НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК БЕЛАРУСИ
Институт философии

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Основан в 2014 году

Выпуск 7

Минск
«Беларуская навука»
2020

УДК 1(082)

В седьмой выпуск сборника научных трудов включены работы, которые охватили основные разделы современной философской науки – социальную динамику, философию истории, философско-методологические проблемы науки и техники, историю философии. В философско-теоретическом осмыслении представлены различные модели цивилизации, типы рефлексии социальности и пути достижения социального идеала, дискуссионные проблемы феноменологии, холизации, добра и зла и др. В издании отражена философская и научная жизнь Беларуси. Авторами сборника являются ученые Беларуси и Украины.

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 № 7 от 20 апреля 2020 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. Куиш, 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. П. Пунченко, доктор философских наук, профессор (Украина);
С. И. Санько, кандидат философских наук;
Э. М. Сороко, доктор философских наук, доцент;
А. И. Субетто, доктор философских наук, профессор (Россия);
Д. И. Широканов, академик НАН Беларуси, доктор философских наук

Рецензенты:

Е. М. Бабосов, академик НАН Беларуси, доктор философских наук;
С. П. Винокурова, доктор философских наук, профессор

© ГНУ «Институт философии НАН Беларуси», 2020
© Оформление. РУП «Издательский дом «Беларуская навука», 2020

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ДИНАМИКИ

Лазаревич А. А. Особенности виртуализации коммуникативных практик в цифровую эпоху . . . 7
Баньковская Ю. Л. Сетевая коммуникация как форма социального взаимодействия субъектов . . . 19
Демиров В. В. Образование в контексте курса на построение ИТ-страны в Беларуси . . . 28
Червинский А. С. Единство природного и социального на уровне системы «человек–общество–природа» как философская проблема . . . 40
Павловская О. А. Специфика проявления морального фактора в переломные исторические эпохи . . . 50

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Калмыков В. Н. Теоретическая модель социума как выражение его системности . . . 68
Пунченко О. П., Воронкова В. Г. Цивилизация как глобальный «квант» уникального бытия человечества . . . 80
Адуло Т. И. Своеобразие подходов к постижению социальности: Николай Бердяев и Питирим Сорокин . . . 95
Карако П. С. Цивилизация Атлантиды Платона и ее образы в будущих стратегиях цивилизационного развития . . . 112
Мацевич-Духан И. Я. Проблема *Gemeinschaft* в социальной теории . . . 126
Игнатов В. К. Россия и Запад в творчестве М. О. Кояловича . . . 137
Кузнецов В. В. Леворадикальное направление современного христианства о социальном идеале и путях его достижения . . . 150

ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ НАУКИ И ТЕХНИКИ

Широканов Д. И. Диалектика эмпирического и теоретического – основа научного познания . . . 164
Лукашевич В. К. Холизация и селекция – доминирующие когнитивные интенции в научном познании: история и современность . . . 173
Спасков А. Н. Природа и структура времени: в поисках новой онтологии . . . 190
Прись И. Е. О некоторых новых направлениях критики феноменологии . . . 205
Куиш А. Л. Философия и методология образования в концептуализации образовательных процессов . . . 221
Карасевич А. О. Методологическая продуктивность принципа психофизического единства в решении психофизической проблемы . . . 235
Павлюкевич В. И. Категориальные идеи в логико-эпистемологическом контексте . . . 250

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Еворовский В. Б. Сознание: между биологией и культурой (*на английском языке*) . . . 260
Кузнецова Е. В. Определение идентичности субъекта в контексте современного цивилизационного этапа: матрица язык–культура . . . 274

Завадскі М. Б. Маладосць і міжузроставыя стасункі ў люстэрку народнай мудрасці . . . 285
Ханжи В. Б. «Овременение» добра и зла: античные и раннесредневековые акценты . . . 295
Зайцев Д. М. Особенности традиционного паломничества в Японии 303

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Санько С. І. Гісторыя канцэптуалізацыі ўяўленняў пра паходжанне свету ў сачыненнях старажытнагрэчаскіх філосафаў. II. *ΚΟΣΜΟΓΟΝΊΑ/ΚΟΣΜΟΓΈΝΕΙΑ*... 316
Дудчик А. Ю. Проект «глобальной истории философии» Дж. Баджини 329
Румянцева Т. Г. Переосмысливая идеи Ф. Ницше в реалиях XXI столетия 343
Одиноченко В. А. Марксистская герменевтика религии. 351
Щукин А. В. Философско-правовая мысль Беларуси: история и современность 360

К 250-ЛЕТИЮ Г.-В.-Ф. ГЕГЕЛЯ

Гриневич Е. А., Верещако А. И., Стрелковская К. В., Дроздова А. С. Предисловие к «Речам директора гимназии» Г.-В.-Ф. Гегеля 370
Гегель Г.-В.-Ф. Речь перед выпускниками нюрнбергской гимназии 30 августа 1815 г. . . . 373

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Жизнь, посвященная науке (К 80-летию со дня рождения Э. М. Сороко) 379
Оригинальный ученый, талантливый педагог, профессионал своего дела (К юбилею М. А. Слемнёва) 382
Вехи славного пути: памяти члена-корреспондента Л. Ф. Евменова 385
Светлой памяти А. П. Трофименко (1950–2008) 389

Сведения об авторах 393

Информация для авторов 395

CONTENTS

PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF SOCIAL DYNAMICS

Lazarevich A. Features of virtualization of communicative practices in digital era 7
Bankovskaya Yu. Network communication as a form of subjects social interaction 19
Demirov V. Education in the context of the course on building IT country in Belarus 28
Chervinsky A. Unity of natural and social at the level of the system "human–society–nature" as a philosophical problem 40
Pavlovskaya O. Specificity of moral factor manifestation in the turning historical epochs 50

PHILOSOPHY OF HISTORY

Kalmykov V. Theoretical model of society as expression of its system 68
Punchenko O., Voronkova V. Civilization as a global "quantum" of unique being of humanity . . . 80
Adoulo T. Originality of approaches to comprehension of sociality: Nikolai Berdyaev and Pitirim Sorokin 95
Karako P. The civilization of Atlantis Plato and its images in future strategies for civilizational development 112
Matsevich-Dukhan I. The problem of *Gemeinschaft* in social theory 126
Ignatov V. Russia and the West in the works of M. O. Koyalovich 137
Kuznetsov V. The left-radical direction of modern Christianity on the social ideal and the ways to achieve it 150

PHILOSOPHICAL AND METHODOLOGICAL PROBLEMS OF SCIENCE AND TECHNOLOGY

Shirokanov D. Dialectics of empirical and theoretical as the basis of scientific knowledge . . . 164
Lukashevich V. Wholization and selection are the dominant cognitive intentions in scientific knowledge: history and modernity 173
Spaskov A. Nature and structure of time: in search for a new ontology 190
Pris I. On some new lines of criticism of phenomenology 205
Kuish A. Philosophy and methodology of education in the conceptualization of educational processes 221
Karasevich A. Methodological productivity of the principle of psychophysical unity in solving of the psychophysical problem 235
Pavlyukevich V. Categorial ideas in the logic and epistemological context 250

PHILOSOPHY OF CULTURE

Yevarouski V. Consciousness: between biology and culture 260
Kuznetsova E. Determination of subject's identity in the context of contemporary civilizational stage: matrix language-culture 274
Zavadski M. Youth and inter-age relations in the mirror of folk wisdom 285
Khanzhy V. Temporalization of good and evil: antique and early medieval accents 295
Zaitsev D. Peculiarities of a traditional pilgrimage in Japan 303

RESEARCHES IN HISTORY OF PHILOSOPHY

San'ko S. History of conceptualization of ideas about the origin of the world in the works of the ancient greek philosophers. II. *ΚΟΣΜΟΓΟΝΊΑ/ΚΟΣΜΟΓΈΝΕΙΑ* 316
Dudchik A. J. Baggini "global history of philosophy" project. 329
Rumyantseva T. Rethinking F. Nietzsche's ideas in the 21st century 343
Odinochenko V. Marxist hermeneutics of religion 351
Shchukin A. Philosophical and legal thought of Belarus: history and modernity 360

TO THE 250th ANNIVERSARY OF G. W. F. HEGEL

Grinevich E., Verashchaka A., Strelkovskaya K., Drozdova A. Intoduction to "The speech of the Gymnasium's Principle" G. W. F. Hegel 370
Hegel G. W. F. Speech to the graduates of the Nuremberg Gymnasium on August 30, 1815. . . 373

SCIENTIFIC LIFE

Life dedicated to science (to the 80th birthday of E. M. Soroko) 379
Original scientist, talented teacher, professional in his field (to the Anniversary of M. A. Slemnev). . 382
Milestones of the glorious path: in memory of L. F. Evmenov 385
In the memory of A. P. Trofimenko (1950–2008) 389

Information about the authors 393

Information for authors 395

УДК 1+316.77+004

Поступила в редакцию 14.01.2020
Received 14.01.2020

А. А. Лазаревич

Институт философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Беларусь

ОСОБЕННОСТИ ВИРТУАЛИЗАЦИИ КОММУНИКАТИВНЫХ ПРАКТИК В ЦИФРОВУЮ ЭПОХУ

В статье рассматриваются особенности коммуникационных отношений в информационно-цифровом обществе. Показаны онтологические различия традиционных форм социальной коммуникации и новых типов коммуникативных практик, обусловленных цифровыми технологиями. Раскрыта тенденция символизации социокультурного пространства информационного общества, сопровождаемая ростом «искусственных посредников», которые структурно изменяют традиционные типы объективной реальности. Рассмотрены особенности виртуализации коммуникационного пространства современного общества в контексте сравнительного анализа существующих типов виртуальной реальности. Автор придерживается точки зрения, что виртуальную реальность следует рассматривать в плоскости сложного отношения трех миров – мыслимого человеком мира, видимого человеком мира и объективного мира вне его. Цифровые технологии выступают инструментом трансформации указанных миров, создавая при этом предпосылки конструирования новых типов реальности, в которые способна погружаться социальная, в том числе коммуникативная практика.

Ключевые слова: *информационное общество, цифровые технологии, социальная коммуникация, символизация социально-культурного пространства, виртуальная реальность, процессы виртуализации социальной коммуникации*

A. Lazarevich

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

FEATURES OF VIRTUALIZATION OF COMMUNICATIVE PRACTICES IN DIGITAL ERA

In the article, there were considered the features of communication relationship in the information-digital society. There were showed the ontological differences of traditional forms of social communication and new types of communicative practices caused by digital technologies. There was revealed the tendency to symbolize the socio-cultural space of information society accompanied by the growth of "artificial intermediaries" that structurally change the traditional types of objective reality. The features of virtualization of communication space of modern society in the context of compara-

tive analysis of the existing types of virtual reality were considered. The author adheres to the point of view that virtual reality should be seen in the plane of complex relationship of three worlds – the world conceivable by human, the world visible by human, and objective world outside them. Digital technologies are the tool of transformation of the mentioned worlds, creating the prerequisites for construction of new types of reality, in which social practice (including communicative one) can submerge.

Keywords: *information society, digital technologies, social communication, symbolization of socio-cultural space, virtual reality, processes of virtualization of social communication*

Одним из важнейших исследовательских направлений, представляющих живой интерес для современных ученых, выступают процессы формирования цифровой реальности. Фокус философских исследований также смещается в сторону нетрадиционных аспектов бытия человека в условиях новой социальности, обусловленной процессами информатизации и тотальной дигитализации. Данные процессы создают технологическую и антропопсихологическую платформу конструирования новых типов реальности, в том числе виртуальных, в постижении которых требуются непривычные нормы рефлексии.

В социокультурной динамике современности выявляется достаточно заметная тенденция символизации коммуникативного пространства, которая сопровождается ростом «искусственных» референтов, заменяющих традиционную реальность, в том числе и в сфере социальных отношений.

Цифровизация социальных практик информационного общества привела к формированию сетевой виртуальной коммуникации. «Виртуальную коммуникацию можно рассматривать как разновидность смысловой коммуникации, содержанием которой является обмен образами, информационными по природе и различающимися по способам их восприятия. Она возникла на определенном этапе развития информационной революции и развивалась параллельно с формированием глобальной коммуникационной среды социума» [1].

Пространство, в котором мы живем, является не только продуктом социально-культурной эволюции, но и в значительной степени сконструированным искусственно-символическим образом. «Человек, – пишет по этому поводу Э. Кассирер, – живет... не только в физическом, но и в символическом универсуме. Язык, миф, искусство, религия – части этого универсума, те разные нити, из которых сплетается символическая сеть, запутанная ткань человеческого опыта... Человек уже не противостоит реальности непосредственно, он не сталкивается с ней, так сказать, лицом к лицу... Так обстоит дело не только в теоретической, но и в практической сферах. Даже здесь человек не может жить в мире строгих фактов и сообразно со своими непосредственными желаниями и потребностями... Он живет, скорее, среди воображаемых эмоций, в надеждах и страхах, среди иллюзий и их утрат, среди фантазий и грез...» [2, с. 470–473].

Технологизация культуры, таким образом, не всегда оборачивается простотой, удобством и комфортом для человека. Так, по мнению известного польского философа С. Лема, «до потолка усложнений, самая близость которого

угрожает личности, прежние общества... не доходили. Может быть, узнай мы код, мы обнаружили бы механизм, который тормозит стремление к чрезмерному усложнению в культурах» [3, с. 55]. В наше время цифровые технологии и сопутствующие им инструменты социальной модернизации сопряжены с усложнениями нового типа, кроющимися в неопределенностях виртуальной реальности.

Научные методы и концепции, разработанные в докомпьютерную эпоху, не готовы объяснить и описать процессы, происходящие в кибермире. Изучение этой проблемы привело к пониманию того, что виртуальная реальность – это особая форма существования социальной реальности, конструируемая взаимодействующими субъектами на основе их мировосприятия, и новых технологических инструментов реализации когнитивных практик человека.

Так или иначе, «искусственный посредник», о котором пишет Э. Кассирер, действительно становится неотъемлемым элементом нашей жизни. В рефлексивную природу сознания все активнее вторгаются объекты мыслительного конструирования симулякров – феноменов несуществующей действительности. Сознание «работает» не непосредственно с образами объективного мира, а с образами образов, обусловленными, в лучшем случае, определенной информацией, в других же случаях – просто воображением, эмоциями, заблуждениями и т. п.

Проблема виртуализации различных сторон бытия человека существовала и раньше. Но, к примеру, индустриальное общество с его рационализмом, предметно ориентированным редукционизмом и прагматизмом выступало своего рода фильтром на пути виртуальной реконструкции действительности (главным образом материальной). Отличительной чертой постиндустриального общества выступает качественно иная его основа – личностный и социальный капитал, интеллектуальные технологии, информация и знания как важнейшие инструменты уже нематериального, в сравнении с ценностями индустриализма, характера. Свойственное цифровой эпохе изменение базисных элементов организации социальных отношений в сторону их нематериальных проявлений само по себе выступает предпосылкой их виртуализации. При этом сознание субъекта, структурно включаясь в данные процессы, теряет объективные основания верификации продуктов интеллектуального творчества, к числу которых следует отнести и различные виртуальные феномены субъективно-рефлексивного характера.

Информационно-коммуникативный подход позволяет объяснить отмеченную трансформацию. Любая коммуникация реализуется в определенной инструментально-технологической и пространственно-временной ситуации. Современный этап развития цивилизации существенно трансформирует эту онтологию. Он характеризуется беспрецедентным увеличением масштабов производства и применения информации и информационных технологий. Проникновение последних во все сферы жизнедеятельности человека ведет к изме-

нению традиционных форм экономической, социальной и культурной жизни и порождает новые, аналогов которым не существовало в истории человечества. На первый план среди ресурсов, необходимых для развития общества, выходит информация, производство, распределение, коммуникативный обмен и потребление которой постоянно возрастают и технологически совершенствуются.

Начиная с середины XX в. социальные трансформации обретают не только перманентный, но и глобальный характер, а информатизация признается их фундаментальной проекцией и предпосылкой. Механизмы трансляции культурного опыта, системы образования, социальные институты, функционирование которых организует социальное пространство и создает возможность социального взаимодействия, как межличностного, так и межпоколенческого, претерпевают коренные изменения под воздействием процессов информатизации и цифровизации. В экспоненциальном формате информационного обмена между людьми, в условиях совершенствования технических средств коммуникации и их технологического обеспечения формируется *новый цивилизационный тип*, в котором преобразованию подвергаются практически все исторически освоенные формы жизнедеятельности.

С одной стороны, внедрение и использование новых информационных технологий способствует развитию потенциала человека, расширяет его природные способности и культурный горизонт. Но с другой – порождает новые противоречия и проблемы, поскольку деформируется сложившийся образ мышления и организации жизни, девальвируются и разрушаются существующие нормы и ценности – этические, эстетические, поведенческие и др. Остро стоит вопрос о корреляции продуктов глобальной информатизации общества с существующими институтами социокультурного взаимодействия. Активное внедрение информационных технологий, символизация и виртуализация жизненного пространства затрагивают основополагающие вопросы формирования и функционирования социокультурного опыта человечества.

Стремительное развитие человеческой мысли, которое выражается в возможностях информационно-технологического прогресса, в неограниченных субъективных интерпретациях и знаково-символических репрезентациях объективного мира, столкнулось с тем, что для отражения конструируемых этой мыслью реальностей уже не хватает обычных понятий и соответствующих терминов. Именно в этом контексте следует рассматривать быстро растущую популярность понятия «*виртуальное*» в осмыслении различных процессов и проблем цифрового общества. «Виртуальная деятельность» (А. Бергсон), «виртуальные способности» (А. Н. Леонтьев), «виртуальное общение», «виртуальный менеджмент», «виртуальные деньги», «виртуальный театр» (А. Арто), «виртуальное удовольствие» и т. п. – все это выступает атрибутом современной жизни, которая не становится более естественной, а, скорее, обретает черты все большей технологичности и искусственности.

Наряду с непосредственно используемым понятием «виртуальный» в современном социально-гуманитарном познании применяются и близкие по смыслу понятия, например, «символический капитал» (П. Бурдьё), «гиперреальность» (Ж. Бодрийяр), «спектакль, игра» (Э. Ги Дебор, С. Лэш).

Символический капитал как «результат действия семиотических механизмов культуры», как набор кодов деятельности и поведения может базироваться практически на любом виде ресурсов – экономическом, научном, административном, образовательно-воспитательном и др., актуализируя потенциальное достижение цели посредством когнитивных и по сути релятивистских «манипуляций», казалось бы, такими устойчивыми абстракциями, как истина, порядок, честь, справедливость [4].

Гиперреальность Ж. Бодрийяра, напротив, указывает на активное замещение реальной картины мира символической, знаки которой фактически не репрезентируют объективный мир, слабо соотносятся с культурным опытом и все больше напоминают симулякр, понимаемый как подделка, симуляция, маскировка отсутствия подлинной реальности [5, с. 26].

Мнимость, иллюзия наблюдаемости, абстрактность театральной сцены стремительно переносятся в современное общество, ослабляя его рационально-онтологические представления о том, где кончается настоящая реальность и начинается квазиреальность спектакля, или игра. В таком обществе, как показал С. Лэш [6], теряется социокультурная связь между прошлым и будущим, в нем имеют значение только коммуникации настоящего, беспрецедентно подвижные, лишенные устойчивых отношений и прочных основ. Следствием этого является даже не производство символов, а их движение в пространстве других знаков, слабо соотносимых с чем-либо реально означаемым в объективно-онтологическом смысле.

Вся эта объективно, но актуально несуществующая событийность, связанная тем не менее с серьезными социально-культурными трансформациями современного общества, стимулирует интерес исследователей к поиску адекватно отражающих ее понятий. Наиболее подходящим среди них оказалось понятие виртуального, имеющего свою историю, достаточно богатую в философском и научно-методологическом плане. Еще во времена Аристотеля определение «виртуальный» было эквивалентно определению «потенциальный», в котором каждый объект может быть описан в терминах действительной (*energeia*) и потенциальной возможности (*dynamis*). Сам Аристотель термин «виртуальный» не использовал. Позже, развивая в средние века Аристотелеву онтологию, Фома Аквинский ввел термин «виртуальный» как синоним «потенциального». При этом термин *virtus* используется и в русле значений аристотелевских категорий, и в русле значения более широкого, связанного с теориями возможных миров (Фома Аквинский, Д. Скот, Николай Кузанский).

В индустриальную эпоху идея виртуальности получает новое звучание. Термин «виртуальное» начинает использоваться в оптике (эффект преломления

световых лучей), в механике (виртуальное перемещение) и особенно в физике элементарных частиц (виртуальные частицы как мнимые, ненаблюдаемые объекты). В значении «возможное» термин «виртуальное» употребляется и в квантовой физике. Например, В. Гейзенберг писал: «...понятие возможности, играющее столь существенную роль в философии Аристотеля, в современной физике вновь выдвинулось на центральное место. Математические законы квантовой теории вполне можно считать количественной формулировкой аристотелевского понятия “дюнамис”, или “потенция”» [7, с. 223].

В XIX–XX вв. термин «виртуальное» распространяется и на другие сферы знания, в том числе на социогуманитарную проблематику. В частности, делаются попытки применить его к анализу человеческой субъективности. Связано это было с тем, что, начиная с философии Э. Гуссерля, человеческая субъективность трактуется как особый род бытия, новый вид онтологии, в которой позднее находит место идея виртуальности, соотнесенная с принципом трансцендирования [8, с. 133].

Интерпретация виртуального порождает новую оппозицию: виртуальное – объективное; виртуальное – реальное. Тем не менее до конца 70-х годов XX в. термин «виртуальное» еще не употреблялся в словосочетании «*виртуальная реальность*». В 1984 г. этот термин был предложен Д. Ланьером, владельцем американской фирмы, освоившей выпуск компьютеров, способных создавать стереоскопическое изображение. Существует также версия, что данный термин был придуман в 70-е годы XX в. в Массачусетском технологическом институте для обозначения интерактивности человека в компьютерном пространстве [8, с. 136].

К настоящему времени сложилось несколько трактовок понятия виртуальной реальности. Одна из них состоит в том, что виртуальные реальности рассматриваются как сложные технические системы, то есть их относят к физической или технической реальности; вторая предлагает рассматривать такие реальности как состоящие из двух подсистем – физической и нефизической; третья исходит из того, что разработка систем виртуальной реальности требует интеграции парадигм, методов и средств, используемых в компьютерных технологиях искусственного интеллекта, робототехнике, психологии, эргономике и синергетике; четвертая рассматривает виртуальные реальности как один из видов реальностей (чаще всего как психологические виртуальные реальности) [9, с. 183–184].

Объекты виртуальной реальности обычно ведут себя близко к поведению аналогичных объектов материальной реальности. Пользователь может воздействовать на эти объекты в соответствии с реальными законами физики (гравитация, свойства воды, столкновение с предметами, отражение и т. п.). Однако часто в развлекательных целях пользователям виртуальных миров позволяется больше, чем возможно в реальной жизни (например, летать, создавать любые предметы и т. п.). Не следует путать виртуальную реальность

с дополненной. Их коренное различие в том, что виртуальная реальность конструирует новый искусственный мир, а дополненная лишь вносит отдельные искусственные элементы в восприятие мира реального.

Существуют и другие подходы к пониманию виртуальной реальности. Например, «виртуальная реальность – совокупность программно-аппаратных средств для создания ощущения присутствия в мире компьютерных игр, сетей, систем» [10]. Или, как пишет В. М. Розин, «виртуальная реальность – это один из видов реальностей (их можно отнести к классу символических), но это такой специфический вид символических реальностей, который создается на основе компьютерной и некомпьютерной техники, а также реализует принципы обратной связи, позволяющие человеку достаточно эффективно действовать в мире виртуальной реальности» [9, с. 184].

Видимо, сведение виртуальных реальностей только к «компьютерным» едва ли верно. Здесь мы больше согласны с мнением Г. П. Меньчикова, который отмечает, что «виртуальная реальность – это философский вопрос сложного отношения по меньшей мере трех миров: мыслимого человеком мира, видимого человеком мира и объективного мира вне его. Виртуальная реальность означает образ искусственного, сконструированного реально-иллюзорного мира, сразу не поймешь – мира существующего или несуществующего. Виртуальная реальность образуется в сознании человека различными способами: программой компьютера или священника, шамана, жреца, идеологического работника – одним словом, какого-либо манипулятора; возможно, и руководителя, преподавателя, родителя – здесь зависит еще от цели и морали “программиста”. Сущность такой виртуальной программы состоит в том, что в сконструированный каким-либо способом образ встраивается обратная связь, которая обеспечивает активное “участие” (его субъективное ощущение) в развитии “событий” (ощущение событий) этого виртуального мира. Причем образ этой вызываемой, а по сути провокатируемой виртуальной реальности, или виртуального мира, воспринимается нашими органами чувств как естественно-реальный» [11, с. 171–172].

Понятие виртуальной реальности приобрело особую актуальность в условиях становления информационного общества, в котором заметно увеличился потенциал знаково-символических конструктов, а также выросли возможности технико-технологических (в частности компьютерных) «манипуляторов», позволяющих заданным способом синтезировать указанные конструкты. Культурой реальной виртуальности назвал М. Кастельс происходящие в подобной системе отношений процессы. Под реальной виртуальностью он подразумевает «систему, в которой сама реальность (то есть материальное... существование людей) полностью погружена в установку виртуальных образов, в мир творимых убеждений, в котором символы суть не просто метафоры, но заключают в себе актуальный опыт. Это не есть следствие использования

электронных коммуникаций, хотя они суть необходимые инструменты выражения в новой культуре...» [12, с. 504].

Выстраивание различных моделей и типов электронных коммуникаций выступает важнейшим проявлением виртуализации «сетевого общества». При этом следует подчеркнуть, что социальная коммуникация наибольшим образом подвержена технологиям виртуализации. Происходит это по следующим основным причинам. Во-первых, коммуникация предполагает наличие субъекта. Виртуальная реальность без субъективных ощущений, представлений, переживаний и тому подобного также невозможна. Во-вторых, в основе процессов коммуникации лежит взаимодействие. В основе всех идей виртуальности, как отметила Е. В. Грязнова, также выделяется «взаимодействие» [8, с. 142]. Наконец, в-третьих, коммуникация всегда строится на информационном обмене. Информационно-знаковые репрезентации «актуального опыта» (М. Кастельс) составляют сущность символизации и виртуализации современного общества, включая его коммуникативные структуры.

Актуализация в связи с этим феномена виртуальности свидетельствует о востребованности новых форм коммуникационных отношений информационного общества. В структуре социальной коммуникации возрастает значение нового (нетрадиционного) коммуниканта – виртуальной реальности. Обычная субъект-объектная коммуникация начинает конкурировать с субъект-виртуальной, в которой виртуальная реальность выполняет функции «своего-другого» как активного участника коммуникационного процесса.

Напомним, традиционная модель субъект-объектной коммуникации строится с учетом преимущественно пассивной роли объекта. «Задача заключается в том, – писал М. М. Бахтин, – чтобы вещную среду, воздействующую механически на личность, заставить заговорить, то есть раскрыть в ней потенциальное слово и тон, превратить ее в смысловой контекст мыслящей, говорящей и поступающей (в том числе и творящей) личности» [13, с. 208].

Виртуальный формат реализации субъект-объектной коммуникации основывается на активном участии событий виртуальной реальности в коммуникационном процессе. «События виртуальной реальности... удовлетворяют требованию обратной связи, то есть меняются, реагируя на действия и поведение “виртуального пользователя”. Логика событий виртуальной реальности подчиняется “законам” данной реальности» [9, с. 197].

И все же не пассивность или активность объекта (реальности, предметной среды) выступает отличительной характеристикой субъект-объектной и субъект-виртуальной коммуникации. И в том, и в другом случае коммуникационные отношения носят предметный характер. Но сама предметность отличается онтологически. Если основанием субъективного образа в традиционной субъект-объектной коммуникации выступает «непосредственно предметно-орудийная деятельность по преобразованию материальной субстанции, то основанием артефакта виртуальной реальности является не субстанциальный,

а атрибутивно-отражательный (информационный) характер» воображаемого мира [14, с. 20]. То есть данная информационность не является «паттерном» собственно объективной реальности, а репрезентирует «вторые», «третьи» и последующие ее слои, не исключая при этом и субъективных конструкций, создаваемых психикой человека (вымыслы, иллюзии, фантазии и т. п.).

Интерпретация объекта в субъект-виртуальной коммуникации напоминает данную Н. А. Бердяевым трактовку реальности. Он утверждал, что объективированный мир не есть подлинный реальный мир, а лишь его состояние, которое может быть изменено. Объект, утверждал философ, есть порождение субъекта. То, что Н. А. Бердяев называет объективацией, М. Фуко связывает с интерпретацией, подчеркивая ее незавершенность и бесконечность. Она не может завершиться, ибо не существует «интерпретируемого», первичного, что подлежало бы интерпретации. Все, писал французский мыслитель, в сущности, уже есть интерпретация, и любой знак по своей природе есть не вещь, предлагающая себя для интерпретации, а интерпретация других знаков [9, с. 192].

Субъект-объектный тип виртуальной коммуникации есть порождение, следствие символизации цифрового мира, в котором не предметно-материальный, не естественно-природный субстрат определяет особенности наших чувств, переживаний, ментальности и субъективности в целом, а субстрат «искусственный», знаково-символический, интерпретируемый. Символизация современного мира есть оборотная сторона его объективной информационной сущности, реконструируемой весьма разветвленными и изощренными технологиями цифрового мира. В этом смысле трансформация реальной субъект-объектной коммуникации в коммуникацию субъект-виртуальную имеет вполне закономерный характер.

Что же касается более привычного социальной практике типа коммуникации – коммуникации субъект-субъектной, то можно сказать, что она имеет фактически те же предпосылки и особенности виртуализации, что и в случае с субъект-объектной коммуникацией. Разница лишь в том, что объект коммуникации замещается виртуальным субъектом. Это, в свою очередь, наводит на мысль о том, что степень символизации социального пространства стремится к такому значению, при котором символ-предмет становится тождественен символу-человеку, то есть мы постепенно погружаемся не только в мир знаково-символический, но и в мир человеко-символический. И если прежде можно было говорить о наличии определенного паритета, дистанции между символической реальностью и реальностью человека, то сегодня технологии и ценностные нормы позволяют символизировать и виртуализировать социального субъекта. А это значит, что виртуализируется не только мир вне нас, но и мы сами, что делает еще более открытым извечный философский вопрос «что есть мы и мир вне нас?».

В условиях цифровой реальности под виртуальной коммуникацией понимают такую форму взаимодействия, которая основывается и реализуется при

использовании компьютерных технологий и специально созданной цифровой среды – сети (абстрактного виртуального пространства). Виртуальная коммуникация в эпоху информационного общества имеет следующие характерные особенности: изменение параметров коммуникационной структуры – онтологии объекта (его естественно-природного субстрата), координат пространства-времени; размывание традиционной социально-культурной разметки мира, ценностно-поведенческих основ социализации человека, развитие сетевых форм социальных отношений и др. Это влечет и изменения в формировании механизмов коммуникативной и профессиональной компетенции: если раньше, к примеру, осведомленность о том или ином событии определялась значимостью этого события и степенью удаленности от места его происхождения, то теперь, в связи с революцией в технологиях передачи информации, последнее практически несущественно. Более того, новые технологии коммуникации не просто упрощают и ускоряют процессы общения, «сворачивают» физическое пространство, но и создают его новый коммуникативный эквивалент, который вообще может не иметь реального физического коррелята. Для участников виртуальной коммуникации не существует внеситуационного прошлого и будущего; такое свойство, как поливременность, позволяет одновременно присутствовать в разных коммуникативных актах. «Киберсреда творит уникальное темпоральное пространство, где при условии продолжения интеракций интерсубъективное время обоюдно растягивается. Киберпространство создает возможность “растягивания” времени диалога» [1].

В то же время в виртуально опосредованном пространстве человек способен преднамеренно изменять свою реальную идентичность, используя богатый арсенал воображения, воплощенного в столь же богатые вербально-текстовые формы. Человек сам выстраивает свой статус – образовательный, профессиональный, культурный, выбирает себе пол, имя, сферу интересов, что обусловливает неопределенность не только личностной идентичности, но и самой системы виртуальной коммуникации. Как пишет П. Келли, «в виртуальной среде вы вообще можете быть кем хотите, выглядеть как угодно, быть существом любого пола по выбору, словом, у вас нет ограничений, характерных для реального мира» [15].

В попытках объяснить столь необычный феномен, как виртуальная коммуникация, исследователи обращаются то к архаическим культурам, отмечая сходство структур древней формы письменности и сетевой при передаче невербальной информации, распространенность использования акронимов, сокращения по согласным и др., то проводя аналогии с карнавальной культурой. Вспомним, что средневековый карнавал в интерпретации М. М. Бахтина – это феерия бытийного самовыражения: «...карнавал не знает разделения на исполнителей и зрителей... Карнавал не созерцают, – в нем живут и живут все...» [16, с. 12]. Элементы карнавальной культуры, в которой живут (а не играют) в различных образах, где можно быть кем угодно и в то же время быть собой, сти-

раются общепринятые нормы и правила, действительно можно найти в феномене виртуального общения. Интересна мысль В. Ю. Нестерова, что чат несет прежде всего не коммуникативную функцию и даже не игровую, а бытийную. По его мнению, люди в чате не просто общаются, а живут. Если бы это было не так, рассуждает автор, то общение в чате заканчивалось бы сразу после того, как знакомство состоялось и перенесено в реальный мир. Но этого не происходит, в чате даже общаются люди, живущие не только в одном городе, но и в одном доме [17]. Ответ, возможно, кроется в том, что чаты как коммуникативные феномены становятся самодостаточным и самоценным ресурсом.

Как можно заметить, виртуальная коммуникация, будучи сравнительно новым явлением социальной жизни, играет все более значимую роль в современном информационном обществе. Виртуальная реальность становится тем пространством, где преодолеваются культурные, этнические, конфессиональные и другие противоречия. Оно (пространство) существенно дополняет, а нередко и затрудняет реализацию традиционной коммуникации.

Но более серьезный вопрос связан с тем, не трансформируют ли технологии виртуальной реальности традиционные способы ментального и чувственного ориентирования в мире? Не стирают ли они последнюю границу между миром реальным и вымышленным? Е. Цукио в связи с этим размышляет о том, что когда технология виртуальной реальности распространится в обществе, не будет никаких гарантий, что это не породит хаос, что не появятся люди, использующие эту технологию во зло. Ведь технология виртуальной реальности, целью которой изначально является создание ложных объектов, подобных подлинным, станет благоприятной возможностью того, что общество захлестнет информация, распознание истинности которой будет затруднительно [9, с. 190–191].

Такие опасения не лишены смысла. Риск увлечения технологиями конструирования виртуальной реальности должен приниматься во внимание, даже если он оправдан созданием новых коммуникационных возможностей обмена культурным опытом, образования, взаимодействия и управления на расстоянии. Но проблема не должна решаться сугубо директивными, тем более запретительными методами. Речь, скорее, следует вести о формировании и развитии информационной культуры общества и личности, актуализации традиционных норм научной, в том числе конструкторско-технологической, этики.

Список использованных источников

1. Каптерев, А. И. Виртуализация культуры как фундамент дистанционного образования [Электронный ресурс] / А. И. Каптерев. – 2004. – Режим доступа: http://www.miigaik.ru/itvu/apub_000_0303.html – Дата доступа: 20.08.2007.

2. Кассирер, Э. Избранное. Опыт о человеке / Э. Кассирер. – М. : Гардарики, 1998. – 784 с.

3. Лем, С. Модель культуры / С. Лем // Вопр. философии. – 1969. – № 8. – С. 49–62.

4. Бурдье, П. Практический смысл / П. Бурдье. – СПб. : Алетейя, 2001. – 562 с.

5. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М. : Добросвет, 2000. – 387 с.

6. Lash, S. Critique of Information / S. Lash. – London : Sage Publications, 2002. – 234 p.

7. Гейзенберг, В. Шаги за горизонт / В. Гейзенберг. – М. : Прогресс, 1987. – 366 с.

8. Грязнова, Е. В. Виртуальная реальность: анализ смысловых элементов понятия / Е. В. Грязнова // Филос. науки. – 2005. – № 2. – С. 125–143.

9. Розин, В. М. Виртуальные реальности: природа и область применения / В. М. Розин // Социал.-полит. журн. (Социал.-гуманитар. знания). – 1997. – № 2. – С. 183–199.

10. Словарь иностранных слов и выражений / авт.-сост. Е. С. Зенович. – М. : АСТ, 1998. – 608 с.

11. Меньчиков, Г. П. Виртуальная реальность: понятие, новации, применение / Г. П. Меньчиков // Филос. науки. – 1998. – № 3–4. – С. 170–175

12. Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс. – М. : ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.

13. Бахтин, М. М. К методологии литературоведения / М. Бахтин // Контекст'1974: лит.-теорет. исслед. / Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. – М. : Наука, 1975. – С. 203–212.

14. Коныk, Г. К. Феномен виртуальной реальности: опыт категориального анализа / Г. К. Коныk, Ю. Г. Коныk // Феномены природы и экологии человека : сб. докл. III Междунар. симп. – Казань, 1997. – С. 19–21.

15. Kelly, P. Human Identity. Part 1 : Who are you? [Electronic resource] / P. Kelly. – 1997. – Mode of access: http://www.home.calumet.yorku.ca/pkelly/www/id1.html – Date of access: 05.05.2007.

16. Бахтин, М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. – 2-е изд. – М. : Худож. лит., 1990. – 543 с.

17. Нестеров, В. К вопросу об эмоциональной насыщенности межличностных коммуникаций в сети Интернет [Электронный ресурс] / В. Нестеров // Флогистон: психология из первых рук. – 2004. – Режим доступа: http://flogiston.ru/articles/netpsy/netemotions – Дата доступа: 20.08.2007.

УДК 101.8:316.3(043.3)

Поступила в редакцию 11.10.2019
Received 11.10.2019

Ю. Л. Баньковская

Белорусский государственный аграрный технический университет, Минск, Беларусь

СЕТЕВАЯ КОММУНИКАЦИЯ КАК ФОРМА СОЦИАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ СУБЪЕКТОВ

В статье исследуется феномен сетевой коммуникации, раскрываются ее сущностные признаки, отличительные особенности по сравнению с другими формами социальной коммуникации. Необходимость ее исследования с позиции синергетического подхода содействует определению механизмов сетевой самоорганизации. Наличие свободной горизонтальной коммуникации предопределяет энтропийность сети. Выявляются такие отличительные черты сетевой коммуникации, как многоканальность, интертекстуальность, нелинейный способ организации взаимодействия акторов. Отсутствие иерархии, ограниченности общепринятыми нормами, возможность самопрезентации и анонимность характеризуют качественные особенности данного коммуникативного пространства, которое рассматривается как опосредованный обмен информацией между множеством людей.

Ключевые слова: *сетевая коммуникация, взаимодействие, актор, социальные взаимосвязи, ценности*

Yu. Bankovskaya

Belarusian State Agrarian Technical University, Minsk, Belarus

NETWORK COMMUNICATION AS A FORM OF SUBJECTS SOCIAL INTERACTION

The article examines the phenomenon of network communication, reveals its essential features, distinctive features in comparison with other forms of social communication. The necessity of its research from the position of synergetic approach contributes to the identification of network self-organization mechanisms. The presence of free horizontal communication predetermines the entropy of the network. Network communication identifies such distinctive features as multi-channel, intertextuality, non-linear way of organizing the interaction of the actors. The absence of hierarchy, limitations of generally accepted norms, the possibility of self-presentation and anonymity characterize the qualitative features of this communicative space. It is seen as a mediated exchange of information between many people.

Keywords: *network communication, interaction, actor, social relationships, values*

Включенность человека в сетевые структуры, специфика сетевых потоков, создаваемых благодаря широкому распространению новых технологий, стали превалирующей тенденцией развития современного общества. Процессы самоорганизации, саморегулирования и интеграции необходимы для адаптации

системы к измененным условиям существования. Трансформация пространственно-временных характеристик, их компрессия содействуют возникновению новых способов коммуникации. Следствием их формирования являются преобразования в экономической, политической и социальной сферах жизнедеятельности общества. Сетевые структуры становятся существенным фактором, воздействующим на процессы социального развития.

Для осуществления сетевой коммуникации нет необходимости перемещения в пространстве. Она предоставляет возможность работать, приобретать новые знания, развлекаться, не выходя из дома, что позволяет экономить силы и время для обмена информацией. По причине того, что сетевая коммуникация предоставляет все блага, необходимые человеку, Ж. Бодрийяр называет ее «гипермаркетом культуры» [1, с. 13–25]. Л. Ю. Шипицина полагает, что данное понятие «непосредственно связано с (техническим) каналом общения, следовательно, оно более предпочтительно в качестве базового при изучении общения в новой коммуникационной среде... В результате мы предлагаем говорить об устной, письменной, печатной, компьютерно-опосредованной формах коммуникации, которые обслуживают персональный, научный, деловой, медицинский и другие виды дискурсов» [2, с. 34]. Разработка и совершенствование форм электронного обмена информацией содействовали формированию глобальной сетевой коммуникации. Новые формы информационного взаимодействия становятся важнейшим фактором, обуславливающим специфику ориентации человека в мире. Сетевая коммуникация рассматривается нами в качестве процесса обмена информацией между акторами в сети для получения, трансляции, обмена информацией, формирования взаимопонимания и приобретения новых знаний в различных контекстах и культуре.

Становясь важнейшей формой социального взаимодействия людей, данный вид коммуникации качественно изменяет традиционные функциональные и институциональные модели. Новые формы производства, обработки и трансляции информации оказывают существенное воздействие на политические, экономические и социальные процессы, происходящие в современном обществе. М. Кастельс отмечает, что в сетевом обществе «не только сфера публичной политики во все возрастающей степени попадает в зависимость от процессов коммуникации, но и само коммуникационное пространство становится областью конкурентных отношений. Это является признаком наступления новой исторической эпохи, когда рождаются новые социальные формы, и, как и раньше, обновление общества происходит в борьбе, конфликтах, зачастую – в насилии» [3, с. 23]. Сетевая коммуникация ориентирована на создание новой субъективно ориентированной реальности, отражающей мозаичность мнений и потребностей людей. Создаются безграничные возможности для быстрого обмена информацией, интенсификации взаимоотношений между людьми, которые принадлежат к разным территориальным общностям или не имеют возможности непосредственного общения по состоянию здоровья.

Однако получение новых данных полностью зависит от субъективной заинтересованности в них.

Сеть становится транснациональным поликультурным пространством коммуникативного взаимодействия. Сетевая коммуникация создает условия для реализации потребностей человека, формирует новое пространство его существования. Следовательно, необходимо осуществление социально-философского анализа сетевой коммуникации. Гносеологическое значение сетевых теорий заключается в том, что они создают новый методологический инструментарий исследования коммуникативных процессов.

На наш взгляд, можно выделить несколько подходов к рассмотрению сетевой коммуникации на основании анализа различных аспектов ее рассмотрения.

В рамках информационного подхода Д. Белла, Э. Тоффлера сеть рассматривается в качестве информационного хранилища, технологического фронтира, задаваемого системой Интернет. Информационное пространство Интернета содействует развитию знания и технологий, инициирующих социальные изменения и содействующих формированию нового типа общественного развития, при котором его доминирующим, оказывающим наиболее значимое воздействие фактором становится информация [4, с. 112–136].

В сетевом подходе М. Кастельса акцент ставится на изучение социальных изменений, приведших к образованию сетевых структур. М. Кастельс трактовал понятие «сетевая структура» в качестве совокупности взаимосвязанных узлов, в рамках которых «конкретное содержание каждого узла зависит от характера той конкретной сетевой структуры, о которой идет речь» [5, с. 470]. Сетевые связи между элементами обеспечиваются посредством коммуникации. Взаимодействие базируется на знании коммуникационного кода, определяющего функции и значение каждого узла. Следовательно, значимость узла прямо пропорциональна его способности эффективно функционировать в соответствии с сетевыми целями. Принадлежность к сети предоставляет возможности для актора получить доступ к информации, которая становится наиболее значимым ресурсом современного общества.

В рамках теории виртуализации социального пространства А. Бюля, М. Венстейна исследуется коммуникативное пространство Интернета в качестве виртуального образа мира. Появление новых коммуникативных технологий приводит к изменению действительности, превалированию в ней сетевых связей, которые постепенно становятся более доступными, распространенными и охватывающими все новые сферы жизнедеятельности человека. Опосредованная реальность трансформирует наличную действительность, замещая непосредственное общение между людьми сетевой коммуникацией.

Постмодернистское рассмотрение коммуникационной сети Ф. Гватари, Ж. Делёза основано на ее изучении в качестве электронного фронтира, ее описании по аналогии с ризомой. Внимание исследователей фиксируется на таком качестве сетевой коммуникации, как интертекстуальность [6, с. 16–32].

И. А. Казанская предложила генетически-функциональный подход к рассмотрению сети, полагая, что ее возникновение является следствием формирования глобального сверхобщества. Развитие Интернета содействует глобализации информационного и коммуникационного пространства. Являясь системообразующим фактором, Интернет представляет собой уникальный механизм сочетания межличностной и групповой коммуникации [7, с. 21–27].

Сетевой анализ коммуникации впервые был осуществлен А. Бавелассом и Г. Ливиттом. Они полагали, что существует два типа коммуникационных сетей: *радиальные*, взаимодействующие между собой благодаря посредникам, в качестве которых выступают их собственные элементы, и *взаимосвязанные*, осуществляющие обмен информацией внутри малой группы. Радиальные сети нестабильны, приводят к возникновению межсистемных конфликтов. Однако они являются необходимой составляющей функционирования сети, способствующей ее обогащению новой информацией. Взаимосвязанные сети устойчивы, содействуют реализации общих потребностей. В то же время их замкнутость, отсутствие свободного доступа к информации и недоверие к новым данным, пренебрежение внешними связями негативно сказываются на развитии креативности субъекта, формировании корпоративной культуры [8, p. 726–729].

Коммуникация, являясь сущностной характеристикой взаимодействия акторов в любых сетях, может быть реализована двумя способами. Она может быть осуществлена, во-первых, как способ обмена информацией между акторами внутри сети и, во-вторых, в качестве коммуникативной взаимосвязи между ними и внешними по отношению к данной сети элементами. Для первого вида сетей присуще наличие локальной сетевой структуры с фиксированной внешней границей, препятствующей обмену информацией с окружающей средой, но при сохранении свободного внутрисетевого общения. Многие деструктивные религиозные объединения функционируют в рамках таких жестких замкнутых образований. Нередко данное противопоставление своей сети окружающей реальности приводит к образованию конфликта, возникающего либо вследствие стремления сетевых элементов к формированию новых взаимосвязей, либо по причине негативного отношения внешней среды к данному формированию. Делокализованные сети второго вида, напротив, ориентированы на внешнюю экспансию и распространение в социальной среде, на приобщение новых элементов. Отсутствие внешних границ содействует их постоянному расширению. Условием принадлежности к сети становится знание коммуникативного кода. С одной стороны, такие сети обладают большими адаптационными ресурсами, возможностью изменять свою конфигурацию. С другой стороны, ориентация на экспансию нередко приводит к возникновению трансграничных социальных движений, примером которых является сети террористов.

Одновременное сосуществование в сети формальных и неформальных каналов трансляции информации, институализированных и неинституализиро-

ванных взаимосвязей акторов содействует формированию гибкости коммуникативных стратегий. Каждый элемент может оказывать влияние на функционирование сети, рассмотрение вопросов и проблем, принятие соответствующих решений. В то же время вероятность быстрого установления коммуникативного взаимодействия с множеством субъектов не содействует формированию взаимопонимания. Одновременное сосуществование, взаимопредположение и взаимоисключение социокультурных смыслов как способствует развитию диалогичности человеческого сознания, так и приводит к формированию множества противоречий.

