбачёва Ольга Владиславовна, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и методологии науки, Белорусский государственный университет, kurbach.ova@gmail.com;

Левко Анатолий Игнатьевич, доктор социологических наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси;

Лукашевич Владимир Константинович, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси;

Максимович Валерий Александрович, доктор филологических наук, профессор, заведующий Отделом философии литературы и эстетики, Институт философии НАН Беларуси, valery.maximovich@gmail.com;

Сведения об авторах

Малахов Данила Владимирович, кандидат философских наук, докторант, Институт философии НАН Беларуси; доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин, Гомельский государственный медицинский университет, danmalakhov08@mail.ru

Мартынов Владимир Федорович, доктор культурологии, профессор, главный научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси, Martynov.vf@tut.by;

Наливайко Инна Михайловна, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии культуры Белорусского государственного университета, nininna3@gmail.com;

Нестерович Юрий Владимирович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси; nesterca.com@yandex.by;

Опарин Александр Юрьевич, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин, Белорусский государственный аграрный технический университет, oparin@alexandr.by;

Павловская Ольга Александровна, доктор философских наук, доцент, главный научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси, olga.pavl@tut.by;

Павлюкевич Вадим Иосифович, научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси;

Прись Игорь Евгеньевич, кандидат физико-математических наук, доктор философии, ведущий научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси, frigrp@googlemail.com;

Салеева Марианна Вячеславовна, кандидат философских наук, доцент кафедры романского языкознания, Белорусский государственный университет, m_saleeva@mail.ru;

Санько Сергей Иванович, кандидат философских наук, заведующий Отделом философии культуры, Институт философии НАН Беларуси, siarhey.sanko@gmail.com;

Спасков Александр Николаевич, кандидат философских наук, доцент, заведующий Отделом теории познания и методологии науки, Институт философии НАН Беларуси, spaskov.a@mail.ru;

Титаренко Лариса Григорьевна, доктор социологических наук, профессор, профессор кафедры социологии, Белорусский государственный университет, larissa@bsu.by;

Цибизова Ирина Михайловна, кандидат исторических наук, научный сотрудник, Институт научной информации по общественным наукам РАН, itsibizova@mail.ru;

Червинский Александр Сергеевич, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси, a.chervinski@gmail.com.

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

*Редакционная коллегия приглашает авторов к публикации
в сборнике научных трудов Института философии НАН Беларуси
«Философские исследования»*

Тематические приоритеты (рубрики)

- *Философия и методология научного познания*
- *Философские проблемы социальной динамики*
- *Философия истории*
- *Философско-антропологические исследования*
- *Философия образования и культуры*
- *Историко-философские исследования*

Требования к оформлению работ

Объем печатного материала должен составлять от 0,4 до 0,9 авт. л. (или 16 000–36 000 знаков с пробелами). Текст предоставляется в формате Word for Windows **rtf**, шрифт Times New Roman, кегль 14, абзацный отступ 1,0, выравнивание справа и слева, все поля – 2 см, межстрочный интервал одинарный, страницы не нумеруются.

Следуя через один интервал, в статье помещаются следующие элементы ее структуры:

- УДК в верхнем левом углу;
- посередине строки прописными буквами – инициалы и фамилия автора;
- посередине строки строчными буквами – место работы автора, город, страна;
- посередине строки прописными буквами жирным шрифтом – название статьи (не более двух строк);
- резюме на русском языке;
- ключевые слова на русском языке;
- посередине строки прописными буквами – инициалы и фамилия автора по-английски;
- посередине строки строчными буквами – место работы автора, город, страна по-английски;
- посередине строки прописными буквами жирным шрифтом – название статьи по-английски;
- резюме по-английски;
- ключевые слова по-английски;

Информация для авторов

основной текст, ссылки на источники указываются в тексте в квадратных скобках: номер источника, номер страницы (например, [10, с. 795]); нумерация источников – в порядке цитирования;

посредине строки жирным шрифтом – название «Список использованных источников»;

список использованных источников, оформленный в соответствии с СТБ 7.1-2024 «Библиографическая запись. Библиографическое описание. Общие требования и правила составления» или приказом Высшей аттестационной комиссии Республики Беларусь от 01.10.2024 № 230 (см. <https://vak.gov.by/node/8026>); нумерация источников – согласно очередности упоминания в тексте.

Рисунки к статье предоставляются в формате jpg или tiff.

В конце статьи приводятся данные автора на русском и английском языке: полностью фамилия, имя и отчество; ученая степень, звание, должность, место работы, телефон для контактов, адрес почтовый и электронный.

К статье прилагается рецензия, заверенная учреждением рецензента.

Срок подачи статей в 12-й выпуск сборника **до 28 февраля 2025 года**.

Если основной материал представляемой в редакцию статьи ранее был опубликован, то ссылка на эту публикацию обязательна. Для работ магистрантов и аспирантов требуется рекомендация научного руководителя.

Редколлегия вправе отклонять материалы, не соответствующие тематике сборника, требованиям к научному уровню, объему, оформлению и корректуре, а также не прошедшие закрытую экспертизу.

Редколлегия не ведет переписку с авторами, касающуюся мотивов отказа в публикации их материалов.

В случае поступления материалов, превышающих запланированный объем сборника, редколлегия оставляет за собой право их отбора.

Публикация в сборнике является бесплатной.

Статьи, оформленные согласно указанным требованиям, в распечатанном виде принимаются по адресу: 220072, г. Минск, ул. Сурганова, 1, корп. 2, Институт философии НАН Беларуси, ком. 803 и одновременно направляются в электронном виде на e-mail: journal@philosophy.by с названием файла, имеющего следующую структуру: Фамилия ИО_Название статьи.

Справки по телефонам: + 375 17 378-29-25, + 375 17 355-18-77.

Научное издание

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Сборник научных трудов

Основан в 2014 году

Выпуск II

Редактор *И. А. Старостина*
Художественный редактор *Ю. П. Барабанова*
Технический редактор *М. В. Савицкая*
Компьютерная верстка *И. В. Счеснюк*

Подписано в печать 21.11.2024. Формат 70×100^{1/16}. Бумага офсетная. Печать цифровая.
Усл. печ. л. 30,71. Уч.-изд. л. 26,0. Тираж 100 экз. Заказ 237.

Издатель и полиграфическое исполнение:
Республиканское унитарное предприятие «Издательский дом «Беларуская навука».
Свидетельства о государственной регистрации издателя, изготовителя,
распространителя печатных изданий № 1/18 от 02.08.2013, № 2/196 от 05.04.2017.
Ул. Ф. Скорины, 40, 220084, г. Минск.