Сетевая коммуникация нами исследуется с точки зрения онтологического, гносеологического и аксиологического ракурсов ее функционирования. В рамках онтологического аспекта изучения нами акцентируется внимание на ее рассмотрении в качестве одной из разновидностей социальной коммуникации, сформировавшейся вследствие развития информационно-коммуникационных технологий и проникновения сетевых структур во все сферы жизнедеятельности общества. Сетевая коммуникация является отражением полионтичности бытия, его особой формы существования, задающей свои пространственно-временные характеристики и особенности функционирования. С точки зрения гносеологического аспекта изучения сетевой коммуникации последняя рассматривается как особая коммуникативная среда, которая является следствием формирования качественно нового уровня бытия, приводящего к трансформации человеческого сознания. Наличие таких специфических ее характеристик, как нелинейность, глобальность, опосредованность, гипертекстуальность, непрерывность, содействует познанию сетевой коммуникации в качестве особой формы информационного взаимодействия людей. Гносеологический потенциал исследования сети заключается в создании возможности изучения реальных и потенциально возможных форм взаимодействия ее элементов. Сетевая коммуникация задает основания для формирования новой смысловой модели устройства и функционирования общества. Аксиологический ракурс исследования сконцентрирован на рассмотрении культурных, языковых, ценностных особенностей коммуникативного взаимодействия сетевых структур. Необходимость изучения закономерностей формирования сети, сущностных характеристик ее функционирования, особенностей взаимодействия акторов, принципов самовыражения личности, стереотипов восприятия продиктована отсутствием сформированных ценностно-нормативных стандартов, возможностью переноса в реальную деятельность полученной информации.

Перечислим отличительные признаки, которые, по нашему мнению, присущи сетевой коммуникации. Во-первых, ее анонимность, заключающаяся в неполноте имеющейся информации о собеседнике либо ее отсутствии. Сетевой элемент может репрезентировать себя в соответствии с образом, не отвечающим действительности. Сокрытие истины, конструирование мифической фигуры вследствие отсутствия физической представленности, как правило,

не имеет никаких правовых последствий для субъекта. Кроме того, информация, присутствующая в сетях, в большинстве случаев адресуется анонимной разрозненной массовой аудитории. В то же время наличие анонимности создает иллюзию свободы. Отсутствие коммуникативных барьеров связано с сокращением социальной дистанции между людьми, вызванной гендерными, имущественными, властными и иными различиями.

Во-вторых, превалирование письменной коммуникации и отсутствие невербального общения приводит к развитию компенсаторных практик, к созданию субъектом в своем представлении на основании имеющихся стереотипов и ожиданий образа, не соответствующего реальности. Комплексное использование паралингвистических средств, таких как смайлы, аватары, содействует частичной компенсации отсутствующих невербальных сигналов. «Чувство в скоростном режиме сообщениями просто не успевают (или не умеют) выразить вербально, заменяя стилистическую работу над словом упаковкой эмоции в абстрактные пиктограммы радости, удивления... Эмоции нет, но предполагается, что она как бы есть. Наличие в послание смайлика указывает на желание автора передать эмоцию» [9, с. 102].

В-третьих, отсутствие универсальных формально разработанных норм и стандартов взаимодействия элементов приводит, с одной стороны, к повышению уровня свободы и творчества, с другой – к росту безнаказанности. Для каждого сетевого образования присущи свои ценностно-нормативные стандарты, регулирующие процесс взаимодействия субъектов. Большинство сетей функционируют на основании традиционно принятых в обществе ценностей. Однако существует множество сетевых объединений, нормы которых отличаются от общепринятых.

В-четвертых, трансактность коммуникации, состоящая в том, что любой ее субъект является одновременно, а не последовательно получателем и отправителем информации.

В-пятых, в рамках сетевой коммуникации возможно одновременное осуществление как межличностного общения между людьми, так и коммуникативное взаимодействие с большими социальными общностями. Следовательно, причиной приобщения к сети может послужить и личностная эмоциональная заинтересованность человека в коммуникации, и необходимость в приобретении некоторых ресурсов, которые предоставляются данным сетевым образованием.

В-шестых, сочетание спонтанного и организованного, институционального характера коммуникативного взаимодействия содействует сочетанию форм формального и неформального общения, его приватности и публичности.

В-седьмых, многоканальность, характеризуемая высоким уровнем плотности логистических путей трансляции информации. При выпадении одного из звеньев или узлов из сетевого образования происходит его замещение другими элементами.

В-восьмых, дистантность, которая заключается в удаленном взаимодействии акторов в пространстве и времени, опосредованном характере их коммуникации, отсутствии непосредственного контакта, наличии возможности осуществления коммуникативного процесса с любым человеком или социальной группой вне пространственно-временных ограничений посредством использования определенных средств.

В-девятых, интерактивность, проявляющаяся в существовании возможности одновременного общения множества людей, их активного участия в обсуждении ряда вопросов, в осуществлении одновременно информационных потоков в различных сферах жизнедеятельности общества при сохранении их взаимосвязи. Неоднородность сетевой среды обуславливает возможность взаимодействия представителей разных социальных слоев и культур.

В-десятых, гипертекстуальность, которая заключается в умении акторов самостоятельно моделировать, формировать, организовывать и изменять текстовое пространство, обладающее многозначностью и полидискурсивностью. «Гипертекст как новая текстуальная парадигма может рассматриваться как способ коммуникации в обществе, ориентированном на множественные, одновременные потоки информации, которые не могут быть восприняты и усвоены субъектом. Знание организуется в гипертекст, в сеть относительно свободных сообщений, которые могут объединяться и распадаться в процессе производства и потребления знания» [10, с. 42]. В сети созданы условия для безграничного количества интерпретаций текста. Интерпретатор сообщения может выступать в качестве транслятора информации, посредника, устанавливающего новые контакты. Тем самым задаются условия для бесконечного расширения сети.

В-одиннадцатых, недостаток полноты общения вследствие отсутствия невербальной коммуникации приводит к необходимости достраивания ситуации, что содействует развитию творческого мышления.

Несмотря на отсутствие ярко выраженного формального лидерства и приоритет горизонтальных взаимосвязей между субъектами, в процессе сетевого взаимодействия акторы реализуют определенные коммуникативные функции. Они осуществляются в процессе восприятия, накопления, создания, переработки, интерпретации и трансляции информации. Это, во-первых, функция самопрезентации, заключающаяся в выработке субъектом желаемого образа или имиджа, который не всегда соответствует действительности, выступает определенной формой компенсации имеющихся психологических проблем.

Во-вторых, функция социализации, состоящая в возможности взаимодействия представителей разных социальных, профессиональных и иных групп и общностей, взаимообогащения ценностного пространства культурой, ее освоение. В качестве индикатора социализации выступает уровень информационной культуры индивида.

В-третьих, познавательная функция, задачей которой является формирование нового знания о различных аспектах функционирования действительности, накопление и систематизация информации. Воспроизведение объекта, определение его связей, выявление механизмов информационного обмена и взаимодействия способствует прояснению сущностных характеристик коммуникативной реальности, ее особенностей.

В-четвертых, информационная функция, состоящая в возможности быстрого и доступного предоставления информации о субъекте, профессиональных и персональных аспектах его жизни. Результатом социального взаимодействия является повышение уровня информированности акторов об интересующих их объектах и процессах, установление новых взаимосвязей между сетевыми элементами.

В-пятых, функция институциализации, проявляющаяся в содействии сетевой коммуникации процессам трансформации институциональных сфер, развитию и укреплению взаимосвязей между ними вследствие обогащения их новой информацией, их взаимопроникновения.

В-шестых, функция инновационного развития, заключающаяся во внедрении сетевой коммуникации в процесс развития фундаментальной и прикладной науки, в междисциплинарном и межгосударственном взаимодействии ученых, в обмене знаниями и информацией.

В-седьмых, прогностическая функция, состоящая в определении перспектив развития и изменения коммуникативного взаимодействия, в выявлении вероятных последствий и результатов процесса дальнейшей сетевизации общества.

В-восьмых, прикладная функция, заключающаяся в выработке механизмов оптимизации процесса коммуникации посредством личностного выбора канала, скорости и объема трансляции информации, коммуникативных целей и средств.

Преимущества сетевой коммуникации обусловлены наличием у человека потребности в быстром доступе к информации, возможностью психологической стимуляции посредством создания образа, повышающего внутреннюю самооценку человека, расширения круга общения, а также реализацией потребности в признании своих достижений со стороны незнакомых людей.

На основании сказанного можно сделать следующие выводы.

1. Сетевая коммуникация имеет ряд особенностей, отличающих ее от других форм коммуникативного взаимодействия акторов. Характерными ее признаками являются многоканальность, интертекстуальность, нелинейный способ организации взаимодействия акторов, каждый из которых имеет собственные, независящие от структурных элементов сети, звенья, наличие множества путей перемещения информации. В сети происходит одновременное перекрещивание диалогов. Быстрота реакции на сообщение способствует увеличению скорости их распространения.

2. Коммуникация в сети представляет собой самоподдерживающуюся и самоорганизующуюся открытую структуру. Имея массовый характер, наличие множества способов информационного обмена, реализуя различные функции, она постоянно качественно оптимизируется. Потоки капитала, информации, технологий, которые содействуют обмену ресурсами, отображающими сущность социальных процессов, происходящих в системе, целенаправленно программируют позиционное взаимодействие акторов. Посредством сетевой коммуникации реализуются потребности человека в общении, познании, информационном обмене и развлечении.

3. Сетевая коммуникация функционирует в многоязыковом и мультикультурном пространстве, что оказывает влияние на специфику формирования культурно-ценностных представлений акторов. Глобальные сети коммуникации выстраивают отношения экономики и власти, воздействуя на мировосприятие людей. Будучи укорененными в определенном обществе, они способны оказать комплексное воздействие на разные социальные группы.

Список использованных источников

1. Бодрийяр, Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. – М. : Республика, 2006. – 105 с.

2. Шипицына, Л. Ю. Компьютерно-опосредованная коммуникация. Лингвистический аспект анализа / Л. Ю. Шипицына. – М. : Красанд, 2010. – 296 с.

3. Кастельс, М. Коммуникация, власть и контр-власть в сетевом обществе / М. Кастельс // Концепция «общества-знания» в современной социальной теории : сб. науч. тр. / отв. ред. Д. В. Ефименко. – М. : РАН ИНИОН, 2010. – С. 238–266.

4. Тоффлер, Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М. : АСТ, 2004. – 261 с.

5. Кастельс, М. Власть коммуникаций / М. Кастельс. – М. : ГУ-ВШЭ, 2017. – 592 с.

6. Делез, Ж. Тысяча плато: капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари ; пер. с франц. и послесл. Я. И. Свирского ; науч. ред. В. Ю. Кузнецов. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. – 895 с.

7. Казанская, И. А. К научному пониманию феномена Интернета / И. А. Казанская // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. – 2008. – № 3. – С. 20–40.

8. Bavelas, A. Communication Patterns in Task-Oriented Groups / A. Bavelas // J. Acoust. Soc. Am. – 1950. – Vol. 22, iss. 6. – P. 725–730.

9. Лишаев, С. А. Метаморфоза слова / С. А. Лишаев. – СПб. : Алетейя, 2011. – 232 с.

10. Купер, И. Р. Гипертекст как способ коммуникации / И. Р. Купер // Социол. журн. – 2000. – № 1. – С. 37–59.

УДК 378+004+331

Поступила в редакцию 22.01.2020
Received 22.01.2020

В. В. Демиров

Белорусский институт стратегических исследований,
Минск, Беларусь

ОБРАЗОВАНИЕ В КОНТЕКСТЕ НА ПОСТРОЕНИЕ ИТ-СТРАНЫ В БЕЛАРУСИ

В статье рассмотрены мировые тенденции в области образования в контексте повышения роли автоматизации и ИТ-сектора в экономике ведущих стран. С учетом данных тенденций выявлены оптимальные критерии и направления трансформации профессиональной карты компетенций и навыков работников, востребованных в рамках белорусской индустриальной экономической модели. Учитывая современную сегментацию специализаций и динамику знаний, предложена такая цепочка образовательной траектории, содержательные и дисциплинарно-предметные аспекты которой позволят заложить в Беларуси основу для создания цифровой экономики, проникающей в различные аспекты индустриального сектора и усиливающей его эффект, а не просто ограничивающейся на расширении информационно-коммуникационной инфраструктуры и рынка офшорного программирования.

Ключевые слова: *образовательные цепочки; профессиональная карта, компетенции, нейродидактические аспекты, персонализация образования, ИТ-образование, цифровизация образования*

V. Demirov

Belarusian Institute of Strategic Researches, Minsk, Belarus

EDUCATION IN THE CONTEXT OF THE COURSE ON BUILDING IT COUNTRY IN BELARUS

The article discusses global trends in education in the context of increasing the role of automation and the IT sector in the economies of leading countries. Based on these trends, the optimal criteria and directions of transformation of a professional map of competencies and skills of workers demanded in the framework of the Belarusian industrial economic model were identified. Given the modern segmentation of specializations and the dynamics of knowledge, such a chain of educational trajectories is proposed, the substantive and disciplinary-subject aspects of which will help lay the foundation for Belarus to create a digital economy that penetrates into various aspects of the industrial sector and enhances its effect, rather than simply limiting the expansion of information and communication infrastructure and the offshore programming market.

Keywords: *educational chains, professional card, competencies, neurodidactic aspects, personalization of education, IT education, digitalization of education*

Введение

Еще каких-то 15 лет назад бóльшая часть технологий, широко используемых сегодня в различных сферах производственно-экономической, управленческой и повседневно-бытовой практики, не существовала. Данное обстоятельство вполне закономерно накладывает отпечаток на профессиональную карту компетенций и навыков. В связи с этим выявление трендов в профессиональной системе координат невозможно без качественного технического анализа и аудита. Тренд на автоматизацию сегодня пронизывает практически любую сферу трудовой деятельности, и поэтому отчетливое понимание условий, границ и предметных аспектов автоматизации позволит сформулировать успешную стратегию управления профессиональным развитием страны.

Необходимо понимать, что алгоритмические методы достаточно хорошо справляются, когда автоматизируемая сфера деятельности состоит из конечного множества элементов, операций и процедур, поскольку метод полного перебора, совмещенный со скоростью вычислительных машин, довольно эффективен. Ввиду этого создание программ, которые обыгрывают гроссмейстеров в шахматы, игру Го и даже доказывают теоремы из дискретной математики, является уже обыденным делом. При таком подходе если имеет место деятельность, которая может быть описана пошаговым выполнением алгоритма, то перейти от него к компьютерной программе не представляет труда.

В связи с этим можно согласиться с мнением исследователей школы Оксфорд-Мартин, утверждающих, что широкое внедрение искусственного интеллекта снизит человеческую занятость прежде всего в сферах неквалифицированного труда (кондукторов, контролеров, рабочих конвейеров, охранников, секретарей и т. д.) [1]. То есть такого труда, который можно разложить на четкие составные операции и структура которого существенно не меняется в зависимости от динамики среды, где он выполнится. В тех случаях, когда такие системы будут нуждаться во взаимодействии с человеком и какими-то нестандартными ситуациями, на помощь приходят нейросетевые методы, что помогают справиться с автоматизацией плохо формализуемых сфер деятельности, в которых мы сталкиваемся с длительностью и непрерывностью реального мира и не имеем готового алгоритма для описания его процессов. Такие методы достаточно хороши при создании систем для работы с естественным языком, распознавания изображений, аналитических систем и систем, ведущих коммуникацию.

Комплексное применение данных методов приведет к тому, что в качестве обыденных явлений экономической жизни будут магазины без продавцов, беспилотный транспорт, роботы-сиделки, осуществляющие уход за престарелыми и больными. В настоящее время быстрыми темпами идет рост медицины и таких смежных с ней областей, как биоинженерия и биохимия; использование информационных технологий (ИТ) в медицине в 2019 г. возросло на 13 %

(были реализованы проекты на сумму, превысившую 100 миллиардов долларов); усиливают свои позиции представители творческих профессий, связанных с созданием контента (так или иначе, уже понятно, что чат-боты еще совсем нескоро смогут создавать качественный контент): дизайнеры, блогеры, копирайтеры, фоторедакторы, видеоэдиторы и видеографы, VR-дизайнеры. Высокой прогнозируется потребность на такие экзотические профессии, как операторы дронов, trash-инженеры (специалисты по утилизации мусора) и архитекторы юридических отношений для смарт-контрактов блокчейн-платформ. На волне стремления ко все более индивидуальному подходу к продажам становится понятным, что наряду с цифровыми инструментами в SMM (social media marketing) крайне востребованными будут и компетенции живых маркетологов. Также вполне возможна значительная трансформация рынка образования в плоскость его дистанционности и интерактивности [1].

Можно даже, основываясь на отмеченных тенденциях, представить машину – генератора определенных аспектов (связанных с неглубоким синтезом информации) социально-гуманитарных исследований. Но с чем действительно плохо справляются как алгоритмические, так и нейросетевые методы искусственного интеллекта (ИИ), так это с доказательством теорем из непрерывной математики, а это значит с автоматизацией исследований, широко применяющих модели и теоретические конструкции, основанные на дискретной математике. По сути, имеется в виду весь комплекс математических методов и инструментов, которые позволяют описывать любые процессы реального мира (для понимания требуют задействования бесконечностей, приближений и так далее, с которыми у компьютера как дискретной машины возникают трудности), а не объекты нашего мышления и технического творчества. Таким образом, ряд фундаментальных и прикладных научных исследований в области точных наук, позволяющих создать технологическое ядро суверенитета, будут по-прежнему прерогативой человеческого труда.

Дополнение высшего образование институтом непрерывного развития

Скоро придет время, когда учеба и развитие будут пронизывать бóльшую часть активной трудовой карьеры человека. Этот тренд можно назвать *lifelong learning*. В разрезе специализации в области информационных технологий он выражается следующим образом: получив базу и изучив основы ИТ в вузе, молодой человек в течение нескольких лет может работать в одной компании, затем – учиться определенный период, совершенствуясь в более узкой специализации или получая более узкие специальные знания. После этого он может перейти в следующую компанию, а спустя пару лет снова отправится на обучение, и т. д. [4].

Существенно то, что подобные специалисты, находящиеся в процессе непрерывного становления, должны *уметь самостоятельно сконструировать*

собственную программу обучения таким образом, чтобы знания и навыки, получаемые в процессе *сознательно встроенной цепочки курсов и образовательных программ*, органично *дополняли друг друга* и в конечном счете конфигурировали *компетенции*, необходимые для решения определенной востребованной на рынке проблемы. Эти проблемы сегодня достаточно сложны и комплексны. Человек *с фундаментальным образованием или универсальными навыками*, который не прошел описанную траекторию подготовки, едва ли сможет их решить. Вместе с тем это совершенно не отменяет сегодня востребованность в ИТ-команде при решении ряда сложных задач (по отношению к которым отсутствуют готовые инструменты) профессионалов с фундаментальной подготовкой в области теории алгоритмов, теории графов, комбинаторики, функционального анализа и т. д. [5].

Еще несколько лет назад на рынке были востребованы универсальные специалисты, но сегодня дробление специализаций происходит на все более мелкие сегменты. В частности, если раньше работодатель искал универсальных разработчиков мобильных приложений, то сегодня разработчики под Android, iOS и Windows Phone – это уже три разных человека, а завтра прогнозируется спрос на отдельных разработчиков клиентской и серверной части для каждой обозначенной мобильной платформы.

Таким образом, в спор, который активно ведется среди профессиональных педагогов и специалистов, анализирующих рынок труда, по поводу приоритета базы или компетенций, практика социально-экономических трансформаций вносит свои неумолимые коррективы. Динамика рынка стимулирует постоянное обновление задач, инструментов и способов их решения, увеличение сложности самих задач на фоне параллельной потребности высокой скорости их решения. Все это требует дальнейшего углубления специализации. При этом подобные специалисты едва ли смогут выступать генераторами новых идей, подходов и технологий, поскольку последние все больше появляются именно на стыке наук. Нельзя быть хорошим биофизиком, не обладая фундаментальными знаниями в физике и(или) биологии. Более того, данное обстоятельство имеет место даже в рамках отдельно взятых дисциплин. Например, в математике многие специалисты отмечают, что именно фундаментальная подготовка и универсализм (в отличие от более узко специализированных западных коллег) позволили Г. Я. Перельману доказать теорему Пуанкаре. Иногда некоторые пробелы может восполнить коллективная работа ученых, которая при этом должна выстраиваться в качестве диалога фундаментальных профессионалов. Потребность в них для общества, стремящегося к экономическому процветанию и росту, крайне высока, поскольку, как известно, доля научных исследований в себестоимости продукции и услуг ведущих корпораций с каждым годом только растет и позволяет им вытеснять конкурентов и занимать новые рынки.

Соответственно, для того чтобы в равной мере учесть факторы, связанные как с развитием компетенций, так и фундаментального образования, необходимо в рамках школьного образования и бакалавриата сосредоточиться на трансляции базовых и современных знаний по дисциплинам, а фундаментальную подготовку, универсализм и межпредметные связи переместить в область магистратуры и подготовки кадров высшей квалификации. Формирование компетенций при этом следует сместить в поствузовский период параллельных треков трудовой карьеры и самостоятельного выстраивания последующих образовательных цепочек.

При выполнении данных условий на первый план выходит определение соответствующих стимулов и институтов, направляющих инициативу работников и компаний по формированию компетенций в системное русло. У компаний в этом случае возрастает заинтересованность отправлять своих специалистов на различные курсы и образовательные программы. При этом *качество подготовки, фильтры приема и процедура итоговой оценки учащихся должны быть на самом высоком уровне, а график, форма подготовки и цена – приемлемыми для учащихся*. Особенно это необходимо для тех случаев, когда стимул получения компетенции, выходящей за рамки деятельности конкретной компании, исходит от самого работника. Совокупность указанных программ и курсов, наряду с наличием соответствующего профессионального опыта, должны подтверждаться каким-то итоговым «сертификатом компетенции», который позволял бы объективно претендовать на достаточно высокие вакансии. При этом необходимо осознавать, что нормативно-организационное регулирование не сработает без соответствующего менталитета и умения.

Безусловно, *умение самостоятельно формировать образовательные цепочки* не может возникнуть само по себе. По сути, оно должно выступать в качестве следствия последовательной эволюции образовательной системы от стадии *дифференциации* (акцент на учителе как субъекте и группе как объекте, разные инструменты и указания для разных групп и одинаковые задачи для курса обучения) к стадии *индивидуализации* (акцент на учителе как субъекте и ученике как личности и объекте обучения, разные инструменты и указания для разных учеников и одинаковые задачи для курса обучения + дифференцированные задачи для каждого ученика) и в итоге к стадии *персонализации* (акцент на ученике как целеполагающем и планирующем субъекте и наставнике, технологиях, методах и способах образовательного процесса как объективных предпосылках и условиях) образования [6]. Указанная последовательность этапов, как правило, важна для формирования вовлеченности обучающихся в динамику знаний, гибкости при их усвоении, возможности самостоятельно ставить задачи и определять приоритеты при смене доменной области обучения.

Углублением персонализации должна стать ориентация на нейродидактические аспекты и учет индивидуальных морфологических особенностей мозга

учащихся. Данные особенности выявляются на основе объективной методологии и современных технических инструментов (томографа высокого разрешения, позволяющего увидеть переходы между подполями мозговых структур, отвечающими за конкретные когнитивные функции и способности). По данным Е. П. Кононовой, несмотря на стабильность лобных областей в целом (размеры отличаются не более чем на 3–7 %), индивидуальная изменчивость полей и подполей лобной области, отвечающей за индивидуальную специфику характера, врожденные наклонности и способности, оказалась крайне высока (до 1400 %) и *случайна*. Например, спортивная одаренность (скорость реакции, физическая выносливость и т. д.) достаточно неплохо изучена и зависит от значительно меньшего количества генов, нежели художественная, лингвистическая или математическая одаренность. Поскольку вероятность одновременной активации меньшего количества генов выше, чем более сложные комбинации большого количества генов, отвечающие за когнитивные способности, последние являются более редким (практически случайным) явлением [2]. Таким образом, учитывая то, что люди, как и все приматы, относятся к высоко имитационным существам, при определенном биологическом подкреплении (деньги, успех) и наличии образа для подражания (родители, кумиры) они готовы имитировать любой вид деятельности независимо от того, есть к ней предрасположенность или нет. А также поскольку комбинация и размер морфофизиологических структур, отвечающих за когнитивные способности, значительно меньше зависит от наследственности, чем внешние признаки, *умение таргетировать образовательные процессы* под объективно выявленные способности учащихся представляется крайне важным для современного образования.

В связи с изложенным можно предположить, что поскольку выдающиеся математические способности являются крайне редким явлением, определяемым статистическим характером ряда высших когнитивных функций, большинство современных математиков являются людьми, которые в большей степени натренировали соответствующие способности, подражая родителям и близким либо ориентируясь на объективный авторитет этой дисциплины в образовательной среде (математика как универсальный язык науки, проникающий сегодня в том числе в ряд гуманитарных сфер). Кроме того, математическая подготовка зачастую направлена на выработку умения решать задачи вследствие бездумного применения алгоритма (так зачастую быстрей), а не на понимание смысла математических объектов и процедур. Например, в ответ на вопрос о том, что такое интеграл, большинство студентов скажут, что это «умножение» переменных величин, и расскажут, как это делать, однако будут и такие, которые ответят, что это площадь криволинейной трапеции. При этом подобное геометрическое понимание достаточно критично, когда обучаемый сталкивается с определенными нестандартными задачами, не подпадающими под применяемый ранее алгоритм.

Кроме гонки за быстрым результатом, что зачастую наблюдается при обучении точным наукам, негативный эффект оказывает отмеченное подражание. Так, благоприятную почву для данного подражания составляет формируемый инстинкт иерархии у подростков школьного периода, подкрепляемый результатами, отделяющими их от остальных детей: решил то, что другие не могут. Вследствие этого *таргетирование образовательно-педагогических мероприятий* под детей, движимых не подражанием и инстинктом иерархии, а инстинктом удивления и обладающих биологическими предпосылками, чтобы испытывать его в рамках данной дисциплины, может дать колоссальный эффект. Особенно это касается компьютерных наук, естественнонаучных и финансово-экономических дисциплин. Сегодня очевидно, что их результаты способны составить организационно-технологическое ядро суверенитета страны (особенно важно для стран, не обладающих богатыми природными ресурсами), *прогнозируемая и подконтрольная подготовка* одаренных детей может стать основой геоэкономического доминирования и непрерывного экономического роста, который будет в большей степени зависеть от человеческого капитала, нежели наличия физического капитала, ресурсов и технологий.

Кроме того, образовательное таргетирование вполне соответствует тенденции углубления профессиональной сегментации. Учитывая сегментацию специализаций и то, что цепочка образовательной траектории может быть разбросана по разным вузам и учебным заведениям, бренд вуза как таковой, по всей вероятности, будет терять свою актуальность [4]. Уже сейчас во всем мире наблюдается смещение акцента *в сторону отдельных преподавателей и образовательно-педагогических команд*, способных донести до своих слушателей реальные компетенции и навыки. По этой причине будет расти внимание скорее к именам и историям успеха студентов того или иного профессора, чем к авторитетным названиям учебных заведений.

Поскольку главным языком ИТ-сферы является английский, степень включенности в современные тренды и технологии в данной профессиональной области все еще зависит от уровня знания языка. Это обусловлено тем, что все новые программные продукты и документация к ним, профильная литература и специальные тематические форумы – на английском языке. Хотя необходимо отметить, что эта зависимость не так сильна, как раньше, поскольку качество машинного перевода сегодня достигло такого уровня, что можно фактически обучаться на иностранном языке, не зная его. После того как в ближайшее время будет обеспечена возможность качественного автоматического синхронного перевода и студенты смогут обсуждать с преподавателями задание на иностранном языке в режиме реального времени, мы столкнемся с трендом интернационализации образования.

Указанный тренд, по сути, будет направлен на расширение возможностей создания цепочек собственных компетенций за счет того, что слушатели будут стремиться попасть к лидерам ИТ-индустрии: таким как создатель опера-

ционной системы Linux Линус Торвальдс; почетный профессор в Стенфорде, охвативший в своих работах практически все направления программирования, Дональд Кнут; автор протокола прикладного уровня передачи данных (HyperText Transfer Protocol – HTTP), на котором основана работа Интернета, Тим Бернерс-Ли и т. д. [7].

Несмотря на то что дистанционное образование так и не вытеснило «классику», новые формы неминуемо трансформируют образовательно-педагогическую практику. Учитывая повсеместное проникновение Интернета и появление такого формата, как электронное обучение (*e-learning*), нет необходимости тратить время на огромные аудитории, чтобы в пятый раз объяснять один и тот же теоретический материал, достаточно сделать это всего один раз и записать видеоролик. Для более полной картины можно дополнить изучение предмета еще и огромным объемом лекционных материалов по теории, которые уже есть в сети. Встречаться в аудитории имеет смысл лишь на основных лекциях и практических мастер-классах, где можно получить ответ на наиболее интересующие вопросы, а также разобрать наиболее сложные проблемы. Данная концепция под названием *blended learning* эффективно совмещает частичное усвоение информации (как правило, теоретической) учащимися онлайн и частично в классе (офлайн). Некоторые наиболее типичные практические аспекты можно также перенести в режим электронных конференций.

Если говорить об ИТ-сфере, ценный опыт практических занятий заключается в том, что студенты в процессе написания кода получают подсказки от преподавателя, направляющего их в нужное русло. При этом минус концепции *blended learning* наиболее явно проявляет себя при длительном дистанционном получении теоретической информации без перерывов на практические семинары и мастер-классы, предыдущий элемент интерактивной проверки знаний [6]. Это приводит к *эффекту накопления ошибок* и недопониманию в процессе изучения теории, что вскрывается, как правило, лишь при реализации серьезного проекта.

Для того чтобы нивелировать указанный недостаток в рамках современной образовательной практики, в ИТ-среде практикуется так называемый *fast fail-подход*: когда студент уже на первом этапе освоения материала получает возможность быстро ошибиться и, получив необходимую интерактивную связь, заполнить пробелы в знаниях.

Кроме этого, увеличивается количество и качество *автоматизированных систем проверки знаний*. Например, сотрудничество Mail.Ru Group с платформой Stepic.org в рамках образовательных проектов заключается в том, что первая предоставляет большое количество теоретического материала, а Stepic разрабатывают *fast fail-модули* под каждый из курсов [7]. С помощью этих модулей студент по ходу изучения может проверять свои знания и получать быстрый отклик, не привлекая каждый раз к этому преподавателя.

Дополнение текущих образовательных процессов дистанционными формами может частично решить проблему с нагрузкой для белорусских преподавателей, которая существенно выше, чем у их европейских коллег. При этом параллельная защита авторского права на размещаемый на сайте вуза медиаконтент и определенная оплата подписки на просмотр будет залогом сохранения, а вероятно, и улучшения финансового положения белорусских преподавателей. Высвобожденное время можно будет продуктивно направить на научно-исследовательскую деятельность и последующее формирование научных школ. Для учащихся дистанционные формы ожидаемо предоставят возможность повсеместно доступного, портативного обучения с помощью мобильных устройств и приложений и, соответственно, гибкость в планировании образовательных курсов и цепочек.

Кроме того, портативное обучение открывает горизонты *геймификации* образовательного процесса. И если раньше игра полагалась в качестве явления, противоположного обучению, то сегодня ведущие специалисты по образованию и развитию придерживаются иной точки зрения. Дополнение онлайн-курсов различными играми-историями, когнитивно-логическими играми, массовыми многопользовательскими обучающими онлайн-играми, eduGames, ILE-платформами позволит снизить пассивность и напряженность образовательного процесса, сформировать эффект погружения, потокового состояния и увлекательного получения знаний.

Тренды ИТ-индустрии и образование

Реализуя формулу создания нового ИТ-вуза «не вместо, а вместе», необходимо задействовать как опыт предприятий ИТ-отрасли, так и компетенции белорусской образовательно-академической среды с учетом мировых тенденций в образовательной сфере. В качестве наиболее приемлемого видится предложение открыть ИТ-вуз на базе факультета прикладной математики и информатики (ФПМИ) Белорусского государственного университета, поскольку ориентация на элитного специалиста в ИТ-области, который будет способен на создание новых технологий и наукоемких продуктов, по определению предполагает фундаментальную подготовку в области математики.

В частности, если стартап нацелен на решение какой-либо новой задачи или если возникает первичный спрос на автоматизацию проблемы, для которой нет готовых инструментов, то необходимо сначала применить описание данной задачи и модели предметной области на языке уравнений непрерванной математики, затем перевести данное уравнение в алгоритмы дискретной математики и только затем записать данные алгоритмы на языке объектно-ориентированного или функционального программирования.

По сути, законы рынка офшорного программирования выталкивают белорусских резидентов и специалистов в конец цифровой пирамиды: модель–

алгоритм–программа. При этом тот, кто находится у основания данной пирамиды, создавая модель и алгоритм новых технологий, оказывается законодателем стандартов, принципов и бизнес-моделей для новых продуктов и приложений на базе этих технологий. Кроме того, по мере увеличения скорости доступа интернет-соединения обретает популярность бизнес-модель реализации программного обеспечения как услуги (*software as a service*, SaaS), что дает возможность существенно снизить вероятность взлома закрытого исходного кода приложения, его последующую перепродажу или создание аналогичного продукта.

Указанная бизнес-модель, позволяющая сохранить за собой права монополиста, наибольшие риски проявит при условии цифровизации реального сектора экономики. В частности, поскольку наиболее продвинутые системы цифрового планирования ресурсов предприятия и оптимизации взаимодействия с клиентом (наподобие Microsoft Dynamics 365, Oracle-ERP, Microsoft Dynamics CRM и т. д.) будут предлагаться в основном по SaaS-модели, степень зависимости белорусской экономики от внешних сил может быть крайне высокой.

Навыков прикладного программирования, востребованных на рынке офшорной разработки программного обеспечения, как правило, оказывается недостаточно для самостоятельной реализации подобных систем. Передовые разработки сегодня также сконцентрированы в области *системного программного обеспечения* (операционные системы и исполнительные окружения), в сфере *аналитических алгоритмов*, а также высокопроизводительных *параллельных вычислений*, которые бы позволили осуществлять намного более сложные операции с данными, чем распространенные шаблонные методики, созданные Google TensorFlow и MapReduce. Прорыв на данном направлении позволит не только осуществлять интеллектуальный анализ данных на базе суперкомпьютерных платформ, но также наращивать вычислительную мощь мобильных и встроенных систем. Это, в свою очередь, откроет путь к новому уровню возможностей анализа больших массивов данных, особенно данных, синтезированных из множественных источников.

В целом исходя из описанных трендов ИТ-индустрии становится понятно, что потребность в математических аналитиках, системных архитекторах и междисциплинарных специалистах на стыке с информатикой оказывается критически важной для создания прорывных технологий и, соответственно, белорусских компаний мирового масштаба.

Говоря о подобных прорывных технологиях, сегодня практически все эксперты сходятся во мнении, что технология искусственного интеллекта может стать судьбоносной для экономического процветания ряда государств. Данная мысль подчеркивалась также белорусским премьер-министром С. Н. Румасом на форуме «Открытые инновации 2019», который прошел 21–23 октября. Несмотря на необходимость проведения прикладных и фундаментальных исследований в области нейросетей и машинного обучения как наиболее трен-

довых для направления искусственного интеллекта, важно понимать, что они относятся к статистической модели обработки информации. По-настоящему интеллектуальная модель обработки информации станет возможной при переходе от обработки данных к обработке смыслового представления этих данных. Необходимость разработки операциональных основ концепции смысла является одним из тех моментов, которые центрируют сегодня передовые исследования в области искусственного интеллекта. Подобная концепция смысла является одной из самых злободневных и междисциплинарных для информатики. Усилия многих ученых: кибернетиков, лингвистов, психологов, математиков, инженеров, – направлены на решение данной проблемы. Сегодня от математически точного выражения понятия «смысл» в значительной степени зависит прогресс в области интеллектуализации информационных технологий (технологии проектирования компиляторов), нуждающихся в универсальной платформе вычисления значений, которая основана на формальной семантике.

Тезис экспертов, политиков и топ-менеджеров ведущих корпораций о том, что ИИ будет определять авангард экономического доминирования, подтверждается аналитическими данными из открытых источников, согласно которым объем рынков в ряде ключевых сегментов ИТ-отрасли выглядит так, как показано в таблице [5].

Сегмент	Объем рынка в 2016 г., млрд долл. США	Объем рынка (прогноз в 2022 г.), млрд долл. США
Ресурсодобывающая робототехника	20	150
Поиск, чат-боты и персональные помощники, машинный перевод	83	272
Интеллектуальные финансово-экономические инструменты	12	35
Распознавание образов (включая средства автопилотирования)	9	30
«Интернет вещей» и сопутствующие технологии	70	2000

Заключение

Таким образом, понимание специфики автоматизации тех или иных видов деятельности позволит более эффективно прогнозировать динамику изменений профессиональной карты, соответствующих социально-экономических условий и образовательных тенденций.

Для того чтобы поствузовское образование представляло собой реально работающий институт формирования компетенций, соответствующий практическим запросам на рынке труда, а вузы стали подлинным драйвером инновационной активности, необходимо создание межведомственной рабочей группы, включающей аналитиков, ученых и отраслевых специалистов в области образования, экономики и рынка труда.

Результатом работы данной группы должно стать уточнение детализация изложенных в статье концептуальных и методологических аспектов автоматизации и цифровизации образовательных процессов. Необходимы конкретные предложения по формированию стимулов и институтов, направляющих инициативу работников по формированию компетенций в системное русло, а также внедрение конкретных психолого-педагогических мер по персонализации обучения, лежащего в основе выработки *умения самостоятельного формирования образовательных цепочек.* А подготовку фундаментальных специалистов в рамках научных направлений, востребованных для экономики страны, следует начинать уже со школьной скамьи, где должны уметь таргетировать образовательные процессы под объективно выявленные способности учащихся, в том числе с помощью использования современных технических средств.

Учитывая тот факт, что государство нацелено на создание ИТ-вуза, а не ИТ-колледжа, дающего компетенции прикладного программирования лишь для конечного звена цифровой пирамиды, необходимо учитывать рассмотренные в статье тренды, принципы и подходы, ориентироваться при выстраивании подготовки наших ИТ-специалистов на наиболее прибыльные сегменты ИТ-отрасли.

Переход белорусской ИТ-индустрии к продуктовой модели, имплементация ее достижений в реальный сектор экономики, институты государственного регулирования и социального взаимодействия будут зависеть не только от специфики образовательно-педагогических и научно-исследовательских программ нового ИТ-вуза. Изменения должны комплексно касаться различных аспектов образовательной системы, научной деятельности и подходов к стимулированию труда в этой сфере.

Список использованных источников

1. Frey, C. The future of employment: how susceptible are jobs to computerisation? [Electronic resourse] / C. Frey, M. Osborne. – Mode of access: https://www.oxfordmartin.ox.ac.uk/downloads/academic/The_Future_of_Employment.pdf – Date of access: 11.11.2019.

2. Баарс, Б. Мозг, познание, разум: введение в когнитивные нейронауки : в 2 т. / Б. Баарс, Н. Гейдж. – М. : БИНОМ. Лаборатория знаний, 2014. – 552 с.

3. Басова, Н. В. Педагогика и практическая психология : учеб. пособие / Н. В. Басова. – Ростов н/Д : Феникс, 2000. – 413 с.

4. Век живи – век учись или современная европейская концепция lifelong learning [Электронный ресурс] // Центр тестирования и развития «Гуманитарные технологии». – Режим доступа: https://proforientator.ru/publications/articles/vek-zhivi-vek-uchis-ili-sovremennaya-evropeyskaya-kontseptsiya-lifelong-learning.html – Дата доступа: 04.11.2019.

5. Моргунов, Г. М. Социосинергетика и образование [Электронный ресурс] / Г. М. Моргунов // Вести.Экономика. – Режим доступа: https://www.vestifinance.ru/articles/92629 – Дата доступа: 04.11.2019.

6. Пионова, Р. С. Педагогика высшей школы : [учеб. пособие для магистров пед. специальностей вузов] / Р. С. Пионова. – Минск : Университетское, 2002. – 256 с.

7. Шлыкова, О. В. Интернационализация вузовского образования в контексте социально-информационных технологий / О. В. Шлыкова. – М. : СИНТЕГ, 2015. – 994 с.

УДК [338/1+316/42](467)

Поступила в редакцию 21.02.2020
Received 21.02.2020

А. С. Червинский

Институт философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Беларусь

ЕДИНСТВО ПРИРОДНОГО И СОЦИАЛЬНОГО НА УРОВНЕ СИСТЕМЫ «ЧЕЛОВЕК–ОБЩЕСТВО–ПРИРОДА» КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

В статье исследуются философско-методологические проблемы исследования системы «человек–природа–общество»: предлагается авторское определение системы, выявляются предпосылки ее формирования, определяются условия их реализации, подчеркивается спецификасоциоприродного единства на уровне искусственных экосистем.

Ключевые слова: *система «человек–природа–общество», социоприродное единство, природная среда, философская методология*

A. Chervinsky

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

UNITY OF NATURAL AND SOCIAL AT THE LEVEL OF THE SYSTEM "HUMAN–SOCIETY–NATURE" AS A PHILOSOPHICAL PROBLEM

In the article, the are examined the philosophical and methodological problems of studying the "human–nature–society" system: the author defines the system, identifies the prerequisites of its formation, determines the conditions of their implementation, emphasizes the specificity of social and natural unity at the level of artificial ecosystems.

Keywords: *"human–nature–society" system, socio-natural unity, natural environment, philosophical methodology*

Философско-методологический анализ проблемы становления системы «человек–общество–природа» как нового этапа во взаимодействии человека и природы актуализируется в связи с общей для всех биосферных компонентов тенденцией к усилению зависимости структурных элементов природной среды от уровня антропогенного влияния, выступающего функцией практики социального природопользования. Такие системы являются своеобразными прототипами будущих социально-природных образований, на уровне которых возможна реализация основных параметров устойчивого развития, в частности продовольственной обеспеченности населения планеты. Философский анализ проблемы имеет большое значение для понимания особого характера взаимодействия живых систем, их активности, специфики процессов регуляции и управления динамикой развития.

Он включает в себя следующие аспекты:

выявление основных социальных и природных предпосылок перехода на уровень управляемой природной среды с ее дальнейшей трансформацией в социоприродную систему;

определение движущих сил сближения природных и антропогенных факторов в процессе перехода на уровень социально управляемой среды;

философско-методологическое обоснование механизма образования структурно-функционального единства природных и антропогенных факторов и установление коррелятивных связей между процессом социального развития и динамикой природных процессов.

Существенным условием формирования системы «человек–общество–природа» является процесс функционального сближения социальных (в первую очередь техногенных) и природных систем с последующим перерастанием в структурно-функциональную целостность. Процесс сближения двух противоположных по своим структурно-функциональным основаниям систем предполагает формирование в каждой из них определенных предпосылок, дальнейшее развитие которых создает возможность слияния социальных и природных факторов в системную целостность.

В формировании предпосылок системы «человек–общество–природа» принципиальное значение имело возникновение такой формы практического воздействия на природную среду, как целенаправленное антропогенное преобразование, под которым понимается процесс окультуривания природы, создание новых состояний, не имеющих аналогов в естественной среде. Взаимодействие человека с окультуренной природой имеет принципиально новый характер, когда антропогенные факторы становятся составным элементом культурных экологических систем, а антропогенная деятельность выступает необходимым условием прогрессивного развития природной среды.

Философский принцип единства природного и социального, реализующийся на уровне системы «человек–общество–природа», может быть показателем зрелости этого образования, поскольку именно единство как состояние глубокой взаимообусловленности и взаимозависимости выступает базисом формирования оптимальных форм взаимодействия общества и природы в процессе их совместного генезиса.

На основе философского обобщения объективных закономерностей антропогенеза в его тесной взаимообусловленности с динамикой развития биосферы возможно правильное построение структуры исследования проблемы социального преобразования природной среды и преодоления априористических тенденций в подходе к проблеме становления системы «человек–общество–природа». В анализе проблемы есть аспекты, которые требуют специального исследования, выходящего за пределы естествознания и относящегося к компетенции философии. Философский подход, сознательно применяемый в исследовании механизма социального преобразования природной среды, позволяет

избежать односторонности и механицизма в естественнонаучной интерпретации системы «человек–общество–природа» [6, с. 273].

Познание закономерностей процессов на каждом отдельном уровне взаимодействия человека и природы выступает необходимым условием выработки целостной картины антропогенного преобразования природы в процессе становления системы «человек–общество–природа». В понимании особого характера взаимодействия природных и антропогенных факторов и выявлении специфики социального управления динамикой биосферных процессов на уровне системы «человек–общество–природа» большое значение имеет философско-методологический анализ проблемы.

Формирование единства человека с средой в большинстве случаев требует преобразования материально-структурных основ компонентов биосферы с целью преодоления состояния «подчиненности» человека природным силам. Оптимизация социоприродных отношений происходит не только на уровне биологической адаптации человека к природным условиям, но и на уровне целенаправленного техногенного изменения природы, в процессе которого общество выступает как адаптирующая система. Социальная адаптация требует антропогенного преобразования окружающей среды в целях достижения большего ее соответствия потребностям человека. Социальная причинность в этом случае приобретает статус первичности по отношению к природному в механизме детерминации биосферных процессов, и объектом преобразований становятся не только сами материальные носители жизни, но и абиотические компоненты биосферы как условия их существования. Изменение естественных детерминантов динамики жизнедеятельности отдельных организмов и экологических систем в сторону большей социализации усложняет поэлементный анализ природного и социального в содержании экосистем и требует комплексного рассмотрения процессов социоприродной интеграции.

Позиция разрыва этих противоположных по своей сути образований, противопоставление их как внешних друг другу объектов выглядит сегодня методологическим анахронизмом и, видимо, не может найти поддержки у исследователей, занимающихся проблемами глобальной экологии. Преодоление этой односторонности чревато возможностью перехода к другой крайности – игнорированию качественных различий между человеком и природной средой как совокупностью условий реализации биологических потребностей человека. Конкретное выражение данная позиция находит в игнорировании принципиальных отличий между собственно антропогенным воздействием на окружающую природную среду и формами влияния, которые способны оказывать животные в пределах среды своего обитания. Это может стать той методологической платформой, где формируются представления о единстве общества и природы, осуществляющемся по принципу «части» и «целого». При этом природная среда, расширенная до рамок земной биосферы, выступает как «целое», а человек со всей своей социальной атрибутикой трактуется

как «часть». Такая интерпретация взаимодействия общества и природы содержит явные признаки философского механицизма с его тенденцией к отождествлению различных структурных уровней материи.

Критический анализ этой позиции представляется необходимым, так как, на наш взгляд, она является методологической основой различных этических и мировоззренческих установок, в соответствии с которыми целенаправленная природопреобразующая деятельность воспринимается как недопустимое вмешательство человека в сложившуюся систему природной среды, губительное для природы.

Представление о человеке как частном элементе природы акцентирует внимание на чисто биологических аспектах человеческого существования, так как протекание жизненных процессов в организме человека не содержит принципиального отличия от аналогичных процессов, происходящих в природе. Вместе с тем чрезмерное выпячивание биологических аспектов в целостности человека при последовательном развитии такого подхода приводит к трактовке общества как совокупности биологических организмов, а проблема единства природы и общества принимает уродливую форму: общество, являясь составным компонентом биосферы, противопоставляет себя «целому» – природе. В этом случае оценка мотивов преобразующей деятельности наполняется следующим конкретным содержанием. Человеческая культура, включающая все многообразие социальных аспектов, объявляется чуждой природе, а человеческий разум как элемент культуры, регулирующий природопреобразующую деятельность, – главным виновником различных экологических катаклизмов. При данных обстоятельствах требование поворота современной цивилизации к естественному состоянию человека и природы означает по существу требование отказа от рационального в поведении человека в пользу подсознательного. Такая позиция может быть оценена как крайность в планомерном следовании методологическим принципам, заложенным в идее трактовки единства человека и природы как «целого» и «части».

Характеризуя в целом позицию взаимодействия общества и природы, следует отметить присущие ей методологические ошибки: во-первых, она основана на редукции социального к биологическому; во-вторых, предполагает рассмотрение природы в качестве неизменной совокупности внешних условий существования человека, не подлежащих антропогенным преобразованиям. Всякое вмешательство человека в систему природной среды, не способствующее традиционно сложившимся количественным и качественным нормам, трактуется как аномалия [4, с. 63]. Сложности, возникающие при рассмотрении общества и природы в роли компонентов единого целого, находящихся в динамическом единстве, имеют объективные основания и заложены в самой природе объекта.

Главный методологический недостаток большинства трактовок такого порядка тот, что в них делается попытка рассмотреть взаимосвязь природного

и социального как системную целостность, в которой преодолены, сняты основные противоречия между двумя этими разнопорядковыми элементами. В этом случае момент единства получает приоритет перед фактором борьбы социальной и природной противоположностей. Подход, позволяющий рассматривать отношения природного и социального как взаимодействие элементов определенной системы, внутренняя однородность которой обусловлена единством субстанциальной основы, ставит задачу определения параметров этой системы.

Современный этап социального природопользования не обеспечивает нужного структурно-функционального единства природного и социального, искусственного и естественного во взаимодействии общества и природы, и именно это обстоятельство и делает неэффективным естественнонаучные поиски того целого, элементами которого явились бы природа и общество. Стремление аргументировать единство не как должное, потенциально возможное в перспективе, а как ставшее, реализовавшееся на современном уровне взаимодействия человека с природной средой – серьезная методологическая ошибка.

Единство биосферных систем, являясь объективной основой формирования целостностей на уровне подсистем, включает в себя различные компоненты. Прежде всего к ним относится *общность свойств* самой природной материи, все многообразие ее состояний и качественно различных форм. В значительной мере такое единство характерно для живых систем на всех уровнях их организации. Так, Дж. Бернал прямо указывает, что «жизнь на Земле почти наверняка представляет собой единство. Не только все организмы генетически родственны друг другу... но и сами молекулы, из которых они построены, представляют собой комбинацию небольших молекул абиогенного происхождения – потомков тех первичных молекул, которые присутствовали в “первичном бульоне”, или – что кажется более вероятным – тех полимеров, которые возникли из этих молекул на втором этапе, когда впервые осуществили решающий по своей важности процесс молекулярной ретипликации» [1, с. 204].

Общность свойств может иметь различные основания. Прежде всего она может быть детерминирована *идентичностью условий происхождения*, кроме того обеспечиваться *тождеством условий существования* и на этой основе – образованием различных связей между рассматриваемыми объектами. Причем последнее основание обеспечивает образование функциональной взаимозависимости, что является только одним из компонентов единства. Наличие общих свойств различных систем образует необходимые условия для образования единства как внутри этих систем, так и в межсистемных связях. Наличие связей между различными системами выступает необходимой предпосылкой формирования функциональной целостности, что связано с превращением внешних связей во внутренние и необходимые.

Следующий аспект единства – общность условий существования, включающая в себя общность условий происхождения. Такая общность понимается

как возникновение из единого или сходного субстрата в идентичных условиях. Применительно к проблеме единства общества и природы общность условий будет заключаться в сходстве пространственно-временных параметров протекания внутренних процессов, в равной подчиненности природных и социальных компонентов основным физическим законам и т. д.

Общность условий существования во всем многообразии его проявления – необходимое условие формирования единства между различными компонентами реального мира, и применительно к проблеме единства природного и социального оно может характеризоваться как фактор, обеспечивающий генетическое единство, то есть единство субстратных основ. В сложной системе «человек–общество–природа» наиболее существенным аспектом единства природного и социального является функциональное единство, при котором природное и социальное рассматривается как два взаимодействующих и взаимообусловливающих друг друга компонента в рамках одной системы [3, с. 98].

Выявление единства природного и социального на уровне такой сложной и динамичной системы, как «человек–общество–природа», не может быть ограничено простой констатацией наличия взаимосвязи и взаимообусловленности между ними. Установить единство двух или более объектов – значит выявить между ними специфические отношения, при которых наличие или отсутствие изменения одних объектов есть условие наличия или отсутствия изменения других. Единство есть такая взаимосвязь, которая образует целостную систему взаимодействия, внутренне устойчивую в различных изменениях [2, с. 98].

Основанием для образования таких связей может стать наличие общих свойств, признаков, отношений. Для реализации динамичной связи и образования определенной целостности необходимы взаимные изменения сторон в направлении большего соответствия друг другу. Особенно это важно, когда речь идет о сближении через функциональную взаимозависимость динамичных объектов, которые являются противостоящими друг другу саморазвивающимися системами. Отношения единства противоположностей природных и социальных факторов не являются чем-то застывшим и неизменным, они подвержены колебаниям, которые выступают как определенные количественные или качественные изменения. Эти колебания могут выразиться в том, что появляются новые связи и отношения единства, а некоторые из ранее существовавших исчезают. Активность основных компонентов – природных и социальных, обусловливает специфику системной организованности, выражающейся доминирующей ролью техногенных элементов в обеспечении темпов направлений развития целостности.

Общность как единство элементов и идентичность процессов представляет собой явление, свойства которого реализуются во взаимодействии составляющих его компонентов. Ее характеризует внутренняя функциональная взаимозависимость элементов, каждый из которых обладает своей специфичностью. Структурно-функциональное единство компонентов является итогом взаимо-

действия различных сторон интегрируемого целого в процессе их совместного генезиса. Социальный индивид как носитель этой активной формы движения во взаимодействии с природой выступает субъектом, то есть активной преобразующей стороной.

Таким образом, рассматриваемое нами единство есть единство оснований: активного – социального и пассивного – природного. Необходимо учитывать, что понятие пассивности носит в этом случае относительный характер. Пассивной стороной природа может быть названа только в сравнении с активностью второй стороны – общества. В остальном же понятие не отражает внутренней динамики природного компонента, которая реализуется в форме влияния на социальную сторону единства. Единство природного и социального на уровне системы «человек–общество–природа» является системой взаимодействующих сторон, одна из которых – человек, выступает как субъект, вторая – природа, как объект активной преобразующей деятельности.

Субъектно-объектные отношения предполагают деятельную связь между компонентами с распределением функций в системообразующей динамике.

К первой, «природной», относятся стихийные, неуправляемые процессы, протекающие без участия человека в качестве общественного индивида. В этих процессах человек может участвовать неосознанно как рядовое биологическое существо.

Вторая форма протекания процессов связана с интеллектуальной деятельностью человека и проявляется в форме целесообразной природопреобразующей «социализации» биосферных комплексов и формировании культурных агро-, аква- и аэросистем.

Связь человека с природой осуществляется через практическое взаимодействие с ней, а современный уровень этого взаимодействия может быть определен как этап предметного преобразования природы, так как системное единство природного и социального в рамках системы «человек–общество–природа» может быть охарактеризовано через предметную деятельность. В природопреобразующей практике интеллектуальная деятельность может материализоваться в виде антропогенной детерминации процесса первого порядка.

Функциональная связь двух форм объективного процесса означает, что с появлением общества формируется особая форма, интегрирующая элементы первой и второй. В единой системе объединяются действия людей и динамика природных процессов. О единстве природного и социального в этом случае будет свидетельствовать совпадение социальных и природных процессов по направлениям, характерным особенностям их динамики, общности реализуемых социальных целей с объективным ходом развития биосферы.

Таким образом, условие и основная предпосылка достижения единства природного и социального – предметная деятельность по отношению к природной среде или, что то же самое, активная природопреобразующая деятель-

ность человека [5, с. 125]. Процесс целенаправленного антропогенного воздействия, включающий в себя элемент социального и природного действия, выступает предпосылкой образования социоприродной системы с тесной взаимозависимостью ее компонентов. Взаимодействие в этом случае может быть основано на одной из сторон диалектической связи, на функциональной взаимозависимости между явлениями. Такой подход позволяет понять единство как процесс и одновременно как результат снятия антагонизмов между двумя противоположностями – обществом и природой. Единство не тождественно гармонии двух противоположных начал и не характеризуется способностью взаимоперехода природного в социальное и социального в природное.

Элементы, составляющие социоприродную систему, представляют различные субстратные уровни движения: природный должен составить единое целое с социальным, которое представляет качественно отличный уровень. Закономерности системы такого порядка, видимо, должны содержать элементы различных материально-структурных уровней в форме соподчиненного. Возможность сосуществования природных и социальных закономерностей в рамках одной системы принципиальных возражений вызвать не может. Вопрос состоит в том, каким образом эти закономерности могут объединиться в одно динамически связанное целое.

В рамках анализа проблемы единства природного и социального важен вытекающий из концепции вывод: такое единство возможно в такой же мере, в какой возможно сближение реализующихся в них закономерностей.

На уровне системы «человек–общество–природа» природа выступает как *«распредмеченная»*, измененная в процессе целенаправленного антропогенного воздействия реальность. Среда, с которой человек в качестве активной преобразовательной силы имеет дело, обладает двойственной сущностью, поскольку содержит элементы социального, введенного тем или иным путем на предыдущих стадиях антропогенного преобразования. Она включает в себя результаты социальной деятельности: социально детерминированные процессы и социально преобразованные тела. Если во взаимодействии человека с «естественной», то есть не преобразованной, природой социальное по отношению к природному выступает внешним фактором, то в ситуации, когда природный компонент содержит элементы социального, такое взаимодействие внутренне необходимо. Природный компонент в системе «человек–общество–природа» искусственно преобразован и приспособлен к социальному. В свою очередь социальный компонент, совершенствуя свою техническую базу, стремится к достижению большего соответствия потребностям природного.

Диалектику природного и социального можно проследить как на уровне культурных экологических систем, так и на уровне отдельных «одомашненных» организмов, так как связь как «взаимопроникновение» основывается на двойственности составляющих единство компонентов. Прежде всего, это относится к окультуренным организмам, являющимся продуктом, с одной стороны,

естественных процессов, с другой – социального регулирования метаболической динамики. Также следует признать, что такой же двойственностью обладает и абиотическая среда, преобразованная в сторону большего соответствия социальным потребностям.

Двойственность природных тел и процессов на уровне системы «человек–общество–природа» может быть определена как единство естественного и искусственного, и последнее в этом случае есть следствие социальной природопреобразующей деятельности. Элемент искусственного в природных компонентах – основа образования системного единства природного и социального, поскольку выступает опосредующим звеном между ними. В каждом отдельном организме на уровне окультуренной природы естественное и искусственное выступают как единство противоположностей, противоречия между которыми реализуются в форме развития объекта.

Философский принцип единства природного и социального, реализующийся на уровне системы «человек–общество–природа», может быть основным показателем зрелости этого образования, поскольку именно единство как состояние глубокой взаимообусловленности и взаимозависимости выступает основой формирования оптимальных форм взаимодействия общества и природы в процессе их совместного генезиса.

* * *

Окультуренная природа является основной предпосылкой образования системы «человек–общество–природа» как целостной системы планетарного масштаба, развитие которой осуществляется под непосредственным воздействием антропогенных факторов. Взаимодействие природных и социальных факторов на уровне культурных экологических систем служит моделью будущих состояний системы «человек–общество–природа», формирование которой является процессом перехода биосферы от системы с преобладанием естественной детерминации к системе с выраженной социальной детерминацией.

Условиями становления системы «человек–общество–природа» выступают, во-первых, экологическая оптимизация промышленных комплексов по принципу «замкнутых циклов», во-вторых, достижение высокой степени антропогенной регуляции протекания природных процессов на абиотическом уровне, образование «техногенной» абиотической среды.

Поступательное развитие системы «человек–общество–природа» предполагает радикальное изменение соотношения природных и социальных факторов в обеспечении жизнедеятельности организмов, в определении направлений и темпов дальнейшего их развития. Изменение естественных детерминантов динамики жизнедеятельности отдельных организмов и крупных экологических систем в сторону большей социализации усложняет оптимизацию природного и социального, так как в этом случае объектом антропогенных преобразований становятся не только материальные носители жизни, но и абиоти-

ческие компоненты биосферы, и формирование функционального единства человека и природы в большинстве случаев требует преобразования материально-структурных основ абиотических компонентов биосферы с целью достижения большего соответствия социальным потребностям.

Формирование функционального единства человека с абиотической средой в большинстве случаев требует преобразования материально-структурных основ косных компонентов биосферы для преодоления состояния «подчиненности» человека природным силам. Социальная адаптация обуславливает антропогенное преобразование окружающей среды в систему, где техногенный фактор приобретает статус первичности по отношению к природному в процессе детерминации биосферных процессов.

Список использованных источников

1. Бернал, Дж. Возникновение жизни / Дж Бернал ; пер. с англ. И. Б. Бухвалова [и др.] ; под ред. и с предисл. А. И. Опарина. – М. : Мир, 1969. – 391 с.

2. Вернадский В. И. Размышления натуралиста : в 2 кн. [Кн. 1 : Пространство и время в неживой и живой природе] / В. И. Вернадский ; сост.: М. С. Бастракова [и др.] ; АН СССР, Ин-т истории естествознания и техники, Архив АН СССР. – М. : Наука, 1975. – 174 с.

3. Рябкова, С. А. Возникновение и основные проблемы вхождения концепции устойчивого развития в мировую политику и науку / С. А. Рябкова // Вестн. Помор. ун-та. Сер.: Гуманит. и социал. науки. – 2015. – №2. – С. 47–50.

4. Сен-Марк, Ф. Социализация природы / Ф. Сен-Марк. – М. : Прогресс, 1977. – 434 с.

5. Тейяр де Шарден, П. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден ; предисл. Р. Гароди ; пер. с фр. Н. А. Садовского. – М. : Прогресс, 1965. – 296 с.

6. Широканов, Д. И. Категории диалектики и развитие обобщений в истории научного познания / Д. И. Широканов // Академик Широканов Дмитрий Иванович: философия, методология, познание / сост.: В. Г. Гавриленко, Р. И. Ядевич ; Ин-т философии НАН Беларуси. – Минск : Право и экономика, 2016. – С. 273–285.

УДК 316.42+17

Поступила в редакцию 26.02.2020
Received 26.02.2020

О. А. Павловская

Институт философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Беларусь

СПЕЦИФИКА ПРОЯВЛЕНИЯ МОРАЛЬНОГО ФАКТОРА В ПЕРЕЛОМНЫЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ЭПОХИ

На основе социально-философского подхода рассматриваются характерные черты проявления морали (нравственности) в качестве одного из ведущих факторов социокультурного развития. Выделены и проанализированы переломные исторические эпохи, наступление которых было в значительной степени обусловлено воздействием морального фактора: эпоха духовно-нравственных революций, эпоха социально-мировоззренческих революций. Возрастание роли морали в процессе информационного развития общества позволяет говорить о наступлении новой, информационно-гуманитарной, эпохи.

Ключевые слова: *социальное бытие, исторический процесс, моральный фактор, социальная регуляция, духовно-нравственные ценности, религиозное и светское мировоззрение, самосовершенствование личности*

O. Pavlovskaya

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

SPECIFICITY OF MORAL FACTOR MANIFESTATION IN THE TURNING HISTORICAL EPOCHS

Based on the socio-philosophical approach, the characteristic features of the manifestation of morality are considered as one of the leading factors in sociocultural development. The crucial historical epochs were identified and analyzed, the onset of which was largely determined by the influence of the moral factor: the era of spiritual and moral revolutions, the era of social and philosophical revolutions. The increasing role of morality in the process of information development of society allows us to talk about the onset of a new, informational-humanitarian era.

Keywords: *social being, historical process, moral factor, social regulation, spiritual and moral values, religious and secular worldview, self-improvement of personality*

В исторической динамике социального бытия отчетливо проявляются три основные стороны морального фактора. Во-первых, мораль может выступать в качестве *необходимого условия* обеспечения совместной жизни людей, что непосредственно связано с ее регулятивной и воспитательной функциями. Совокупность идеалов, принципов, норм, правил, императивов морального характера образует своеобразный «каркас», обеспечивающий устойчивость и упорядоченность связей в том или ином сообществе людей. Во-вторых, мораль может быть представлена в виде *симптома* (или группы симптомов),

посредством чего фиксируется определенное критическое состояние общества, угроза социальному и личному благополучию. Многочисленные примеры из всемирной истории свидетельствуют о том, что именно обострение морально-психологической обстановки являлось своего рода предупредительным сигналом нарастающей социальной дестабилизации. В-третьих, мораль может быть рассмотрена в качестве *движущей силы* социокультурного развития, что связано прежде всего с раскрытием духовно-нравственного потенциала человека. Особенностью морального сознания является его способность опережающего отражения человеческой жизни через призму «высших ценностей» и этических категорий, что помогает человеку мысленно заглянуть в свое будущее и соотнести его со своими желаниями и целями, аккумулировать духовную энергию, стремиться к образцам подлинно человеческого бытия. Диалектическая взаимосвязь этих сторон морального фактора позволяет проникать в «тайны» функционирования и развития общественной системы, объяснять причины и механизмы чередования социальной стабильности и кризисности.

Регуляция жизни людей очень длительное время в истории представляла собой строго обозначенную систему запретов (табу), обычаев и обрядов. Она носила по отношению к отдельным индивидам внешний *обязательно-принудительный* характер, была направлена на поддержание естественного функционирования рода как природного «коллективного тела». С возникновением и усилением государства стали культивироваться в народном сознании представления о долге, в результате этого социальная регуляция стала приобретать *нормативно-долженствовательный* характер. И следовало уже «воздерживаться от проступков не в силу страха, а из чувства долга» (Демокрит). Помимо этого, в социальной жизни стал все определеннее вырисовываться и новый субъект – отдельный индивид со своими потребностями, интересами, устремлениями, представлениями. И это также стало отражаться на процессе регулирования, усиливая в нем *нормативно-смысложизненный* аспект.

Исторический опыт показывает, что человеческое сознание представляет собой сложно-структурированное образование, одним из пластов которого является соотношение массового и индивидуально-личностного начал. Массовое начало в сознании человека тождественно по своей природе сознанию той социальной группы, с которой индивид себя идентифицирует. В моральном отношении это выражается в позиции «*делать как все, поступать как все*». Индивидуально-личностное начало в сознании человека уникально, специфично по своей природе, в нем различные проявления общественной жизни через призму сугубо индивидуальных отношений и оценок приобретают новые качественные признаки, в результате чего вырабатывается его самостоятельная жизненная позиция.

Несмотря на то, что мораль как способ регуляции поведения людей присутствует (в синкретическом виде) уже в самых ранних формах социальности и государственности, говорить о проявлении морального фактора как само-

стоятельной и креативной силы не приходится еще очень длительное время в ходе истории. *Эволюционным* путем, а значит, медленно, но неуклонно, происходил процесс накопления социально-моральных сил людей, подспудно проявляемых в различных видах деятельности, скрытых под оболочкой ментальных структур, латентно присутствующих в комплексе общественных отношений. Эволюционный характер морального фактора отчетливо проявляется в совершенствовании регулятивных механизмов, посредством чего в обществе устанавливается и закрепляется (в нравах, идеологической доктрине, общественном мнении, религиозном сознании и т. д.) определенная система ценностей, упорядоченный образ жизни, и это становится жизненно необходимым условием сохранения социума как конкретного геополитического субстрата на определенном историческом отрезке времени.

Специфика эволюционного проявления морального фактора хорошо видна на примере древнегреческого общества. Нравоучительные надписи можно было прочитать на четырехгранных столбах (гермах), которые располагались по всей территории Греции, услышать в песнях, стихах, политических речах, трагедиях и т. п. Эти нравственные сентенции формировались в повседневной практике, были тесно связаны с конкретными видами деятельности, их результатами, различными психологическими состояниями человека. В условиях утверждения демократического строя в механизме социальной регуляции отчетливо проявились различные моральные компоненты: 1) на общественном (народном) уровне главным регулятором выступали нравы; 2) на государственном – моральность была сопряжена с интересами полиса, проявлялась в речах и действиях политических лидеров и граждан; 3) на частном – она достаточно свободно раскрывалась через личные стремления, убеждения и поступки греков. О таком проявлении моральных начал в жизнедеятельности греков убедительно свидетельствует знаменитая речь Перикла, в которой провозглашается торжество демократического строя в Афинах [1, с. 211–213]. Однако со временем все более ощутимыми становятся консерватизм и отсталость существующих нравов, неэффективность нравоучений и воспитательных практик, что не могло не сказаться в целом на полисной демократии. Все это приводило к ситуации, описанной А. Боннаром: «В политике законы значат меньше, чем нравы. Управляют Афинами не архонты – они лишь исполнители принятых постановлений. Все важные решения выносятся народным собранием, куда входят все граждане... Нет никакой надобности в оплате – люди стекаются сюда толпами, чтобы видеть увлекательное зрелище: состязание в красноречии... Власть поставлена в зависимость от народа» [2, с. 246].

Моральный фактор как *революционная* сила отчетливо проявляется в условиях кардинальной ломки общественных устоев, когда открываются новые горизонты культурно-цивилизационного освоения мира. Такие перспективы становятся реальными, с одной стороны, вследствие катастрофически нарастающих общественных противоречий и, естественно, порождают острую

потребность в моральном очищении и оздоровлении окружающей социальной среды, с другой – благодаря созреванию, раскрытию и совершенствованию личностного потенциала человека, когда накапливается мощный поток духовной энергии, проявляемый в чувствах и знаниях, убеждениях и целях, мотивах и поступках, направленных на качественное изменение своей жизни и жизни других людей. Как показывает история, в этих условиях наиболее рельефно раскрывается противоречивая природа морального фактора: в первом случае как выражение симптома нестабильности социальной ситуации, во втором – как формирование движущей силы в лице субъектов творческой деятельности.

Революционный характер морального фактора проявляется в реальной жизни с такой огромной силой, что по существу связан с началом исторических эпох, кардинально изменяющих вектор общемирового социального развития, открывающих новые горизонты цивилизационного развития. На наш взгляд, можно условно выделить следующие переломные исторические эпохи:

эпоха духовно-нравственных революций, которая явилась рубежом в культурно-цивилизационном развитии человечества в период «осевого времени», когда миру была открыта ценность человеческой личности, указаны пути ее нравственного совершенствования. Начавшись в глубокой древности, это революционное движение человеческого духа продолжается и поныне, его гуманистическая природа, мощный творческий заряд направлены в будущее. В цивилизационном плане – это возникновение и последовательная консервация культурно-исторических типов цивилизаций (традиционалистских), в рамках которых в силу объективных детерминант происходили различного рода трансформации первоначальной сути проповедуемых ими духовно-нравственных ценностей и как результат – «столкновение цивилизаций»;

эпоха социально-мировоззренческих революций, в ходе которой личностное начало в сознании человека вырывается из тесных рамок консервативных общественных устоев, и он стремится освободиться от религиозных догматов и стереотипов поведения, открывает ценность научных знаний и новые возможности для применения своей творческой энергии. Все это выражается в набирающем силу духовно-интеллектуальном потенциале личности, который проявился и продолжает проявляться в массовом масштабе, становится основной движущей силой общественных преобразований (политических, научно-технических, индустриальных революций, народных восстаний, национально-освободительного движения и т. д.). В истории этот период получил название «время великого прорыва». В цивилизационном отношении в противовес этому происходят либо насильственные способы возврата к своим духовным корням, либо переход к новым формам манипулирования массовым сознанием, принуждения и угнетения народов. В результате – противостояние, с одной стороны, набирающей силу и распространяющейся в мире техно-

генной цивилизации, с другой – сохраняющих свой историко-культурный потенциал традиционалистских цивилизаций;

эпоха информационно-гуманитарной революции, приближение которой все более и более ощущается сегодня с вступлением современного общества на путь информационного развития. Определяя перспективы социального развития, отчетливо осознается роль духовно-нравственных ценностей как основы человеческого бытия, но, что очень важно, возрастает и понимание того, что, только выступая вместе, в единении, консолидации, солидарности, люди могут стать той реальной силой, которая позволит значительно продвинуться человеческому сообществу в своем культурно-цивилизационном развитии, реализовать на практике потенциал гуманистических ценностей. Особую актуальность приобретает процесс формирования новой, *информационно-гуманитарной*, цивилизации на основе межличностного согласия и взаимопомощи, мирного сотрудничества государств и народов, диалога культур и цивилизаций.

Эпоха духовно-нравственных революций. В истории древнего мира на территории цивилизаций Ближнего и Среднего Востока, Восточного Средиземноморья, Индии и Китая происходила кардинальная трансформация духовно-культурной жизни. По выражению К. Ясперса, это было «осевое время» в истории человечества, произошел величайший прорыв человеческого разума из мира архаичного мифологического сознания. «Началась борьба *рациональности* и *рационально* проверенного опыта против мифа (логоса против мифа), затем борьба за трансцендентного Бога, против демонов... и вызванная *этическим возмущением* борьба против ложных образов Бога» (курсив наш. – *О. П.*) [3, с. 33]. Большое значение в ходе этого прорыва рациональности имел собственно моральный фактор, что наиболее отчетливо выразилось в качественном изменении сферы божественного: «Божество неизмеримо возвысилось посредством усиления этической стороны религии» [3, с. 33].

Моральная составляющая происходящих трансформаций в древних цивилизациях требует к себе более пристального внимания и, соответственно, позволяет внести некоторые уточнения хронологического и содержательного плана. Так, К. Ясперс в своем исследовании предполагает, что «ось мировой истории следует отнести, по-видимому, ко времени около 500 лет до н. э., к тому духовному процессу, который шел между 800 и 200 гг. до н. э.» [3, с. 32], и этот прорыв связывает с возникновением религиозной и философской мысли: в Китае – учения Конфуция, Лао-цзы, Мо-цзы, Чжуан-цзы, в Индии – Упанишад и буддизма, в Иране – учения Заратуштры, в Палестине – творчества ветхозаветных пророков, в Греции – учения Гомера, Парменида, Гераклита, Платона и др.

На наш взгляд, анализ первоисточников убедительно свидетельствует о том, что именно стремление понять и решить острейшие морально-психологические проблемы явилось по существу основной побудительной силой социокультурного поворота. Этот процесс значительно растянут по времени и про-

исходит в промежутке между VII в. до н. э. и IV в. н. э.: в Древнем Иране о преобразованиях духовно-нравственного плана свидетельствует учение Заратуштры (VII–VI вв. до н. э.), в Древнем Китае – учения Конфуция и даосских мудрецов (VI–V вв. до н. э.), в Древней Индии – проповедь Будды (VI–V вв. до н. э.), в Древней Греции (V–III вв. до н. э.) и Древнем Риме (II в. до н. э. – II в. н. э.) – философия Демокрита, Сократа, Платона, Аристотеля, эллинистическая философия. Своеобразным духовным синтезом, символизирующим начало новой эры, стало учение Иисуса Христа.

Кардинальный поворот в общественном сознании был обусловлен все разрастающимся духовным кризисом, который воочию проявился в расшатывании традиционного уклада жизни, моральном разложении, росте настроений разочарования, опустошенности, безысходности. В Древнем Китае, например, кризис общинных отношений выразился в критическом отношении к культу Неба и предков: «Огромное Небо – мало добродетели», «Велик ты, Неба вышний свод! Но ты немилостив и шлешь и смерть и глад на наш народ, везде в стране чинишь грабеж!.. Пусть те, кто злое совершил, за зло свое несут ответ. Но кто ни в чем не виноват, за что они в пучине бед?» [4, с. 208]. В ветхозаветных текстах содержатся многочисленные откровенные описания различных моральных пороков, правонарушений, способов унижения и угнетения людей: «Клятвы и обман, убийство и воровство, и прелюбодейство крайне распространились, и кровопролитие следует за кровопролитием...» (Ос. 4, 2); «Не стало милосердия на земле, нет правдивых между людьми; все строят ковы, чтобы проливать кровь; каждый ставит брату своему сеть. Руки их обращены к тому, чтобы уметь делать зло; начальник требует подарков, и судья судит за взятки, а вельможи высказывают злые хотения души своей и извращают дело» (Мих. 7, 2–3) [5].

Данная критическая социально-психологическая обстановка отчетливо демонстрирует такую сторону морального фактора, как *симптом* (показатель серьезной угрозы) общественной жизни, указывающий на наличие опасных для индивида и народа деформаций сознания и поведения, а также она становится реальной почвой и импульсом для созревания скрытых в человеческой природе потенциальных сил, активного проявления человеческого духа, направленного на противодействие процессам дестабилизации и упадка, в чем непосредственно раскрывается моральный фактор в качестве *движущей силы* социокультурного развития.

Давая общую характеристику достижений эпохи духовно-нравственных революций, необходимо обратить внимание на следующие моменты:

1. Постановка и осмысление морально-психологических проблем, поиск путей их разрешения по существу составляют основу новых религиозных и философских учений. Отчетливо просматривается их *персоналистический* характер, и неслучайно многочисленные достижения в сфере духа закреплены в памяти человечества с именами их открывателей и создателей: названия фило-

софских школ и направлений – с именами Сократа, Платона, Аристотеля, Эпикура и др., названия религиозных учений – с именами Заратуштры, Будды, Конфуция, Иисуса Христа.

2. Большое внимание уделяется рассмотрению проблемы нравственного совершенствования личности: а) определяется идеальное психологическое состояние человека как цель личной жизни (нирвана, у-вэй, блаженство и т. д.); б) предлагается индивидуальный путь спасения от зла (греха); в) разрабатывается нравственный идеал человека. В социальном плане определяются пути морального оздоровления общества (государства), разрабатываются кодексы поведения человека, провозглашается духовное равенство между людьми.

3. Рассмотрение проблем морально-психологического характера осуществлялось при сохранении в большей или меньшей степени религиозной формы и содержания, причем с выраженным акцентом на утверждение идеи единобожия как основы достижения социальной стабильности. В противовес древним естественно-этническим (языческим) верованиям усиливались моменты индивидуально-личностной ориентации религиозных отношений, основной акцент переносился с культово-ритуальной практики на попытки рационального (теологического) объяснения сути мироздания, места и роли в нем бога и человека, то есть религиозное сознание принимает самое непосредственное участие в создании новой картины мира, новой мировоззренческой парадигмы.

4. В зависимости от способов решения насущных моральных проблем философские и религиозные учения можно условно разделить на два класса: для первого было свойственно решение актуальных духовно-нравственных проблем связывать с активизацией различных социальных структур, в том числе (и в первую очередь) государства (конфуцианство, зороастризм, платонизм, аристотелизм и др.); для второго – с оживлением и совершенствованием самой личности (даосизм, буддизм, христианство, стоицизм).

Одной из центральных проблем, освещаемых в новых религиозных и философских учениях, является нравственное совершенствование человека и на его основе исправление существующих отношений между людьми.

В учении Заратуштры обозначается высшая цель, за которую ратует Ахура-Мазда (высшее божество), – это создание такого царства на Земле, в котором «не было ни ссор, ни вражды, ни неверности, ни злости, ни обмана, ни низости, ни скорби, ни смерти» (Вендидат II, 80–86). Достижение этой цели возможно лишь в случае активного и добровольного участия самого человека в происходящей в мире постоянной борьбе между силами добра и силами зла. При этом победа сил добра всецело зависит от позиции самого человека, от того, как соблюдается им «праведный порядок» (Аша): «О, Праведный порядок, когда я увижу тебя в моей собственной душе и в моем народе?» (Ясна 43), а этого он может достичь через свои «благомыслие, благословие и благодеяние» (Яшт I) [6].

Для Конфуция приоритетным является рациональное постижение человеком таких нравственных принципов, как человеколюбие (*жэнь*), справедливость (*и*), верность (*чжун*), искренность (*синь*), здравый смысл (*чжи*), сыновняя почтительность (*сяо*), посредством которых конкретизируется на уровне индивидуального сознания представление о добродетели (*дэ*), что непосредственно сопряжено с механизмом внешнего оформления поведения человека – ритуалом (*ли*). Китайский мыслитель считает, что человек способен дать самому себе верную оценку, контролировать свои мысли и действия. Неоднократно в его изречениях можно встретить наставления – владеть собой, учиться преодолевать себя, совершенствовать себя: «Когда видишь мудрого человека, подумай о том, чтобы уподобиться ему. Когда видишь человека, который не обладает мудростью, взвесь свои собственные поступки» (IV, 17); «Если кто исправит себя, то какая трудность для него участвовать в управлении, если же кто не в состоянии исправить себя, то каким образом он будет исправлять других» (XIII, 13) [7].

В античной философии большое значение придавалось вопросу о мере как единстве качественных и количественных характеристик субстанциональности, о соотношении в ней материальных и духовных элементов. Кардинальный перелом греческого традиционного мировоззрения происходит в творчестве софистов, когда провозглашается новый принцип познания бытия – «человек есть мера всех вещей». В творчестве Демокрита, Сократа, Платона, Аристотеля отчетливо заявляет о себе субъективное начало в качестве фактора, способного вторгнуться в мир субстанционального и дать толчок к его преобразованиям, при этом большое значение придается собственно моральным аспектам человеческой жизни. Так, Демокрит пытается систематизировать накопившийся нравственный опыт и создать свою этическую концепцию, ведущим принципом которой он провозглашает эвдемонизм. Сократ, развивая философскую линию софистов, непосредственно наполняет ее этическим содержанием и логическим путем доказывает значение самосознания философа в качестве нравственного мерила бытия. Платон, продолжая творческий поиск своего учителя, открывает идеальный мир внутри себя. Если Сократ лишь констатирует объективность моральных законов, не уделяя должного внимания сфере субстанционального, то Платон, создавая идеальную картину мира, пытается восстановить целостность и упорядоченность субстанционального, выделив при этом высшую духовность как источник объективности, безусловности, абсолютности. Аристотель вносит в сферу субстанционального такой важный компонент, как реальная жизнь людей в рамках определенных сообществ (сферу социального). Он вводит понятие «нравственно прекрасный человек» («добропорядочный») и рассматривает его в качестве высшего идеала духовного развития: «Нравственная красота... есть совершенная добродетель» (EE VIII 3, 1249 a 15). Добропорядочного человека отличает прежде всего то, «что во всех частных случаях он видит истину так,

будто он для них правило и мерка» («мерило и закон истины» – в другом переводе. – *О. П.*) (EN III 6, 1113 a 30) [8]. Представители эллинистической философии уже непосредственно концентрируют внимание на исследовании внутренней природы человека как закономерной основе его добродетельной и счастливой жизни.

Проповедь Иисуса Христа, согласно текстам Евангелий, предстает как персонализированное нравственно-религиозное учение. Для того чтобы понять смысл и значение этического содержания христианства, сравним его с другими персонализированными религиями – даосизмом и буддизмом.

Стремление человека к нравственному совершенствованию – один из ведущих мотивов сравниваемых религий. Это предполагает и обозначение конечной цели этого процесса – того идеала, на достижение которого человек должен направлять свои мысли и усилия. В даосизме таковой целью является недеяние (*у-вэй*), «которое все совершает», в буддизме – *нирвана* как состояние безмятежности, абсолютной независимости от внешнего мира. Но и нирвана, и у-вэй как конечные цели процесса самосовершенствования личности не обладают четкой выразительностью и определенностью. Христианство же дает миру вполне конкретный образ человеческого идеала – это личность Иисуса Христа. Отличаются между собой эти религии и в плане разработки пути достижения идеала. Буддизм проповедует «истинный путь спасения», суть которого заключается в том, чтобы освободиться от страданий, постоянно сопровождающих жизнь человека, через отказ от своих желаний, подавление в себе страстей, влечений, уход от активной деятельности в рамках социума, далее через выключение себя из круга бесконечных перерождений (сансары) и достижения нирваны. В даосизме человек может слиться с Дао дэ, достичь недеяния, если отрешится от земных благ, своих желаний и страстей. Идеи непротивления злу насилием и самоустраненности предусматривали исключение личности из общественной жизни, нацеливали ее на единение с миром природы. Христианство в этом вопросе занимает принципиально иную позицию. Возвращение к Богу Отцу лежит через страдания Иисуса. Он личным примером показывает людям путь к нравственному совершенству и воскресению, путь, сопряженный со страданиями на Земле и блаженством после смерти. При этом в христианстве социум не исключен из процесса нравственно-религиозного совершенствования человека. Через образ Христа в массовое сознание внедряются идеи активного, творческого отношения человека к своей жизни и жизни других людей.

В личности Иисуса получает достойное воплощение и творческое развитие слово Божье, и это в свою очередь наделяет Христа такой духовной силой, что притягивает к нему других людей, он становится для них своего рода путеводной звездой. «Я победил мир» (Ин. 16, 33) – таков главный итог нравственно-религиозного творчества Иисуса. Личностное сознание, достигшее высоты нравственного развития, одержало победу над массовым сознанием,

пораженным различными пороками. С этого момента начинается новый отсчет человеческой истории, озаренной светом духовной красоты личности Иисуса Христа. «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, *так* и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21) [5] – в этих словах в единое целое соединены слово Божие, дело Иисуса Христа, торжество Духа Святого в каждом человеке, что, по словам Л. Фейербаха, и представляет собой «живой моральный закон» [9, с. 137].

Эпоха духовных революций – первый в истории опыт осмысления роли личности в жизни общества. Применяя характеристику, данную Г. В. Плехановым, можно сказать, что и античные философы, и религиозные деятели были «*начинателями*» и «*великими людьми*», которые откликнулись на исторически необходимые социальные запросы и оказали свое воздействие на ход истории. Они «*видели* многие проблемы *дальше других*, *хотели* улучшения жизни *сильнее других*». Но главное, что характеризовало философов и религиозных деятелей с точки зрения их личностного воздействия на ход истории, заключалось в том, в какой мере каждый из них брал «на себя *почин* удовлетворения общественных нужд» (курсив наш. – *О. П.*) [10, с. 333].

Эпоха социально-мировоззренческих революций. С вступлением человечества на индустриальный путь развития в *социальном* плане предоставлялись реальные возможности для самоутверждения и самореализации человека в различных видах деятельности, формах общественных связей, в *мировоззренческом* плане четко был поставлен вопрос о соотношении духовной (религиозно-церковной) и светской власти над умами и чувствами людей (массовым сознанием), что создавало предпосылки для эмансипации человеческого духа. Последствия такого рода кардинальных преобразований были ощутимы. Это и оживление, расширение материального производства, осуществление промышленной и научно-технической революций. Это и активизация процесса познания мира, роли в нем человеческого разума, создание различных областей научного знания, эволюция материалистической и идеалистической философии. Это и социально-политические революции, народные формы протеста, государственные перевороты, процессы реформирования различных сфер общественной жизни (крестьянские восстания, забастовки рабочих, политические акции протеста, социальные революции в Англии, Франции, России и других странах, национально-освободительное движение и т. д.).

Вторую по своей всемирно-исторической значимости эпоху революционного проявления морального фактора в социальной жизни открывает Реформация. Если для эпохи духовно-нравственных революций было характерно прежде всего пробуждение индивидуально-личностного сознания, открытие и первый опыт осознания феномена морали, то реформационное движение и последовавшие за ним социально-культурные процессы отчетливо демонстрируют прорыв личностного сознания в массовом масштабе в экономиче-

скую и политическую практику, что ведет к обострению комплекса различных противоречий, а тем самым и к усилению динамики и качественному изменению социального бытия.

Постепенно набирающие силу тенденции индустриального развития требовали разрыва замкнутого пространства средневекового мира, кардинального преобразования ментальных структур и традиционного жизненного уклада. Существовавшая до сих пор совокупность сословно-групповых регулятивных практик носила достаточно жесткий нормативный характер, всецело была подчинена господствующим в обществе религиозно-конфессиональным отношениям. В этой связи Ж. Ле Гофф отмечает: «Спасение может быть достигнуто лишь в группе и через группу, а самолюбие есть грех и погибель. Средневековый индивид был опутан сетью обязательств и солидарностей, вступавших в конечном счете в противоречие друг с другом» [11, с. 261].

Известно, что зарождение реформационного движения в значительной степени было связано с обострением кризиса католической церкви в структурах средневекового общества. В экономическом плане это выразилось в усилении позиции церкви в качестве хозяйственного субъекта в системе феодальных отношений, в политическом – в стремлении монополизировать под эгидой папы римского государственную власть в западноевропейских странах. Но особенно ощутимым этот кризис был в духовном плане, что проявилось в значительном расхождении между декларируемыми канонами христианского вероучения и реальным поведением как среди прихожан, так и в среде духовенства.

В противовес католической традиции, которая делала упор на самом факте вочеловечивания Христа, его страдании и воскресении, основатель протестантизма М. Лютер основной акцент делает на том, что Христос все это совершил ради людей («ради нас»), обеспечив тем самым им («нам») спасение. В этом отчетливо просматривается нравственная мотивация действий Христа, которая, по мнению немецкого мыслителя, и должна послужить основным толчком к обретению новой веры. Мотив «ради нас» применительно к отдельному человеку начинает звучать, как «ради тебя», тем самым еще более приближая индивида к Богу. Единственным источником Божественной благодати, по мнению Лютера, является Священное Писание – «свет духовный, который ярче самого солнца, особенно по отношению к тому, что касается спасения или осознания необходимости», и, соответственно, «все, в ком есть дух, должны быть испытаны мерилом Писания» [12, с. 352]. В понятии духовной свободы большое значение имеет нравственная составляющая, и прежде всего это выражено в интерпретации человеческой совести. Мартин Лютер признает совесть единственным «органом», способным воспринимать слово Божье: «На совесть могут действовать заповеди одного только Бога» [12, с. 317]. Именно совесть была освобождена в свое время искупительной жертвой Иисуса Христа [12, с. 344]. Лютер также замечает: «Жало совести

посильнее всех приемов и риторических фигур элоквенции (ораторского искусства. – *О. П.*)» [12, с. 449].

Мартин Лютер совершил по существу революционный шаг, положивший начало изменению мировоззренческой парадигмы. Его учение о личной вере стало своеобразным идейным рубежом между кризисом устоев средневекового общества и зарождением идейных оснований индустриализма, в котором потенциально уже содержались большие возможности для проявления частной инициативы и активности, личной свободы и творчества. Духовная свобода, хотя еще весьма робкая и облаченная в рамки религиозности, но все же становилась посредством учения Лютера и протестантской практики доступной для массового сознания.

Еще более глубокая корреляция нравственных основ протестантизма с зарождающимися капиталистическими отношениями просматривается в кальвинизме. По мнению Ж. Кальвина, религиозная вера также является единственно верным признаком истинного христианина, но при этом особо подчеркивается, что она должна быть непременно *деятельной*, что в конечном счете ведет к приумножению славы Божьей. Не простое ожидание грядущего спасения после смерти стало занимать умы людей, а стремление проявить себя в различных видах деятельности, тем самым, пытаясь через свои трудовые успехи, обрести уверенность в своем спасении. По-новому стала оцениваться зависимость успешной трудовой деятельности от личных качеств человека: трудолюбия, бережливости, добросовестности, честности, предприимчивости и др. Все это способствовало кардинальному изменению индивидуальных представлений о смысле жизни, формированию нового образа жизни. Как отмечает М. Оссовская, вместо праздности (демонстративной праздности) как доминирующей ценностной ориентации Средневековья, все более значимой нравственной ценностью становился труд, причем, ежедневный и кропотливый. С распространением в мире идей протестантизма «религиозная мотивация со временем отмерла, но созданный ею стиль жизни сохранился, поскольку оказался практичным» [13, с. 242, 335].

Реформация как идейно-политическое движение заметно ослабила позиции католической церкви. Протестантизм по существу стал альтернативой католицизму в Европе и привлек на свою сторону большое количество верующих. Этому способствовало непосредственное чтение верующими библейских текстов, переведенных с латинского на национальные языки, развитие книгопечатания, сделавшего книгу доступной для массового читателя, популярное изложение идеологами протестантизма своих идей. Постепенно в европейских странах стала складываться ситуация религиозного плюрализма, где наряду с традиционным католицизмом существовали различные протестантские направления, а также в это время весьма заметное место в мировоззренческой структуре стала занимать атеистическая позиция. Данная ситуация требовала своего политического разрешения, которое и было достигнуто

с введением принципа свободы совести, ставшего впоследствии обязательным атрибутом буржуазно-демократического образа жизни. В связи с этим К. Маркс замечает: «Человек политически эмансипируется от религии тем, что изгоняет ее из сферы публичного права и переносит ее в сферу частного права. Она уже не является духом государства... она стала духом гражданского общества» [14, с. 392].

И плюрализация религиозного сознания, и отказ от любого влияния церкви на хозяйственную жизнь, и рост просветительских настроений – эти и другие перемены заметно нивелируют сакральный характер происхождения нравственных императивов, способствуют субъективизации и релятивизации морали, ведут к ее постепенному освобождению от религиозной оболочки. В самой морали как социальном феномене в условиях расцвета капитализма с характерными для него жесточайшими в человеческом отношении механизмами обогащения, эксплуатации, конкуренции все более и более раскрывается ее противоречивая сущность: с одной стороны, выступающая как общественно признанная и подкрепленная правом регламентация хозяйственной деятельности, с другой – все более усиливающийся процесс превращения человека в вещь, простое средство производства, «винтик» хозяйственного механизма и обусловленные этим его духовное опустошение и моральная деградация.

Проявление морального фактора в ходе становления капитализма может весьма существенно отличаться в зависимости от конкретно-исторического уровня социально-экономического развития различных регионов мира. Интересным представляется провести сравнительный анализ специфики морального фактора, с одной стороны, в условиях западноевропейского общества, которое зачастую представляется как своего рода классический образец капитализма, с другой – в условиях российского общества, вступавшего на путь индустриального развития в горниле обостренных феодально-сословных отношений, попыток буржуазно-демократических преобразований, масштабных революционных событий. С этой целью обратимся к социологическим исследованиям М. Вебера, посвященным обоснованию «духа капитализма» в западноевропейском обществе, и к философско-политическим изысканиям Н. А. Бердяева, раскрывающим духовно-нравственные основания в ходе революционного переустройства российского общества.

М. Вебер, исследуя природу зарождающихся капиталистических отношений, особо подчеркивает, что в ходе этого процесса неизбежно происходит столкновение стихийных потоков, иррациональных сил с усиливающимися субъективными факторами, в рамках которых все более раскрывается *рациональность* как неотъемлемое качество человеческой природы. «Безудержная алчность в делах наживы ни в коей мере не тождественна капитализму и еще менее того его “духу”. Капитализм *может* быть идентичным *обузданию* этого иррационального стремления, во всяком случае, его рациональному регла-

ментированию» [15, с. 48]. Немецкий мыслитель определяет новый тип экономических отношений как «рациональную капиталистическую организацию *свободного* (формально) *труда*» [15, с. 51], как «рациональное частнохозяйственное предприятие» [15, с. 54]. Наряду с доминированием рациональности в экономической и политической сферах все более дают о себе знать и психологические факторы, что непосредственно выражается в «преобразовании жизненного уклада народных масс», то есть качественном изменении системы традиционных мировоззренческих представлений и поведенческих практик, свойственных для большей части населения. «Ибо в такой же степени, как от рациональной техники и рационального права, экономический рационализм зависит и от способности и предрасположенности людей к определенным видам практически-рационального *жизненного поведения*» [15, с. 55]. В морально-психологическом плане это непосредственно выражается в преодолении кризисных явлений и формировании новых жизненных установок в повседневном поведении людей, то есть по существу в оздоровлении *нравов,* их постепенном и неуклонном приспособлении к новым экономическим условиям.

Философ убедительно доказывает, что социальное устройство западноевропейского общества все более и более пропитывается «духом капитализма». Об этом могут свидетельствовать распространение культа денег, достижение которого напрямую связывается с проявлением таких личных качеств людей, как аккуратность, рачительность, пунктуальность, честность, справедливость, а также формирование нового идеала – это «*кредитоспособный* добропорядочный человек, *долг* которого рассматривать приумножение своего капитала как самоцель» [15, с. 71–73]. Следовательно, «дух капитализма» представляет собой особую общественную атмосферу, где «проповедуются не просто правила житейского поведения, а излагается своеобразная “этика”, отступление от которой рассматривается не только как глупость, но и как своего рода нарушение долга» [15, с. 73–74], формируется своеобразное мироощущение, свойственное определенным социальным группам, где нравственные ценности органично увязываются с новыми экономическими отношениями, складывается соответствующая требованиям времени социальная регуляция, которая принимает «характер этически окрашенной нормы, регулирующей весь уклад жизни» [15, с. 74]. Возникает качественно новая социально-культурная среда, где «индивид, в той мере, в какой он входит в сложное переплетение рыночных отношений, вынужден подчиняться нормам капиталистического хозяйственного поведения» [15, с. 76]. Все это позволяет говорить о том, что именно моральный фактор превращается в одну из ведущих сил повышения эффективности хозяйственной деятельности на капиталистической основе.

Немецкий мыслитель, раскрывая морально-психологические основы капитализма («духа капитализма»), задается вопросом, в чем же заключаются *истоки* этого социального феномена, и находит их, исследуя общественно-культурный опыт протестантизма. Он стремится определить степень влияния

религиозного фактора на становление нового хозяйственного уклада с весьма определенной целью – показать преемственность в процессе духовного обновления общества, опираясь на духовно-нравственный потенциал христианства как на сакральный (божественный) источник человеческого существования и вытекающих из него абсолютных ценностей. Однако по мере распространения капитализма происходит и своего рода метаморфоза религиозного (протестантского) оправдания и обеспечения «капиталистического духа», что непосредственно сказывается на характере морально-психологических отношений. «Люди, преисполненные “капиталистического духа”, – пишет М. Вебер, – теперь если не враждебны, то совершенно безразличны по отношению к церкви. Благочестивая скука рая не прельщает столь деятельные натуры, а религия представляется им лишь средством отвлечь людей от трудовой деятельности в этом мире» [15, с. 89].

Если для западноевропейского общества, по словам М. Вебера, было характерно последовательное, преимущественно мирное, утверждение «духа капитализма», то российское общество начала XX в. в силу определенных военно-политических событий оказалось в состоянии системного социального кризиса. Как пишет Н. А. Бердяев, это проявилось, с одной стороны, в дискредитации и моральном падении царской власти: «Старая власть потеряла всякий нравственный авторитет. В нее не верили, и во время войны авторитет ее еще более упал» [16, с. 114], с другой – в постепенном ослаблении и даже деградации «буржуазного духа»: «Новое либерально-демократическое правительство, которое пришло на смену после февральского переворота, провозгласило отвлеченные гуманные принципы, отвлеченные начала права, в которых не было никакой организующей силы, не было энергии, заражающей массы» [16, с. 114]. В противовес этим несостоявшимся общественным ожиданиям и чаяниям все более и более усиливались влияние и активизация «пролетарского духа»: «Революционная активность пролетариата есть самодвижение, она не зависит от среды, от экономики, она переделывает среду и определяет по-своему экономику» [16, с. 122].

Следует подчеркнуть, что в этой обстановке попытки преобразовать социально-экономические отношения напрямую были связаны с действием *политического* фактора, при этом зачастую с пониманием свободы как вседозволенности, а также с неограниченным использованием различных насильственных методов и средств. По словам Н. А. Бердяева, русские коммунисты «сознали себя уже в царстве свободы, они не в капиталистическом мире, они в стихии пролетарских революций... они не определяются экономикой, не зависят от необходимости капиталистического развития, они сами своей революционной активностью определяют, как хотят, экономику» [16, с. 121]. Важнейшая роль в строительстве нового экономического уклада в этой ситуации отводится государству, то есть определяет «хозяйственную жизнь обязательным

делом чиновников государства», происходит «не социализация хозяйства, а бюрократизация хозяйства» [16, с. 151].

Революционность как характерная черта общественного сознания в этот период непосредственно отразилась на отношении к религии и церкви. «Религиозные верования народа, которыми держалась монархия, начали разлагаться... Полу-интеллигенция, вышедшая из народного слоя, была решительно атеистической и материалистической... Церковь потеряла руководящую роль в народной жизни» [16, с. 109–110]. Рассмотрение вопроса о свободе совести носило преимущественно формально-правовой характер. Поэтому религиозный фактор, который в свое время сыграл решающую роль в становлении «духа капитализма», в условиях российской действительности никаким образом не повлиял на формирование нового общественного уклада, на предотвращение процессов морального разложения.

Создавалась новая, пролетарская, мораль, которая являлась противоречивой по своему характеру: с одной стороны, для нее свойственны классовая нетерпимость и непримиримость, она становится «менее гуманной, не стесняющейся никакой жестокостью» [16, с. 102], с другой – преобладает коллективистский дух, что наносит ущерб индивидуально-личностному развитию человека. Новая мораль «неизбежно оказывается беспощадной к живому конкретному человеку, к ближнему. Индивидуальный человек рассматривается как кирпич, нужный для строительства коммунистического общества, он есть лишь средство» [16, с. 125]. Следует отметить, что в обстановке революционного преобразования общества сам моральный фактор в ценностно-нормативном плане значительно видоизменяется, освобождается от религиозно-церковного влияния, однако его действие всецело подчиняется политическому курсу и идеологической доктрине пролетарского государства.

Проведенный сравнительный анализ показывает, что и утверждение «духа капитализма» в западноевропейском обществе, и утверждение «пролетарского духа» в российском обществе начинаются и становятся реально осуществимыми посредством освобождения и обогащения духовной энергии индивидов, придания ей массового характера, то есть активизации личностной природы человека в ходе кардинальных преобразований социума. Однако как по мере развертывания индустриально-капиталистического процесса, в результате чего человек становится подчиненным власти экономики и денег, так и в ходе социалистического строительства, что ведет к подчинению личных интересов человека интересам коллектива и государства, заметно ослабевает, а то и нивелируется действие личностного компонента в структуре морального фактора. Как отмечает Н. И. Бердяев, «нравственный момент в человеческой жизни теряет всякое самостоятельное значение. И это есть несомненная дегуманизация. Цель, для которой оправдываются всякие средства, есть не человек, не новый человек, не полнота человечности, а лишь новая организация общества» [16, с. 149].

Особо следует сказать о том, что в новых экономических и политических обстоятельствах как на западноевропейской, так и на российской почве открываются широкие возможности для раскрытия потенциала морали в *мировоззренческом* аспекте. Это отчетливо проявилось, во-первых, в освобождении человеческой мысли и проявлении духовно-нравственного потенциала личности в ходе научно-технической революции, развитии философии и гуманитарного знания; во-вторых, в утверждении законодательной системы в противовес упованию на силу Божественного закона и Божественного промысла, а также в светской интерпретации нравственных ценностей в ходе правового регулирования общественной и индивидуальной жизни (персональная ответственность, честь и достоинство личности, уважение ее прав, возмещение морального ущерба и т. п.); в-третьих, в последовательном проведении в жизнь принципа светского образования, свободного от различного рода религиозной догматики и культовой практики, что способствовало освобождению человеческого разума и активизации нравственного воспитания личности.

Таким образом, исторический опыт весьма убедительно свидетельствует о том, что, сколько бы противоречивым и многоплановым не представлялось нам функционирование морали (нравственности) на уровне общества, различных социальных групп, личности, весьма отчетливо просматривается возрастание ее роли в процессе общемирового социально-культурного развития. Духовно-нравственный потенциал человеческой мысли и социокультурный опыт, обретенные в ходе переломных исторических эпох, не только сохраняют свое значение в качестве богатейшей сокровищницы древностей, но и служат важнейшей питательной почвой для улучшения жизни людей, источником для свободного и творческого проявления человеческого духа в современных социально-экономических и политических процессах. Так же, как и в те далекие времена, проблема личностного фактора не только не теряет своей значимости, но и становится все более острой и драматичной. В социально-политическом и образовательно-воспитательном ключе сохраняют свою повышенную актуальность вопросы о духовной свободе личности, соотношении религиозной и светской форм выражения человеческой духовности, характере совместимости морали и политики, путях достижения социальной справедливости, счастье и смысле человеческой жизни.

Список использованных источников

1. Фукидид. История / Фукидид // Хрестоматия по истории Древней Греции / под ред. Д. П. Каллистова. – М. : Мысль, 1964. – С. 210–213.

2. Боннар, А. Греческая цивилизация / А. Боннар. – М. : Искусство, 1992. – Т. 1. – 269 с.

3. Ясперс, К. Смысл и назначение истории : пер. с нем. / К. Ясперс. – М. : Республика, 1994. – 527 с.

4. Шицзин [Книга песен]. – М. : Изд-во АН СССР, 1957. – 611 с.

5. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М. : Рос. библ. о-во, 1993. – 1370 с.

6. Авеста. Избранные гимны ; Из Видевдата / пер. с авест., предисл., примеч. и словарь И. М. Стеблин-Каменского. – М. : Дружба народов ; КРАМДС – Ахмед Ясови. 1993. – 208 с.

7. Лунь юй // Древнекитайская философия : в 2 т. – М. : Мысль, 1972. – Т. 1. – С. 139–174.

8. Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель. – М. : Мысль, 1976–1984. – 4 т.

9. Фейербах, Л. Сущность христианства / Л. Фейербах // Сочинения : в 2 т. – М. : Наука, 1995. – Т. 2. – С. 5–320.

10. Плеханов, Г. В. К вопросу о роли личности в истории / Г. В. Плеханов // Избр. филос. произв. : в 5 т. – М. : Изд-во соц.-эконом. лит., 1956. – Т. 2. – С. 300–334.

11. Ле Гофф, Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. – М. : Изд. группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – 376 с.

12. Лютер, М. О рабстве воли / М. Лютер // Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М. : Наука, 1987. – С. 290–546.

13. Оссовская, М. Рыцарь и буржуа: исследования по истории морали / М. Оссовская. – М. : Прогресс, 1987. – 528 с.

14. Маркс, К. Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М. : Госполитиздат, 1955. – Т. 1. – 698 с.

15. Вебер, М. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер // Избр. произведения. – М. : Прогресс, 1990. – С. 61–272.

16. Бердяев, Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – М. : Наука, 1990. – 224 с.

УДК 316.3:303.09

Поступила в редакцию 24.12.2019
Received 24.12.2019

В. Н. Калмыков

Гомельский государственный университет имени Франциска Скорины,
Гомель, Беларусь

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ СОЦИУМА КАК ВЫРАЖЕНИЕ ЕГО СИСТЕМНОСТИ

Универсальными методологическими ориентациями современной науки выступают детерминистская, вероятностная, системная, эволюционная, коэволюционная и синергетическая. Они взаимосвязаны и способны перетекать друг в друга. Автор ставит задачу дать системное представление о социуме в истории философской мысли, выразить, опираясь на онтологические и гносеолого-логические основания, собственную позицию о модели социума, продемонстрировать сходство и различие реального общества и его модели, показать связь между моделью общества, источниками и движущими силами социальной динамики.

Ключевые слова: *общество, система, модель, идеальный тип, вещь, процесс, культура, антикультура, цивилизация*

V. Kalmykov

Gomel State University named after Francisk Skorina, Gomel, Belarus

THEORETICAL MODEL OF SOCIETY AS EXPRESSION OF ITS SYSTEM

The universal methodological orientations of modern science are deterministic, probabilistic, systemic, evolutionary, co-evolutionary and synergetic ones. They are interconnected and able to flow into each other. The author sets the task to propose systemic ideas about society in the history of philosophical thought, to express, based on ontological and epistemological and logical foundations, his own position about model of society, to demonstrate the similarity and difference of real society and its model, to show the relationship between the model of society, sources and driving forces social dynamics.

Keywords: *society, system, model, ideal type, thing, process, culture, anti-culture, civilization*

Текучесть общественной жизни порождает впечатление, что ее невозможно «втиснуть» в какие-то общие схемы. Вместе с тем динамическое общество как фрагмент мира относительно стабильно, что дает основания для создания приблизительных «чертежа», картины, модели социума. Методологической

основой высказанного взгляда выступает позиция К. Маркса о соотношении объективной и субъективной диалектики, «“материала”, “действительного движения” общества и его идеального отражения» [1, с. 21]. Слово модель (от франц. *modele*) означает образец, прообраз изучаемого объекта.

Системный подход к обществу имеет некоторую традицию. Так, А. Сен-Симон рассматривал общественные явления как различные стороны развивающегося целостного организма, в котором определяющее значение имеют «индустрия» и соответствующие ей формы собственности и классы. Общество, по мнению Г. Спенсера, состоит из трех главных частей: производящей средства для жизни, распределительной и регулятивной. Подобно биологическим организмам общество развивается от простейших форм к более сложным, а люди как элемент общества обладают сознанием, которое разлито по всему социальному агрегату, а не локализовано в каком-то едином центре. Некоторые моменты модели общества К. Маркс выразил так: «Способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще» [2, с. 7]. Способ производства материальной жизни есть экономический процесс. В дальнейшем (XX век) в концепции коммуникативного действия (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Ю. Хабермас и др.) речь идет о тех же четырех дополняющих друг друга структурах социума: жизнеобеспечивающей (экономика), статусно-дифференцирующей (социальная структура), властно-регулирующей (политика) и духовно-интегрирующей (духовная жизнь).

Ряд идей, которые характеризуют сложно развивающиеся социальные объекты, высказали представители культурно-деятельностной концепции общества. Например, Т. Парсонс полагал, что социальная система включает в себя действующих акторов, культуру и физическое окружение. Система должна поддерживать равновесие, приспосабливаться к окружающему миру, достигать поставленных целей, поддерживать собственную целостность, воспроизводить себя, снимать конфликты. Это достигается с помощью символических посредников, в качестве которых выступают деньги, влияние и ценности, обеспечивающие общественное признание и доставляющие удовлетворение.

По мнению В. С. Стёпина, модель социума состоит из трех подсистем. Первая – это созданная человеческой деятельностью вторая природа, система техники и способ развития двухкомпонентной телесности человека: биологического тела и системы искусственных органов, которые функционально выступают как продолжение и дополнение естественных органов человека. Такое понимание человека явилось одной из стимулирующих идей, которые привели к материалистическому пониманию истории, разработке представления о решающей роли способа производства, развития цивилизации. Вторая подсистема – это многообразие человеческих отношений: бытие человека в социальных коллективах, больших и малых социальных группах. Третья подсистема – культура, наличие в обществе сложно организованной совокупности

информационных кодов, хранящих и трансформирующих надбиологические программы человеческой жизнедеятельности. Цели, ценности, знания, навыки выступают как особая программа деятельности, которая должна стать достоянием субъекта [3, с. 52–53].

Заметим: телесность человека не сводится к биологическому. Б. Рассел писал, что человек – частица физического мира, его тело, подобно остальной материи, состоит из электронов и протонов [4, с. 66]. В природном организме человека помимо биологических и физических процессов протекают также химические реакции. Кроме того, человек еще выполняет функции механизма (мышечные движения рук, ног, других частей тела). Мышечные (физические) усилия человека возникают благодаря биохимическим процессам, последние развертываются в зависимости от состояния человеческой психики. При всем этом биологическая составляющая выступает «ядром» природного в человеке [5, с. 205–209], что оправдывает взгляд В. С. Стёпина, который в ранее приведенном высказывании рассуждал о модели общества, а отнюдь не о модели человека.

О. В. Гримов выделяет три уровня социума: 1) физическое пространство, приближенное к реальным пространственно-временным координатам, в которых локализованы соответствующие технологии; 2) пространство социальной актуализации, включающей в себя акторов (индивидов, группы, институты), связи между ними, их деятельность и ее результаты; 3) «ментальное пространство», представляющее собой уровень социальной рефлексии информационных и социальных технологий и показывающее их значение в общественной жизни [6, с. 155].

М. Вебер, который разработал методологическую категорию «идеальный тип», полагал, что параллельно может существовать несколько конкурирующих идеально-типичных конструкций, относящихся к одной и той же совокупности эмпирических данных [7, с. 180]. Любой конкретный тип является преходящим, относительным. По нашему мнению, идеально-типичные конструкции не только конкурируют, но и дополняют друг друга.

К. Маркс акцентировал внимание на технико-технологическое и экономическое развитие, заявлял, что способ производства определяет остальные сферы общества, подчеркивал значение техники для развития не только производства, но и общества в целом, утверждал, что ручная мельница дает общество с сюзереном во главе, а паровая машина – общество с промышленным капиталистом [8, с. 133]. В семиотическом подходе (М. Вебер, Р. Барт, М. Фуко, К. Леви-Стросс и др.) ведущее место в функционировании социума отводится культуре, духовным основаниям социальной жизни, информационным кодам, фиксирующим социальный опыт. Впрочем, К. Маркс и Ф. Энгельс идею о включенности духовности (иначе говоря, информационных социальных кодов. – *В. К.*) в общем виде также высказали, когда писали в «Немецкой идеологии» о вплетенности сознания в бытие людей [9, с. 24, 25]. Итак, взгляды К. Маркса

и Ф. Энгельса и представителей более поздней семиотической концепции перекликаются, дополняя друг друга, дают необходимую полноту описания общества. Идеальное, духовное, существует как материализация замыслов, участвует и присутствует во всем, что человек делает разумно.

Интеграция материального и идеального прослеживается во всех ранее названных сферах социума: экономической, социальной, политической и духовной [10]. В экономике, конечно, наличествует материальное: вещественные средства производства, материальное благо. Но человек, агент производства, функционирует не только как природно-материальное, но и как социально-духовное существо. Он обрабатывает информацию, осуществляет планирование совершаемого экономического процесса, стремится осмыслить, предвидеть результаты и последствия тех или иных экономических актов. Собственность в качестве главного элемента производственных отношений выступает не только как материальное образование, но и как идеальное. Она, особенно в условиях неоиндустриального общества, приобретает форму мотивации тех, кто придумывает оригинальное, эффективное. Развертывание научно-технической революции, смена технологических укладов, повышение роли экономических стимулов обусловили появление такой неклассической формы общественного сознания, как экономическое, представляющее собой систему знаний об управлении хозяйственной деятельностью, о технологических процессах, финансах, рыночной конъюнктуре, экономической информации. Один из примеров взаимосвязи материального и идеального – присуждение в 2017 г. Нобелевской премии Р. Талеру за исследования в области поведенческой экономики, где сочетаются экономический и психологический подходы (психика в одном из смыслов характеризует духовную организацию человека, ибо общественная психология, наряду с идеологией, выступают уровнями общественного сознания). Итак, обнаруживается зависимость между технологическим потенциалом и психологической регуляцией экономики.

В социальной сфере присутствуют материально-экономические истоки появления социальной структуры и различные духовные компоненты функционирования индивидов и социальных общностей, в политической сфере – материальная база управления и духовные элементы: политические решения, планирование, идеологические программы и т. п. Наконец, в духовной сфере имеются материальные элементы, так как продукты духовной культуры облечены в материальную форму.

В философии, в том числе в работах автора данной статьи [11–14], идет дальнейший процесс вовлечения в теоретический анализ новых связей и категорий, отражающих общественную жизнь. Попытаюсь выразить свою уточненную, в сравнении с ранее опубликованными статьями, позицию относительно теоретической модели общества. При этом буду опираться на онтологические основания, «действительное движение» (по Марксу), а также гносеолого-логические основания, аргументацию. О логических основаниях

исследования объекта Г. Гегель писал, что наука предполагает не произвольные заверения по типу «а также», «вот еще», «далее следует», а наличие определенного обоснования понятий, мыслей, их расположение друг возле друга в определенном месте [15, с. 96, 97, 183, 415]. В этом же ключе рассуждал Ф. Энгельс: «...диалектическая логика... не довольствуется, чтобы перечислить и без всякой связи поставить рядом друг возле друга формы движения мышления, т. е. различные формы суждений и умозаключений», а «выводит эти формы одну из другой...» [16, с. 538].

В качестве первого онтологического обоснования рассмотрения модели социума выступает аксиома: естественная природа есть необходимая предпосылка возникновения и существования человека и общества. Следовательно, первоначальным по времени возникновения было противоречие между природой и обществом. Во взаимодействии того и другого можно зафиксировать этапы: в древности подчинение человека природе; господство общества над природой в индустриальном обществе; набирающий силу современный диалогический – гармония человека и природы. В ряде государств сейчас преобладает потребительское отношение к природе, в других – гармония общества и природы. Возникает проблема достижения равновесия между деятельностью человека и стремлением к сохранению целостности, но отнюдь не девственности, природной среды.

Далее привлекается логический прием выведения «второй природы» – освоенного, окультуренного человеком мира из «первой». С появлением социальной жизни природные объекты меняются не только под влиянием естественных причин, но и под воздействием человека. Культура выступает диалектическим снятием природы, развивается на базе природы.

В последующем рассуждении обращаемся к логическому приему противопоставления, методологически опираясь на принцип перехода явлений в свою противоположность. Ведь наряду с культуризацией как господствующей тенденцией происходит вырождение культуры у части общества, дискультуризация, распространяется антикультура. Если культура характеризует совокупность проявлений жизни, созидания, самосохранения и совершенствования человечества, то антикультура выражает устремленность к злу, насилию, гибели, романтизирует преступника, оправдывает достижения результатов аморальными методами, привлекает чрезмерное внимание к отклонениям в интимном поведении и т. п.

Используя прием дополнения, утверждаем, что как социокультурное образование выступает цивилизация, ибо сложилась традиция ее рассматривать сквозь призму культуры в качестве исторической ступени развития человечества (Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев, О. Шпенглер, М. Вебер, А. Тойнби и др.). Российский философ В. Ф. Эрн, один из представителей культуры «серебряного века», цивилизацию назвал изнанкой культуры [17, с. 283]. Цивилизационные достижения связаны как с технологическим освоением природы (приду-

мывание и создание колеса, машин, использование пара, электричества, атомной энергии, выведение новых высокопродуктивных пород животных и сортов растений и т. п.), так и с совершенствованием регуляции социальных отношений (изобретение письменности, юридических норм и законодательства, денег и т. п.). Культура задает высшие ценности, жизненные смыслы, а цивилизация – технологию, механизм их реализации. Культура и цивилизация выражают прогресс в целом, все то, что достигнуто человеком, что он добавил к природе.

Приведенные основания подводят к выводу о том, что первый уровень (блок) предлагаемой нами модели общества включает цепочку: естественная природа – человек – культура – антикультура – цивилизация. Однако этим модель общества не ограничивается. Универсальный, целостный взгляд на объект предполагает следующее: «Чтобы действительно знать предмет, надо охватить... все его стороны, все связи и “опосредствования”. Мы никогда не достигнем этого полностью, но требование всесторонности предостережет нас от ошибок... диалектическая логика требует, чтобы брать предмет в его развитии... изменении» [18, с. 290]. Применительно к социуму можно утверждать, что его модель должна характеризовать предмет (общество) как всеохватную совокупность многих его существенных сторон, элементов, то есть как «вещь» и в то же время как развивающийся процесс.

При анализе общества комплексный (всеохватный) подход проявляется в исследовании социума как совокупности главных факторов. В процессе антропосоциогенеза ведущее место в культуре занимает обеспечение жизненного цикла человека, удовлетворение потребностей самосохранения человеческого рода. Для этого необходимо как воспроизводство людей самими людьми, так и производство орудий труда, которое стало первым проявлением культуры человеком умелым, а в дальнейшем разумным. Итак, экологический фактор (природная среда) функционирует в единстве со способом производства благ и услуг (экономическим фактором) и способом производства непосредственной жизни (демографическим фактором). Все это составляет второй уровень модели общества. Актуальной является задача преодоления дисбаланса и создания гармонично функционирующей единой человеко-эколого-экономической воспроизводственной системы. Соответственно одним из источников динамики общества выступает взаимодействие тенденций дисгармонии и гармонии в связке «природа–человек–экономика».

Для достижения гармонии в обозначенной связке важным становится экологизация и гуманизация общественных отношений. Экологизация означает утверждение коэволюции, то есть совместного, согласованного функционирования природы и человечества, она направлена на ограничение бесконтрольного и непродуманного использования научно-технической мощи по отношению к природе. Экологизация предполагает экологическую экспертизу в любом экономическом проекте, сопоставление целей деятельности с ее средствами

и долговременными последствиями. Экономическое развитие связано с состоянием человека, его здоровьем, образованием, профессиональными навыками и способностями, то есть техносфера и работоспособность человека дополняют друг друга. Антропоморфизация (гуманизация) производства выражается в том, чтобы технические средства, содержание труда не вредили, а способствовали проявлению свойств и природы человека, учитывали его физические, умственные и психоэмоциональные возможности и способности. В целом личность совершенствуется в деятельности. Однако это не относится к той части деятельности, которая воспринимается как навязанная извне, а также если трудовые операции оказываются значительно ниже возможностей и способностей человека. Успех достигается тогда, когда квалификация работника и уровень техники, содержание труда в целом соответствуют друг другу.

При создании модели общества логично отталкиваться от категории общественного бытия, иначе говоря, от способа производства (воспроизводства) общественной жизни. Понятие способа воспроизводства общества шире понятия способа производства благ [19]. К. Маркс и Ф. Энгельс общественное бытие определяли весьма широко – как реальный процесс жизни индивидов, их деятельность. История общества есть деятельностный процесс жизни [9, с. 19]. Эта позиция согласуется с современным пониманием практики и культуры как совокупности проявлений жизни, достижений и творчества отдельных людей и всего человечества. В «Немецкой идеологии» и других трудах К. Маркса и Ф. Энгельса озвучена идея о взаимосвязи средств материального и духовного производства. Опираясь на взгляды классиков марксизма и логически связанные с ними современные культуро-деятельностные концепции, допуская некоторое домысливание, представим как один из возможных вариантов структуру способа воспроизводства общественной жизни

Помимо материального и духовного элементов воспроизводства социума способ существования и развития человечества включает в себя функционирование общественных отношений (у К. Маркса – «общественного состояния») и формирование конкретного типа личности («индивидов», по Марксу). Производство материальных ценностей ориентировано на удовлетворение потребностей людей в питании, одежде, жилище и т. д. Духовное производство программирует деятельность, дает необходимые знания, формирует правовые, моральные и эстетическое нормы, ценностные ориентации. Производство общественных отношений обеспечивает определенную организацию взаимодействия в системе «человек–природа–техника». Производство конкретного типа личности нацелено на формирование человека, соответствующего требованиям среды (природной и социальной) и способного к саморазвитию. Существование названных подсистем обеспечивается экологическими отношениями, взаимосвязями людей в процессе освоения природы, а также демографическим воспроизводством населения, социализацией и культуризацией личности. Итак, в третьем блоке модели общества мы фиксируем взаимодей-

ствие материального производства, духовного производства, производства общественных отношений и формирования конкретного типа личности. Желательной является тенденция согласованного взаимодействия названных компонентов общественного бытия в противовес дисбалансу.

Внешнее противоречие «природа–общество» превращается во внутреннее противоречие развитого социального организма посредством перехода на новый уровень – между производительными силами и производственными отношениями. Определенному экономическому базису соответствует надстройка общества. Четвертый блок модели общества отражает взаимосвязь и соответствие названных компонентов социума.

Пятый уровень модели социума характеризует соотношение выраженных в диалектико-материалистической и концепции коммуникативного действия четырех главных сфер общества: экономики, социальной структуры, политической и духовной жизни. Какова же субординация этих сфер? Процесс выделения человека из животного мира совершался первоначально посредством инстинктивной предтрудовой деятельности, которая в дальнейшем заменялась трудом, где ее мотив стал осознанным, а сама экономическая деятельность приобрела цель – удовлетворение потребностей в благах для существования людей и обеспечения социальной трансформации. На основе расчленения функций внутри технологии, общественного разделения труда и роста его производительности складывалась совокупность социальных сообществ, социальная структура. Социально-дифференцированное общество породило необходимость его политической организации, политической сферы. Итак, первичной по времени возникновения и обусловливающей социальные и политические процессы выступает экономика. Между тем экономика в современном мире все больше приобретает черты виртуального феномена, а многие ее параметры зависят от биржевых спекуляций и игр на финансовых площадках. Создается иллюзия, что экономика исчезает, что она всего лишь игра на бирже, а не реальный труд миллионов людей. Однако человек эпохи дикости и варварства уже был умелым, разумным, говорящим, оперирующим простыми орудиями труда. Иначе говоря, «экономический» человек был изначально субъектом по производству разнообразных благ и удовлетворения услуг, он остается им и ныне. Человек цивилизованный дополнительно приобретает новые свойства. Это человек-гражданин (член социальных и этнических сообществ), «политический», познающий научно, «технологический» и т. д. Духовность в субординации главных сфер социума, как ранее отмечалось, «пронизывает» экономическое, социальное и политическое бытие людей, то есть духовность интегрирует, скрепляет элементы общественного организма.

В каждой из главных областей социума имеется свой основной источник развития. В экономике это противоречие между двумя сторонами материально-духовного производства: производительными силами и производственными отношениями. В социальной сфере в антагонистическом обществе источ-

ник функционирования – противоречие между противоположными классами, доходящее до классовой борьбы, а ныне – это преодоление существенных различий между классами, социальными группами, слоями, движение к социальной однородности в единстве с процессом социальной дифференциации. В современном обществе, наряду с тенденцией «встраивания» людей в систему техногенной и социально-политической реальности, проявляется и противоположная линия: индивидуализация деятельности, рост значения личностных инициатив. В политической сфере источник динамики – столкновение политических сил, партий, борьба за власть, движение к политической консолидации в единстве с тенденцией вычленения специфики политических устремлений разных социальных, национальных и региональных сил. В духовной жизни – противоборство в сознании, в теориях, зарождение предпосылок преобразований в идеях. В постиндустриальной цивилизации важнейшим социальным противоречием становится конфликт между некомпетентностью и профессионализмом людей.

Поступательное развитие общества, формирование его уровней и институтов есть результат человеческой деятельности в связи с разрешением противоречий. Особую роль в качестве побудительных мотивов деятельности играют потребности и интересы человека. Потребность – система связей субъекта со средой, выражающих необходимость в определенных благах и активность в овладении ими. Интерес фиксирует направленность деятельности субъекта – поисковую, познавательную, преобразовательную, потребительскую и т. д. – на некий круг явлений и на самого себя. Потребности и интересы есть не только побудитель деятельности, но и следствие, продукт обстоятельств и условий существования – социально-экономических, демографических, экологических. Шестой уровень модели общества фиксирует взаимоотношение жизнедеятельности, условий существования, потребностей и интересов, в совокупности составляющих образ жизни.

Общество в самом широком интегративном изложении – совокупность динамичных социальных связей, отношений и их носителей и творцов – людей. Индивид частично «запрограммирован» существующими обстоятельствами, социальными нормами. Вместе с тем он оценивает альтернативы, принимает решения и добивается их исполнения. С одной стороны, общество естественно развивается по объективным законам (но с «мягкой» детерминированностью, исподволь), с другой – участники социальной сферы являются движущими силами истории. Итак, в обществе источник развития (разрешение и воспроизводство противоречий) и движущие силы прогресса (деятельность человеческого фактора) переплетены [20].

Современная философия подчеркивает, что общество – сеть коммуникативно опосредованных коопераций, связывающих индивидов друг с другом и обеспечивающих социальную трансформацию и модернизацию, что обуслов-

ливается, в том числе, включением все большего числа умелых и компетентных индивидов и социальных сообществ в разряд активных субъектов социального действия.

Сложилась традиция, согласно которой в структуру субъекта социального действия включали народ и личность. Чтобы полнее выявить состав человеческого фактора, следует отталкиваться от этапов преобразования социума. Первоначально происходит воспроизводство в деятельности традиций, исторической памяти, знаний и представлений, транслируемых от прошлых поколений. Затем осуществляется опривычивание замыслов и схем деятельности, их типизация, а далее – выход за границы стереотипов, овеществление в деятельности творческих устремлений отдельных креативных индивидов. Следующий этап – легитимизация модернизаторских настроений элиты, охват ими все более увеличивающегося количества людей. По мнению ряда философов (Ф. Ницше, Л. Н. Гумилев, П. А. Сорокин, А. Тойнби, В. Парето и др.), новации сначала предлагают представители творческого меньшинства, преодолевая консерватизм большинства. Итак, в связку «народ–личность» корректно добавить еще и «элиту». В приведенной схеме этапов деятельности достойное место принадлежит каждому из трех названных компонентов [21]. Седьмой блок модели общества характеризует взаимоотношение исторической необходимости (через объективные условия) и деятельности (через человеческий фактор), которые выливаются в цивилизационно-формационный процесс.

Некоторые авторы противопоставляют формационный подход цивилизационному, трактуя формационный процесс как линейный, одновариантный. Так, В. Ф. Маслов пишет: «В обществознании цивилизационный подход... должен системно заменить сыгравшую свою прогрессивную роль, но к настоящему времени устаревшую формационную теорию» [22, с. 46]. По нашему мнению, между этими двумя концепциями имеется не только различие, но и единство. Формационный подход отражает логику исторического процесса, его сущностные черты, а цивилизационный – все многообразие исторического процесса в отдельных конкретных сообществах. Подобно формационному цивилизационный подход подчеркивает историчность, сменяемость явлений. Вместе с тем в цивилизациях в большей степени наличествуют «сквозные» структуры истории, вариативные воплощения которых присутствуют на всех фазах процесса: человек и культура, образ жизни, крестьянское хозяйство, основанное на личном труде семьи, ремесленно-художественная деятельность индивидов, охота и рыболовство как промысел и как хобби, этнические образования, обладающие возможностями перманентного воспроизводства, культурные ценности (истина, благо, красота и др.), выражающие эстафету поколений и времен.

Любая модель объекта не самоцель, а инструмент познания реального явления, события. Общество разнообразнее, чем его идеализированный эскиз, чертеж. В реальном историческом процессе события оригинальны. Модель

общества совпадает с реальным обществом постольку, поскольку выражает его важнейшие измерения, необходимые связи и отношения. Итак, имеется и сходство, и отличие реального социума и его теоретической модели.

Идеальные конструкции дают не всю картину реальности, а только ее основные моменты. Любая модель упрощает действительность, поэтому в нашем анализе не нашли отражения, например, демократические либо тоталитарные параметры социума, альтернативные варианты развития, чередование стадий эволюции и революции, конвергенции и дивергенции, схождения к центру и децентрализации, глобализации и локализации, переливов активности и пассивности людей, убыстрения процессов и их замедления и многое другое. Тем не менее предложенная модель социума (как и теоретические схемы многих исследований) может быть полезна для уяснения взаимосвязи и динамики ряда важнейших элементов общественной системы. Идеальная модель социума выполняет систематизирующую функцию, обеспечивает четкость, «дисциплину» мысли, целенаправляет постановку ориентиров в научном поиске.

Общество характеризуется детерминированностью и одновременно непредсказуемостью развития. Поэтому модель общества является в некотором роде определенной, четкой и вместе с тем открытой, незамкнутой, предполагает свое совершенствование.

Новизна предложенного подхода, как нам представляется, выражена в том, что дан относительно универсальный и процессуальный взгляд на общество и его прообраз с опорой на онтологические и эпистемолого-логические основания; продемонстрирована в одном «клубке» связь между моделью социума, источниками и движущими силами социальной динамики.

Список использованных источников

1. Маркс, К. Капитал. Т. 1 / К. Маркс // Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М. : Политиздат, 1960. – Т. 23. – 907 с.

2. Маркс, К. К критике политической экономии / К. Маркс // Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М. : Политиздат, 1959. – Т. 13. – С. 1–167.

3. Интервью с академиком Российской академии наук В. С. Степиным // Вопр. философии. – 2004. – № 9. – С. 16–71.

4. Рассел, Б. Почему я не христианин: избранные атеистические произведения / Б. Рассел. – М. : Политиздат, 1987. – 334 с.

5. Калмыков, В. Н. Теоретическая модель человека как выражение его системности / В. Н. Калмыков // Философия и социальные науки в современном мире: материалы междунар. науч. конф. / редкол.: В. Ф. Гигин (пред.) [и др.]. – Минск : БГУ, 2019. – 775 с.

6. Социогуманитарные риски развития NBICS-технологий: круглый стол // Филос. науки. – 2016. – № 10. – С. 148–157.

7. Вебер, М. Современная философия : словари и хрестоматия / М. Вебер. – Ростов н/Д : Феникс, 1995. – 511с.

8. Маркс, К. Нищета философии. Ответ на «Философию нищеты» г-на Прудона / К. Маркс // Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М. : Политиздат, 1955. – Т. 4. – С. 65–185.

9. Маркс, К. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения : в 50 т. – Изд. 2-е. – М. : Политиздат, 1955. – Т. 3. – С. 7–544.

10. Калмыков, В. Н. Социум как единство материального и духовного / В. Н. Калмыков // Изв. Гом. гос. ун-та им. Ф. Скорины. – 2011. – № 5 (68). – С. 173–177.

11. Калмыков, В. Н. Теоретическая модель общества как инструмент его познания / В. Н. Калмыков // Социальная теория и социальная практика / Филос. о-во РФ ; Москов. ун-т потреб. кооперации ; редкол.: Э. Андреев [и др.]. – М., 1992. – С. 5–8.

12. Калмыков, В. Н. Теоретическая модель общества как выражение его системности / В. Н. Калмыков // Философия в современном мире: материалы науч. конф. / редкол.: А. С. Майхрович [и др.]. – Минск : Право и экономика, 2001. – С. 138–141.

13. Калмыков, В. Н. Теоретическая модель общества как способ его познания / В. Н. Калмыков // Системная трансформация общества: инновации и традиции : сб. науч. тр. / под общ. ред. А. Г. Титаренко. – Брест: Брест. гос. техн. ун-т, 2011. – Вып. 8. – С. 71–75.

14. Калмыков, В. Н. Культуро-центристский подход к осмыслению модели социума / В. Н. Калмыков // Интеллектуальная культура Беларуси: когнитивный и прогностический потенциал социально-философского знания: материалы Четвертой междунар. науч. конф. (14–15 нояб. 2019 г., г. Минск) : в 2 т. / Ин-т философии НАН Беларуси ; редкол.: А. А. Лазаревич (пред.) [и др.]. – Минск : Четыре четверти, 2019. – Т. 1. – С. 24–27.

15. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1974. – Т. 1 : Наука логики. – 452 с.

16. Энгельс, Ф. Диалектика природы / Ф. Энгельс // Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М. : Политиздат, 1961. – Т. 20. – С. 343–626.

17. Эрн В. Ф. Послесловие. На пути к логизму / В. Ф. Эрн // Сочинения / В. Ф. Эрн. – М. : Правда, 1991. – С. 276–294.

18. Ленин, В. И. Еще раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках тт. Троцкого и Бухарина / В. И. Ленин // Полн. собр. соч. – М. : Политиздат, 1970. – Т. 42. – С. 264–304.

19. Калмыков, В. Н. Способ производства общественной жизни как материально-духовная реальность / В. Н. Калмыков // Тенденции духовного развития современного общества. Наука. Философия. Нравственность. – Минск : Право и экономика, 2004. – С. 58–60.

20. Калмыков, В. Н. Противоречия и движущие силы развития общества / В. Н. Калмыков // Общество в условиях трансформации социально-экономической системы: проблемы экономики, права, экологии : сб. науч. ст. – М. : МОИУ, 2013. – Ч. 11. – С. 69–77.

21. Калмыков, В. Н. Роль народа, личности и элиты в истории / В. Н. Калмыков // Изв. Гом. гос. ун-та им. Ф. Скорины. – 2016. – № 1 (94). – С. 112–116.

22. Маслов, В. Ф. Цивилизационный подход к историческому прогрессу / В. Ф. Маслов // Вопр. философии. – 2010. – № 7. – С. 40–46.

УДК 141.7

Поступила в редакцию 11.02.2020
Received 11.02.2020

О. П. Пунченко[1], В. Г. Воронкова[2]

[1]Одесская государственная академия технического регулирования и качества, Одесса, Украина
[2]Инженерный институт Запорожского государственного университета, Запорожье, Украина

ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК ГЛОБАЛЬНЫЙ «КВАНТ» УНИКАЛЬНОГО БЫТИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

В статье раскрывается смысловое содержание цивилизации как социокультурного «кванта», в основе которого лежит субъективная виртуальная картина мира, общая для данной цивилизации и чуждая для других. Цивилизация объяснена и как информационный процесс, и как глобальная характеристика конкретного общества, проявляющаяся через архитектонику ее составляющих. Показано, что в цивилизационных моделях прошлого в различных формах воспроизводится духовная синергия истории человечества с целью реконструирования всего позитива прошлого для современности. С позиций требований исследования философско-исторического прошлого в статье акцентировано внимание на основных составляющих развития латиноамериканских цивилизаций доколумбовой эпохи.

Ключевые слова: *цивилизация, «квант», архитектоника, информация, философия истории, система, образование, наука, техника*

O. Punchenko[1], V. Voronkova[2]

[1]Odessa State Academy of Technical Regulation and Quality, Odessa, Ukraine
[2]Zaporozhye State Engineering Academy, Zaporozhye, Ukraine

CIVILIZATION AS A GLOBAL "QUANTUM" OF UNIQUE BEING OF HUMANITY

The article reveals the semantic content of civilization as a sociocultural "quantum", which is based on a subjective virtual picture of the world common to this civilization and alien to others. Civilization is explained both as an information process and as a global characteristic of a society, manifested through the architectonics of its components. It is shown that in civilization models of the past in various forms the spiritual synergy of the history of mankind is reproduced with the aim of reconstructing the whole positive of the past for the present. From the standpoint of the requirements of the study of the philosophical and historical past, the article focuses on the main components of the development of Latin American civilizations of the pre-Columbian era.

Keywords*: civilization, "quantum", architectonics, information, philosophy of history, system, education, science, technology*

Исследование истории человечества на всех этапах развития социально-гуманитарного знания выступало в качестве неотъемлемой составляющей содержания данного типа знания. С древнейших времен человечество пыталось проникнуть в суть минувших событий, понять минувший исторический процесс. Для чего необходимо человечеству знать свою прошлую историю? К. Маркс утверждал, что «история есть ничто иное, как последовательная смена отдельных поколений... видоизменяющих старые условия посредством совершенно измененной деятельности... но без знания прошлого нельзя ни понять настоящее, ни предвидеть будущее» [1, с. 44–45]. Но с ним не согласен К. Поппер, считая, что будущее предвидеть нельзя, ибо для этого необходимо знать вечные и неизменные законы истории, а таковых нет [2].

В середине XX в., после Второй мировой войны, интерес к истории в общественном сознании начинает угасать. Этому способствовало то обстоятельство, что в науке прошлого не усматривалось практической значимости для современности. Чему могут научить современного человека древние греки, римляне, китайцы, индусы, не умевшие обращаться с компьютером, акциями, автомобилем, не знающие самолета, паровоза и т. д.? И курс истории прошлого заменили на курс истории КПСС, в котором превалировала односторонняя концепция формирования мировоззрения.

С распадом СССР новая волна политиканов «взяла на вооружение историю прошлого и полилась кровь и грязь за “исторические права”, “исторические границы”, “исторические наименования”, “исторический язык”, за “вековые чаяния” народов, которые и сами не знали, что есть у них такие чаяния. И наступил откат – отвращение к знанию о прошлом» [3, с. 14]. Новую историю стран стали писать националисты, и история прошлого конкретных народов и человечества в целом ушла в анналы и оказалась невостребованной.

Однако знание науки о прошлом необходимо. Оно помогает восстановить все, что актуально для нас: способ видения мира, образ мышления и миропонимания людей прошлого, способ их отношения к миру и самому себе, способ отношения к жизни, искусство жить.

Несомненно, искусство жить – понятие многоуровневое, поскольку в человеке пересекаются круги его бытия: космический, антропобиологический, психологический, социально-культурный, круг Возвышенной экзистенции. Следовательно, искусство жить отражает в своей целостности всю совокупность форм общественного бытия и общественного сознания, поскольку человек принадлежит к конкретной своей культурной среде, к исторической форме общности людей – роду, племени, народности, нации, этносу, социальной группе, семье. И каждый из этих слоев обладает искусством жить. Еще Хосе Ортега-и-Гассет отмечал, что принадлежность к нации, объединяет искусство жить, необходимы более высокая ступень их единения. У него такой ступенью выступила принадлежность к европейскому достоянию. Философ отмечал, что «в каждом из нас европеец значительно преобладает над немцем,

испанцем, французом. Современный человек не может жить только тем, что есть в нем “своего”, национального: четыре пятых нашего внутреннего богатства – общеевропейское достояние» [4, с. 150].

Но самые глубинные черты единения людей проявляются в особом цивилизационном бытии. Цивилизационное объединение народов возникло раньше, нежели народность и нация. Исследуя цивилизации Древнего Востока и Древнего Запада, Л. А. Мосионжник выделяет следующие цивилизации: Древний Египет, Древняя Месопотамия; Левант (Сирия и Палестина), Древний Иран; Древняя Индия, Древний Китай, этруски, кельты, Древняя Греция, Древний Рим [3].

Американский континент также богат на историю бытия доколумбовых цивилизаций. Они возникли еще в XI в. до н. э., утверждает М. Галич [5], и предстают как региональные цивилизации. Среди них можно выделить цивилизации алеутов, хопвелов, хохокама, аденов, ольмеков, тотонауков, тольтехов, алконгинов, тлинкитов, омаху, мешиков, анасази, адеву, анауков, но вершинами выступают цивилизации ацтеков, майя, инков, чей созидательный гений и сегодня остается загадкой.

Анализ развития цивилизаций Древнего Востока, Древнего Запада и Древнего латиноамериканского континента позволяет сделать следующие выводы. Во-первых, общим в их развитии является то, что, находясь вне пространственной взаимосвязи, они практически развивались по одному и тому же алгоритму. Во-вторых, человечество «квантуется» не историческими формами общности людей (в частности, нациями), оно «квантуется» цивилизациями. Квант – это уникальное устойчивое образование, количественное выражение измерения качественных признаков объекта (цивилизации). Квант используют для исследования и понимания основы большинства макрообразований. И этим «квантам» сегодня, в условиях развертывания информационной цивилизации и процессов глобализации, навязывается единая культура, единый образ мышления, единый взгляд на проблемы глобализации, предлагаемый идеологией Западного мира. «Но невозможно выжить в современном архисложном мире, не уважая права людей иной цивилизации на то, чтобы быть иными. Знакомство с чужим опытом, будь то опыт... ушедших веков, обогащает нас, позволяя находить нетривиальные, непривычные пути для решения наших же жизненных задач, – потому так важно, чтобы этот опыт был богат и разнообразен» [3, с. 16].

Исследуя закономерности развития общественного сознания во всех его формах, а также культуры в ее проявлениях – материальной и духовной, используя ранее накопленный материал об истории развития человечества, появилась возможность объяснить, что каждая историческая эпоха имеет специфические принципы и законы общественного развития. Выяснение наиболее существенных проблем каждой исторической эпохи позволило в XVIII в. французскому философу-просветителю Вольтеру ввести термин «философия

истории», который возник как новый вид рефлексии в структуре философского знания. Позже этот термин появился в названии работы фундаментального труда И.-Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» (1784–1791). Но наиболее концептуальное понимание содержания этого термина обнаруживается у Г.-В.-Ф. Гегеля. В своем спецкурсе «Лекции по философии истории» он представил всеобщую историю человечества, начиная с первобытного общества. «В соответствии с этим философским подходом история была поднята, – отмечает Р.-Дж. Коллингвуд, – на более высокую ступень и, в отличие от эмпирической, т. е. устанавливающей факты, стала философской историей, понимающей их, познающей причины того, что эти факты произошли именно так, как они произошли» [6, с. 110].

В аспекте философии истории познание было направлено на сопоставление закономерностей различных уровней бытия человечества. Общество стало исследоваться как постоянно саморазвивающаяся система, имеющая свои закономерности, что побуждает скрупулезно изучать прошлое, обнаруживать и обосновывать законы и закономерности его развития. И к XX в. философия истории предстала как направление в структуре знания, предметом которого стала глобальная история человечества во всем многообразии ее бытийных проявлений.

Однако когда мы анализируем опыт ушедших веков, мы так или иначе нивелируем его. Это происходит по той причине, что наука склонна категоризировать события прошлого, не вникая в дух прошедших времен. Характеризуя прошлое, Р. Осборн пишет, что «прошлое страна открытий, но оно служит фоном, на котором разворачиваются истории... Потребность в фабуле, в развитии кульминации заставляет нас смотреть на прошлое, как на то нечто, пусть сложное и противоречивое, но имеющее смысл, который в конечном счете должен быть расшифрован... Однако в этом процессе проступает всегдашний парадокс истории. Не наделяем ли мы порядком прошлое, которое в реальности никакого порядка не имело? Не смотрим ли мы в прошлое в поисках обретения уверенности в настоящем?» [7, с. 72].

Цивилизационная концепция исторического процесса нашла свое отражение в историко-философских моделях XVII–XX вв., среди авторов которых можно выделить: В.-Р. Мирабо, Ж.-А. Гобино, Ф. Гизо, А.-Р.-Ж. Тюрго, Ж.-А.-Н. Кондорсе, Л. Февра, Т. Жоффруа, Ф. Конечны, Э. Хантингтона, Р. Осборна, Ф. Фернандеса-Арместро, М. Галича, Д. Володина, В. И. Воронкову, Ч. С. Кирвеля и О. А. Романова, Л. А. Мосионжника, В. Д. Молостова, В. С. Стёпина и многих других. Анализ их работ позволяет утверждать о разнопонимании прошлого и настоящего исторического процесса. Каркас общих принципов и критериев цивилизационного подхода к истории человечества не был обоснован, что давало возможность субъективного толкования и смыслообразующих начал цивилизационной истории человечества. Констатируя эти начала, исследователь опирается на те ценности, которые унаследованы нами от

прошлых поколений. Но цивилизации прошлого – это совокупность созданных ими исторических артефактов, раскодирование содержания которых дает нам представление об образе жизни конкретных обществ прошлого.

Несомненно, моделируя прошлое, мы сравниваем тот скачок, который совершило человечество к настоящему, и пытаемся прогнозировать его трудно-предсказуемое будущее. Поскольку прошлое существует в рефлексивном поле познающего субъекта, а исторические источники лишь определяют топологию, хронологию и конкретное содержание прошлого как истории, было бы неверно реальность прошлого сводить к области субъективных переживаний. Прошлое всегда задействовано в настоящем, но не имеет своего автономного онтологического представительства. Оно бытийствует как бы в зазоре между духовным миром познающего субъекта и объективным миром прошлого. И можно утверждать, что история человечества как целое уникальное образование не может быть понята вне познания ее базисных ценностей и постоянного сопоставления исторической целостности с узловыми моментами бытия различных моделей цивилизаций. В этих моделях переплетены объективная истина и утопические идеи, реально существующее и нереализованное желаемое, объективная детерминация и субъективные интенции, потребности, интересы, ценности, традиции и новации, явления круга Возвышенной экзистенции, различные религиозные и идеологические постулаты – словом все то, что характеризует культуру цивилизации в единстве ее материальных и духовных ценностей.

Как уже было сказано, для анализа истории человечества в качестве наиболее глобального концепта можно использовать «квант», это позволило современным исследователям цивилизационного процесса утверждать, что человечество «квантуется» цивилизациями, которые наиболее всеобъемлюще раскрывают материальное и духовное обличье цивилизации.

В различных концепциях в смысловом содержании цивилизации выделяют общее и особенное. Прежде всего, цивилизация – это сложная, многоуровневая иерархическая система, в которой внутренние признаки являются определяющими и выражают ее способность к самостоятельному длительному существованию. Если данный признак отсутствует, она не может считаться цивилизацией, даже если другие признаки будут наличествовать. В этом случае она будет составляющей более глобальной системы, вне рамок которой она не может существовать. Это, во-первых.

Во-вторых, в основе цивилизации как социокультурного «кванта» человечества лежит субъективная виртуальная картина мира, общая для данной цивилизации и чуждая для всех остальных. Пока эта картина через выработанную информацию хотя бы относительно позволяет объяснить окружающую реальность и существовать в ней – цивилизация прогрессивно развивается. Распад же этой единой для всех картины есть момент надлома, переход от развития к регрессу, утрата людьми всего того, что их «квантовало». Все цивили-

зации занимались производством информации, ее обработкой, передачей, защитой и хранением. Это позволяет репрезентировать цивилизацию как информационный процесс.

В-третьих, цивилизация – это глобальная характеристика конкретного общества. Она «представляет собой устойчивую системную организацию общественной жизни, способную к длительному автономному существованию и саморазвитию, обладающую пространственно-временными рамками своего бытия и выступающую как специфический информационный процесс, протекающий в коллективной деятельности. Цивилизация интегрирует в единую социальную целостность общественные отношения и деятельность людей, ориентирует их на такое взаимодействие с окружающей природной и социальной средой, в процессе которого возрастает организованность общественной жизни» [8, с. 123].

Эту ранее предложенную автором дефиницию возьмем в качестве рабочей и предпримем попытку выделить в архитектонике цивилизации те смыслообразующие ее составляющие, которые обнаруживаются в ее моделях. К ним можно отнести: общественное устройство; государство; политическую ситуацию; экономику и торговлю; технологические основы; население; брак и семью; язык и письменность; архитектуру и строительство; науку; философию; религию; искусство и литературу. К дополнительным составляющим можно отнести: внешний вид; имена; питание, наследие. Эти смыслообразующие составляющие и есть основа разнообразия моделей исследования цивилизаций: какой из составляющих автор отдает предпочтение, так он и строит свою модель.

Тем не менее различные модели прошлого так или иначе воспроизводят духовную синергию истории человечества и пытаются весь позитив прошлого реконструировать для современности, открывая в нем неведомые грани. Вооружившись этой методологической установкой, исследователь обращается прежде всего к конкретному материалу прошлого, зная, что ни одна цивилизация не оставила в стороне проблему исторического пути своего развития. Анализ исторического прошлого Древнего Востока (Индия, Китай), Древнего Запада (Греция, Рим, Франция, Германия), а также цивилизации латиноамериканского континента – ацтеков, инков, майя, хохокамов, хопвелов и других, описанная их современниками, позволяет утверждать об их уникальном пути развития. Об этом свидетельствует не только теоретическое описание фактов жизни этих народов, но и оставленное богатое практическое наследие в виде различных артефактов. И несмотря на это наследие, сконструировать процессы движения и развития их мысли, а также возможности ее реализации крайне сложно. Достичь абсолютной ступени познания истории невозможно, но то, что познано в ней, дает возможность реконструкции образа жизни в древних цивилизациях, социодинамики их развития, традиций, на которых строились взаимоотношения в обществе, принципы взаимосвязи с другими странами,

мотивы и мотивации в развитии экономических, научных и технологических основ их бытия. И все это фиксировалось ранее через развитие языка и письменности, а сегодня для исследователей составляет большое поле познания прошлого через раскодирование смыслового содержания посланий конкретных цивилизаций в виде пиктограмм или узелкового письма инков – кипу.

Анализ развития цивилизаций Древнего Востока и Древнего Запада как специфической дихотомии «Восток–Запад» дает возможность утверждать, что здесь обнаруживается большое богатое содержание всех составляющих этого «кванта» человечества. Но сводить сегодня прошлое цивилизационного развития человечества к евроазиатскому региону неправомерно. Об истории этого региона существует множество исследований, которые подтверждают эффективность движения творческой мысли в развитии как Востока, так и Запада.

Что же касается американского континента, то здесь картина иная. Его цивилизационное развитие можно разбить на два периода: 1) до завоевания этого континента европейскими конкистадорами; 2) цивилизационное развитие эпохи техногенной цивилизации и развертывание информационной. Но поскольку нас больше интересует философский анализ истории, то попытаемся проанализировать историю прошлого цивилизаций этого региона до завоевания его конкистадорами, поскольку о развитии древних цивилизаций Латинской Америки научных исследований не так уж много.

В становлении и развитии этих цивилизаций есть много общего, поскольку анализ их практической деятельности позволяет утверждать о высоком уровне теоретической мысли и практической ее реализации. Все подтверждается информацией, раскодированной более поздними цивилизациями.

Почему же при высокой сохранности практической реализации творческой мысли народов этих цивилизаций в виде сохранившихся артефактов столь мало обнаружилось теоретических источников? М. Галич объясняет это религиозным фанатизмом и невежеством тех, кто пришли на землю этих цивилизаций. Он пишет, что «в провинции Юкатан, куда входит епископат, называемый Гондурас, были книги со своеобразными страницами, в переплете или сложенные “гармошкой”. В них индейцы записывали распределение своих времен, сведения о планетах, животных и явлениях природы, свои предания о делах древности, что было чрезвычайно любопытно. Одному проповеднику показалось, что все это, должно быть, колдовство и магическое искусство. И он решил предать это огню. И сожгли эти книги, о чем пожалели позже не только индейцы, но и те любознательные испанцы, которые хотели познать секреты той земли» [5, с. 153].

И все же каковы особенности развития этих цивилизаций, чему отдавалось предпочтение в общественном развитии?

Общественное устройство в этих цивилизациях характеризуется тесной связью первых государственных устройств с религией. Эту взаимосвязь можно назвать конструктивной, поскольку она была направлена на расцвет циви-

лизаций. Для этого требовались подготовленные специалисты – это осознавало и государство, и религия.

Так, особый интерес вызывает и расшифрованная информация об отношении инков к образованию. Учебные заведения были представлены двумя видами: Йачай уаси и Акльа уаси.

Первый вид школ предназначался для аристократии. Здесь обучались будущие политики и военные руководители, а также верховные жрецы. Выпускники школы получали высшее образование, состоящее, в частности, в овладении руна сими – всеобщим языком; военным делом и искусством управления; высокой степенью знаний строительства уникальных сооружений; тайной науки «теогонии» и связанного с ней искусства писать и читать кипу.

В другой школе – Акльа уаси, учились избранницы Солнца. Как и монахини, они посвящали себя культу, готовились к службе у верховного Инки. Однако отбор девушек в эту школу имел свои особенности – их отбирали не за знания, не за способности осваивать их, не за усердие и даже не за принадлежность к знатному роду. Чтобы стать акльей, достаточно было быть красивой. Образование, получаемое девушками, соответствовало той цели, к которой их готовили.

Для всех учащихся помимо специальных знаний необходимо было овладеть поэзией, музыкой и танцами.

Конечно же, система образования инков включала и подготовку историков, поэтому все деяния этого народа были сохранены для будущих поколений с чрезвычайной тщательностью. «...Сами инки высоко ценили свою славу и имели ясное представление о значении истории. О неизменной целенаправленности их деятельности... свидетельствует создание специального поста официального историка империи, избираемого из панаки каждого Инки, иначе говоря, из состава многочисленных родственников властителя, оставленных им после смерти» [5, с. 355].

Вся история заучивалась и передавалась из поколения в поколение, вплоть до завоевания этой цивилизации конкистадорами. Часть этой бесценной информации сохранилась, сегодня изучается и обрабатывается и историками, и археологами, и является основой изучения этой цивилизации. Такую парадигму образования можно охарактеризовать как государственно-религиозную.

Исследование латиноамериканских цивилизаций подтверждает мысль Э. Тоффлера, что первая волна их развития – *сельскохозяйственная* [9, с. 12]. Земледелие было довольно разнообразным. На севере возделывали маис, просо, тыкву, дыни, табак, выращивали фруктовые деревья, мясо поставляла охота, производилось ореховое и медвежье масло. В латиноамериканском регионе большой вклад в развитие сельского хозяйства внесли хохокамы и ацтеки.

Созидательный гений хохокамов заключается в том, что они создали цивилизацию в пустыне, осваивая ее с помощью построенных каналов. Ирригационная система, длина которой достигала в период древности более 300 миль,

ныне скрыта под пересохшей землей. Вызывает восхищение способ выравнивания почвы и предотвращения наводнений. В результате этой деятельности пустыня расцвела. Вокруг поселений выращивались маис, фасоль, тыква, кукуруза и хлопок. Вызывает интерес то, что передвижение этой цивилизации исследуют сегодня археологи по каналам орошения, курганам, а также маршруту, по которому перемещались кукуруза, хлопок и некоторые зерновые.

Как и у хохокамов, у ацтеков сильно было развито сельское хозяйство. Они выращивали маис, фасоль, тыкву, перец чили, использовали каменные зернотерки – метате, однако основной культурой, приносящей доход, был хлопок. Ацтеки занимались охотой, ловили рыбу, собирали дикорастущие плоды, знали многие ремесла. Чтобы оживить пустыню, они провели по ней водопроводную систему длиной 750 км, что позволило орошать ее и создавать в ней оазисы для полноценной жизни человека.

На юго-востоке месоамериканского региона ацтеки соседствовали с майя, самым выдающимся народом планеты, как утверждает М. Галич [5, с. 130–131]. Культура майя стала фактически одним из величайших творений человека на американском континенте. Там, где господствовали вулканические горы, непроходимая сельва, болотистые земли, полузасушливые долины, индейцам майя удалось создать цивилизацию, которая просуществовала более 1000 лет. Отдельные образцы их архитектуры, строительства, технических артефактов, плавки металлов и другое и сегодня удивляют исследователей этой цивилизации.

Экономика майя основывалась на земледелии. Археологические сведения утверждают, «что маис составлял 65 % питания индейцев майя. Его возделывали при помощи подсечно-огневой системы со всеми вытекающими из этого явления последствиями: оскудением почв, снижением урожайности, вынужденной сменой участков. Однако пищевой рацион пополнялся фасолью, тыквой, юккой... томатами, хикамой, камоте, а на десерт – табаком и многочисленными фруктами» [5, с. 144].

И все же майя научились получать от земли наивысшую отдачу. Помогали в этом и террасы в горных районах, и каналы в долинах рек, длина которых доходила до 30 км. Изобретением майя в сельском хозяйстве были плавучие огороды, когда на сооружение наподобие плота насыпалась земля и на нем выращивался урожай. Недостатка во влаге в таком огороде не было.

В отличие от майя, инки в качестве основных культур выращивали кукурузу и картофель. «Относительное распределение кукурузы и картофеля – свыше ста пятидесяти местных культивируемых сортов – показывает, как действовала в этом регионе политическая экология, – отмечает Ф. Фернандес-Арместро. – Европейские свидетели заметили и описали священные обряды, связанные с возделыванием кукурузы, но не увидели ничего подобного относительно картофеля, который в этой части Америки занимал в рационе куда более значительное место. По их словам, “половина индейцев только им и питается”. Действительно, у этих двух продуктов были разные социальные

функции – места в экосистеме» [10, с. 354]. Жрецы и зажиточные горожане жили на плато, где трудно было вырастить и собрать большой урожай кукурузы. Те, кто жил у подножия плато, выращивал картофель, который считался пищей низов. Социальное неравенство просматривалось даже через употребляемые продукты.

Инки усовершенствовали систему «вертикальных полей» (в Европе одним из чудес света были висячие сады Семирамиды), создавая поливные террасы не только для расширения обрабатываемых площадей, но и для защиты земель от эрозии. Эта работа предполагала использование сложной строительной техники и высокого уровня знаний. И такие террасы возводились на всей территории, где проживали инки.

Инки-агрономы разработали методы возделывания культурных растений, чтобы избегать истощения плодородия почвы, оставляя земли под паром или используя удобрения. Большой опыт, накопленный предками, позволял агрономам этой цивилизации приспосабливать различные сельскохозяйственные культуры к определенным климатическим условиям. Уже намного позже американские ученые будут изучать систему земледелия древних инков и не без успеха применять ее в сельском хозяйстве США.

Если обратиться к истокам доколумбовых цивилизаций, периоду неолита, можно считать, что неолитическая революция носила больше *технический характер.*

Все без исключения цивилизации, используя не столь уж сложную технику, добились высокого успеха в производстве гончарных изделий, в ткачестве: был изобретен простой ткацкий станок, появился новый вид одежды из материала вместо кожи.

Ценнейшую информацию от доколумбовых цивилизаций человечество получило по обработке металлов. Искусство обработки металлов поражает знанием их свойств, развитием технологии обработки. Представителям древних цивилизаций были знакомы золото, серебро, медь, бронза, не говоря о железе, свинце и других металлах. Об этом свидетельствуют украшения, топоры, диски, золотые сосуды и др. Черные металлы широко применялись в строительстве, что говорит о становлении начальных знаний о металлургии. В Музее золота в Боготе выставлены 10 тысяч изделий индейских золотых дел мастеров, что свидетельствует о развитии добычи этого металла и его активном использовании в доколумбовую эпоху.

Для обработки камня использовались многочисленные инструменты – резцы, сверла, напильники, а также соответствующая техника обтесывания, распиливания, трения, выдавливания. Активно развивалась техническая мысль в области строительства и архитектуры практически во всех древних цивилизациях латиноамериканского региона. Так, представители цивилизации Тиауанако создали и широко использовали в строительстве одну из известнейших в Центральных Андах каменную кладку. Они построили из огромных каменных

глыб, достигающих 3 м в высоту, знаменитые Ворота Солнца [5, с. 319]. Для решения строительных задач, в частности строительства храмов, дворцов, мостов и т. д., ацтеки, майя, инки создавали тяжелую технику.

Прогрессивные для того времени строительные технологии и архитектурные приемы использовались для обустройства столиц этих цивилизаций: возводились комплексы дворцовых построек, храмов, городские пирамиды, акрополи.

Большой популярностью у цивилизаций анасази, инков и других, расположенных в горных районах, являлось строительство скальных городов. «Так, в каньоне Гран-Чако сохранилась скальная постройка, в которой проживало до 1200 человек. А скальная постройка в Месса-Верди имела 900 помещений» [5, с. 192].

Особый интерес вызывает развитие дорожного строительства, которому особенно инки и майя уделяли большое внимание. Они создали дороги с двусторонним движением и строили через каждые 25 км, как утверждают археологические свидетельства, постоялые дворы и гостиницы. Также смелым инженерным решением стали висячие мосты через пропасти, этими мостами местные жители продолжали пользоваться вплоть до XX в.

Богатую информацию оставили эти цивилизации в виде зафиксированных различным образом результатов научных исследований в области астрономии, математики, медицины, технологии металлов, истории, археологии и др.

Когда речь идет о достижениях цивилизаций, которые сохранились во вненаследственной памяти человечества, то в их передаче приоритет отдается письменному языку. Конечно же, развитие *письменности* – это один из основных элементов культуры доколумбовых цивилизаций, при помощи которого мы получили информацию о различных направлениях их социокультурной деятельности.

В начале нашей эры в латиноамериканском регионе обнаруживается свидетельство о наличии знаков письменности в культурах ольмеков, сапотеков и майя. Согласно данным истории и археологии сведений о науке майя в теоретическом виде сохранилось мало, изложены они в незначительном количестве книг, которые избежали уничтожения с началом европейской конкисты. Но сведения, оставленные в этих книгах, являются объектами самых серьезных научных исследований. Письменность майя в иероглифической форме была реальным фактом, поскольку такой формой письма написаны сохранившиеся четыре кодекса майя. Первые три книги кодексов майя сохранились до наших дней – в Париже, Мадриде и Дрездене. Парижский кодекс (ритуальный и пророческий календарь) был опубликован в 1864 г.; Мадридский Кортезианский кодекс (текст для ах кинов – жрецов майя) – в 1892 г. Самый древний Дрезденский кодекс выделяется изысканностью оформления. Четвертый – «Кодекс Гролье», опубликован М. Ко, но из-за плохой его сохранности и отрывочности текстов к его дешифровке обращались редко [5, с. 151–153].

Дешифровка письма майя сложна. В раннюю колониальную эпоху еще существовали люди, знавшие письменность майя, однако знание письменности было окончательно утрачено к концу XVI в., интерес к ней появился лишь в XIX в. Первые попытки дешифровки были осуществлены исследователями США, Англии, Германии, Испании, однако наиболее полно проведена она была в СССР. Дешифровка дает более точную и конкретную информацию об истории, культуре, быте, общественном устройстве этой цивилизации.

Большой вклад в этот процесс внесли Ю. В. Кнозоров, К. Геблер, В. И. Гуляев, Р. Рамсей, И. Гарсиласо де Вега, Л. Болдин, Редукати ди Примеглио и др. Но, несомненно, приоритет здесь принадлежит Ю. К. Кнозорову, разработавшему специальный код дешифровки письма. «Код Кнозорова, – отмечается в предисловии к его «Избранным трудам», – это не только ключ к расшифровке письма майя, но и путь к пониманию природы человеческой коммуникации» [16, с. 1]. За создание этого кода ученый был награжден «Орденом Ацтекского Орла» за заслуги перед Мексикой и человечеством. Такую награду получил всего 21 человек в мире.

Благодаря сохранившимся источникам складываются достоверные знания о развитии *астрономии* и *математики* у майя. В этих науках майя превзошли европейцев. Сегодня известно о существовании 18 обсерваторий на территории страны майя. На основе астрономических исследований в VI в. ученые майя ввели понятие гражданского года в 365 дней. Посредством сложной системы календарной корреляции они привели этот год в соответствие с действительной длительностью солнечного года, которая по данным современных исследований равна 365,2422 дня. Счет солнечного года оказался довольно точным: 365,2420 дня. Структура года у майи следующая: год состоял из 18 месяцев по 20 дней каждый [5, с. 149].

Успехи инков в сельском хозяйстве были бы невозможны без знания астрономии. У них, как и у майя, были обсерватории, где определялись дни солнцестояния и равноденствия, а также велись наблюдения за созвездиями. Солнечный год у инков делился на 12 месяцев по 30 дней каждый и один добавочный месяц из пяти дней, практически так же, как у майя. Разница заключается в том, что у майя это была так называемая пятидневка скорби, а у инков – время празднеств.

Столь значительному развитию астрономии способствовало развитие математики, идеально разработанной системе счета. Майя создали систему, которая имеет схожие черты с той, которую арабы заимствовали у индусов и передали в Европу, что привело в итоге к отказу от примитивной римской системы счета. Однако система майя имеет существенную особенность. Если арабы привезли в Европу десятичную систему, то система майя была двадцатеричною и основывалась на едином принципе, согласно которому знак сам по себе ничего не значит, но в сопровождении другой цифры становится основой для математического обращения. Это знак – ноль. Его перемещение

уменьшает или увеличивает сочетающуюся с ним цифру в десятки раз по современной системе счета посредством позиционного перемещения ноля влево или вправо (например, 20; 200; 0,2; и т. д.) и в двадцать раз при перемещении вверх и вниз по системе майя. Если в современной системе используются девять цифр и ноль, то у майя применялись лишь точка, черта и, конечно же, ноль. Изобретение этого знака свидетельствует о прогрессе майя в области логического мышления. Таким образом, ученые – представители этой доколумбовой цивилизации так же, как и пифагорейская школа, заложили основы теории чисел, разной по знакам, но общей по сути.

Исследованию письма инков посвящены труды Инка Гарсиласо де ла Вега [12], Л. де Рони (открыватель так называемого Парижского кодекса майя), Л. Бодина [14], Т. А. Проскуряковой [15], Ю. В. Кнорозова [16–18] и др. Несмотря на высокий уровень развития у инков астрономии, математики и географии (например, они создавали рельефные карты с целью завоевания новых территорий), проблема наличия письменности долгое время была спорной. Никто не отрицал наличия кипу, но не все считали его письмом, так как оно носит узелковый характер. Расшифровка же узелков – дело математики, техники и астрономии. Однако существует и другой подход. Так, в работе Л. Болдина «Социалистическая империя инков» отмечается, что в этой империи не было денег, торговцев и коммерции, более того, у них совсем не было рынка, то есть того, что требовало более высокой ступени развития социализма. Основой всей науки инков была самобытная математическая система разноцветных шнурков с узелками – кипу. С ними обращались специально подготовленные люди (этому процессу способствовало становление и развитие образования). Благодаря такой математической системе инки могли вычислять количество и считать в десятичной системе. Кипу служили не только основой статистики, но были также своего рода способом сохранения в памяти важных событий.

В научный оборот все основные сведения о физических параметрах кипу: о ключах-определителях, о типах кручения нитей, о расположении узлов, о толщине нитей, о цвете нитей, – ввел К. Радикати ди Примельо [19]. Также он внедрил термин «архивы» кипу, исследовав археологические находки в захоронениях, что подтвердило письменные источники о наличии у инков государственных реестров записей с многочисленными копиями кипу. Инки имели представление о значении своей истории. Об этом свидетельствует факт, что только у них был утвержден «почетный пост официального историка страны» [5, с. 355]. Расшифровка кипу позволила восстановить историю страны до Конкисты. «Благодаря этому, – отмечает М. Галич, – стало возможным создание хроники столь большой значимости, как “Комментарии” Горсилазо. Есть основания считать, что кипу хранят и другие тайны» [5, с. 381].

Исследователи цивилизации инков сегодня утверждают, что у них была и письменность. Перуанская исследовательница В. де ла Хара доказала, что

«надписи или рисунки на керо являются ничем иным, как изображениями отдельных фрагментов инкской истории... Она попыталась интерпретировать знаки, соответствующие словам... связав знак с цифрой, она выдвинула предположение, что, точнее говоря, различные цвета кипу помимо цифр выражали также грамматические категории... если инки сумели достичь этого в развитии своей системы, замечательной уже хотя бы тем, что в ней использовались цвета для обозначения и фиксирования определенных образов, тогда их письменность предстает как одна из всех знаковых систем первоначальной письменности» [5, с. 382]. Следовательно, кипу выступала в качестве знака, содержание которого отражало и цифру, и буквенное выражение в качестве грамматической категории.

Философско-исторический анализ различных сторон существования цивилизаций американского континента в период до захвата их конкистой дает возможность утверждать о прогрессивном их развитии, при котором разумно и созидательно использовалась информация, ими же выработанная, открытая. Способы ее использования имеют много общего на основе вербальных средств общения. Способы ее хранения и защиты различны: в одних случаях мы имеем богатое оставленное теоретическое наследие, в других – практическую реализацию творческой, технической мысли. Это позволяет сделать вывод, что цивилизация есть информационный процесс.

Список использованных источников

1. Маркс, К. Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М. : Госполитиздат, 1955. – Т. 3. – XII, 629 с.

2. Поппер, К. Р. Нищета историцизма / К. Р. Поппер // Вопр. философии. – 1992. – № 8–10.

3. Мосионжник, Л. А. Антропология цивилизаций / Л. А. Мосионжник. – Изд. 2-е. – Кишинев : Высш. антропол. шк., 2005. – 468 с.

4. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс, XIV, 9 / Х. Ортега-и-Гассет // Вопр. философии. – 1989. – № 4. – С. 150.

5. Галич, М. История доколумбовых цивилизаций / М. Галич. – М. : Мысль, 1990. – 407 с.

6. Коллингвуд, Р. Дж. Идея истории. Автобиография / Р. Дж. Коллингвуд. – М. : Наука, 1980. – 156 с.

7. Осборн, Р. Цивилизация / Р. Осборн. – М. : АСТ : АСТ Москва : Хранитель, 2008. – 764 [4] с.

8. Пунченко, О. П. Цивилизационное измерение истории человечества / О. П. Пунченко. – Одесса : Астропринт, 2013. – 448 с.

9. Тоффлер, Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М. : АСТ, 2004. – 781 [2] с.

10. Фернандес-Арместро, Ф. Цивилизации / Ф. Фернандес-Арместро. – М. : АСТ : АСТ Москва, 2009. – 764 [4] с.

11. Геблер, К. История человечества. Америка после открытия / К. Геблер. – СПб. : Полигон, 2003. – 412 с.

12. Инка Гарсиласо де ла Вега. История государства инков / Инка Гарсиласо де ла Вега ; пер. со староисп. В. А. Кузьмищев ; отв. ред. Ю. В. Кнорозов. – Л. : Наука, 1974. – (Литературные памятники).

13. Гуляев, В. И. Загадки индейских цивилизаций / В. И. Гуляев. – М. : ИА РАН, 2010. – 190 с.

14. Baudin, L. L'Empire socialiste des Inka / Louis Baudin. – Paris : Institut D'Ethnologie, 1928. – 294 p.

15. Proskouriakoff, T. Maya History / Tatiana Proskouriakoff ; ed. by Rosemary A. Joyce ; foreword by Gordon R. Willey ; biographical sketch by Ian Graham ; ill. by Barbara C. Page. – Austin : Univ. of Texas Press, 1993. – XXV, 212 p.

16. Кнозоров, Ю. В. Избранные труды / Ю. В. Кнорозов. – СПб. : МАЭ РАН, 2018. – 594 с.

17. Кнорозов, Ю. В. Письменность индейцев майя / Ю. В. Кнорозов. – М. ; Л. : Изд. АН СССР, 1963. – 664 с.

18. Кнорозов, Ю. В. Иероглифические рукописи майя / Ю. В. Кнорозов. – Л. : Наука, Ленинград. отд-ние, 1975. – 272 с.

19. Radicati di Primeglio, C. Estudios sobre los quipus / Carlos Radicati di Primeglio. – Lima : UNMSM, Fondo Editorial : COFIDE ; Istituto Italiano di Cultura, 2006. – 408 p. : i9l., facshms., 1 retr.

20. Рамсей, Р. Открытие, которого никогда не было / Р. Рамсей ; пер. с англ. Г. М. Улицкой ; под ред. А. И. Соловьева. – М. : Прогресс, 1977. – 210 с.

УДК 101.1:316.4.051“18”

Поступила в редакцию 20.12.2019
Received 20.12.2019

Т. И. Адуло

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

СВОЕОБРАЗИЕ ПОДХОДОВ К ПОСТИЖЕНИЮ СОЦИАЛЬНОСТИ: НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ И ПИТИРИМ СОРОКИН

В статье осуществлен сравнительный анализ трактовки социальности и способов ее рефлексии известными русскими мыслителями Н. А. Бердяевым и П. А. Сорокиным. Показано, что теоретические разработки П. А. Сорокина, особенно первого периода его творческой деятельности, обладают более весомым когнитивным потенциалом, нежели разработки Н. А. Бердяева. Это подтверждается содержанием его фундаментальных исследований «Система социологии», «Социальная мобильность» и «Современные социологические теории», в которых глубоко раскрыты методы и принципы познания различных сфер социума. Преимущество публикаций П. А. Сорокина видится в их логической аргументированности, системности и опоре на серьезную эмпирическую базу. Разработки Н. А. Бердяева, напротив, характеризуются абстрактностью и некоторым отсутствием системности. П. А. Сорокин признан крупнейшим социологом XX века, критиком чувственной культуры и открытым борцом с истеблишментом, Н. А. Бердяев – выдающимся философом, разработчиком и активным защитником идеи «абсолютной свободы», неутомимым критиком советской политической системы.

Ключевые слова: *Н. А. Бердяев, П. А. Сорокин, человеческая история, общественный процесс, социальность, философия, социология*

T. Adoulo

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

ORIGINALITY OF APPROACHES TO COMPREHENSION OF SOCIALITY: NIKOLAI BERDYAEV AND PITIRIM SOROKIN

The article presents a comparative analysis of interpretation of sociality and methods of its reflection by famous Russian thinkers N. A. Berdyaev and P. A. Sorokin. It was showed that theoretical developments of P. A. Sorokin, especially the first period of his creative activity, have more significant cognitive potential rather than N. A. Berdyaev's developments. This is confirmed by the content of his fundamental researches "System of sociology", "Social mobility", and "Modern sociological theories", where methods and principles of cognition of different spheres of society are deeply disclosed. The advantage of P. A. Sorokin's publications is in their logical argumentation and reliance on serious empirical base. N. A. Berdyaev's developments are characterized, on the contrary, by abstractness

and lack of consistency. P. A. Sorokin is recognized as a major sociologist of the 20th century, critic of sensual culture, and open fighter with the establishment. N. A. Berdyaev is recognized as an outstanding philosopher, developer, and active defender of the idea of "absolute freedom", tireless critic of the Soviet political system.

Keywords: *N. A. Berdyaev, P. A. Sorokin, human history, social process, sociality, philosophy, sociology*

Социальность как феномен в последнее время привлекает пристальное внимание философов и социологов. Отчасти это связано с динамичными общественными процессами, характеризующими нашу эпоху. Для уяснения сущности современной социальности необходимо прежде всего теоретическое осмысление ее онтологических оснований. Именно этим в большей степени занимаются социологи. Наряду с изучением онтологии современной социальности не менее актуальной задачей является исследование онтологических оснований социальности других исторических эпох, а также различных способов ее рефлексии в конкретные периоды человеческой истории. Данной теме были посвящены отдельные мои публикации [1–3]. Продолжая работу в этом направлении, в представленной статье остановлюсь на одном из важнейших этапов человеческой истории – начале XX века. Именно тогда наиболее рельефно отразились взаимосвязь и взаимовлияние социальной теории, пытавшейся дойти до постижения глубинных оснований социального бытия, и социальной практики, направленной на его преобразование.

Та эпоха породила в Европе и России немало крупных социальных теоретиков и социальных практиков – революционеров, стремившихся провести свои идеи в жизнь. Наряду с другими исследователями весомый вклад в разработку социальной теории внес русско-американский мыслитель Питирим Александрович Сорокин (1889–1968). В его теоретической и практической деятельности нашла отражение драматичная жизнь русского общества первой четверти XX в. и жизнь мирового сообщества первой половины того же века. Не менее активную жизненную позицию в первой половине XX в. занимал и другой русский мыслитель – Николай Александрович Бердяев (1874–1948). На 2019 год припали юбилеи этих мыслителей – 130-летие со дня рождения П. А. Сорокина и 145-летие со дня рождения Н. А. Бердяева. А в 2020 г. исполняется ровно 100 лет со дня выхода из печати двухтомника Питирима Сорокина «Система социологии» – работы, в которой социология впервые в России представлена в виде самостоятельной научной дисциплины.

Поле исследовательской деятельности обоих мыслителей чрезмерно широко. В одной статье его не охватить. Поэтому остановлюсь только на социальной проблематике, учитывая то, что их она чрезмерно интересовала. Питирим Сорокин – один из крупнейших социологов XX века, на протяжении 30 лет был деканом социологического факультета Гарвардского университета, воспитал не одно поколение американских социологов, в их числе оказался

Р.-К. Мертон. Н. А. Бердяев на протяжении всей своей жизни утверждал принцип свободы личности – не только пытался создать социальную модель, позволяющую ее обеспечить в максимальной степени, но и приложил немало усилий для всесторонней критики тоталитарных политических режимов, что, собственно, и определяло огромный интерес читателей к его публикациям.

Если социально-философскую проблематику ограничить общественными процессами, политическими системами и социальными институтами, то научную деятельность Н. А. Бердяева в этой области можно свести в основном к развернутой критике социалистической революции и советского политического строя. В своих работах «О русской революции», «Истоки и смысл русского коммунизма», «Философия неравенства» и многих других мыслитель представил взору читателя исключительно негативную панорамную картину реализуемого в СССР социалистического проекта, считал его антигуманным по своей сущности и пагубным для России по своим последствиям. «Только в России, – утверждал он, – могла произойти коммунистическая революция. Русский коммунизм должен представляться людям Запада коммунизмом азиатским. И вряд ли такого рода коммунистическая революция возможна в странах Западной Европы, там, конечно, все будет по-иному» [4, с. 94].

Н. А. Бердяев довольно резко осудил путь, которым большевики добились власти. По мнению философа, они «пришли к господству в революции уродливо, с уродливым выражением лица, с уродливыми жестами. Это определилось не только тем, что они не принадлежали к тому слою, в котором выработалась культурная форма и манеры, более соответствующие понятию о прекрасном, но и тем, что у них было много ненависти, мстительности, ressentiment, которые всегда уродливы, у них не было еще никакого стиля, не произошло еще оформления» [4, с. 112]. Это отчасти связано, по мысли русского исследователя, с «узостью» мировоззрения и «аскетичностью» мысли В. И. Ленина – вдохновителя и организатора данного социального проекта [4, с. 96–97], а также с безграмотностью и чуждостью «традициям русской культуры» людей, пришедших снизу и возглавивших государство [4, с. 101–102]. Как представлялось Н. А. Бердяеву, послеоктябрьская Россия не реализовала тех гуманных идеалов, которые вынашивала когда-то русская интеллигенция, а главное, не создала условий для свободного развития личности.

Тем не менее мыслитель вынужден был все-таки признать неизбежность социалистической революции в России и закономерность победы большевиков, хотя его аргументация выглядит неубедительной, а, лучше сказать, чисто субъективной [4, с. 93]. Несмотря на всю свою нелюбовь к советской власти, запятнавшей себя, якобы, «жестокостью и бесчеловечием», он вынужден был признать тот бесспорный факт, что «в данную минуту это единственная власть, выполняющая хоть как-нибудь защиту России от грозящих ей опасностей» [4, с. 120].

Советской политической системе, изображенной им в виде самой жестокой, циничной и бесчеловечной в мире, Н. А. Бердяев противопоставлял не западное общество, а свое собственное представление об идеальном социуме. Сама жизнь вынуждала его прийти к такому заключению. «И на Западе, – сетовал Николай Александрович, – гуманизм исчерпал, изжил себя, пришел к кризису, из которого мучительно ищет западное человечество выхода» [5, с. 31–32]. И далее конкретизировал: «Когда уравнительная тирания оскорбляет мое понимание достоинства личности, мою любовь к свободе и творчеству, я восстаю против нее и готов в крайней форме выразить свое восстание. Но когда защитники социального неравенства бесстыдно защищают свои привилегии, когда капитализм угнетает трудящиеся массы, превращая человека в вещь, я также восстаю» [6]. Однако Н. А. Бердяев не дал (скорее всего, не стремился к этому и к тому же не обладал соответствующей требованиям той эпохи методологической базой рефлексии социальности) системной картины пороков западной системы, не дошел до понимания ее онтологических оснований, как это впоследствии сделал русский эмигрант А. А. Зиновьев [7].

Питирим Сорокин тоже весьма критично отнесся к Октябрьской революции и большевикам. Чтобы убедиться в этом, достаточно ознакомиться с его публикациями 1917 года. Более того, социолог вошел в Союз возрождения России, который ставил задачу свержения политической власти большевиков. Однако, обосновавшись в США, П. А. Сорокин, в отличие от Н. А. Бердяева, отошел от российских проблем и занялся разработкой теории социологии, реализацией масштабного научного проекта «Социальная и культурная динамика», активной преподавательской деятельностью. Не увлекался критикой советской системы, возможно, потому, что еще в молодости слишком много своей энергии растратил на осуждение теории и практики большевиков, а может быть, в силу того, что он как ученый стал более основательно изучать социальность со всеми ее историческими коллизиями и более взвешенно подходить к оценке ее отдельных фаз.

Остановлюсь детальнее на теоретических разработках обоих мыслителей. Прежде всего заслуживают внимания методологические основания постижения бытия, используемые Н. А. Бердяевым, и их сравнительный анализ с методологическими установками П. А. Сорокина.

Исходные принципы постижения бытия Н. А. Бердяев выразил следующим образом: «...главное – самопознание, познание собственного духа и духовных исканий. Меня интересует не столько характеристика среды, сколько характеристика моих реакций на среду» [8, с. 11]. И далее он уточняет свою мысль: «Обращаясь к самопознанию, которое есть одно из главных источников философского познания, я открываю в себе изначальное, исходное: противление мировой данности, неприятие всякой объектности, как рабства человека, противоположение свободы духа необходимости мира, насилию и конформизму» [6]. Таким образом, для творчества Николая Александровича в большей

мере характерна рефлексия. Под ней обычно понимают «форму теоретической деятельности человека, которая направлена на осмысление своих собственных действий, культуры и ее оснований; деятельность самопознания, раскрывающая специфику душевно-духовного мира человека» [9, с. 445].

Питирим Сорокин идет иным путем. В отличие от Н. А. Бердяева, за отправную точку постижения бытия он берет не субъект, а объект – считает необходимым познать прежде всего саму объективную природу, внешний мир. В качестве ключевой дисциплины, способной постичь сущность общества и общественных процессов, Питирим Александрович называет социологию, хотя и не идеализирует теоретическое состояние данной дисциплины. На страницах двухтомника «Система социологии», опубликованного сто лет тому назад, он сетовал: «Что только теперь не называется социологией! Самые нелепые конструкции, самые незрелые теории, все недодуманное, все недоношенное сплошь и рядом выпускается на духовный рынок под этикеткой социологии. Нужно ли говорить, что такая спекуляция социологией компрометирует последнюю» [10, с. VIII]. Попутно отмечу схожесть в какой-то степени той ситуации с ситуацией, складывающейся с современной философской дисциплиной под названием «социальная философия», созданной в эпоху формирования «нового мышления», то есть на заре «перестройки».

П. А. Сорокин выдвигает в качестве основной задачу упрочения социологии как научной дисциплины, то есть обосновывает актуальность преодоления присущих ей недостатков. Что нужно для этого? «Единственный судья здесь, – считает он, – опыт и наблюдение» [10, с. VIII]. Детализируя это принципиальное требование, ученый обращает внимание, во-первых, на необходимость выстраивания социологии по типу естественных наук: «...ни о каком противоположении “наук о природе” и “наук о культуре” не может быть и речи» [10, с. IX]; «во-вторых, социология может и должна быть наукой теоретической, изучающей мир людей таким, каков он есть… в-третьих, социология должна быть объективной дисциплиной – объективной не только в смысле отсутствия оценочных норм и в смысле методов изучения явлений, но и в том специальном значении этого термина»[10, с. X]; в-четвертых, социологии следует освободиться от «субъективного психологизма», она «должна постепенно превратиться из науки о “психических реальностях” в объективную дисциплину, изучающую явления “предметного” характера, доступные наблюдению, имеющие определенное внешнее бытие» [10, с. XI]; и, наконец, социология должна прекратить «философствование», «она должна исходить из фактов, идти к фактам и давать обобщения, основанные на тщательном анализе фактов. С этой точки зрения в социологии не место философствованию, в смысле умозрения» [10, с. XI]. «Система социологии» задумывалась автором в восьми томах, из них были изданы в 1920 г. лишь два первых тома. Тем не менее в этих двух томах отражены в системном виде выработанные автором базовые методологические установки, которыми должны руководствоваться ученые

в процессе исследования социальности, ведь *«социология не есть складочный подвал, куда сваливаются самые разнородные проблемы, “за ненадобностью” не нашедшие себе места в других дисциплинах, а наука цельная, законченная, имеющая вполне определенные очертания, и вполне определенное строение, обусловливаемое ее природой*» [10, с. XI].

Безусловно, наряду с исследованием объекта, П. А. Сорокин признает важность исследования и субъекта, но не абстрактного, а конкретного, познающего окружающий мир. Именно поэтому для ученого на первый план выступают вопросы, связанные с процедурой и методами постижения окружающего мира.

По-разному трактуют русские мыслители и сам познавательный процесс. Согласно Н. А. Бердяеву, «философское познание есть духовный акт, в котором действует не только интеллект, но и совокупность духовных сил человека, его эмоциональное и водящее существо... И потому в познание неизбежно привходит вера» [11, с. 33]. П. А. Сорокин, наоборот, исключает веру из познавательного процесса, является противником вненаучного познания (правда, в более поздний период своего творчества отказывается от данного умозаключения).

Определенный научный интерес представляет сравнительный анализ трактовок обоими учеными дисциплин, в рамках которых они проводили исследование социальности.

Н. А. Бердяев анализирует социальность в рамках философии. Но для него характерна своеобразная трактовка философии как дисциплины. В работе «Я и мир объектов» имеется специальный раздел, посвященный этой теме. Уже само его название – «Трагедия философа и задачи философии» – говорит само за себя: не только философ, но и сама философия представлены автором в пессимистическом ключе. «Философия, – отмечает Николай Александрович, – есть самая незащищенная сторона культуры. Постоянно подвергается сомнению самая возможность философии, и каждый философ принужден начинать свое дело с защиты философии и оправдания ее возможности и плодотворности» [11, с. 25].

Отметим также сугубо негативное отношение Н. А. Бердяева к философам-материалистам. Это касается не только К. Маркса и Ф. Энгельса. В частности, он считал, что и французская просветительная философия XVIII в. «не дала ни одного великого философа» [11, с. 25]. Н. А. Бердяев ставит в вину философам данного направления то, что они «иногда опускались до грубого эмпиризма и материализма, но настоящему философу свойствен вкус к потустороннему, к трансцендированию за пределы мира» [11, с. 29]. В итоге мыслитель приходит к выводу о том, что «философия всегда, в сущности, питалась от религиозного источника» [11, с. 29]. Правда, это заключение противоречит другому выводу автора, сделанному в этой же работе чуть ранее, согласно которому «первое и самое сильное нападение философии пришлось выдержать со стороны религии, и это не прекращается и до сих пор... Именно

столкновение философии и религии и создает трагедию философа» [11, с. 25–26]. Н. А. Бердяев высказывает и такое весьма спорное мнение: «“Научная” философия есть философия лишенных философского дара и призвания. Она и выдумана для тех, кому философски нечего сказать» [11, с. 33].

В творчестве Питирима Сорокина критическое отношение к философии выражено еще сильнее. Ученый вообще усомнился в ее познавательном потенциале и отдал предпочтение социологии. Несмотря на определенные трудности процесса становления, считал он, социология характеризуется позитивной в целом динамикой, и именно поэтому ей принадлежит будущее в осмыслении социума. Это единственная дисциплина, которая позволяет исследователю постигать сущность социального бытия.

Таким образом, П. А. Сорокин стремился создать строгую науку об обществе и многого в этом плане достиг, Н. А. Бердяев же, наоборот, усомнился в существовании научной философии, то есть дисциплины, позволяющей познавать социальные процессы, а социология была ему чужда.

Ничуть не удивительно поэтому, что русскими мыслителями совершенно по-разному трактуются не только науки, исследующие социальность, но и истина. Н. А. Бердяев как бы ратует за истину – во всяком случае, критически ставится к тем исследователям, которые к ней равнодушны, и в этом плане его отношение к истине заслуживает позитивной оценки. Вопрос заключается, однако, не только в признании истины. Главное состоит в ее трактовке, в понимании ее сущности. Но именно здесь и возникает проблемная ситуация. Исследователь категорически не согласен с теми философами, которые придерживаются старой, консервативной, по его оценке, точки зрения, ратуют за «объективный критерий истины». В таком случае, заключает философ, «истина почти отождествляется с объективностью». Он считает, что «старое, статическое, объективированное понимание истины ложно», и в противовес данной точке зрения предлагает принять за истину Бога, ибо «истина не есть соотношение или тождество познающего, совершающего суждение субъекта и объективной реальности, объективного бытия, а есть вхождение в божественную жизнь, находящуюся по ту сторону субъекта и объекта» [12, с. 206].

С такой трактовкой истины вряд ли мог согласиться П. А. Сорокин. Он не примкнул к новым веяниям в области гносеологии и придерживался именно «старых» взглядов в этом вопросе. Истину он стремился получить не в лоне божественного откровения, а путем применения как уже апробированных, так и разрабатываемых им самим новых методов постижения социума – эмпирических и теоретических. Критерием истины мыслитель считал практику. Сорокин не является первооткрывателем данного положения. Многие философы задолго до него пришли к тому убеждению, что критерий истины преимущественно надо искать вне разума – истинность продукта мыслительной деятельности человека проверяется главным образом в результате практической деятельности, то есть человеческое мышление обладает «предметной

истинностью» [13, с. 1]. У Н. А. Бердяева же истина предстает в виде психологического состояния личности, не более. Попутно отметим, что разум в какой-то степени способен выступать в качестве критерия истинности тех или иных умозаключений, поэтому нельзя исключать логический критерий истины. Еще Аристотель выработал соответствующий инструмент проверки истинности умозаключений в виде силлогизма. Но при этом надо иметь в виду то обстоятельство, что истоком мышления и его продуктов служит объект, а «логический критерий истины является производным от практического» [14, с. 227]. Как отмечает известный российский философ А. Г. Спиркин, «посредством реализации идеи в практическом действии знание соизмеряется, сопоставляется со своим объектом, выявляя тем самым настоящую меру объективности, истинности своего содержания» [15, с. 429].

Естественно, возникает вопрос: зачем в таком случае нужна человеку философия, если она не дает ему знания об окружающем мире? На этот закономерно возникший вопрос Н. А. Бердяев отвечает так: «Философия не есть наука, не есть даже наука о сущностях, а есть творческое осознание духом смысла человеческого существования» [11, с. 34]. Таким образом, философия сводится им к дисциплине, предназначенной для осознания человеком смысла своего внутреннего существования, не более того. Но в таком случае упреки, направленные в адрес философии, против которых возражал Н. А. Бердяев, представляя их необоснованными [11 с. 25], являются вполне правомерными. Если философы занимаются осмыслением лишь каких-то своих внутренних интенций, то какова от нее (философии) польза естествоиспытателям, политикам? Именно отсюда вытекает их нелицеприятное отношение к философам и философии. Неаргументированным выглядит и следующий тезис исследователя, согласно которому «в познании действуют три начала: сам человек, Бог и природа» [11, с. 36].

П. А. Сорокин же, как уже было сказано, в отличие от Н. А. Бердяева, утверждает свою дисциплину – социологию – в качестве *научной* дисциплины. Он стремится выстроить ее на надежном онтологическом основании, исключить из нее какое-либо философствование в виде абстрактно-философского дискурса и тем более какое-либо участие Бога.

Одной из ключевых философских проблем социума является трактовка человеческой истории. Н. А. Бердяев заявляет: «Я всегда имел особенный интерес к проблемам философии истории. Меня даже часто называют историософом» [8, с. 305]. Как же он ее трактует? Приведу лишь отдельные высказывания русского мыслителя. «В истории, – указывает он, – все не удается и вместе с тем история имеет смысл. Но смысл истории лежит за ее пределами и предполагает ее конец. История имеет смысл потому, что она кончится. История, не имеющая конца, была бы бессмысленна. Бесконечный прогресс бессмыслен» [8, с. 305]. Что в практическом плане, скажем, в плане той же гуманизации общества, о которой так, казалось бы, заботился мыслитель, можно взять из этих его теоретических рассуждений? Ровным счетом ничего. Но самое

интересное заключается в том, что Н. А. Бердяев, только что заявивший о «конце истории» буквально на следующих страницах попытался самого себя опровергнуть и теоретически «обосновать» противоположный тезис о существовании истории. Он утверждает: «Мир сейчас влечется к гибели, таков закон этого мира, но это не означает фатальной гибели человека и подлинно Божьего мира, для которого всегда остается путь свободы и благодати... Но Царство Божье придет и от человеческой свободы, от творческой активности человека» [8, с. 309–310]. В этом, собственно, нет чего-то удивительного, поскольку философ не один раз давал самому себе такую оценку: «Я мыслю и пишу афористически и стараюсь находить формулировки для своих интуиций. Мысль моя не дискурсивна и в ней нет дискурсивной связи» [8, с. 211].

Н. А. Бердяев в начале своего творческого пути высказывал мнение, что в результате революции человек сможет в полной мере реализовать свободу как величайшую ценность. Но при этом он не раскрывал онтологические основания свободы, не анализировал социальность как таковую. П. А. Сорокин же, отстаивая революцию, прежде всего стремился уяснить сущность социальности, понять человеческое общество как таковое. Он считал, что именно социология является той ключевой научной дисциплиной, которая позволяет дать позитивный ответ на этот и схожие вопросы. Ведь «социология – это наука об обществе и закономерности, проявляющейся в общественных явлениях» [16, с. 27]. Следовательно, ее цель и задачи должны выстраиваться на научной основе. Причем, главной задачей социологии является создание теоретико-методологической базы для понимания сущности негативов, характерных для российской действительности, с целью их дальнейшего устранения. Эти отрицательные стороны социального бытия мыслитель отчасти выявлял и описывал в своем первом фундаментальном исследовании «Преступление и кара, подвиг и награда» [17].

Не со всеми базовыми положениями трактовки П. А. Сорокиным общества можно согласиться. Так, в его работах явно ощущается чрезмерная психологизация общественных явлений. Мыслитель пришел к следующему, достаточно спорному, на наш взгляд, заключению: «Выражаясь кантовским языком, можно было бы сказать, что психическое есть априорная посылка социальных явлений» [16, с. 41]. Такое заключение вполне объяснимо, поскольку социолог являлся учеником М. М. Ковалевского и Е. В. де Роберти. Впрочем, в те годы идеей «психологизации» были охвачены и другие научные школы. Например, в Петербурге сформировалась психологическая школа права Л. И. Петражицкого. В том же методологическом направлении пытался в дальнейшем работать, уже живя в Париже, ученик Л. И. Петражицкого Г. Д. Гурвич.

И еще одно важное обстоятельство, позволяющее более рельефно показать несхожесть мировоззренческих позиций обоих мыслителей. Н. А. Бердяев, отойдя от идей К. Маркса, связал свою дальнейшую теоретическую деятельность с религиозной философией. Но могла ли религиозная философия

стать теоретической базой преобразования России? Как показала практика, она не могла стать таковой. Это было очевидно еще в 1860-е годы. Российский исследователь В. В. Сапов отмечает, что после отмены в 1861 г. крепостного права и вступления России в эпоху не особо активных, вынужденных социальных преобразований «необходимость осмысленной социальной политики постепенно стала если не осознаваться, то по крайней мере ощущаться всеми» [18, с. 10]. Какая дисциплина способна была выполнять эту задачу? Безусловно, не богословие, а получившие развитие в XIX в. философия истории и социология. Философским осмыслением исторического процесса занимались в России революционные демократы (А. И. Герцен, В. Г. Белинский, Н. Г. Чернышевский, Д. И. Писарев, Н. А. Добролюбов, Н. В. Шелгунов и др.), революционные народники (П. Л. Лавров, П. Н. Ткачев и др.), марксисты (В. Г. Плеханов, В. И. Ленин и др.). Вполне понятно, что выводы представителей этих течений о неизбежности перехода России к новому типу общественного устройства не удовлетворяли российское правительство, и оно не могло опереться ни на революционных демократов, ни на революционных народников, ни тем более на марксистов, обосновывающих идею социалистической революции. Но требованиям новой исторической эпохи уже не отвечала идеология официальной народности, которая являлась в XIX в. официальной идеологией Российской империи. На Западе в это время наряду с марксистской философией активно развивалась социология, основоположниками французской школы которой были О. Конт и Э. Дюркгейм. Постепенно, с большим опозданием социологическая наука пришла и в Россию. Царское правительство отнеслось к ней не столь воинственно, как к революционно-демократической и марксистской философии, но все-таки весьма настороженно. Только в 1907 г. была открыта в России первая кафедра социологии, причем в уникальном научно-исследовательском и высшем учебном заведении, созданном на частные пожертвования, – Психоневрологическом институте. Курс лекций по социологии читался уже на первом курсе Основного факультета. Здесь к постижению сущности социальных процессов и приобщился Питирим Сорокин.

К социологии с недоверием отнеслись не только государственные структуры, но и представители русской религиозной философии, расценив ее как позитивистское течение. Понятно, что Н. А. Бердяев и П. А. Сорокин еще в начале своего творческого пути оказались разделенными мировоззренческой барьерной стеной. Первый из них ищет светлое будущее России в религиозном мире, второй – выстраивает ее будущее на базе эмпирического материала. Достаточно ознакомиться с программой читаемого П. Сорокиным в Петроградском университете курса по социологии, чтобы убедиться в стремлении мыслителя на научной основе заниматься преобразованием общества. В качестве основных разделов преподаваемого курса были заложены «социальная аналитика», «социальная механика» и «социальная генетика», освоение которых и давало обучающимся системное видение социальности в ее исторической

динамике [16, с. 531–535]. «*Социология*, – заключает П. А. Сорокин, – *не есть пустой ярлык для обозначения совокупности наук, не является она и специальной дисциплиной, подобно другим, отмежевавшим себе маленький угол общественных явлений для возделывания, а представляет самостоятельную науку, не слившуюся с существующими специальными дисциплинами, науку, изучающую наиболее общие – родовые – свойства общественных явлений, не изучаемые первыми*» [16, с. 32]. Социология в силу отмеченного должна стать фундаментом для специальных общественных наук – к такому выводу пришел русский ученый. И свои творческие разработки Питирим Сорокин выстраивал не как кабинетный исследователь, руководствующийся абстрактными установками, ориентированными на достижение абсолютной свободы личности, а как естествоиспытатель, строго опираясь на достоверные факты. И о социализме, и о капитализме он судил лишь на основе изучения фактов. Живя в США, русский мыслитель продолжил работу в области теоретической и эмпирической социологии, начатую еще в России. На базе эмпирического материала он сумел показать отрицательные стороны капитализма. Увидел, опять же путем системного изучения фактов, негативы и советской социалистической системы. Но в отличие от коллеги не сводил свою критику к голому отрицанию сущего, вернее, его критика не сводилась к требованию уничтожения сущего. Он пытался отыскать позитивные стороны как капиталистической, так и социалистической систем, предложить обществу новую модель социума, сочетающую положительные стороны капитализма и социализма, – такую модель, которая позволяла бы избежать тех негативов, которые были присущи и капитализму, и социализму. Фактически он предвосхитил Дж.-К. Гэлбрейта, который, как известно, в поздний период своей научной деятельности обосновывал социальную идею конвергенции. Именно за объективность, за беспристрастность не очень-то жаловали выходца из России официальные лица США, хотя он в течение 30 лет был деканом социологического факультета Гарвардского университета, считался хорошим организатором и прекрасным лектором.

По-разному видели Н. А. Бердяев и П. А. Сорокин будущее России. Первый, живя в Париже и внимательно отслеживая происходившие в СССР события, сделал ставку на максимальное выявление и убедительную, как ему казалось, критику отрицательных сторон советского политического строя. Тем самым он способствовал утверждению в сознании мирового сообщества сугубо негативной картины советской системы и фактически создавал предпосылки для очередной русской социальной революции. Второй же еще в октябре 1918 г. публично отказался от членства в Учредительном собрании, заявил о выходе из состава партии социалистов-революционеров (эсеров), то есть отстранился от какой-либо политической деятельности, и решил заняться в дальнейшем только научной работой [19, с. 330]. Судя по всему, социолог, постоянно сверявший свои теоретические рассуждения с фактами, убедился в том,

что в ближайшие годы не представится возможности отобрать власть у большевиков не только эсерам, но и какой-либо другой политической партии. К этому шагу его, страстного революционера, безусловно, подтолкнули и события, связанные с неудачной попыткой захвата власти Союзом возрождения России, членом которого он состоял, наконец, вынесенный ему великоустюжской чрезвычайной комиссией смертный приговор, который не был приведен в исполнение лишь в силу стечения различных обстоятельств, в том числе благодаря его личному публичному раскаянию.

В дальнейшем на основе системного анализа экономических, демографических, образовательных и культурных факторов П. А. Сорокин пришел к заключению о губительности для общества всяких революций, ибо они ведут его не к прогрессу, а к регрессу. Так было в эпоху Петра I, так случилось в России в 1917 г. – «война и революция “славно поработали”... Опустошения громадны и частью непоправимы. Приобретения есть, но они невелики. Не будь войны и революции, Россия теперь была бы неузнаваема» [20, с. 488]. Между тем, полагает аналитик, такая ситуация типична для всех войн и революций. Одной из иллюзий, отмечает он, «было романтическое представление о революции – и желание ее прихода... Теперь я видел ее. Пять лет был я в ее вихре, пять лет внимательно смотрел в ее лицо... Увидев его, я стал изучать лица бывших “глубоких” революций. И понял: это лицо зверя, а не сверхчеловека. Антихриста, а не Бога, вампира, а не освободителя...» [20, с. 489].

В этом плане небезынтересно напутствие Питирима Сорокина студенчеству, высказанное им в выступлении в связи со 103-й годовщиной Петербургского университета. Симптоматично то, что отдельные советы социолога не потеряли своей актуальности для нынешней России, переживающей не лучшие времена. Напомним отдельные из них. В качестве базовых ориентиров для полноценного развития молодежи он определил такие: науку, ибо без нее «не выбраться на широкий путь истории»; «любовь и волю к производительному труду – тяжелому, упорному, умственному и физическому»; религиозное отношение к жизни – «Homo homini deus (а не lupus) est – вот что должно служить нашим девизом»; внимательное отношение к прошлому – «заботливо поднять его семена и оживить силою мысли и напряженного труда. Выполнение этой задачи означает восстановление, улучшение и сохранение нашего национального лица»; совесть и моральные богатства, иначе «смердяковщина и шигалевщина потопят вас», а для этого в спутники и руководители взять Нила Сорского, Сергия Радонежского, Толстого и Достоевского; наконец, здоровую семью [21, с. 409–413].

Как и Н. А. Бердяев, П. А. Сорокин оставил после себя огромное количество опубликованных работ. На мой взгляд, они фундаментальнее работ его коллеги. Только один его четырехтомный труд «Социальная и культурная динамика» [22] дает представление о масштабности ученого. При этом, однако, следует отметить то, что, осваивая в 1930-е годы названную глобальную тему,

исследователь пересмотрел целый ряд своих базовых положений, которые он использовал ранее для осмысления теории исторического процесса, и отнюдь не в лучшую с научной точки зрения сторону. Предложенная ученым концепция человеческой истории в виде флуктуаций культуры – циклической смены трех ее типов (идеациональной, идеалистической и чувственной), оказалась более абстрактной, более спекулятивной, хотя и выстраивалась на большом массиве исторических фактов, а главное – более уязвимой с позиции диалектического мышления, хотя автор неоднократно заявлял о том, что «чистая логическая спекуляция в социальных науках бесплодна» [22, с. 27].

В контексте флуктационного процесса П. А. Сорокин представил «систему истины и знания», согласно которой существуют истина веры, истина чувств и истина разума. Каждая из перечисленных форм истины последовательно проходит ряд фаз и неизбежно готовит «в ходе своего развития собственный упадок» [22, с. 354]. Выделенные автором формы последовательно сменяют друг друга, поэтому, «какой бы ни была будущая система истины, минувшее говорит нам, что эти системы в ходе времени действительно флуктуируют – с точки зрения их господства и возрастания-убывания их могущества» [22, с. 354]. Были и другие серьезные расхождения с положениями, изложенными ранее П. А. Сорокиным в двухтомнике «Система социологии». Автор, правда, не претендовал на абсолютную истину и сам высказывался о недостатках своего печатного труда. В предисловии к нему он указывал: «Вообще, чем значительнее проблемы и чем шире сфера исследования, тем больше вероятность ошибки» [22, с. 28]. Закончил свою научную карьеру выдающийся социолог в качестве основателя Гарвардского центра по изучению творческого альтруизма. Уже не социальная революция, как в молодости, а альтруистическая любовь была предложена им в качестве основного инструмента гуманизации общества.

Н. А. Бердяев, как и П. А. Сорокин, осмысливал пройденный путь. На склоне лет он рассуждал: «Мне, может быть, и позволили бы вернуться в Россию. Но что я мог бы там делать?» [8, с. 341]. Действительно, что мог делать в советской России возвратившийся эмигрант? Официальную философию – диалектический материализм – он решительно отвергал, поскольку всегда отстаивал свободу мысли. Советская власть, представлявшая, по его словам, «все возрастающий централизованный тоталитарный этатизм» [8, с. 347], была ему абсолютно чуждой. Происходившее в СССР в 1940-е годы «возрастание национального чувства» он тоже не приветствовал, поскольку «есть опасность национализма, которая есть измена русскому универсализму и русскому призванию в мире» [8, с. 347]. Даже более лояльное отношение государства к церкви его не удовлетворяло, ибо «в официальной церковности, в высшей церковной иерархии преобладает консервативное направление, желание вернуться к 16 и 17 веку. Христианство понимается исключительно как религия личного спасения для вечной жизни. Тема, поставленная русской религи-

озной мыслью о социальном и космическом преображении, о новой творческой эпохе в христианстве, отсутствует» [8, с. 347]. Таким образом, возвратившись в Россию, философ не мог бы стать ее реальным защитником, хотя и пытался бы ей помочь, защитить ее «перед миром, враждебным ей» [6, с. 348]. А ведь именно так, в качестве истинного защитника державы, представлял он свою миссию на Родине. История распорядилась иным образом – из теоретического наследия мыслителя были максимально использованы лишь его яркие, эмоциональные критические стрелы в адрес советской России. Закономерен вопрос: имелись ли в творческих разработках Н. А. Бердяева идеи, способные на самом деле помочь России?

Тем не менее оба мыслителя вернулись в Россию – не физически, а интеллектуально. До 1990-х годов в СССР о них гуманитарии знали и даже изредка писали, главным образом критически. Порой наблюдалась такая картина: молодые люди, особенно те из них, которые избрали в качестве своей профессиональной деятельности философскую стезю, зачитывались изданной в Париже работой Н. А. Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма», которая преодолела государственную границу, оказалась в СССР и была доступна, например, в научном зале Государственной библиотеки СССР имени В. И. Ленина в Москве. Более широкой аудитории Н. А. Бердяев стал известен в 1990-е годы, когда утверждалась неолиберальная идеология и осуществлялось первоначальное накопление капитала. Идеи русского мыслителя импонировали политикам той эпохи прежде всего за критику советской системы и за отстаивание принципа свободы личности.

Питирим Сорокин возвратился на свою родину скромно, почти незаметно. Труды известного на Западе социолога не обходили вниманием советские обществоведы. В эпоху возрождения в СССР в 1960-е годы социологической науки молодые исследователи взяли многие базовые идеи именно из работ П. А. Сорокина. Во всяком случае, понятия «социальная динамика» и «социальная мобильность» в советскую социологию пришли оттуда.

Публикации обоих русских мыслителей оказали определенное влияние на общественное сознание и на политические процессы в СССР. Думается, критические работы Н. А. Бердяева, решительно вскрывавшие изъяны социальной практики в СССР, внесли определенную лепту в расшатывание его государственных институтов. Итоги разрушения СССР известны. Даже сейчас, по прошествии практически 30 лет с момента подписания Беловежских соглашений, 19 миллионов граждан России, как заявил об этом в своем послании президент Российской Федерации В. В. Путин, живут за чертой бедности [23].

Теоретические разработки П. А. Сорокина, наоборот, поспособствовали воссозданию в СССР социологии как научной дисциплины. Разработанные и апробированные русским мыслителем разнообразные методы исследования общественных процессов использовались советскими социологами и давали не официальную показную, а объективную картину социальности. Чаще всего

это были закрытые исследования, но они убедительно высвечивали расхождение должного и сущего, наблюдавшееся и все более набиравшее силу отчуждение чиновников государственных институтов от граждан и другие изъяны советского строя, активно нарастающие социальные противоречия, которые следовало оперативно, не доводя их до стадии антагонизма, разрешать. Правительство, наоборот, не считало нужным этим заниматься и, по сути дела, на формирующиеся противоречия не реагировало, расценивая их не более, как «пережитками прошлого».

Именно руководство ЦК КПСС с консультантами (Л. И. Брежнев называл их «наши демократы») довели страну до краха. Разочаровавшись в теоретических разработках отечественных обществоведов, М. С. Горбачев за консультациями обратился к своим западным «партнерам» из США и фактически поставил страну под внешнее управление с вытекающими для нее катастрофическими следствиями.

Таким образом, тип рефлексирования над социальностью, предложенный Н. А. Бердяевым (имеется в виду критика советской системы с целью ее расшатывания и ликвидации), был использован в СССР сполна. Тип же рефлексирования над социальностью, разработанный П. А. Сорокиным (выявление посредством теоретических и эмпирических методов исследования социума его противоречий и разработка конкретных путей их преодоления), оказался не реализованным.

Нынешняя взрывоопасная ситуация в мире убеждает нас в том, что даже конфликты религиозного плана не разрешить без устранения антагонизмов социального бытия. Поэтому был прав П. А. Сорокин, а не Н. А. Бердяев. Да и по способу, силе воздействия на мировоззрение человека теоретические наработки исследователей значительно разнятся. Н. А. Бердяев воздействует на чувства, П. А. Сорокин – на логику мышления. Методология постижения социальности, созданная П. А. Сорокиным, работает и в наши дни. А работают ли методы и подходы Н. А. Бердяева? Но если даже и работают, то каковы их результаты? В этом суть вопроса при оценке теоретического наследия мыслителя в контексте социальной практики.

В *заключение* отмечу следующее. Реконструкция типологии мышления крупных русских мыслителей – философа Н. А. Бердяева и социолога П. А. Сорокина – позволяет сделать вывод о том, что они оба осознавали неразумность наличного социального бытия дореволюционной России и по этой причине стремились выработать и предложить обществу более гуманные социальные проекты. Оба ратовали за гуманный, справедливый мир, но онтологическую основу нового мира понимали по-разному. Первый пришел к мысли о том, что в качестве такой основы может выступать абсолютно свободная личность. Второй, наоборот, не отрицая значимости личности, делал ставку на преобразование социального бытия. Именно поэтому он столь много внимания уделял

постижению его сущности. Если Н. А. Бердяев в большей степени руководствовался абстрактным, по терминологии Г. Гегеля, спекулятивным мышлением, то П. А. Сорокин, напротив, стремился выстраивать свой социальный проект на базе теоретического осмысления большого массива эмпирических фактов. Методами постижения социальности ученый овладел еще в юности. Его учителями были известные социологи М. М. Ковалевский и Е. Де-Роберти, правовед Л. И. Петражицкий. П. А. Сорокин критично подходил к реализуемым в XX в. моделям обустройства мира в виде социалистической и капиталистической систем, усматривая и в одном, и в другом социальных проектах серьезные изъяны. Но критика социальной практики двух полярных миров не сводилась лишь только к критике, к требованию уничтожения социализма и капитализма. Наоборот, анализируя современное социальное бытие Востока и Запада, мыслитель пытался отыскать в обоих проектах позитивные стороны и на их основе разработать более гуманный социальный проект, позволяющий преодолеть наличные социальные антагонизмы и социальное зло. В таком же ключе в поздний период своей научной деятельности пытался работать французский социолог Дж.-К. Гэлбрейт, обосновывая теорию конвергенции.

Н. А. Бердяев сознавался в том, что в его исследованиях нет системы. И это действительно так. П. А. Сорокин, наоборот, в своих многочисленных трудах стремился использовать системный подход и на его основе создать научную картину мира, предложил целый ряд идей и методов, которые и сейчас активно используются социологами в процессе постижения социальности.

Список использованных источников

1. Адуло, Т. И. Социальность как объект философского осмысления / Т. И. Адуло // Философские исследования : сб. науч. тр. / Ин-т философии НАН Беларуси. – Минск : Беларус. навука, 2018. – Вып. 5. – С. 29–49.

2. Адуло, Т. И. Трансформация социальности в Западной Европе в эпоху Нового времени и ее философская рефлексия / Т. И. Адуло // Философске исследования : сб. науч. тр. / Ин-т философии НАН Беларуси. – Минск : Беларус. навука, 2019. – Вып. 6. – С. 78–94.

3. Адуло, Т. И. Карл Маркс об отчуждении и путях общечеловеческой эмансипации / Т. И. Адуло // Вес. Нац. акад. навук Беларусі. Сер. гуманіт. навук. – 2019. – Т. 64, № 4. – С. 391–399.

4. Бердяев, Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев ; АН СССР, Науч. совет по пробл. культуры. – Репринт. воспроизведение. – М. : Наука, 1990. – 220, [2] с.

5. Бердяев, Н. А. Судьба России / Н. А. Бердяев // Судьба России. Самосознание / Н. А. Бердяев. – Ростов н/Д : Феникс, 1997. – С. 3–203.

6. Бердяев, Н. А. О рабстве и свободе человека [Электронный ресурс] / Н. А. Бердяев. – Режим доступа: https://predanie.ru/book/69705-o-rabstve-i-svobode-cheloveka/ – Дата доступа: 08.01.2020.

7. Зиновьев, А. А. Запад / А. А. Зиновьев. – М. : Алгоритм : Эксмо, 2007. – 512 с.

8. Бердяев, Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 446 с.

9. Огурцов, А. П. Рефлексия / А. П. Огурцов // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-науч. фонд ; науч.-ред. совет: В. С. Степин (пред.), зам. пред.: А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. – М. : Мысль, 2010. – Т. 3. – С. 445–450.

10. Сорокин, П. А. Система социологии / Питирим Сорокин. – Пг. : Колос, 1920. – Т. 1 : Социальная аналитика. Ч. 1 : Учение о строении простейшего (родового) социального явления. – XIV, [1], 360 с.

11. Бердяев, Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения / Н. А. Бердяев // Дух и реальность / Н. А. Бердяев ; вступ. ст. и сост. В. Н. Калюжного. – М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2003. – С. 23–156.

12. Бердяев, Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. Гносеологическое введение / Н. А. Бердяев // Судьба России. Самосознание / Н. А. Бердяев. – Ростов н/Д : Феникс, 1997. – С. 204–306.

13. Маркс, К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс // Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1955. – Т. 3. – С. 1–4.

14. Спиркин, А. Г. Истина / А. Г. Спиркин // Философский энциклопедический словарь. – М. : Совет. Энцикл., 1983. – С. 226–227.

15. Спиркин, А. Г. Философия : учебник / А. Г. Спиркин. – 2-е изд. – М. : Гардарики, 2006. – 736 с.

16. Сорокин, П. А. Человек. Цивилизация. Общество : пер. с англ. / П. А. Сорокин ; общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов. – М. : Политиздат, 1992. – 543 с.

17. Сорокин, П. А. Преступление и кара, подвиг и награда: социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали / П. А. Сорокин ; пер. с англ., вступ. ст., сост. и примеч. В. В. Сапова. – М. : Астрель, 2006. – 618 с.

18. Сапов, В. В. «Магический кристалл» социологии / В. В. Сапов // Социальная и культурная динамика / П. А. Сорокин ; пер. с англ., вступ. ст., сост. и примеч. В. В. Сапова. – М. : Астрель, 2006. – С. 3–18.

19. Сорокин, П. А. Письмо в редакцию (газеты «Крестьянские и Рабочие Думы») / П. А. Сорокин // Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет / П. А. Сорокин ; Ин-т социологии РАН. – М. : Наука, 1994. – С. 330.

20. Сорокин, П. А. Современное состояние России / П. А. Сорокин // Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет / П. А. Сорокин ; Ин-т социологии РАН. – М. : Наука, 1994. – С. 418–490.

21. Сорокин, П. А. Отправляясь в дорогу / П. А. Сорокин // Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет / П. А. Сорокин ; Ин-т социологии РАН. – М. : Наука, 1994. – С. 410–413.

22. Сорокин, П. А. Социальная и культурная динамика / П. А. Сорокин ; пер. с англ., вступ. ст., сост. и примеч. В. В. Сапова. – М. : Астрель, 2006. – 1176 с.

23. Послание Президента Федеральному Собранию [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://kremlin.ru/events/president/news/59863 – Дата доступа: 15.01.2020.

УДК 316.722

Поступила в редакцию 02.12.2019
Received 02.12.2019

П. С. Карако

Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь

ЦИВИЛИЗАЦИЯ АТЛАНТИДЫ ПЛАТОНА И ЕЕ ОБРАЗЫ В БУДУЩИХ СТРАТЕГИЯХ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ

На методологической основе представлений академика В. С. Стёпина о «ядре» цивилизации в статье раскрывается содержание идей Платона относительно древнеафинской цивилизации и цивилизации острова Атлантида. В качестве их «ядра» вычленяется характер отношения человека к природе, особенности существующей власти, культурный уровень людей, формы собственности и т. д. Выявляется воздействие цивилизационных представлений мыслителя древности на становление утопических концепций цивилизаций (Т. Мор, Т. Кампанелла). Особое внимание уделяется оценке обоснованной Ф. Бэконом стратегии становления и развития техногенной цивилизации, заложенных в ней факторов «надлома» и исторической ограниченности.

Ключевые слова: *природа, человек, природопользование, государство, власть, культура, формы собственности, наука, техника, научно-технический прогресс, экологический кризис, цивилизация*

P. Karako

Belarusian State University, Minsk, Belarus

CIVILIZATION OF ATLANTIS PLATO AND ITS IMAGES IN FUTURE STRATEGIES FOR CIVILIZATIONAL DEVELOPMENT

On the methodological basis of Academician V. S. Stepin on the "core" of civilization the article reveals the content of Plato's ideas regarding the ancient Athenian and the civilization of the island of Atlantis. As their "core" is distinguished the nature of the relationship of man to nature, the features of the existing power, the cultural level of people, the forms of ownership, etc. The impact of the civilization views of the thinker of antiquity on the formation of utopian concepts of civilizations is revealed (T. Mohr, T. Campanella). Moreover particular attention is paid to the assessment of F. Bacon's strategy of formation and development of technogenic civilization, the factors of "breakdown" and historical limitations that are grounded in it.

Keywords: *nature, man, nature use, state, power, culture, forms of ownership, science, technology, scientific and technical progress, ecological crisis, civilization*

Обострение современных глобальных проблем порождает недоверие к сложившейся стратегии развития нынешней цивилизации. Со все большей очевидностью она демонстрирует свою неспособность решать эти проблемы и осуществлять уже сформулированную и принятую мировым сообществом еще

в 1992 г. Концепцию устойчивого развития. Становится заметной и складывающаяся тенденция неустойчивого развития социума, что находит свое выражение в снижении темпов экономического развития многих стран мира, расширении социальных конфликтов и войн, дестабилизации биосферных процессов и т. д. Все это есть свидетельство перехода современной цивилизации в стадию неустойчивости и последующих глобальных кризисов.

Все высказанное порождает интерес к анализу глубинных оснований существующей цивилизации. В современном гуманитарном знании выдвигаются самые разнообразные концепции стратегий ее развития. Но их значимость и практическая эффективность будет зависеть от того, как в них реализуется «переосмысление типологического ядра социокультурного генома современной цивилизации. А такое переосмысление, в свою очередь, является первым шагом на пути к новому типу цивилизационного развития, третьему по отношению к традиционному и техногенному» [1, с. 8]

Данное замечание академика В. С. Стёпина (1934–2018) ориентирует и на раскрытие истоков «ядра» цивилизации, обеспечивающего ее жизнестойкость и устойчивое развитие. Более того, такого рода исследования могут привести к выявлению факторов «надлома цивилизаций» (А. Тойнби) и их гибели.

Отмеченные аспекты цивилизации были раскрыты и описаны, правда в форме мифа, еще Платоном (427–347 до н. э.) в диалогах «Тимей» и «Критий». В них проводится конкретное освещение особенностей цивилизации бывшего острова Атлантида и существовавшей в далеком прошлом афинской цивилизации. Изложенные в этих диалогах суждения древнегреческого философа породили самые разные их оценки еще мыслителями Античности. Споры о содержании диалогов продолжаются и в наши дни.

Это своеобразие названных трудов Платона весьма выразительно отмечают французские авторы книги «В поисках Атлантиды» Ж.-И. Кусто и И. Паккале: «Ни один миф не может сравниться с легендой об Атлантиде – и по универсальности, и по постоянству успеха. Волшебная страна атлантов завладела воображением даже современников Платона. Миф не утратил своей притягательной силы и по сей день» [2, с. 94].

Свидетельством сказанному авторами весьма интересного исследования возможного существования острова Атлантида является огромное количество работ, касающихся этого вопроса. Однако в них проводится обоснование только реальности бытия острова Атлантида и существовавшей на нем цивилизации или мифологической выраженности суждений Платона относительно этого бытия. В них не фиксируется сущность того «ядра» цивилизации, которое Платон считал основополагающим для ее зарождения и развития. Кроме того, не раскрываются судьбы цивилизационных представлений античного мыслителя в последующих концепциях цивилизаций, особенно техногенной. На решение данных вопросов и сориентирована настоящая работа, которую мы начнем с конкретного анализа диалогов Платона «Тимей» и «Критий».

Платон об основных элементах «ядра» цивилизации, условиях ее устойчивого развития и гибели

Сведения об острове Атлантида и его населении Платон начинает излагать в диалоге «Тимей», где философ говорит только о том, что на этом острове когда-то «возник великий и достойный удивления союз царей», власть которых «простиралась на весь остров» и многие другие территории [3, с. 466]. В какое-то время сила и мощь этого государства была «брошена» на захват и «ввержение в рабство» народов многих стран, в том числе и афинского государства. Однако последнее дало достойный отпор. Оно «одолело завоевателей» и «явило всему миру блистательное доказательство своей доблести и силы, продемонстрировало свое превосходство в «твердости духа и опытностью в военном деле» [3, с. 466]. Кроме того, афинское государство «стояло превыше» иных государств и «по совершенству всех своих законов». Именно эти законы «приписывали» данному государству «такие деяния и установления, которые прекраснее всего, что нам известно под небом» [3, с. 464].

Среди таких «деяний и установлений» первостепенное значение имело, во-первых, положение о необходимости представителю каждого сословия государства заниматься только своим ремеслом и не вмешиваться в дела и работу граждан других сословий. Во-вторых, сословие воинов должно быть обеспечено всем необходимым снаряжением для защиты своего государства. В-третьих, подчеркивается внимание к «умственным занятиям» населения страны. Закон предписывал, чтобы из «исследований космоса и из наук божественных выводить науки человеческие». К последним относились все виды искусства, «пекущееся о здоровье искусство врачевания» и «прочие виды знания». В-четвертых, в законах фиксировался и тот факт, что богиня Афина отыскала такое место для проживания граждан своего государства, где «под действием мягкого климата рождались бы разумнейшие на Земле люди» [3, с. 465]. По утверждению Платона, они и были таковыми.

Как видим, философ в рассматриваемом диалоге констатирует весьма значимые положения относительно «ядра» древней афинской цивилизации. Эти положения касались, прежде всего, смысла понятия «власть». Оказывается, что власть описываемой в диалоге цивилизации весьма эффективно выражала и защищала интересы своих людей. Она стремилась формировать у них «все виды добродетели» и способности к совершению «великих деяний для своего государства». Именно гуманистическая выраженность власти и благоприятная среда жизни населения данной цивилизации обеспечивали ее устойчивое развитие в определенное историческое время.

Однако в какое-то время это развитие было прекращено, а все созданное данной цивилизацией вместе с людьми было «поглощено ужаснейшим землетрясением и наводнением; равным образом и Атлантида исчезла, погрузившись в пучину» океана [3, с. 466]. Причины ее гибели более обстоятельно

Платон раскрывает в диалоге «Критий», который начинается с раскрытия характера отношения человека к природе в древней афинской цивилизации. Осмысление суждений Платона по данной проблеме может иметь существенное значение для постижения «ядра» не только древнеафинской, но и последующих цивилизаций.

В данном диалоге Платон отмечал, что в далеком прошлом территория его страны была весьма удобной для жизни людей. В ней имелись прежде всего плодородные земли. По этому качеству «здешняя земля превосходила любую другую» землю. На ней возделывались многие виды культурных растений и содержались «всевозможные животные». Именно в то время данная земля «взращивала все это самым прекрасным образом и в изобилии» [3, с. 549]. Земледелие надежно обеспечивало продуктами питания все население страны, а особенно хорошо – сословие воинов. Более того, «его члены получали все нужное для пропитания и воспитания». В силу этого они достойно охраняли свою страну и ее богатства. Земля и все произведенное на ней было общественной собственностью: «Здесь никто ничего не имел в частном владении, а все считали общим и притом не находили возможным что-либо брать у остальных граждан сверх необходимого» [3, с. 549]. За таким распределением благ внимательно следили другие страны тогдашнего мира.

Автор диалога с удовлетворением отмечает и бережное отношение людей описываемого им периода к природной среде своего обитания. Они рачительно относились к природе: восстанавливали срубленные деревья, сохраняли «необъятные пожити» и «источники ручьев и рек», что позволяло зимой и летом людям иметь в «изобилии хорошую воду» [3, с. 556].

Но такое изобилие продуктов питания и воды, отмечает философ, было только в далеком прошлом. В нынешнее время территорию своей страны Платон называет «остатком прошлой». С чем это было связано? Ответ автора диалогов следующий. За девять тысяч лет природопользования населением страны была уничтожена лесная растительность. Особенно беспощадно вырубались леса в горных местностях. С обезлесенных территорий дождевыми водами и наводнениями были смыты плодородные почвы. Теперь, пишет Платон, мы видим «лишь скелет истощенного недугом тела, когда вся мягкая и тучная земля оказались смытой и только один остов еще перед нами» [3, с. 550]. Виновными за такое состояние природы он называет жителей своей страны, их жадность и корыстолюбие.

Не оставляет Платон без внимания и такие элементы «ядра» цивилизации, как формы существующей власти и характера действий и управления ее представителями страной. Философ подчеркивает, что практически все представители власти древней афинской цивилизации «справедливо управляли своей страной». Более того, «во всей Европе и Азии не было людей более знаменитых и просвещенных за красоту тела и за многостороннюю добродетель души» [3, с. 551].

В процитированных суждениях Платона об особенностях древнеафинской цивилизации изложены весьма значимые положения относительно ее долгого устойчивого бытия. Во-первых, обосновывается, хотя и в зародышевом состоянии, идея важности осуществления рационального природопользования. Во-вторых, формируется положение об эстетическом отношении человека к природе. Именно люди, «преданные прекрасному», демонстрируют разумное и бережное отношение к природе. В-третьих, представители власти в своей управленческой деятельности руководствуются не только идеями прекрасного, но и добродетельным отношением к остальным гражданам страны. В-четвертых, обращается внимание на опасные последствия потребительского отношения человека к природе.

На последующих страницах «Крития» Платон рассказывает читателям данного труда об особенностях бытия «противника» древнеафинской цивилизации на острове Атлантида. Вся его территория была благодатной для жизни людей и «прочих живых существ, населяющих болота, озера и реки, горы или равнины». Даже слонов «водилось на острове великое множество». Платон называет территорию острова «божественной природой». На распаханных землях земледельцы снимали по два урожая в год. В недрах острова имели место «все любые виды ископаемых твердых и плавких металлов». Для строительства и иных нужд в «изобилии было леса» и других ресурсов. Окруженные столь щедрой природой, жители острова вносили и свой вклад в ее облагораживание. Будучи «преданными прекрасному», они стремились свои представления о прекрасном вносить и в окружающую природную среду. Так, атланты демонстрировали и свое умение создавать водные системы, красочные сады и парки, дворцы и храмы, «гимнасии для упражнения мужей и коней» и т. д., которые находились в полном соответствии с особенностями рельефа местности и в гармонии с природными объектами. Использовалось правильное, симметричное чередование земляных и водных кругов и т. д. [3, с. 552–554].

В главном городе острова не затихала и духовная жизнь. Последнюю весьма выразительно описывал известный русский писатель В. Я. Брюсов (1873–1924): скульпторы ваяли статуи своим прежним и нынешним правителям, живописцы писали картины для украшения стен дворцов и храмов, поэты слагали свои песни, а ученые мужи постигали основы организации космоса и всего мироздания. Народы других стран считали город «центром Вселенной», оплотом «знаний, художеств и божеств», потому и стремились в этот «чудесный Город Вод». На основании всего отмеченного писатель сделал вывод: «Мы вправе представлять себе жизнь в древней Атлантиде, последних периодов ее существования, как утонченную жизнь высококультурного государства, перешедшего через рубеж своего высшего развития и уже клонящегося к упадку» [4, с. 412].

В период же роста и развития данной цивилизации культура была значимым фактором ее устойчивого бытия и прогресса. Она формировала и гуманные

формы взаимоотношений жителей острова, а также отношения правителей к своим подданным, к осуществлению рациональных форм природопользования. При этом особое значение имело этическое и эстетическое воспитание людей, утверждение этического и эстетического отношения человека к природе, что явилось основополагающим фактором деятельности жителей острова и способствовало сохранению всего того, чем наделил творец этот остров при его создании. Сохранению данной традиции благоприятствовала и деятельность царей острова. «Правители Атлантиды, – писал Платон, – повиновались законам и жили в дружбе со сродным и божественным началом: они блюли истинный и во всем великий строй мыслей, относились к неизбежным определениям судьбы и друг к другу с разумной терпеливостью, презирая все, кроме добродетели, ни во что не ставили богатство...» [3, с. 560]. Они не «пьянели от роскоши», не теряли «власти над собой и здравого рассудка». Всегда сохраняли «трезвость ума» и были убеждены в том, что все достигнутое населением острова «обязано своим возрастанием общему согласию в соединении с добродетелью». При сохранении такого «строя мысли» царями Атлантиды и соответствующей их деятельности даже «божественная природа» умножала свое богатство [3, с. 560].

Однако такое умножение не было бесконечным. На какой-то стадии бытия Атлантиды и ее цивилизации богатства «унаследованной от бога природы» стали истощаться. Природа начала приходить в упадок. Эта тенденция приняла необратимый характер. Ее виновниками Платон называет жителей и правителей острова. Именно они все более и более теряли свою благопристойность и демонстрировали хищническое отношение к природе. По утверждению Платона, они «являли собой постыдное зрелище, ибо промотали самую прекрасную из своих ценностей» [3, с. 560], которая была у них в предшествующие периоды их жизни. Такой ценностью была прекрасная природа и гармония человека с ней. Взамен этой ценности в них возрастали безудержная жадность и сила, которые определяли хищническое отношение к природе, что и стало причиной ее кризисного состояния и упадка.

Углублению такого состояния способствовало и то, что цивилизация Атлантиды в последний период своего существования стала активно претендовать на гегемонию над другими народами. Она стремилась расширить границы своего владения. Завоевательные походы и войны со своими близкими соседями и далекими от нее народами существенно подрывали природные, экономические, демографические и культурные устои данной цивилизации. Ее «распад» (А. Тойнби) и гибель были неизбежны.

Приговор этой цивилизации вынес бог Зевс. Он не смог смириться с теми безобразиями, которые стали происходить на острове Атлантида, и с помощью землетрясения погрузил его в пучину океана вместе с обитавшими на нем людьми.

В мифологическом описании Платоном трагедии некогда процветавшей цивилизации нашли свое освещение основные элементы «ядра» не только этой цивилизации, но и последующих типов цивилизаций: отношение человека к природе, формы собственности и власти, духовный и в целом культурный уровень людей и т. д. Все сказанное философом по отмеченным сторонам только одной цивилизации оказало огромное влияние на обосновываемые другими авторами стратегии цивилизационного развития в последующее время.

Идеи Платона в утопических концепциях цивилизаций

Одним из тех, кто воспринял идеи Платона, касающиеся расцвета и гибели древних цивилизаций, был английский писатель-гуманист, философ и государственный деятель Томас Мор (1478–1535). Структура его главного труда «Утопия» (1516) весьма сходна с платоновскими «Тимеем» и «Критием». Да и все события, описываемые в «Утопии», происходят на одноименном вымышленном острове. Но в труде Т. Мора раскрываются особенности западноевропейской цивилизации его времени и предложена качественно новая, гуманистическая в своей основе, цивилизация будущего. Необходимость становления последней автор осознает в процессе глубокого анализа состояния английского общества, да и всей Западной Европы начала XVI в. Чем же его поразило и озаботило их состояние? Какие выводы из всего постигнутого были им сделаны?

При поиске ответов на поставленные вопросы следует иметь в виду, что в своем труде Т. Мор раскрывает особенности процесса ухода с исторической арены западноевропейской феодальной цивилизации. Им фиксируются и те негативные черты, которые демонстрирует и приходящая ей на смену новая капиталистическая цивилизация. Гибель первой философ связывает с рядом причин. Главной среди них он называет крайнее обнищание основной массы населения своей страны и в целом всей Европы того времени. На страницах труда подчеркивается жалкая бедность и скудность жизни людей. Многие жители Англии были вынуждены заниматься бродяжничеством, воровством и разбоем. А существующая власть принимала самые жесткие меры наказания за такие деяния. Т. Мор подчеркивает и то, что в его стране «существует большое число знатных особ, которые не только сами живут в праздности, будто трутни, трудами других, например держателей своих земель, которых для увеличения доходов они отскабливают до живого» [5, с. 129]. На последующих страницах труда дается подробная характеристика этих «знатных» людей. Обостряющееся противоречие между ними и остальной нищей частью того общества и было основной причиной движения феодальной цивилизации к своей гибели.

Самым негативным образом оценивает Т. Мор и первые социальные проявления зарождающейся в Европе капиталистической цивилизации, а именно периода первоначального накопления капитала, как его называют в научной

литературе. В Англии его становление было связано с изгнанием крестьян с занимаемых ими земель и захватом крестьянских угодий новыми богатыми владельцами для выпаса огромных стад овец, шерсть которых становилась сырьем для зарождавшейся текстильной промышленности. Данное явление философ назвал «огораживанием земель». Оно еще больше усилило бедность и нищету безземельных крестьян. На страницах своего труда писатель-гуманист говорит об Англии как удивительной стране, где «овцы пожирают людей».

Яркое и правдивое описание Томасом Мором отмеченного явления было с восторгом встречено другими гуманистами того времени (Т. Лупсет, Эразм Роттердамский и др.). Оно было использовано в качестве источника и К. Марксом при написании главы XXIV («Так называемое первоначальное накопление») первого тома его главного труда «Капитал» [6, с. 731, 746].

Все увиденное и описанное Т. Мором побудило его представить своим обездоленным соотечественникам, да и народам других стран иную систему социального мироустройства и стратегии ее развития. На вымышленном острове Утопия им постулируется система новой цивилизации, где нет частной собственности и эксплуатации человека человеком: «Здесь все принадлежит всем, ни у кого нет сомнения, что ни один отдельный человек ни в чем не будет иметь нужды, если только он позаботится о том, чтобы были полны общественные житницы» [5, с. 274]. Последние наполняются трудом всех граждан общества. Причем это общество так устроено, что оно «избавляет всех граждан от телесного рабства и дарует им как можно больше времени для духовной свободы и просвещения» [5, с. 190].

В свободное от работы время жители острова могут заниматься постижением наук, музыкой, различными видами игр и т. д. Они исключили войны с народами других стран. Перечень всего благопристойного, которое постигли граждане Утопии и осуществили в своем государстве, занимает многие страницы труда Т. Мора. В завершение описания государства нового типа он пишет, что утопийцы «нашли такие жизненные устои, положили их в основу государства не только весьма счастливо, но и, настолько это может предугадать человеческое предвидение, навсегда» [5, с. 278].

Такое государство Томас Мор желал бы всем народам мира. Но это была всего лишь мечта видного гуманиста эпохи Возрождения. Она была утопической в своей основе и не нашла своего воплощения в последующих стратегиях развития западной цивилизации. Однако ее гуманистическая выраженность уже во время жизни мыслителя снискала уважение и признание со стороны его современников и будущих социалистов-утопистов.

В конце эпохи Возрождения чаяния людей о другом устройстве государства и лучшей их жизни выразил итальянский мыслитель и поэт Томмазо Кампанелла (1568–1639). Видение социально-политического преобразования общества и формы его осуществления были выражены Кампанеллой в знаме-

нитом философском произведении «Город Солнца». Труд был написан в 1602 г. в тюрьме, а опубликован в 1623 г. С первых страниц труда видна воспринятая от Платона форма выражения собственных идей его автора в форме поэтического диалога. Как и у Платона, содержание произведения раскрывается через вопросы Гостинника и ответы Морехода. Последний рассказывает собеседнику свои впечатления от посещения одного из островов Индийского океана, где располагался идеальный город-государство. В нем уже давно утверждена общественная собственность на землю, ее недра, все произведенное человеком и даже общность жен.

На этой основе жители города ведут и подлинно философский образ жизни. Они живут общиной. У них заведен порядок избрания должностных лиц, строго соблюдается разделение труда в зависимости от пола работника и других его биологических особенностей. Уделяется большое внимание образованию и воспитанию подрастающего поколения. Причем все формы деятельности жителей города (соляриев) реализуются с учетом научных знаний. Однако следует учесть, что для Кампанеллы наукой была астрология, поэтому в утопическом городе-государстве даже планирование деторождения осуществлялось с учетом расположения светил на небосводе. «По-научному» солярии обрабатывают землю, ухаживают за возделываемыми растениями, что позволяет получать обильные урожаи. Они демонстрируют и «благородное искусство разведения и выращивания» домашних животных, заботятся и о получении от них «наилучшего приплода» [7, с. 170].

Перечень особенностей «философского» образа жизни трудящихся города-государства можно продолжать и далее, но мы остановимся на уже отмеченных. Обратим только внимание на форму государственного правления в этом Городе Солнца. Т. Кампанелла, в отличие от своих предшественников (Платона и Т. Мора), отдает предпочтение республиканскому строю власти. Но в его республике действует жесткая абсолютная власть, во главе которой стоит Солнце, или Метафизик. Через его доверенных лиц (Мощь, Мудрость, Любовь) осуществляется управление и контроль за всеми сторонами жизни страны. Такая форма правления не имела перспектив для утверждения в реальной жизни общества.

Т. Кампанелла, как и Т. Мор, в век господства бесправия и эксплуатации человека человеком предложил хотя и утопическую, но качественно новую гуманистическую форму цивилизации. Ее основой выступали: общественная собственность, отсутствие эксплуатации, разумное отношение человека к природе, всестороннее развитие человека и другие значимые цивилизационные факторы. Но по своему существу все они были утопическими и не могли определить стратегию зарождающейся в период позднего Возрождения западноевропейской цивилизации. Образ последней был предложен современником Кампанеллы Ф. Бэконом.

Фрэнсис Бэкон как теоретик техногенной цивилизации

Действительно, английский философ, писатель и государственный деятель Фрэнсис Бэкон (1561–1626) являлся не только родоначальником философии Нового времени, но и одним из первых теоретиков техногенной цивилизации. Именно он сформулировал «ядро» этой цивилизации. Ее содержание изложено в незаконченном труде «Новая Атлантида» (1627).

На первых страницах данного труда раскрывается прежде всего преемственная связь его содержания с идеями «великого писателя», изложившего в форме «поэтического вымысла» повесть о «великой Атлантиде» [8, с. 496]. Бэкон не называет конкретного имени этого писателя, но нам ясно, что это Платон. Образ его Атлантиды и был и исходной основой описания английским мыслителем острова Бенсалем, его жителей и формировавшейся на нем цивилизации – Новой Атлантиды. В связи со всем сказанным возникают вопросы: были ли в труде Ф. Бэкона заслуживающие внимания суждения и оказали ли они влияние на стратегию развития общества в последующее время?

Такие вопросы порождаются и тем, что в некоторых специальных исследованиях высказываются мнения, что труд Бэкона является «несерьезным сочинением» и «написан с непонятной целью на склоне лет». Более того, Ф. Бэкон и Т. Мор написали «сказочку о чудесном острове» [9, с. 439, 494]. Такого рода оценки трудов мыслителей повторяются и на других страницах процитированной работы.

Ответ на поставленные вопросы можно получить при исследовании труда Ф. Бэкона. При этом следует обратить внимание, что уже на первых его страницах констатируется упадок и гибель ряда древних общностей людей. В силу этого они «не смогли оставить потомству письменности, искусств и цивилизации» [8, с. 497]. Вот почему автор и ставит перед собой задачу предложить современному ему обществу наиболее реальный и устойчивый тип цивилизации. Такая цивилизация представлена как уже существующая на вымышленном им острове Бенсалем, аналоге Атлантиды Платона.

При постижении сущности этой цивилизации следует обратить внимание на особенности ее общественного строя, характер отношения власти к населению острова, ее внутреннюю и внешнюю политику. Весьма содержательная оценка общественного строя этой цивилизации содержится в одном из трудов именитого философа В. А. Асмуса: «Общественный строй, изображенный в утопии Бэкона, есть лишь идеализация английской абсолютной монархии времен Бэкона. Мы узнаем в нем и королевскую власть, и парламент, и церковь, занимающую важное место в жизни государства, и чиновничество различных степеней и рангов» [10, с. 362].

Страной на острове правит смертный человек по имени Соломон, он есть «орудие божественного промысла» и единственный «законодатель этой страны». Ф. Бэкон наделяет его и особыми качествами: «Государь этот обладал

сердцем неистощимой доброты, и цель своей жизни полагал единственно в том, чтобы сделать страну и народ счастливыми» [8, с. 498]. В своей деятельности Соломон всегда руководствуется принципами человеколюбия и другими гуманистическими установками. Подобные оценки власти в цивилизации острова Бенсалем были порождены приближением Ф. Бэкона к тогдашнему королю Англии Якову I Стюарту и личному участию философа в управлении этой страной. С этим и связана идеализация Бэконом правящей монархии постулируемой им цивилизации.

В отличие от своего соотечественника Т. Мора, автор «Новой Атлантиды» избегает оценок характера социальных противоречий этой цивилизации, конфликтов и ее неустойчивости. Зато в данном труде основное внимание уделяется раскрытию ее научного и технического характера. При этом подчеркивается, что последний стал возможен благодаря деятельности государя. Именно он издал закон, согласно которому был учрежден «некий Орден, или Общество» под названием «Дом Соломона». По Бэкону, это «благороднейшее учреждение на земле, служащее стране нашей путеводным светочем. Оно посвящено изучению творений господних» [8, с. 499] и прежде всего исследованию природы. Но оно также было ориентировано на обеспечение внедрения полученных знаний в материальное производство. Данные проблемы и были предметом внимания философа. «По существу вся повесть нужна Бэкону, – пишет А. Л. Субботин, – чтобы изложить проект новой всегосударственной организации науки – идеализированное предвосхищение будущих европейских академий наук, как впоследствии не раз отмечали многие ученые» [11, с. 52]. Первой из таких «организаций» явилось Лондонское Королевское общество (основано в 1660 г.) – ведущее научное общество тогдашней Англии и современной Великобритании. Создавалось оно по разработанной и изложенной в рассматриваемом труде Ф. Бэкона программе. Какие же основные положения составили ее содержание?

Это содержание обуславливалось сформулированной философом целью постулируемой им цивилизации. «Целью нашего общества, – писал он, – является познание причин и скрытых сил всех вещей и расширение власти человека над природою, покуда все не станет для него возможным» [8, с. 509]. Все возможности человека властвовать над природой Ф. Бэкон связывал с наукой. В своем главном философском труде «Новый Органон» (1620) он писал: «Человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько постиг в ее порядке делом или размышлением, и свыше этого он не знает и не может» знать [8, с. 12].

С уровнем знаний Ф. Бэконом природы связывались все действия и поведение человека в ней. Со всей категоричностью он утверждал, что «знание и могущество человека совпадают, ибо незнание причины затрудняет действие» [8, с. 12]. В труде «Новая Атлантида» раскрывается широкая панорама исследований живой и неживой природы и их результаты. Причем все они

получены опытным путем. Тем самым Ф. Бэкон продолжил обоснование эмпирических исследований как единственного направления постижения природы. Им перечисляется и множество необычных открытий, которые получены учеными «Дома Соломона» при исследовании природы. При этом подчеркивается и то, что наука не только постигает природный мир, но и преобразовывает практически все явления неживой и живой природы. Так, один из членов «Дома Соломона» говорит: «Мы воспроизводим жар солнца и других небесных светил, который подвергаем различным изменениям, проводя через циклы, усиливая или уменьшая и тем самым достигая удивительных результатов» [8, с. 513]. Особенно впечатляющи результаты в области постижения света. Местными исследователями открыты «еще неизвестные способы получать свет из различных тел». Изобретены приборы для наблюдения за предметами природы, находящимися на больших расстояниях. Здесь даже научились «искусственно получать радугу, сияния и ореолы вокруг источников света. А также воспроизводить явления отражения, преломления и усиления видимых лучей» [8, с. 514].

Широким фронтом осуществляются исследования и объектов живой природы: растений, рыб, птиц, крупных животных, да и человека. Здесь научились даже сохранять жизнеспособность организмов «после того, как как погибли и были удалены органы, которые считаются жизненно важными», «оживлять животных после того, как, по всем признакам, наступила их смерть» [8, с. 511]. Получены и удивительные результаты по преодолению барьеров межвидового скрещивания животных, формированию заранее спланированных форм живого. Перечень необычайных открытий науки и ее возможностей преобразовать природу, которые приводит автор «Новой Атлантиды», можно продолжить и далее, но мы остановимся только на отмеченных. Уже на их основе можно сделать вывод, что научное знание у Ф. Бэкона имеет практическую выраженность, чем обеспечивается и могущество человека в его отношениях с природой. Автор называет и многие отрасли производства, технология которых опирается на естественнонаучные знания: горнорудная, металлургическая, стекольная, судостроительная, производство военной техники и т. д. Благодаря науке на острове Бенсалем стало возможным повышать плодородие пахотных земель, выводить высокопродуктивные породы домашних животных и т. д.

Практическая ценность опытной науки неизбежно порождает и новые исследовательские задачи. В силу этого членами «Дома Соломона» прилагались усилия по созданию приборной базы опытной науки, разработке технологии ее дальнейшего развития. Здесь допускался даже научный шпионаж для повышения «богатства Соломонового Дома», осуществлялись и разные формы поощрения и вознаграждения ученых за каждое «ценное открытие и изобретение».

Все отмеченное позволяет сделать вывод, что английский философ в своем незавершенном сочинении изложил образ и стратегию развития той цивилизации, которая в наши дни стала называться техногенной. В ее становление

значительный вклад внесли последователи Ф. Бэкона: Р. Декарт, Б. Спиноза, И. Ньютон и другие западные ученые и философы XVII–XIX вв. Содержание их представлений о роли науки в осуществлении власти человека над природой подробно освещено в специальной работе автора данной статьи [12]. Да и в XX в. идеи Ф. Бэкона относительно обоснованной им цивилизации поддерживались некоторыми представителями западной философии. В этом плане весьма характерными могут быть суждения известного и влиятельного философа США Дж. Дьюи (1859–1952). Он утверждал, что «нарисованная Бэконом в его “Новой Атлантиде” картина государства, организованного для совместной исследовательской работы» и обеспечения власти над природой, должна «найти свободное и беспрепятственное воплощение» [13, с. 53, 54].

Это «воплощение» американский исследователь связывал с философией и ее «реконструкцией». Именно «реконструированная философия» должна выработать, по его утверждению, новую «формулировку того, что же означает иметь власть над силами природы с помощью разума и знания». Только последние позволят человеку «обрести власть над природой» и «формулировать новые цели» в отношении будущего человечества и природы. Для осуществления поставленных целей необходимо незамедлительно приступить к «переделке этого мира, сделать его инструментом и достоянием разума» [13, с. 62].

«Реконструированной философией» у Дж. Дьюи выступала философия прагматизма. Именно она, по заявлению философа, должна стать фактором установления господства человека над природой. Но кто конкретно призван утверждать это господство? По мнению Дьюи, ими являлись представители государственной власти и те люди, которые владели природными территориями и их ресурсами. Ради получения сверхприбыли они могли грабить и опустошать природу. Их интересы выражала и защищала обосновываемая Дж. Дьюи новая философия. Эта философия «принесла с собой новый образ воображения и вдохновения. Она утвердила новое отношение к природе, порожденное экономическими и политическими изменениями. Она обеспечила это отношение определенного рода интеллектуальным материалом, с помощью которого она сформулирована и оправдала саму себя» [13, с. 77].

В какой степени концепция господства человека над природой оправдала саму себя, содержательно выразил еще в середине XX в. выдающийся английский историк и автор ряда трудов по проблеме цивилизаций А. Тойнби (1889–1975). В книге «Цивилизация перед судом истории» он писал, что мечта первых и последующих теоретиков господствовать над природой осуществилась до такой степени, что превзошла все ожидания. Конкретно она выразилась в том, что «человек не только покорил окружающую среду; он уничтожил ее, возведя вокруг себя искусственную среду собственного изготовления. Эта окружающая среда есть продукт технологии современного Человека, технологии, достигшей за эти три столетия большего, чем за предыдущий период человеческой истории. Человек решительно победил природу своей технологией;

однако победителем была именно технология, а не сам Человек» [14, с. 396]. Последний стал рабом той техногенной среды, которую он сам создал.

Этим английский ученый не ограничился. Он делает вывод, что существующая техногенная цивилизация «приобретает угрожающий характер и неумолимо движется к непредсказуемому кризису». Причем после Второй мировой войны «это движение идет по нарастающему» пути [14, с. 396]. Особенно очевидно кризисное состояние техногенной цивилизации стало проявляться в наши дни. В трудах многих западных и отечественных авторов, членов Римского клуба, религиозных и политических деятелей раскрываются факторы, грозящие разрушению этой цивилизации, и указывается на необходимость разработки новой стратегии социального развития.

Ее «ядром» должны стать представления о природе как ценности, с которой следует осуществлять рациональные формы отношений, утверждение в системе научного знания современной постнеклассической рациональности, включающей этические и эстетические установки в определении познавательной деятельности и регулятивов исследовательского поиска. Существенно новой должна быть и система власти. Жестко контролируя людей и их деятельность, она сама нуждается в контроле со стороны общества. Несомненной становится и необходимость повышения духовного уровня людей, их культуры, осуществления экологического образования и воспитания нынешних и будущих поколений. Такого рода выводы порождаются после ознакомления с цивилизационными представлениями Платона.

Список использованных источников

1. Степин, В. С. Цивилизация в эпоху перемен: поиск новых стратегий развития / В. С. Степин // Журн. Белорус. гос. ун-та. Социология. – 2017. – № 3. – С. 6–11.

2. Кусто, Ж.-И. В поисках Атлантиды / Ж.-И. Кусто, И. Паккале // Кусто Ж.-И, Паккале И. В поисках Атлантиды ; Щербаков В. И. Золотой чертог Посейдона. – М. : Мысль, 1986. – С. 8–167.

3. Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон. – М. : Мысль, 1971. – Т. 3, ч. 1. – 687 с.

4. Брюсов, В. Я. Собрание сочинений : в 7 т. / В. Я. Брюсов. – М.: Худож. лит., 1975. – Т. 7. – 528 с.

5. Мор, Т. Утопия / Т. Мор. – М. : Наука, 1978. – 415 с.

6. Маркс, К. Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М. : Политиздат, 1960. – Т. 23. – 907 с.

7. Кампанелла, Т. Город Солнца / Т. Кампанелла // Утопический роман XVI–XVIII веков. – М. : Худож. лит., 1971. – С. 143–190.

8. Бэкон, Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Бэкон. – М. : Мысль, 1978. – Т. 2. – 575 с.

9. Кузьмин, И. Открытая Атлантида? / И. Кузьмин. – СПб. : Изд. дом «Нева», 2002. – 544 с.

10. Асмус, В. Ф. Избранные философские труды / В. Ф. Асмус. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1969. – Т. 1. – 412 с.

11. Субботин, А. Л. Фрэнсис Бэкон и принципы его философии / А. Л. Субботин // Сочинения : в 2 т. / Ф. Бэкон. – М. : Мысль, 1977. – Т. 1. – С. 5–53.

12. Карако, П. С. Философия природы: прошлое, настоящее, будущее / П. С. Карако. – Минск : Экоперспектива, 2016. – 251 с.

13. Дьюи, Дж. Реконструкция в философии / Дж. Дьюи. – М. : Логос, 2001. – 168 с.

14. Тойнби, А. Цивилизация перед судом истории / А. Тойнби. – М. : Прогресс, 1996. – 480 с.

УДК 101.1

Поступила в редакцию 31.12.2019
Received 31.12.2019

И. Я. Мацевич-Духан

Институт философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Беларусь

ПРОБЛЕМА *GEMEINSCHAFT* В СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

В статье проводится ретроспективный анализ основных этапов эволюции проблемы Gemeinschaft *в социальной теории. Реконструкция характеристик Gemeinschaft в классической социальной теории позволяет обозначить специфику современного социально-философского и политического интереса к возрождению данного концепта и его использованию в урбанистической практике. Рассматриваются возможные формы его дальнейшего развития в современной социальной философии.*

Ключевые слова: *сообщество, общество, община, общинное, общественное, социальное, политическое, экономическое, социальная теория*

I. Matsevich-Dukhan

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

THE PROBLEM OF *GEMEINSCHAFT* IN SOCIAL THEORY

The article presents a retrospective analysis of main stages in the evolution of the problem of Gemeinschaft in social theory. The reconstruction of its characteristics in classical social theory allows us to signify the specificity of contemporary socio-philosophical and political interest in the renaissance of this concept and its employment in urbanistic practice. Possible forms of its further development in contemporary social philosophy are considered.

***Keywords*:** *community, society, commune, the communal, the societal, the social, the political, the economic, social theory*

Возрождение интереса к проблеме сообщества в современной философии во многом обусловлено актуальными практическими запросами урбанистического развития. Перспективы эволюции социального пространства мегаполисов и больших городов проясняются сегодня в многостороннем диалоге между субъектами градостроительства и горожанами как представителями конкретных сообществ. Гуманитарные и социальные науки играют важную роль в создании условий для реализации подобной коммуникации, призванной обосновать ценностные ориентиры городского планирования, исходя в том числе и из запросов, формирующихся на локальном уровне. Развитие урбанистического дискурса *Gemeinschaft* невозможно без возвращения к истокам, ко времени, когда были сформированы теоретико-методологические основания выявления данного феномена как отличного от общества. Вместе с возрождением интереса к проблеме сообщества раскрылся новый пласт исследований,

отталкивающихся от политической философии Аристотеля и феноменологии сообщества немецкого философа Эдиты Штайн. Оригинальным образом трактовка Э. Штайн вплетается в неоаристотелевское прочтение природы сообщества британского философа Аласдера Макинтайра, а также в апологетический проект сообщества американского социолога и урбаниста Ричарда Сеннета.

Классическая трактовка *Gemeinschaft*

В контексте данных исследований условным обозначением начала истории концепта становится работа немецкого социолога Фердинанда Тённиса «Gemeinschaft und Gesellschaft» (1887) [1], проясняющая критерии различения *Gemeinschaft* (сообщество) и *Gesellschaft* (общество). Сообщество как небольшая группа людей с их общими верованиями, традициями, стилем жизни, доверительными отношениями, тесными и эмоциональными связями постепенно уходило в прошлое. Оно уже не поддавалось формализации методами строгого научного познания, а также целерациональному регулированию с помощью новой социологической теории *Gesellschaft*. Последняя помогает раскрыть суть зрелой стадии эволюции человечества в современном мире, тогда как теория *Gemeinschaft* может использоваться, согласно Ф. Тённису, в качестве инструмента для исследования преимущественно прошлого социальной действительности в форме общинной жизни.

В отличие от Ф. Тённиса, французский социолог Эмиль Дюркгейм рассматривал сообщество не как стадию в эволюции социальных взаимоотношений человечества или социального (le social), а как модус человеческих взаимоотношений, сохраняющийся в той или иной мере и в жизни современного общества. Э. Дюркгейм выделил ряд признаков, по которым возможно опознать сообщество, то есть «общинное», «совместное», «коллективное» (le commun): размер социальных групп; плотность их социальных связей; степень социальной привязанности и вовлеченности в жизнь определенных социальных институтов; наличие общих верований, моральных устоев и элементов ритуальной деятельности; демонстрация общего стиля жизни; наличие коллективной памяти об историческом опыте и др. Различение понятий *Gemeinschaft* и *Gesellschaft* отразилось и в его концепции социальной *солидарности* («О разделении общественного труда» (1893)). Французский социолог выделил *механический* и *органический* типы солидарности, воплотившиеся в двух типах общества – в *традиционном*, где доминирует коллективное/общее сознание (la conscience commune), и *индустриальном*, где оформляется индивидуальное сознание (отличное от других) и постепенно утрачиваются прежние механизмы традиционной социальной идентификации человека как члена общины (подобного другим). Следует отметить, что коллективное сознание не исчезает в индустриальном обществе, но его роль и область применения становятся всё более неопределенными.

В начале XX в. немецкий социолог Макс Вебер использовал различные понятия для обозначения феномена сообщества, среди которых необходимо выделить *Gemeinschaft* (общность, община), *Genossenschaft* (сообщество), *Gemeinde* (соседство, объединенное для фискальных или политических целей; церковная община) и *Vergemeinschaftung* (общность) [2, с. 356]. Значение *Vergemeinschaftung* не всегда удается передать с помощью русского понятия «общность», так как в немецком языке это понятие выражает процесс. Следуя за Ф. Тённисом, его трактовкой понятий *Gemeinschaft* и *Gesellschaft*, М. Вебер противопоставляет *Vergemeinschaftung* (объединение в общность, образование общности) и *Vergesellschaftung* (обобществление).

В докладе «Политика как призвание и профессия» (1919) М. Вебер использует понятие *Gemeinschaft* как логический род, через который определяется понятие государства. С его помощью немецкий социолог подчеркивает, что государство происходит из чувства, объединяющего людей во взаимной принадлежности друг другу. В статье «О некоторых категориях понимающей социологии» (1913) понятие *Gemeinschaft* рассматривается в тесной взаимосвязи с понятием социального действия, то есть действия, ориентированного на поведение другого или других. Общность возникает тогда, когда человек учитывает, что другие тоже совершают действия, и пытается понять их. Общность часто возникает перед угрозой физического уничтожения. По мере того как появляется правовая монополия на легитимное насилие, возникает *современная политическая общность*. В процессе установления легитимной власти политическое сообщество перерождается в политический союз, где доминирует рациональное целенаправленное действие (ситуация обобществления, *Vergesellschaftung*).

В массовых государствах политическая общность почти полностью утрачивается. Однако она может проявиться в ситуации войны, перед обострившейся угрозой физического уничтожения, или в ситуации, где интересы престижа, чести и гордости выходят на первый план, без привязки к конкретной территории. Природа *Gemeinschaft* не может быть окончательно изжита или забыта, так как любое государство произрастает из политической общности. В период Первой мировой войны, согласно М. Веберу, вновь возрождается ощущение живой принадлежности к политической общности как проявление высокой степени единения граждан. Кроме того, немецкий социолог обращает внимание на сохранение *Gemeinschaft* как культурной общности. До конца своей жизни М. Вебер верил в возможность возрождения культурной общности немцев.

Следующим значимым этапом в развитии социально-философских исследований сообщества является формирование *урбанистического* дискурса, в котором раскрывается историческая эволюция сообщества внутри городского

пространства. Здесь следует обратить внимание прежде всего на работу М. Вебера «Хозяйство и общество» («Wirtschaft und Gesellschaft» (1921, 1922)) и серию эссе Георга Зиммеля по социологии культуры города (1901–1908).

М. Вебер делает «городскую общину» (Stadtgemeinde) [3, S. 522] предметом специального изучения в разделе, посвященном исследованию города («Die Stadt», см. [3, S. 513–600]). Автор подчеркивает, что не в каждом типе городского пространства имеется городская община: «Ибо для этого необходимы были поселения, имеющие хотя бы относительно ярко выраженный торговый и ремесленно-промысловый характер, обладающие следующими признаками: наличием 1) укрепления, 2) рынка, 3) своего суда и хотя бы какого-то собственного права, 4) корпоративности и связанной с ней 5) хотя бы некоторой автономии и автокефалии, то есть управления посредством учреждений, в создании которых так или иначе участвовали горожане» [4, с. 34–35]. Даже там, где горожане наделялись особым родом политико-административного права (например, города Востока), не обязательно присутствовала городская община. Иногда община в городе зарождалась после «пленения» [4, с. 42], так как общинный тип взаимоотношений появляется только при наличии определенного рода мотивации к действию. Наличие развитой сельской общины (например, в России вплоть до бюрократизации при Александре III [4, с. 37]) не обязательно становится предпосылкой для зарождения города, так как в городском пространстве доминирует свой специфический тип мотивации к действию. М. Вебера интересует прежде всего городская община и преимущественно как массовое явление Запада (первоначально в Северной Европе) и части стран Передней Азии. Немецкий социолог постепенно сужает поле своего исследования до городской общины как правового сообщества, то есть «институализированной общественной ассоциации, обладающей особыми и характерными органами, союза “бюргеров”, подчиненных в качестве таковых общему для всех них и только для них существующему праву, то есть образующих в сословном плане “правовое сообщество”» [4, с. 55].

В эссе «Die Großstädte und das Geistesleben» («Большие города и духовная жизнь») [5] Г. Зиммель подчеркивает, что формирование городских сообществ, обустроенных разнообразием соответствующих социальных институтов, демонстрирует давление обезличенного духа «в формациях жизни сообщества» («in den Formungen des Gemeinschaftslebens») [5, S. 130] на личность в большом городе. С одной стороны, многообразие видов деятельности, которые предлагает сообщество, делает жизнь интереснее. С другой стороны, она во многом благодаря сообществу становится всё более безликой. Чтобы справиться с этой ситуацией, индивид старается выделить и усилить личную составляющую, таким образом расслышать свой собственный голос во всё возрастающем шуме мегаполиса. Трактовка Г. Зиммеля является условным завершением исто-

рии классической концепции *Gemeinschaft* [6] и становится переходным этапом к феноменологическому прочтению его природы. Прежде чем мы обратимся к интерпретации Э. Штайн, рассмотрим более детально роль философии Аристотеля в сегодняшнем обновлении интереса к сообществу.

Аристотелевская и неоаристотелевская версии *Gemeinschaft*

Разъяснение смысла сообщества с помощью универсального принципа общения восходит к философии Аристотеля. В этом контексте содержится первая эксплицитная попытка раскрыть причины и основания существования индивидов в сообществах, выходя за рамки биологической и физической необходимости. Для обозначения *сообщества* Аристотель использовал понятие κοινωνία [7]. В «Политике» он детально раскрывает смысл и назначение сообщества: «Поскольку, как мы видим, всякое государство представляет собой своего рода общение (κοινωνία), всякое же общение организуется ради какого-либо блага (ведь всякая деятельность имеет в виду предполагаемое благо), то, очевидно, все общения стремятся к тому или иному благу, причем больше других и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение называется государством или общением политическим» [8, с. 22]. Из этой трактовки проистекает последующее смешение смысла *социального* и *политического* в классической философии вплоть до эпохи Ренессанса.

В связи с тем что человек является «политическим животным», его подлинная социальная природа, суть *общения*, может раскрыться только в *государстве*. Государство есть проявление «необходимости занимать сообща определенное место» [8, с. 49]. Членов сообщества Аристотель называет «общниками» (κοινωνός – партнер, компаньон), то есть занимающими сообща определенное место: «Чтобы граждане не принимали участия ни в чем, это, очевидно, невозможно, так как государство представляет собой некое общение, а следовательно, прежде всего является необходимость занимать сообща определенное место (τόπου κοινωνεῖν); ведь место (τόπος), занимаемое одним государством, представляет собой определенное единство, а граждане являются общниками (κοινωνοὶ) одного государства» [7, 1260β; 8, с. 49]. Понятие «место» обозначает здесь не столько физический контекст осуществления общения, сколько *ценностный*. Учение об «общих местах» («Τοπικά») в риторике и этике Аристотеля помогает освоить принципы осуществления общественно важных аргументированных дискуссий в публичном пространстве. Такого рода коммуникация, которая выстраивается по определенным правилам в разделяемом и осваиваемом ценностном поле, создает фундамент для построения и развития полиса, где человек обитает (οἰκέω) и находит свое завершение, то есть именно в сообществе он преодолевает свою индивидуальную ограниченность и в разумном общении с другими реализует свой логос (λόγος) в стремлении достичь общего блага.

Глаголы κοινωνέω (иметь связь) и οἰκέω (обитать) переплетаются по смыслу в данном фрагменте, так как иметь место значит в то же время и осваивать его, заботиться о нем, разделять его в данной заботе с другими и таким образом обретать обитель, место проживания. Современный американский социолог и экономист Джереми Рифкин подчеркивает, что «экономика (economy) всегда была частью сообщества (community), так как “экономика” происходит от греческого eukos, означающего “семья”, “сообщество”» [9]. Отсюда проистекает тесная взаимосвязь *социального* и *экономического* [10, p. 2; 11, с. 46–48]: социальное в классической философии приобретает коммерческий оттенок в той мере, в какой речь идет о взаимоотношениях между собственниками, заботящимися об общем благе. Но при этом необходимо осознавать, что подлинная забота об общем благе становится осязаемой лишь в ограниченных пределах полиса.

От данной трактовки сущности социального сквозь призму категории сообщества отталкивается немецкий философ Эдит Штайн. Остановимся на нескольких из ключевых положений концепции *Gemeinschaft* Э. Штайн, существенно повлиявшей на идейную программу одного из ведущих аристотелеведов в современной социальной теории британского философа Аласдера Макинтайра.

В 1922 г. была опубликована хабилитационная работа Э. Штайн «Вклад в философское обоснование психологии и наук о духе» [12], отвергнутая университетом Геттингена в 1919 г. и остававшаяся на периферии внимания философского сообщества на протяжении нескольких десятилетий. В данной статье мы обратимся ко второй главе указанной диссертации, где представлена концепция *Gemeinschaft*, и рассмотрим несколько важных для нашего исследования положений.

Один из центральных вопросов работы Э. Штайн касается переживаний, на основании которых формируется дух сообщества, объединяющий его членов. Она пытается прояснить, что значит быть открытым общинному опыту, другими словами, на основе какого опыта индивидуальное дает возможность произрасти общинному. Случается, что мы радуемся удачам сообщества, разделяем его надежды и сопереживаем его неудачам. Но при этом вполне возможно, что мы в меньшей степени будем сопереживать конкретному представителю сообщества. Целостность последнего порождает собственную действительность. В то же время возможно сопереживать конкретным индивидам, членам сообщества, но при этом ничего не чувствовать в отношении сообщества, членом которого они являются. Что происходит с индивидом, когда он становится членом *Gemeinschaft* и позволяет ему сбыться в себе и через себя? Начиная с исследования индивидуального сознания как мира для себя, хотя и с учетом внешних факторов, немецкий философ пыталась прояснить, каким образом реализуется переход от индивидуального к общинному сопереживанию, к соучастию и сопричастности общему чувству.

Подобно Аристотелю, Э. Штайн находит каждого индивида направленным в сторону конца (др.-греч. τέλος) сообщества. Цель сообщества становится моей целью. Следуя за Ф. Тённисом, она проясняет отличие сообщества от общества своеобразным образом, доказывая, что *Gemeinschaft* – это сообщество свободных индивидов, в котором отличия индивидов друг от друга не нивелируются с течением времени, а напротив, становятся основанием для развития общего духа единения, ощущения общей жизни. В современной действительности возможность управления массами во многом зависит от способности политического лидера уловить и направить «коммунальные переживания», оказаться настроенным на общинное чувство, мотивирующее к действию.

Возникновение общих чувств обусловлено существованием объектов, которые индивиды признают в качестве *ценностей*. Индивидуальное сознание вовлекается в сеть физических и социальных объектов, заставляющих реагировать на них посредством оценочных суждений. Такого рода *ценностные предметы* (Wertgegenstände), с одной стороны, зависят от нашей ориентации на них, от нашего признания или непризнания их существования, с другой стороны, они заставляют нас реагировать на них, судить их, высказывать суждение о них независимо от того, какой будет наша оценка. Ценность, заставляющая различных индивидов отвечать на ее призыв, превращается в «коммунальный объект», заявляющий свое право на каждого из тех, кто ответил на первоначальный вызов. Глубина ответа зависит от качества души. В этом диалоге ценностей и индивидов формируется общий опыт, разделяемый индивидами, откликнувшимися на призыв воспринимаемых ценностей. Континуальность конкретного опыта порождает определенный тип сообщества.

Эдит Штайн обращает внимание и на негативные аспекты развития сообществ, когда эмоции других могут инфицировать индивида настолько, что он перестает быть чувствительным к своим собственным переживаниям. Когда *Gemeinschaft* обрушивается на индивида, завладевает им, тогда индивидуальное частично отступает, частично трансформируется. И только сила воли способна вырвать индивида из подобного окружения и сохранить его свободу выбора, членом какого сообщества он хочет быть. В зависимости от этого выбора мы либо превращаемся в жертв сообщества, либо пытаемся найти дух подлинного *Gemeinschaft*. Таким образом, современное общество для Э. Штайн немыслимо без сохранения и развития духовной культуры многообразия сообществ, в которых индивид осознает свою уникальность и в то же время эмпатическую сопричастность общей жизни. При этом модус выражения индивидуального во многом обусловлен типом общинных взаимоотношений. Можно по-разному реагировать на ценности, но их реальность остается объективно существующей и выражается в горизонте многообразия наших суждений о ней.

Одним из современных философов, испытавших влияние концепции сообщества Э. Штайн, является британский философ А. Макинтайр [13]. Его теория добродетели базируется на аристотелевском и томистском прочтении природы сообщества. Во многом именно Эдит Штайн помогла ему прояснить, каким образом социальная философия может попытаться возродить *Gemeinschaft* в сегодняшнем обществе, а также ее неразрывную связь с философией религии. Сквозь призму концепции сообщества Э. Штайн британский философ попытался также объяснить ее служение сестрой милосердия Красного Креста, сознательную конверсию в католицизм и последующее вступление в кармелитский монастырь.

Этическое учение А. Макинтайра, как и в целом его социальная философия, немыслимо без категории сообщества. Выявляя причины распада моральных оснований жизни современного общества, философ возвращается к истокам либерального индивидуализма и плюрализма концепций добродетели. Для обретения устойчивых оснований практики добродетельной жизни в современном мире А. Макинтайр пытается возродить и обосновать продуктивность использования теории морали Аристотеля. Этот замысел воплощен британским ученым в его работе «После добродетели» (1981) [14], раскрывающей историю эволюции, мирного и конфликтного сосуществования многообразия добродетелей и терминов, в которых они определяются. Согласно А. Макинтайру, одна из причин сегодняшнего кризиса в развитии моральной теории заключается в эрозии социально-экономической и политической среды, в которой должны проявляться добродетели.

Такой средой в эпоху Древней Греции был *полис*, представляющий собой прежде всего политическое сообщество, жизнь которого «наполнена не тем или иным благом, а благом как таковым» [14, с. 213]. Любого рода привязанность обусловлена общей приверженностью благу. Хотя в этом обществе и присутствовало многообразие ценностей, но все они были иерархически организованы в определенного рода единство добродетелей: «Все добродетели находятся в гармонии друг с другом, и гармония в индивидуальном характере воспроизводится в гармонии государства» [14, с. 214]. При этом добродетели доступны только тому, кто участвует в политической жизни полиса, то есть свободным людям, вовлеченным в политические отношения между правящими и управляемыми членами общины.

Основанием достижения согласия в политических спорах является признание справедливости в качестве первой добродетели политической жизни. Это признание осуществляется в практике отношений между членами сообщества. Без вхождения в узы общинных отношений невозможно освоить добродетели. У каждой практики есть свои внутренние блага, но есть и общая цель человеческой практики как таковой, которая направляет нас в сторону нарративного единства добродетелей и сохранения общественной солидарности.

Концепция возрождения сообщества Р. Сеннета

Детально исследуя политику *Gemeinschaft* в XX–XXI вв., американский социолог Ричард Сеннет [15] выявляет кажущееся сегодня удивительным сходство во взглядах «правых» и «левых» в отношении *роли сообщества* в обеспечении экономической и политической стабильности. «Новые неоконсерваторы» (например, американский социолог Роберт Нисбет [16]) уже в 1950-е годы обратили внимание на роль общин в улучшении качества жизни граждан. Эта ориентация на локальный уровень была обозначена в 2009 г. лидером британской Консервативной партии Дэвидом Кэмероном в программном проекте «Большое Общество» (Big Society), где прилагательное «большое» отсылает скорее к сердцу каждого из нас, способного помочь ближнему в своей общине, и в меньшей мере – к государственной политике поддержки сообществ [15, S. 334; 17; 18].

Р. Сеннет проясняет, что сегодняшние левые и правые всё чаще обращаются к концепту *Gemeinschaft*, но смыслы в него они вкладывают различные [15, S. 335]. Так, модель «социальных правых» предполагает развитие малых городов и населенных пунктов, где владельцы местных предприятий возлагают на себя ответственность заботиться об общине, членами которой они сами являются. Позиция «социальных левых» фокусируется на сообществах в больших городах и мегаполисах, где сети супермаркетов и крупных корпораций снимают с себя такого рода ответственность.

Концентрация фабричного производства в больших городах и рост цен на городскую землю приводят в XIX в. к выносу жилья рабочих на окраины городов или за их пределы (хотя есть и исключения), которые в XXI в. осваиваются заново с помощью неоконсервативной программы, вовлекающей депрессивные сообщества в заботы «большого общества». С точки зрения Р. Сеннета, речь идет о своеобразной форме капиталистического колониализма в современных условиях. Этот род вовлечения превращается в терапевтическую игру, где каждый призван исполнить свою роль аниматора окружающей действительности. Но это наслаждение «игрой в сообщество» заканчивается в момент расширения горизонтов мировоззрения, когда она превращается в жертвоприношение собственной жизни на благо сообщества. И здесь возникает вопрос, насколько мы готовы жертвовать собой ради готовности быть вовлеченным в жизнь терпящего бедствие корабля. Р. Сеннет формулирует вопрос о том, в какой мере на нас возлагается долг возвращения назад в пригород с целью его возрождения, улучшения и оживления [15, S. 345–346].

Американский социолог рассматривает современные альтернативные формы вовлечения в жизнь сообщества без необходимости физически присутствовать непосредственно в нем. Используя понятие М. Вебера «призвание» (*Berufung*) [15, S. 351], Р. Сеннет полагает, что сообщество заставляет нас осознать свое призвание в собственной профессиональной деятельности (*Beruf*) на

общее благо. В совместной деятельности с другими членами общины, в их кооперации осуществляется подобный призыв. Исследователь приводит три формы возможного осуществления такого рода «призвания»: через веру, идентичность и неформальное общение [15, S. 364]. Даже осознавая, что связь с сообществом частично утрачивается, мы всё же сохраняем и возобновляем эту связь в своих размышлениях о забвении и утрате уже едва уловимого воспоминания.

Ричард Сеннет предлагает рассматривать *Gemeinschaft* в качестве «прихода-в-мир», где человек осознает ценность непосредственно личных отношений друг с другом и их границы. Для бедных и маргинальных групп эти границы могут быть экономически и политически обусловленными, но их ценность всегда будет сохранять социальную природу. И для того чтобы осознать эту ценность, не обязательно жить в некоем «гетто». В завершение американский социолог вспоминает вопрос французского философа Мишеля де Монтеня «Когда я играю с кошкой, как я могу знать, что она не играет со мной?» [15, S. 394]. И даже в этом риторическом вопросе сохраняется вера в возможность возрождения духа сообщества и удержания его в современном мире, так как мы все являемся «социальными животными, способными на более глубокую кооперацию, когда существующий социальный порядок позволяет, так как символически загадочная кошка Монтеня живет в каждом из нас» [15, S. 374].

Таким образом, проблема *Gemeinschaft* остается сегодня не менее актуальной и интригующей по сравнению с периодом ее зарождения в эпоху раннего модерна. Она, как и прежде, оказывается болевой точкой общества, по которой всё еще возможно определить, насколько здоровым является организм и в какой мере болевой синдром требует вмешательства извне. Отсутствие чувствительности современных политических институтов к этой точке может обострить ситуацию социального расслоения и дискриминации в пользу наиболее привилегированных и экономически защищенных социальных групп. И в этом отношении консервативные идеи М. Тэтчер *no society*[1] и Д. Кэмерона *big society* [18], несмотря на возможную искреннюю озабоченность этих политиков сообществом, могут сойтись в частичном снятии с государства ответственности за развитие *Gemeinschaft* и делегировании ее на уровень волонтерских организаций и частных инициатив. Такого рода опасность проговаривается многими современными философами и социологами [9; 14; 15]. Осознание данной опасности заставляет академическое сообщество искать решение в построении социальной теории, которая могла бы послужить альтернативой «великому» и «большому» обществу.

---

[1] Политика тэтчеризма в 1980-е годы содействовала разрушению сообществ. В 1987 г. М. Тэтчер публично озвучила тезис, сокращенно обозначенный *no society*: «Вы знаете, такой вещи, как общество, не существует. Есть отдельные мужчины и женщины, и есть семьи» [17].

Список использованных источников

1. Tönnies, F. Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Kulturformen / F. Tönnies. – Leipzig : Fuess (R. REISLAND), 1887. – 294 S.

2. Вебер, М. Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии : в 4 т. / М. Вебер ; пер. с нем. Л. Г. Ионина. – Москва : ВШЭ, 2017. – Т. 2 : Общности. – 429 с.

3. Weber, M. Wirtschaft und Gesellschaft / M. Weber. – Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. – 840 S.

4. Вебер, М. Город / М. Вебер ; пер. с нем. М. Левиной. – М. : Strelka Press, 2018. – 252 с.

5. Simmel, G. Die Großstädte und das Geistesleben / G. Simmel // Aufsätze und Abhandlungen, 1901–1908. – Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1995. – Bd. 1. – S. 116–131.

6. Мацевич-Духан, И. Я. Понятие «Gemeinschaft» в социальной теории конца XIX – начала XX вв. / И. Я. Мацевич-Духан // Дзяржава і творчая асоба: матэрыялы X рэсп. навук.-практ. канф., Мінск, 2019 г. – Мінск : БДАМ, 2019. – С. 246–251.

7. Aristotelis Politica / Aristotle ; ed. W. D. Ross. – Oxford : Oxford Univ. Press, 1957. – 292 p.

8. Аристотель. Политика / Аристотель ; пер. с древнегреч. С. А. Жебелева, М. Л. Гаспарова. – М. : АСТ : Астрель, 2012. – 393 с.

9. Rifkin, J. The European Dream [Electronic resource] / J. Rifkin // Vortrag an der Humboldt-Universität zu Berlin am 18. April 2005. – Mode of access : www.whi-berlin.eu/documents/rifkin.pdf – Date of access: 29.12.2019.

10. Modern Social Theory / ed. A. Harrington. – Oxford : Oxford Univ. Press, 2005. – 378 p.

11. Арендт, Х. Vita Activa, или О деятельной жизни / Х. Арендт ; пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина. – М. : Ад Маргинем Пресс, 2017. – 416 с.

12. Stein, E. Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften / E. Stein. – Freiburg : Herder, 2010. – 368 S.

13. MacIntyre, A. C. Edith Stein: A Philosophical Prologue, 1913–1922 / A. C. MacIntyre. – Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, 2007. – 208 p.

14. Макинтайр, А. М. После добродетели: исследования теории морали / А. М. Макинтайр ; пер. с англ. В. В. Целищева. – М. : Акад. Проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2000. – 384 с.

15. Sennett, R. Zusammenarbeit. Was unsere Gesellschaft zusammenhält / R. Sennett ; übersetzt von Michael Bischoff. – München : Hanser Berlin, 2019. – 414 S.

16. Nisbet, R. A. The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom / R. A. Nisbet. – New York : Oxford Univ. Press, 1953. – 303 p.

17. Corbett, St. The Big Society: A Critical Perspective [Electronic resource] / St. Corbett, A. Walker // Conference: 2012 SPA Conference, University of York. – Mode of access : https://www.researchgate.net/publication/274371522_The_Big_Society_A_Critical_Perspective_ – Date of access: 29.12.2019.

18. Norman, J. The Big Society: The Anatomy of the New Politics / J. Norman. – Buckingham : Univ. of Buckingham Press, 2010. – 244 p.

УДК 1(476)“18”

Поступила в редакцию 03.03.2020
Received 03.03.2020

В. К. Игнатов

Институт философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Беларусь

РОССИЯ И ЗАПАД В ТВОРЧЕСТВЕ М. О. КОЯЛОВИЧА

Статья посвящена анализу взглядов М. О. Кояловича на проблему взаимоотношений России и Запада. Показано влияние славянофильских идей на мировоззрение белорусского мыслителя, выявлены оригинальные черты его концепции Западной России в европейском цивилизационном контексте. Раскрыты основные положения воззрений М. О. Кояловича на тему вселенской миссии России, самобытности восточнославянской общности, роли белорусского края в осуществлении Россией своего всемирно-исторического призвания.

Ключевые слова: *западнорусизм, консерватизм, М. О. Коялович, проблема «Россия – Запад», взаимоотношение цивилизаций, русская идея*

V. Ignatov

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

RUSSIA AND THE WEST IN THE WORKS OF M. O. KOYALOVICH

The article is devoted to the analysis of the views of M. O. Koyalovich on the problem of relations between Russia and the West. The influence of Slavophile ideas on the worldview of the Belarusian thinker is shown, the original features of his concept of Western Russia in the European civilization context are revealed. The main provisions of his views on the universal mission of Russia, the identity of the East Slavic community, the role of the Belarusian region in Russia's realization of its world-historical vocation are revealed.

Keywords: *zapadnorusizm, conservatism, M. O. Koyalovich, the problem "Russia – the West", relationship of civilizations, Russian idea*

Главной темой духовных исканий в России XIX в. был вопрос о ее будущем. «Русская самобытная мысль, – писал Н. А. Бердяев, – пробудилась на проблеме историософической. Она глубоко задумалась над тем, что... есть Россия и какова ее судьба. <...> Весь XIX век и даже XX век будут у нас споры о том, каковы пути России, могут ли они быть просто воспроизведением путей Западной Европы» [1, с. 185]. Проблема взаимоотношений России и Запада была ведущей в учении славянофилов. М. О. Коялович, убежденный в субъективизме мировоззрения создателей философских теорий и исторических концепций, во введении к своему капитальному труду «История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям» объявил о духовных основах своих взглядов: «...я находил такой русский субъективизм,

который и больше всех других обнимает фактическую часть русской истории, и лучше других освещает действительные и существенные ее стороны. Такой русский субъективизм я находил и нахожу в сочинениях так называемых славянофилов. Он лучше других и в народном, и в научном смысле, и даже в смысле возможно правильного понимания и усвоения общечеловеческой цивилизации.

Сказав это о субъективизме так называемых славянофилов, я таким образом обозначаю и свой собственный субъективизм» [2, с. 40].

В концепции Западной России, развиваемой М. О. Кояловичем на протяжении всей его творческой жизни, размышления о перспективе Европы занимали центральное место.

В каких образах Россия и Запад представали перед умственным взором историка, публициста, издателя, ведущего представителя «западнорусской» исторической школы?

По мнению ученого, Католическая церковь и протестантизм и в XIX в. сохранили за собой право именоваться вершителями судеб западного мира [2, с. 108]. Им подчинялись не только отдельные государства, но и большие национальные сообщества. Даже стремящийся к первенству на интеллектуальной и общественной сцене Европы социализм находился под влиянием этих сил. С точки зрения М. О. Кояловича, в этом не было ничего удивительного, поскольку иезуитизм и революционаризм являлись порождением одного духовного корня: «Теперь, вероятно, многие вдумывались в действительный смысл иезуитской теории, так поразительно в новейшее время сливающейся с революционной, – теории не разбирать средств для достижения заданной цели. Это самое страшное неверие в свободу, в силу нравственную...» [3, с. 599]. Но и то, и другое направления интеллектуальной жизни Запада не имели ничего общего с подлинным христианским вероучением: «Совмещение социализма и Евангелия есть двойная дань – старому греху и неодолимому требованию души вырваться из мрака злых мыслей и дел в мир неземного света и добра, и если почаще и без руководства Ренана будет читаться Евангелие, то, конечно, всякий социализм рассеется, как дым» [4, с. 694]. Поэтому утверждение, что Католическая церковь являлась преградой на пути распространения социалистических идей, абсурдно: «Напротив, латинство в том виде, как оно выражается в господствующем своем направлении и может быть наблюдаемо в жизни народов, порождает социализм и порождает необходимо» [5, с. 732].

Истоки социализма коренились в самом образе мыслей католицизма, изначально ориентированного не на духовные ценности, а на достижение земного благополучия: «Когда вероисповедание смешивает неразрывно, догматически небесное и земное, как это есть в латинстве, то в обществах, им воспитываемых, естественно развивается стремление разорвать эту неестественную связь и поставить мирское не только особо, но и вне связи, в противоречие с небесным и даже выше его. Этим путем развилось в западноевропейских обществах и, прежде всего под влиянием папства, так называемое светское

образование, светское знание... Этим же путем там выработалось... учение о верховенстве государства над верою и совестью верующих. В этих обеих крайностях, воссоздающих как бы языческий строй жизни, уже достаточно элементов для социализма. Но господствующее в настоящее время направление латинства дает ему еще новые опоры и возбуждение. Когда Церковь дает у себя место и даже предоставляет главнейшее значение и самое широкое поле деятельности такому ордену, как иезуитский, т. е. ордену, провозглашающему, что цель оправдывает всякие средства, и действующему не только открыто, но и тайно, то нет ничего удивительного, что и в обществах, им воспитанных, являются явные и тайные корпорации, которые руководствуются такими же принципами для пересоздания по своему плану существующего склада жизни. Говорить после всего этого, что латинство есть оплот против социализма, можно разве в том смысле, что латинство обладает способностью на некоторое время померяться силами со сродным ему социализмом и, может быть, на время заглушать его в этой междоусобной войне, но вместе с тем оно заложит такие новые семена его, что потом и само не в силах будет справиться с ними...» [5, с. 732–733].

Ведущие религиозные силы Запада – католицизм и протестантство, по мнению М. О. Кояловича, поставили своей целью покорить Россию, полностью изменив ее хозяйственный уклад и культурный облик [2, с. 108]. Однако русская цивилизация обладает уникальными достижениями, дающими ей право не только претендовать на достойное место в семье европейских народов, но и на лидерство на всем евроазиатском континенте: «Существует упорное мнение и среди иноземцев, и среди нас, русских, что можно сделать русскому народу снисходительно уступку, – допустить, что он может иметь культурную миссию на востоке; но на западе он, по этому мнению, проявляет одно варварство, бессилен перед своими инородцами, более его культурными, и должен подчиняться их влиянию. <...> ...Если ставить вопрос об отношениях русского народа к его инородцам научно... то придется... признать, что Россия крепко держит свои инородческие окраины, и именно северо-западные и западные, и держит не одними материальными силами, а и культурными, и в числе последних даже такими, которые составляют новость во всемирной истории человечества» [6, с. 19–20].

Самобытные основы русского мира, на которых зиждилось сложное полиэтническое и мультикультурное здание империи, – это православная вера и земельная община, проникнутые духом единения во Христе: «В нашем русском прошедшем мы не жили ни понятиями греков и римлян о варварстве всего остального человечества, ни унаследованными от них понятиями западноевропейцев о всеподавляющем господстве интеллигенции страны над массой народной или одного народа над другим. Нам, русским, естественно... в нашей исторической жизни, проводить начала христианского братства для всей массы русских и для всех народов» [2, с. 548]. Моральные принципы

базовых социальных структур русского общества издавна опирались на христианские нравственные ценности, поэтому гармоничное единение личностей достигалось на основе чувства взаимной любви, а не посредством закона и власти: «Славянофилы усматривали первейшую ячейку русской жизни в семье и общине, и в основу той и другой полагали нравственное начало, устранявшее вопрос о юридических правах личности, ставившее русскую семью и общину в особое и самостоятельное положение по отношению к государственности» [2, с. 473]. Коренные русские начала, освященные православной верой, по мысли М. О. Кояловича, совершенно отличны от принципов западной демократии [6, с. 22].

Следование заповедям христианской любви стало основной идеей русской исторической жизни, оно дало России «счастливую и благородную постановку ее отношений к инородцам, – отношений человечного уважения к законным нуждам и благам меньших людей, отношений истинно христианского братства» [6, с. 22]. Притягательность духовного идеала русской цивилизации столь велика, что вызывает тягу к ней как на востоке, так и на западе России: «В то самое время, когда раздаются на этих окраинах... сепаративные и даже мятежные голоса и составляются за границей планы отторжения их, из этих самых окраин устремляется множество людей, – шведов, немцев, поляков внутрь России, в которой они находят такие громадные выгоды, государственные, торговые, промышленные, что, в сравнении с этими выгодами, для них совершенно ничтожны блага их родин, в случае их полной отдельности или даже отторжения от России» [6, с. 26]. На Россию возложена уникальная историческая миссия – быть хранителем и распространителем в мире высших нравственных ценностей христианства, начал подлинной справедливости, человечности и равенства: «На всех важнейших наших окраинах самою историей поставлена русскому народу счастливейшая и благороднейшая задача – охранять исконное, туземное население от пришельцев и нередко насильников, и восстановлять в их отношениях нравственную правду. Так, в Финляндии нам самою историей дано охранять туземцев финнов от пришельцев шведов; в балтийских областях – туземцев эстов и латышей от пришельцев и по истории больших насильников – немцев; в западной России – охранять исконных туземцев – литвинов, белорусов, малоруссов от пришельцев – поляков, жидов, немцев. В самой Польше – охранять простой польский народ от сделавшихся ему во многом чужими польских панов и ксендзов. На Кавказе – охранять многочисленные там племена от незаконного преобладания одного над другим и всех их от злоупотребления властию многочисленных у них князей, ханов. Даже в средней Азии, едва мы сделали там первые завоевания, как сейчас же дали преобладающее значение земледельческим племенам над военными, кочевыми, и поведали азиатскому миру новое для него начало – освобождение многочисленных там рабов» [6, с. 21–22].

Русский народ, по мнению М. О. Кояловича, призван стать новым духовным вождем всех народов Российской империи, использовать их таланты для развития русской цивилизации, приобщить их к ценностям русского мира: «В наших убеждениях мы миримся с существованием у нас множества иноземцев и готовы всегда отвести им дружеское и полезное место. При известной и до сих пор бросающейся в глаза слабой способности славянских народов организовывать, упорядочивать свои дела иноземцы с своею системой и выдержкой могут быть нам весьма полезны. Но, очевидно, они должны быть исполнителями наших народных идей, работниками на русской земле. Для них должны иметь всю силу непоколебимого факта принципы нашей народной цивилизации. Это – выражение наших многомиллионных сил, это результат наших многовековых и тяжких трудов, это наше родное детище, – детище, положим, не во всех отношениях красивое, но *наше, родное*. Оно и должно быть под главным русским руководством» [7, с. 629–630].

Особое место в рассуждениях историка и публициста о судьбе русской идеи принадлежало теме славянства. Разбирая воззрения панславистов, он отмечал три направления славянофильской мысли [2, с. 340–341]. Первое из них пророчило Российской империи роль политического центра, призванного объединить все славянские народы. Второе полагало, что Россия должна стать главным вдохновителем общеславянского движения к единству, используя для формирования славянского союза русский язык как наилучший культурный ресурс. Третье течение выступало за создание общеславянской цивилизации путем внесения каждым славянским народом в ее культурную копилку своих наиболее выдающихся достижений. Сам М. О. Коялович не был сторонником безграничного увеличения Российской империи, полагая, что «для всякого народа, хотя бы то и самого сильного, есть предел для втягивания в себя чужих элементов – предел, до которого это втягивание может быть полезно и за которым оно уже ведет к ослаблению, упадку» [6, с. 16]. Но расширение российских владений в западном направлении было, по мнению ученого, естественным процессом: «Затем, подвигаться на восток на новые места, отступая в то же время, в каком бы то ни было отношении, на западе, в наших древнейших русских поселениях – очевидно, не нормально» [6, с. 16].

Западный край и Царство Польское являлись зонами влияния России, местом острого соперничества Запада и славянского мира: «Все боковые маневры западноевропейских держав – все это только отвлечение нашего внимания; главные, прямые пункты, которые они постоянно имеют в виду, – это юго-западные наши области – Западная Россия и Польша. Польская агитация в Западной Европе, так крепко соединившаяся с латинством и столь неутомимая до сих пор, обличает очень ясно виды на этот счет враждебных нам западноевропейских сил. И не может не быть этих видов у Западной Европы на наши затруднения в юго-западных наших областях. С ними тесно связан вопрос восточный. Разрешение этого вопроса в самой близкой к нам его форме, –

в славянской форме, выше всякого сомнения, будет иметь место не в Турции, а в Австрии...» [7, с. 634]. Но идея принудительного создания политического объединения славян под властью России была чуждой М. О. Кояловичу: «Вопрос о каких бы то ни было завоевательных планах мы совершенно устраняем как явно дикий и везде рассматриваем наш юго-западный путь как путь защиты, путь свободного нашего внутреннего развития и как путь нашего нравственного обобщения с другими славянскими народами» [7, с. 634].

Успех европейской миссии Восточной России, связанной с оживлением и развитием общеславянской жизни, невозможен, по мысли историка, без торжества «западнорусского дела», без достижения гармоничного союза великорусов с белорусским и малороссийским «племенами» [8, с. 220–221]. «Эти племена – ближайшие к Восточной России и ищут единения с нею. Отношениями к ним Восточная Россия должна оправдать перед лицом всего славянского мира достоинство своей народной силы и своей цивилизации. По этим отношениям западные славяне лучше всего могут судить, что такое Восточная Россия и чего от нее ждать» [8, с. 221].

Однако путь к восточнославянскому единству оказался очень тернистым. Делясь с читателем своими впечатлениями от поездки на малую родину, М. О. Коялович не скупился на горькие оценки: «Тут вы видите то самоотверженных, надрывающих свои силы русских людей, то совершенно апатичных, подавленных трудностями жизни, и это не только в интеллигенции, но и в простом народе. На борьбу за русское, православное существование тут уходит так много сил, что страшно глядеть на борцов и совестно осуждать апатичных людей» [9, с. 2]. Действительность, писал ученый, далека от идеала новой гармоничной, универсальной жизни: «Западная Россия вся сложена из несообразностей, противоположностей, и наблюдателю ее дел постоянно приходится вращаться между этими несообразностями и противоположностями. Таково было теперь и мое положение в Вильне. Я на каждом шагу видел поражающие антитезы и постоянно приходилось то радоваться, то скорбеть» [10, с. 4]. Многослойность, пестрота и разнообразие имперского пограничья не позволяли говорить о скором триумфе русской идеи в Западном крае: «Может быть, во всех этих делах русский исторический гений создает что-либо новое, что выяснится со временем. Но теперь все это пока хаос... Но ваша русская душа, разумеется, жаждет... уверенности, что русское творение совершается же и теперь в чем-либо на западнорусской земле! Конечно, совершается, только нелегко дойти до уразумения его» [10, с. 21].

Несомненно, что на стыке двух европейских цивилизаций судьба русской идеи и не могла быть безмятежной: «Известно, что всякая система жизни – сильная, разработанная, располагает своих последователей дурно относиться к другой системе. По этой причине Европа, гордая своей цивилизацией, не сразу может признать законной другую цивилизацию – русскую, сложившуюся по другим началам, особенно религиозным. Поляки прониклись западноев-

ропейской цивилизацией. Они кажутся Европе законными деятелями в грубой, по их мнению, варварской, западной России. В этом случае они смотрят на западную Россию точь-в-точь, как поляки со своей латинской и шляхетской точки, т. е. как на грубый материал, который нужно обработать по их началам» [11, с. 26]. Свою лепту в формирование критического взгляда на русскую цивилизацию внесли и труды иностранных авторов о России: «В этих сочинениях чаще всего видно поразительное незнание нашей жизни и отсюда – невольное искажение фактов, а нередко – и злонамеренное искажение, чему так много способствовали не только просто чужестранство, но и то внутреннее отчуждение между нами и европейскими иноземцами, какое так давно существует и так упорно держится» [2, с. 91].

Однако западноевропейские оппоненты русского мира, помещая восточнославянские народы в разряд дикарей, пребывали в явном заблуждении: «...русский народ не только при Петре стал знакомиться с западной Европой, но знакомился с ней и до Петра, знакомился даже до принятия христианства... он всегда был европейским народом, точно также, как... был всегда азиатским народом» [12, с. 26]. При этом, воспринимая и европейские, и азиатские формы жизни, он не только сохранил свою самобытность, но и создал огромную евроазиатскую империю: «...русский народ, все бравший то из Азии, то из Европы, остался, однако, русским народом, – своеобразным, отличным и от азиатских, и от европейских народов, и не только остался таким, но еще и возрос до громадных этнографических размеров» [12, с. 26].

Главное отличие русской цивилизации от Запада – нерасторжимость восточного славянства и православия, восходящая к давним временам: «...еще в древнейшей нашей летописи наши исторические знамена – народности и веры объединяются... Решительное, всеобщее объединение этих обоих знамен последовало в сознании русских со времени татарского разгрома. Завоеванные, подавленные азиатскими варварами-татарами, и в то же самое время вынужденные отражать злорадостные замышления своих западных латинских соседей, русские глубоко осознали свое славянское и православное отличие от тех и других и берегли это отличие всеми силами» [5, с. 709].

Глубокий урон общерусскому религиозно-этническому единству был нанесен первым русским императором, полагавшим, что «принцип западноевропейской цивилизации выше национальных русских принципов...» [7, с. 630–631]. При Петре I произошел разрыв между религиозными основами образования, проникнутыми духом христианской морали, и светскими науками, нацеленными на решение повседневных государственных задач: «Сами поклонники Петра сознаются, что просвещение, им внесенное, имело слишком практическое направление и страдало недостатком нравственного, воспитательного влияния. Но к этому нужно прибавить, что недостаток этот был создан искусственно. Петр оторвал насильственно новое просвещение России от воспитательного влияния старого» [5, с. 716]. Прежняя образовательная система, по

мнению М. О. Кояловича, гармонично сочетала духовные и светские знания. В старое время русский человек с младых ногтей познавал мир высших христианских добродетелей, он «изучал различие между добром и злом, изучал первейшие обязанности человека, лучшие идеалы и примеры жизни» [5, с. 716]. Но наставники прошлого сообщали своим ученикам и сведения, необходимые для достижения ими мирских целей: «Напрасно думают, что это было образование исключительно религиозное, клерикальное. Наши летописи и хронографы, которые так много читали и списывали русские люди старых времен, не могут быть названы книгами клерикальными. Древняя наша грамотность не мешала приобретать нередко очень большое образование в западнорусских братствах и в киевской академии. Не мешала она и учению в цифирных, навигаторских школах времен Петра. Но Петр как бы нарочно порвал связь между старым и новым просвещением» [5, с. 716–717]. М. О. Коялович отмечал, что еще в допетровскую эпоху были созданы исторические сочинения, свидетельствующие о развитии самобытной научной мысли [2, с. 142–143].

Еще одним пагубным следствием преобразований Петра I стало отчуждение высшего интеллектуального слоя российского общества от социальных низов: «...русская интеллигенция и до Петра была уже немало оторвана от своего простого народа крепостным правом, следовательно, более чем прежде податлива была на ложное развитие. Петр усилил эту податливость, и не только еще более оторвал нашу интеллигенцию от народа, но и народ этот вверг еще глубже в бездну закрепощения подушною податью» [2, с. 422]. Петровская эпоха, отмечал М. О. Коялович, породила новый светский тип личности, воплощенный в облике русского интеллигента [4, с. 683–684]. Главной его целью, по мнению ученого, стало достижение индивидуальной свободы, избавление от ограничений, налагаемых обществом и государством. Лишенный традиционных духовных и моральных опор, образованный человек новой формации оказался в плену влияния западных идей: «...интеллигентная личность русского человека оказалась на всем просторе нравственного растления. Она освободилась от нравственных начал старой Руси и авторитета старой русской корпоративности. Вырабатывался русский светский человек, стоящий отдельно, сам по себе, свободный и от действий Церкви, и от русской сословной корпорации. Он стоял со всех сторон открытый перед западноевропейскою цивилизацией и потому оказался совершенно беззащитным» [4, с. 684].

В XVIII в. русская интеллектуальная мысль, полагал М. О. Коялович, начала процесс постижения роли интеллигенции в историческом развитии России. Сознание русского образованного человека долгое время пыталось отыскать рецепты врачевания нравственных и духовных недугов общества, прибегая к целебным средствам Западной Европы [4, с. 684–689]. Но, постигая вершины западноевропейской культуры, часть русской интеллигенции заговорила о необходимости развития собственных, самобытных жизненных начал, выработки самостоятельного мышления, творческого участия в европейском

культурном процессе. «Что такое – возврат к нашему старому прошедшему и как к нему возвращаться? Возвращаться к своему прошедшему без собственного труда нельзя. Бесполезно брать наследство, не прилагая собственных сил к его умножению. Извинительно погибающим народам старание восстановить в целости свое старое. Извинительно людям расслабленным, лишенным способности к созидательной деятельности, толковать о восстановлении старого, как оно было. Но неизвинительно народу, исторически живучему, спасаться под кровом своего старого и не делать ничего своего. Старое и новое должны объединяться в единстве народных начал исторической жизни, живучих, как сам здоровый народ, и способных к большому и долговременному развитию, как велик и долговечен сам народ» [4, с. 690]. Встреча русского национального гения и западноевропейской учености способствовала тому, что «европейская наука делалась и русской наукой...» [2, с. 247].

Научные исследования показали, отмечал ученый, что в допетровскую эпоху культура России формировалась естественным путем, опираясь как на собственные основы просвещения, так и на западнорусскую и греческую ученость [2, с. 408]. «Действительные просветительные нужды России, – писал М. О. Коялович, – больше всего удовлетворялись из источников этого именно допетровского просвещения – из Киевской Академии, из Славяно-греко-латинской Академии и развившихся из них епархиальных школ» [2, с. 408]. Но, усваивая светскую западноевропейскую образованность, Петр I, по мнению автора, разрушал духовную основу русского народа, веками определявшую своеобразие его национального облика, – православную веру, дав простор для распространения в России иных религиозных конфессий, а нередко и проповеди безбожия [2, с. 420–422]. В XIX в. петровские традиции продолжили российские западники: «...разного рода цивилизаторы, выводящие начала человеческой жизни из системы нервной и, главное, желудочной, говорят, что нужно дать прежде всего общечеловеческое образование, а все там духовное – в сторону!» [13, с. 501]. По мысли философа, они объявили об отсутствии у русского народа способности к интеллектуальному творчеству, о постоянном заимствовании им готовых культурных форм у других народов, о необходимости следовать путем воспроизведения западного уклада жизни [2, с. 461–463]. Эта позиция вызывала его резкую отповедь: «...русские люди, двигатели общественной силы, изолгались и изболтались вконец» [13, с. 501]. Главная ошибка западников, по мнению ученого, заключалась в том, что они отказали русскому народу в праве на созидание собственной самобытной цивилизации, объявив русский мир отсталым и несовершенным подобием Запада и не заметив уникальных свойств славянского мировосприятия: «И в гражданской, и тем более в религиозной исторической жизни нельзя ставить знания единственным мерилом цивилизации народа, и особенно народа молодого, да еще славянского, который в своей природе представляет совсем иное соотношение умственной и нравственной или, точнее, сердечной силы, чем это сказалось

в истории греко-римского мира и сказывается в истории германского мира» [2, с. 591].

Но культивирование своеобразия русского мира у М. О. Кояловича не было равнозначно призыву к разрыву контактов с Западом: «Мы не должны и не можем устраняться от общения с другими культурными народами Европы. Мы не можем и нам не следует устраняться от усвоения себе исторических опытов жизни старых цивилизованных народов, не брать у них так называемой цивилизации. На этом пути нам предстоит даже великая задача, вполне достойная общепризнанной русской даровитости, именно: выделять и отбрасывать в этой цивилизации национальные особенности, – английские, немецкие, французские, и брать только то, что действительно составляет мировое достояние. Но и на этом пути нам необходима великая и нелегкая забота – сохранять свою самобытность» [6, с. 27]. В XIX в. защита своеобычия русского мира приобрела особое значение «ввиду всеобщего наплыва на нас всего иноземного, может быть, более еще сильного, чем во времена петровские...» [6, с. 28]. Идейное разномыслие в российском обществе оказалось столь глубоким, что возвело в ранг важнейших задачу отделения зерен от плевел: «Вобрали в себя мы – современные русские – массу всего иноземного; в современной нашей цивилизации страшное смешение своего и чужого, а между тем теперь более и более приближается и яснее и яснее выступает русский исторический суд для всего того, что представляет наша современная цивилизация...» [12, с. 25].

Главным искушением русского человека XIX в. стало стремление к западным стандартам жизни, приводящее к забвению традиционного уклада: «Честь и слава древней простоте русской жизни, русских нравов, делавшей русских людей здоровыми, выносливыми, и – великий грех на тех из нас русских, которые берут с запада напрокат поистине эксплуататорскую теорию о бóльшем и бóльшем развитии у нас потребностей, комфорта, т. е. об умножении случаев, когда человек оказывается зависимым от пустых вещей, тратит на жизнь больше средств, чем следует, подвергается крушениям и делается дряблым в физическом и нравственном смысле» [6, с. 14]. Самые ранние печальные всходы на пути освобождения русской образованной личности от православной и корпоративной морали дала петровская эпоха: «Роскошь и разврат были первыми и постоянно усиливающимися проявлениями этой личной свободы и открытости русского человека перед западноевропейской цивилизацией» [4, с. 684]. Но с особой силой пагубное воздействие западных идей на русские умы проявилось в распространении в России материалистических и социалистических воззрений: «Западная Европа подает нам такое осмысление нашего развращения в теории материализма, социализма и с таким широким приложением к жизни, о каких не думали и не могли думать наши близкие предки XVIII в. Самые старые и закоренелые вольтерианцы екатерининского времени – дети в сравнении с нашими юными социалистами. Никто из них тогда не осмысливал так своего развращения, как теперь, никогда оно

не проникало так глубоко в умственную силу человека и никогда не способно было так покорить себе всю жизнь его, даже самый разврат, как это делается теперь» [4, с. 693]. М. О. Коялович был твердо уверен в абсолютной чуждости социалистических идей восточнославянскому менталитету, в их разрушительном характере, подрывавшем цельность русского мира: «Мы теперь не имеем этого великого, нерусского зла – крепостного состояния, разделявшего роковою бездною граждан одной земли. Мы теперь – едины почти во всем нашем гражданском быту, – в школе, при исполнении воинской повинности, в суде, в земстве. И однако, – чудовищная странность, – в то самое время, когда это единение наших русских сил начинает крепнуть, в нашей русской среде являются самозваные благодетели России и воскрешают ужасную теорию иноземных руководителей самозванцев – разъединять русских людей и возбуждать низшие слои народа против высших. Неужели этот адский план может самостоятельно созреть в русской голове? Нет! В русской голове самостоятельно созреть он не может» [14, с. 73]. Убежденный в беспочвенности сторонников социализма, ученый призывал их сбросить с себя иноземный идейный костюм и вернуться в лоно традиционного уклада: «Если бы они могли рассуждать здраво и честно, то на всех своих явных и подземных сборищах постановили бы, как неизменное для себя правило – не трогать России, а русские из них принесли бы торжественное покаяние в своих великих грехах против родины и стали бы самоотверженно и рядом с лучшими русскими служить староотеческим нашим началам жизни» [6, с. 26–27].

Мыслитель давал себе ясный отчет в том, что для исполнения своей исторической миссии России предстоит пройти сложный и трудный путь. Но страстная вера в великое будущее русского народа никогда не покидала его: «Современной нашей цивилизации естественно сократить и облегчить... длинный и тяжелый процесс образования русской коллективной силы родного чувства и здравого ума. Или возможно думать, что цивилизация наших времен слабее для этого дела, ниже цивилизации наших предков начала XVII века? Это было бы ужасно и равносильно признанию нашего исторического омертвения. Но русский народ, о котором можно сказать, что это – сильный, возмужавший, исторический юноша среди старых народов Европы, не может еще мыслить, что он умирает и, конечно, он и не умирает, и не умрет еще много веков!» [14, с. 74].

И все же сомнение, беспокойство, мотивы разочарования проникали в сознание М. О. Кояловича, рождая тягостные раздумья о судьбе русского мира: «Много тревожных дум, много мучительных вопросов возбуждается в это ужасное время в душе русских людей на великом пространстве нашего отечества! Настойчиво задается всем нам – и высокообразованным, развитым, и самым простым людям непосильная работа – разрешить поскорее такие задачи нашей жизни, которые может разрешить верно лишь неблизкое к нам будущее, именно: уяснить поскорее действительное положение России, сосчитать

повернее злые и добрые силы ее и разгадать: составляем ли мы, русские, действительно разлагающееся историческое общество, недостойное высших благ цивилизации и годное лишь быть этнографическим материалом для культурной исторической работы других народов, как твердят нам почти все иноземцы и с их голоса многие из нас самих, или мы лишь по свойственной современникам близорукости для оценки своих дел, усиленной в нас еще страшными злодеяниями нашего времени, не видим здоровых, могучих русских сил, которых не может сокрушить никакая адская работа злых людей, которые крепко держат будущность нашего отечества и, может быть, теперь же, при всех невзгодах, незримо для нас, вырабатывают истинное благо и славу России» [14, с. 3].

Размышления М. О. Кояловича о будущем Западной России, о перспективах сосуществования белорусского народа и польской общности нередко развивались в русле его раздумий о всеевропейской проблеме взаимоотношений русского мира и западной цивилизации, занимавшей умы представителей славянофильства. Но каноны славянофильской теории не были для него незыблемой догмой. В своем стремлении постичь сложное многообразие жизни Западного края философ и историк вырабатывал свой, оригинальный субъективизм, возвышающий его над миром заурядного интеллектуального эпигонства, внося сугубо белорусскую нотку в духовное звучание консервативного идейного «концерта» в Российской империи XIX века.

Список использованных источников

1. Бердяев, Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев // Малое собрание сочинений / Н. А. Бердяев. – СПб. : Азбука : Азбука-Аттикус, 2016. – 669, [2] с.

2. Коялович, М. О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям / М. О. Коялович. – М. : Ин-т русск. цивилизации, 2011. – 682, [1] с.

3. Коялович, М. О. Где наши силы? / М. О. Коялович // Шаги к обретению России / М. О. Коялович. – Минск : Изд. Белорус. Экзархата Москов. Патриархата, 2011. – С. 595–607.

4. Коялович, М. О. Как восстает наше русское общество из своего нравственного падения? / М. О. Коялович // Шаги к обретению России / М. О. Коялович. – Минск : Изд. Белорус. Экзархата Москов. Патриархата, 2011. – С. 681–696.

5. Коялович, М. О. Наши русские исторические знамена – веры и народности / М. О. Коялович // Шаги к обретению России / М. О. Коялович. – Минск : Изд. Белорус. Экзархата Москов. Патриархата, 2011. – С. 709–743.

6. Коялович, М. О. Историческая живучесть русского народа и ее культурные особенности / М. О. Коялович. – СПб. : Тип. Ф. Елеонского и К°, 1883. – 28 с.

7. Коялович, М. О. Еще о направлении наших железных дорог / М. О. Коялович // Шаги к обретению России / М. О. Коялович. – Минск : Изд. Белорус. Экзархата Москов. Патриархата, 2011. – С. 625–635.

8. Коялович, М. О. Лекции по истории Западной России / М. О. Коялович // Шаги к обретению России / М. О. Коялович. – Минск : Изд. Белорус. Экзархата Москов. Патриархата, 2011. – С. 5–221.

9. Коялович, М. О. Поездка в середину Белоруссии / М. О. Коялович. – СПб. : Тип. Департамента уделов, 1887. – 17 с.

10. Коялович, М. О. Поездка в Западную Россию / М. О. Коялович. – СПб. : Тип. Департамента уделов, 1886. – 38 с.

11. Коялович, М. О. Чтения по истории западной России / М. О. Коялович. – Минск : Беларус. Энцыкл., 2006. – 474, [2] с.

12. Коялович, М. О. Разбор критики К. Н. Бестужева-Рюмина на сочинение М. О. Кояловича «История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям» / М. О. Коялович. – СПб. : Тип. Ф. Елеонского и К°, 1885. – 28 с.

13. Коялович, М. О. Давайте книг для западнорусского народа или бросьте все заботы об открытии для него школ / М. О. Коялович // Шаги к обретению России / М. О. Коялович. – Минск : Изд. Белорус. Экзархата Москов. Патриархата, 2011. – С. 495–502.

14. Коялович, М. О. Три подъема русского народного духа для спасения нашей государственности во время самозванческих смут / М. О. Коялович. – СПб. : Тип. Ф. Елеонского и К°, 1880. – 74 с.

УДК 101.1:316(043.3)

Поступила в редакцию 27.01.2020
Received 27.01.2020

В. В. Кузнецов

Белорусский государственный педагогический университет имени Максима Танка, Минск, Беларусь

ЛЕВОРАДИКАЛЬНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ СОВРЕМЕННОГО ХРИСТИАНСТВА О СОЦИАЛЬНОМ ИДЕАЛЕ И ПУТЯХ ЕГО ДОСТИЖЕНИЯ

В статье социальный идеал леворадикального направления современного христианства раскрывается через анализ интерпретаций леворадикальными теологами христианского учения о Царстве Божьем. Представители леворадикального направления отвергают спиритуализацию и сакрализацию Царства Божьего, которые утверждались в «константиновом христианстве». Согласно теологам данного направления, понятие Царства Божьего является своего рода регулятивной идеей, позволяющей определить вектор и степень прогрессивности развития человечества. С точки зрения леворадикалов, принципы социалистического устройства общества – социальная справедливость, равенство и братство – больше соответствуют идее Царства Божьего, нежели социальное неравенство, конкуренция и индивидуализм, присущие современному глобальному капитализму. При этом подлинный христианин не должен пассивно ожидать второго пришествия и Царства Божьего, а бороться за социальные идеалы здесь и сейчас.

Ключевые слова: *христианство, леворадикальное направление социально-философской теологической мысли, социальный идеал, Царство Божье, утопия, теология освобождения, социальная справедливость, равенство, братство, капитализм, социализм, альтернативы развития человечества*

V. Kuznetsov

Belarusian State Pedagogical University named after Maxim Tank, Minsk, Belarus

THE LEFT-RADICAL DIRECTION OF MODERN CHRISTIANITY ON THE SOCIAL IDEAL AND THE WAYS TO ACHIEVE IT

In the article, the social ideal of the left-radical direction of modern Christianity is revealed through the analysis of interpretations by the left-radical theologians of the Christian teaching of the Kingdom of God. Representatives of the left-radical direction reject the spiritualization and sacralization of the Kingdom of God, which were affirmed in "Constantine Christianity". According to the theologians of this direction, the concept of the Kingdom of God is a kind regulative idea that allows you to determine the vector and degree of progressiveness development of humanity. From the point of view of the left-radicals, the principles of the socialist organization of society – social justice, equality and fraternity – are more consistent with the idea of the Kingdom of God than the social

inequality, competition and individualism that are inherent in modern global capitalism. In doing so, a true Christian should not passively wait for the second coming and the Kingdom of God, but fight for social ideals here and now.

***Keywords**: Christianity, left-radical direction of social-philosophical theological thought, social ideal, Kingdom of God, utopia, theology of liberation, social justice, equality, fraternity, capitalism, socialism, alternatives development of humanity*

Христианский социальный идеал в разных направлениях общественной мысли современного христианства формируется исходя из определенной трактовки понятия Царства Божьего. Как отмечают многочисленные исследователи раннего христианства – деятельности Иисуса Христа и его первых последователей, – сущность проповедей Иисуса, изложенная в Евангелиях, коренится в идее Царства Божьего, которое должно было полностью преобразовать реально существующие социальные отношения не только в Иудее, но и во всем мире [1, с. 10–11, 22, 382]. Так, согласно Х. Маккоби, «Иисус хотел установить Царство Божие, открыть новую эру в мировой истории, и ничего другого» [2, с. 173]. С точки зрения Д. Кармайкла, «“активисты” Царства Божьего, одним из которых был Иисус, будоражили Палестину на протяжении жизни двух поколений; их агитация завершилась массовым восстанием...» [3, с. 393].

Одной из характерных черт представлений о Царстве Божьем, которое должно быть установлено на Земле, согласно исследователям раннего христианства, является жесткая критика всей системы классового общества. Иисус Христос выступает против разделения общества на управляющих и управляемых, богатых и бедных, обладающих интеллектуальным капиталом и этим капиталом не обладающих, иными словами всего того, что ведет к распаду общества на взаимно ненавидящие и борющиеся друг с другом социальные группы [1, с. 389–392; 3, с. 63; 4, с. 332–334; 5, с. 82].

По мнению А. Бадью, раннее христианство строилось на принципе сыновства и выступало против логики «раба и господина» [6, с. 36]. Спасение в христианстве означает освобождение от власти закона, поскольку буква закона убивает, а дух животворит. Не закон и его исполнение в христианстве ведут к спасению, а вера в дело Иисуса Христа. Законом в христианстве считается любовь к ближнему [6, с. 51–52]. Эта религия основана на принципах равенства и универсализма. Пред Богом нет различия между иудеем и греком, мужчиной и женщиной. Из этих принципов вытекает отрицание христианством иерархического порядка мира сего [6, с. 62, 65].

Поскольку Царство Божье с точки зрения Иисуса, а также его ранних последователей диаметрально противоположно существующим социальным порядкам Древнего мира, то воплощение этого Царства в реальность (в посюстороннем мире) требует от верующих активности и борьбы с существующими социальными порядками, не исключая при этом насилия над теми, кто препятствует его установлению. Как отмечает Д. Кармайкл, Иисус Христос,

войдя в Иерусалим с достаточно большой группой вооруженных людей и имея народную поддержку, дерзко посягнул на суверенную власть в лице и римлян, и поддерживающих их представителей иудейской аристократии и жречества [3, с. 98–99].

Таким образом, в раннехристианских представлениях Царство Божье рассматривалось не в качестве личного спасения верующего и потустороннего Царства Небесного, а прежде всего как переустройство реально существующего общества и радикальное изменение земной жизни человека, хотя и не без помощи высшего начала. «Царство не от мира сего», провозглашенное Иисусом, отнюдь не указывало на внеземной, потусторонний характер этой социальной системы, а означало лишь то, что социальные отношения в данной системе должны строиться на принципиально иных отношениях, нежели те, которые господствовали в реально существующем обществе того времени [4, с. 319; 7, с. 101, 103; 8, с. 10; 9, с. 322; 10, с. 408–409].

Вместе с тем постепенно формировалась новая трактовка Царства Божьего, которая явилась основанием для возникновения исторического христианства. Как отмечает Д. Кармайкл, проблема возникновения христианства заключается «в преобразовании первоначальной веры в грядущее Царство Божье, разделяемой Иисусом, Иоанном Крестителем и Савлом из Тарса, в спасительную религию, основанную на воплощении, то есть на поклонении Иисусу Христу, сыну Божьему» [3, с. 362]. В дальнейшем под влиянием древнегреческой философской мысли Царство Божье начинает толковаться как духовное состояние и противопоставляется земному существованию человечества, о котором проповедовал Иисус [4, с. 319–320; 7, с. 114; 11, с. 306–308].

Спиритуализация Царства Божьего, которое выносилось за пределы материального мира и всё больше напоминало мир идей Платона, была следствием разочарования в тщетном ожидании Мессии и приспособления христианства, начиная с апостолов, к статус-кво Римской империи. А в эпоху Константина Великого, согласно Х. Коксу, когда христианство превратилось в официальную религию этой империи, христианский клир вошел в имперскую элиту [12, p. 6]. В данном историческом контексте происходила постепенная ассимиляция христианства как протеста и бунта с посткласической античной философией, уводящей за пределы неразрешимых противоречий реальности. Полярность обозначенных тенденций объясняет саму возможность различных, иногда диаметрально противоположных, трактовок этого будущего. Но то обстоятельство, что Царство Божье первоначально трактовалось как будущее состояние общества, говорит все-таки о понимании данного понятия в материалистическом смысле (как материальное преобразование земного), поскольку Античность будущего не знала.

Десакрализация и деспиритуализация понятия Царства Божьего в христианской теологии начинает осуществляться в период Великой французской революции и социальных преобразований в Западной Европе в XIX в. Ускорение

общественного прогресса, улучшение положения широких масс населения, борьба социальных низов общества за принципы социальной справедливости, равенства и братства вынуждают известных протестантских теологов Ф. Шлейермахера, А. Ричля и А. Гарнака рассматривать Царство Божье как моральную цель исторического прогресса человечества [13, с. 28, 36–38; 14, с. 73–75]. В XX в. тенденция рассматривать Царство Божье не только как личное моральное совершенствование и не столько как потустороннее воздаяние за это совершенствование, а как реальные социальные преобразования с целью воплощения принципов христианской этики в социальных отношениях реально существующего общества была продолжена и развита как протестантскими теологами (К. Барт, Р. Бультман, П. Тиллих, Д. Бонхёффер), так и католическими (К. Ранер, Г. Кюнг). Эти религиозные мыслители существенно повлияли на решения II Ватиканского Собора и на становление леворадикальной христианской мысли [14, с. 227–229, 233–234].

Одна из значительных и ранних попыток в XX в. религиозных деятелей Запада обозначить установки, связывающие христианство и марксизм, представлена в очерках известного теолога англиканской церкви Хьюлетта Джонсона [15, с. 12–14]. Для него реализация коллективной собственности на средства производства, введение системы плановой экономики, устранение прибыли как единственной движущей силы производства является подлинным началом практического осуществления Царства Божьего [15, с. 15, 98]. Не спиритуалистические мечтания о недостижимом в этом мире, а практическая деятельность человека по переустройству социально-экономических отношений, подчеркивал Х. Джонсон, является главным принципом осуществления Царства Божьего, в котором одну из главных ролей будет играть наука [15, с. 26–29, 108–111]. Царство Божье (как и коммунизм), с точки зрения теолога, является заключительным аккордом мирового развития. Именно поэтому, несмотря на внешний антагонизм христианских и марксистских идей, их синтез возможен [15, с. 15–17, 43].

Однако наиболее отчетливо радикальные идеи о Царстве Божьем как коренной трансформации социальных отношений, построенных на христианских принципах братства, справедливости и равенства, раскрываются в работах представителей латиноамериканской теологии освобождения. Так, ведущий теоретик этого направления Густаво Гутьеррес, отмечая необходимость тесной связи теологии освобождения с социально-исторической практикой, поскольку без этой связи, с его точки зрения, теология бесплодна, подчеркивает, что теология освобождения должна стать богословием будущего, и в этом заключается ее перспектива [16, p. 10–11].

Таким образом, проблема будущего и христианского идеала составляют ядро теологической концепции Г. Гутьерреса. Критический анализ существующих социально-экономических отношений необходим для того, по утверждению перуанского мыслителя, чтобы определить пути и средства для преоб-

разования этих отношений [16, p. 12]. Поэтому перуанский богослов резко выступает против идеализма и спиритуализации в понимании Царства Божьего, которые характерны для концепций традиционной теологии [16, p. 121–122]. Акцент, который делается только на духовном преобразовании личности, с точки зрения латиноамериканского теолога, чужд и Библии, и современной социальной мысли. Только через преобразование реально существующего земного мира мы можем открыть для себя будущее [16, p. 96].

Как известно, большое влияние на леворадикальную мысль католицизма и протестантизма оказал немецкий философ Э. Блох. В 1980-е годы Ю. Хабермас, рассматривая вопрос об утопическом мышлении, отмечал, что «только Эрнст Блох и Карл Мангейм в нашем столетии очистили термин “утопия” от оттенка утопизма и реабилитировали его как надежное средство для поиска альтернативных жизненных возможностей, которые следует применять в самом историческом процессе» [17, с. 89–90]. С точки зрения Э. Блоха, утопия и утопическое сознание правомерны, поскольку мир и человек окончательно не завершены, иначе в этом мире уже ничего нельзя было бы изменить. По мнению И. А. Болдырева, «важный философский урок, который неустанно воспроизводится у Блоха, состоит в том, что *нет абсолютной инстанции*, *способной судить утопическую мысль*, что рациональная наукообразная трезвость, пытающаяся развенчать утопию как “воздушные замки” или Аристофановы “облака”, сама оказывается беспомощной перед нестабильностью мира, в котором мы живем. Законченность форм, точность понятий и определений могут быть не только чертами совершенной красоты или прогрессивной науки, но и характеристикой догматического, авторитарного сознания» [18, с. 276].

Однако Э. Блох выступает против «дурной» утопии, которая безмерно абстрактна и невразумительна. Истинная, конкретная утопия коррелируется с нашими действиями и устремлена в будущее. Немецкий мыслитель отвергает идею автоматического прогресса, отмечая при этом, что «перед государством будущего, которое предстает, таким образом, как предрешенное следствие в рамках так называемой “железной логики истории”, субъект может лишь покорно сложить руки, как он складывает их, покоряясь Божьей воле... но все это совершенно ложно и является новым опиумом для народа...» [19, с. 52].

Характерными чертами социальной утопии как проекта переустройства общества является освобождение человека от всех форм эксплуатации, поэтому Г. Гутьеррес утверждает, что социализм как социальный строй больше соответствует христианству, нежели капитализм. В области экономических отношений это означает общественную собственность на средства производства [16, p. 66, 86, 116]. В области социальных отношений христианский идеал связывается с установлением социальной справедливости. Так, хотя Царство Божье не сводится только к установлению справедливости, оно отнюдь не является нейтральным по отношению к социально справедливому обществу. Существование бедных и богатых, угнетателей и угнетенных несовместимо

с Царством Божьим [16, p. 135, 167–168, 172]. В сфере политических отношений данный социальный идеал характеризуется демократическим устройством общества. С точки зрения Г. Гутьерреса, угнетенные сами должны участвовать в собственном освобождении. Наконец, в межличностных отношениях и в духовной сфере социальный идеал христианства, как отмечает перуанский богослов, характеризуется формированием нового социального сознания на основе культурной революции, преодолением эгоизма, свойственного капиталистическому обществу, формированием нового типа человеческой личности [16, p. 24, 103, 139]. Высшая духовность в этом мире, согласно Г. Гутьерресу, заключается в солидарности с другими людьми и Богом, а также перестройкой себя самого в соответствии с высшими ценностями христианства [16, p. 117].

В концепциях других представителей теологии освобождения Царство Божье также рассматривается не столько как личностное духовное перерождение человека или трансцендентное спасение души в загробном мире, – хотя и то, и другое также имеют место в их работах, – сколько как полное и всестороннее освобождение человека в обществе, которое невозможно без преодоления взаимного отчуждения в посюстороннем мире [14, с. 334–336; 20, с. 9; 21, p. 9; 22, p. 40]. Так, с точки зрения видного теолога освобождения Э. Карденаля, «некоторые отцы церкви полагали, что грехопадение в раю состояло в том, что люди начали называть вещи “моими” и “твоими”, когда появились эгоизм, частная собственность. Однако исторически рай как совершенство состояния человека никогда не существовал. Библия представляет его не как прошлое, о котором можно только тосковать и которое не вернется, а как будущее, как цель, которую человечеству необходимо достичь» [20, с. 158]. В документах движения «Христиане за социализм», а также индийской теологической ассоциации говорится следующее: «...постоянное обращение к “трансцендентности” духовного, веры и церкви направлено на то, чтобы поставить под вопрос не систему угнетения, а, напротив, попытки освобождения» [20, с. 243]; «...когда Иисус проповедовал Царство Божье, он имел в виду не только Духовное царство, но и Закон Божий, который должен стать частью жизни человека и общества. Это глубоко человеческое и религиозное отношение отражено в буддийском идеале бесклассового общества» [20, с. 172].

Распад СССР и крушение «реального социализма», в котором представители первого поколения теологии освобождения видели хотя и не идеальный мир Царства Божьего на Земле, но, по крайней мере, реальный путь к этому Царству, во многом изменили представления теологов освобождения (прежде всего второго поколения) об историческом пути человечества и о Царстве Божьем. Наиболее характерным примером этого переосмысления в новом историческом контексте является творчество представителя второго поколения теологии освобождения Чон Мо Сонга. Прежде всего данный богослов, как и представители первого поколения, отмечает, что искать выражение воли Бога следует не вне, а внутри человеческой истории. Поэтому теология, которая

пытается разъяснить эту волю для верующих, по сути своей должна являться критической герменевтикой истории [23, p. X, 6]. Теология вследствие этого рассматривает существующий мир как процесс и не считает, что несправедливость и угнетение, которые характерны для земного мира, являются последним словом и чем-то непреходящим [23, p. 7]. Человеку присуща надежда на некое идеальное общество, в котором не будет угнетения и несправедливости. С точки зрения бразильского теолога, то, что К. Маркс назвал царством свободы или совершенным коммунистическим обществом, христиане называют Царством Божьим [23, p. 39]. Однако полагать, что в результате человеческих действий здесь и сейчас можно достигнуть царства свободы или Царства Божьего, по мнению богослова, является утопической иллюзией. Необходимо понимать, что Царство Божье является тем горизонтом, который ориентирует деятельность человека в реально существующем мире, дает направление этой деятельности. И действовать может лишь тот, отмечает Чон Мо Сонг, кто знает, что существующее общество не является идеальным, а также каким должно быть идеальное общество [23, p. 65–66].

В отличие от представителей первого поколения теологов освобождения (в частности Леонардо Боффа, которого Чон Мо Сонг критикует в своих работах) бразильский теолог далек от оптимистических упований на непременное достижение в будущем Царства Божьего. Для доказательства, что Царство Божье является лишь горизонтом человеческой истории, Чон Мо Сонг подчеркивает невозможность для человека даже с помощью воли Бога достичь этого Царства.

Фундаментальное отличие христианства от иудаизма, с точки зрения мыслителя, заключается в том, что Бог не разрывает границы человеческой истории [23, p. 41]. Во-первых, Бог не может превзойти свободу человека, которого Он создал по своему образу и подобию. Во-вторых, Бог устанавливает в мире не абсолютный порядок, а любовь. При этом любовь разрушает порядок, ибо она основана на свободе. Согласно Чон Мо Сонгу, сказать, что Бог есть любовь, означает сказать, что человеческое призвание есть свобода [23, p. 40]. Но поскольку есть свобода, то она может разрушить весь порядок и привести к греху, а следовательно, с точки зрения теолога, и сам грех человека является следствием любви Бога к человеку. Поэтому Чон Мо Сонг утверждает, что Бог полон любви, но почти не обладает властью [23, p. 141].

Чон Мо Сонг упрекает Л. Боффа (и некоторых других теологов освобождения первого поколения) в том, что тот рассматривает человеческую историю наподобие биологической эволюции, неизбежно приводящей к формированию Царства Божьего. С точки зрения Чон Мо Сонга, в обществе действует человек, обладающий сознанием. Именно наша способность к созданию символов культуры предполагает свободу и дает нам способность мечтать и желать ту реальность, которая еще не существует. Но эта же свобода позволяет нам

и ошибаться, и поэтому мы не можем гарантировать непременность гармоничного будущего – Царства Божьего на Земле [23, p. 90–91].

Ошибочность тех или иных наших действий, с точки зрения Чон Мо Сонга, вытекает из того, что мы часто отождествляем высокую социальную утопию в виде Царства Божьего (или коммунизма) с социальным проектом преобразования общества, выдвинутым в определенное время и в определенном месте. Уподобив социальную утопию социальному проекту, несложно впасть в иллюзию, что это светлое будущее можно легко и быстро осуществить. При этом ради осуществления этих проектов люди могут идти на большие жертвы. Провал же этих проектов ведет к разочарованию в самых высоких социальных идеалах. Данное разочарование, отмечает Чон Мо Сонг, напоминает поведение апостолов непосредственно после казни Христа. К таким социальным проектам, которые отождествляют с утопией гармоничного общества, по мнению бразильского теолога, в свое время причисляли плановую экономику советского типа, а в современную эпоху идеологического доминирования неолиберализма относят совершенную систему рыночного хозяйства [23, p. 39].

С точки зрения Чон Мо Сонга, существует диалектика взаимосвязи социального проекта и утопии. Без утопии невозможно определить цель нашей деятельности, направленной на изменение существующего порядка вещей, а следовательно, немыслимо выдвижение каких-либо социальных проектов. Вместе с тем социальный проект направлен, исходя из сложившейся в конкретное времени ситуации, на улучшение жизни общества здесь и сейчас, а значит, является отрицанием дальних перспектив самой социальной утопии [23, p. 63]. Чон Мо Сонг соглашается с точкой зрения одного из лидеров теологии освобождения Жозефа Комблена о новизне христианства, которая заключается не в желании бесконечного и вечного, а в любви к конечным и преходящим вещам. Человек был создан для того, чтобы испытывать вечное в изменениях и постоянное в преходящем [23, p. 135]. Кроме того, при осуществлении того или иного социального проекта, согласно Чон Мо Сонгу, следует учитывать социальные масштабы данного проекта.

Одна из главных ошибок социальных реформаторов заключается в их понимании, что большие социальные системы функционируют так же, как и малые социальные группы, в которых все члены знают друг друга, и нет необходимости в законах и наказаниях за нарушение этих законов. При социальном проектировании следует учитывать разные уровни социальной организации людей и, переходя с микроуровня на макроуровень, использовать понятия самоорганизации и саморегуляции. С точки зрения Чон Мо Сонга, функционирование больших социальных структур (в отличие от социальных микрогрупп) мало зависит от намерений отдельных членов общества [23, p. 108]. Преобразование этих больших социальных структур не такая простая задача, как считали теологи освобождения и революционеры в прошлом [23, p. 50].

По мнению бразильского теолога, необходимо помнить, что такие абстрактные этические принципы справедливого (социалистического) общества, как социальная защита наиболее обездоленных слоев населения, право каждого человека на достойную жизнь, должны найти свое воплощение в определенных социальных ценностях, институтах, механизмах и экономике конкретных больших социальных систем. При этом зарождающиеся новые сложные системы не могут быть под контролем наших планов и доброй воли, какими бы высокоэтичными не были наши намерения. Необходимо, как отмечает Чон Мо Сонг, определить диалектику взаимосвязи высших этических принципов, вытекающих из христианской этики, с принципами экономической рациональности. Общество слишком сложно, чтобы управлять им из единого центра и руководить этим управлением, исходя из неких единых принципов рациональности [23, p. 121].

В настоящее время грех отдельного человека является скорее не личным (т. е. его собственным), а социальным, вытекающим из особенностей функционирования большой социальной системы, которая действует вне зависимости от добрых или злых намерений отдельной человеческой личности [23, p. 113]. Отсюда и следует одна из основных проблем более справедливого (социалистического типа) общества, которое – и в этом Чон Мо Сонг согласен с Л. Боффом – в большей степени соответствует принципам христианства, нежели капитализм, – это проблема сочетания высших принципов социальной справедливости и самоорганизации рыночной экономики [23, p. 111]. Как отмечал П. Кругман, справедливая и этическая, но экономически неэффективная социальная система не является альтернативой несправедливому, но экономически эффективному капитализму [23, p. 112]. Иначе говоря, если рассматривать социальную солидарность только с точки зрения ее возникновения в результате функционирования рыночной экономики в процессе свободного рыночного обмена, то в этом случае теряется сам принцип социальной солидарности [23, p. 78]. Вот почему необходимо, с точки зрения Чон Мо Сонга, выдвижение новых концепций справедливого общества по сравнению с теми, которые были выдвинуты в XX в. и в процессе их воплощения в социальную реальность обнаружили свою собственную недостаточность. Новые концепции должны быть основаны на принципах современного научного знания, то есть на принципах самоорганизации спонтанно формирующегося порядка, рождения новых перспектив развития в диссипативных динамически развивающихся социальных структурах [23, p. 3–4]. Другими словами, теория нового социализма как общества, отражающего христианские принципы мироустройства, должна быть построена на новых когнитивных основаниях [23, p. 5]. Исходя из принципов современного научного знания, согласно Чон Мо Сонгу, необходимо пересмотреть пути и способы радикального преобразования буржуазного общества [23, p. 36, 42].

Таким образом, говоря об исчерпанности представления о могуществе Бога и вследствие этого об отсутствии гарантии создания на Земле Царства Божьего, как уже было отмечено, Чон Мо Сонг ставит проблему альтернатив будущего развития человечества.

Л. Бофф в своих последних работах также отмечает, что Царство Божье означает фундаментальное преобразование всей техногенной цивилизации. Он утверждает, что Царство Божье отрицает не только реально существующее неравенство, но и болезни, смерть. Это принципиально новое состояние человечества [24, p. 114]. В свою очередь Ю. Мольтман, опираясь на новозаветную идею о новых небесах и новой земле, говорит о Царстве Божьем как преобразовании всей Вселенной: «В свете своего опыта познания Бога иудеи и христиане ожидают всеобщего Исхода всех вещей из рабства непостоянства в “новое небо и новую землю...”... Они ожидают воскресения всех мертвых и возрождения всех вещей в новом вечном творении (Откр 21: 4). Только тогда наступит “мир без конца”» [25, с. 79]. Такое расширительное представление о Царстве Божьем отнюдь не зачеркивает того, что было сказано леворадикальными теологами об этом ранее. Однако оно снимает наивное отождествление Царства Божьего с «реальным социализмом», которое было характерно для некоторых представителей первого поколения теологии освобождения.

Идеи об альтернативности развития западной цивилизации в своих работах выдвигает один из выдающихся представителей теологии освобождения, экономист и философ Франц Хинкеламмерт. Он отмечает, что западная цивилизация построена на принципе антропоцентризма. Однако, сыграв определенную позитивную роль в прошлом, в современную эпоху антропоцентризм вытеснил человека из центра мысли о самом себе и о природе, а в центре оказались такие абстракции, как рынок и капитал. В свою очередь доминирование «рынкоцентризма» и «капиталоцентризма» лишает человека его центрального места, разрушая тем самым его жизнь и природу. Но возвращение человека в центр означает, что рынок и капитал не должны там оставаться. Только таким образом действительно возможно сделать человека центром мысли и деятельности [26, p. 51].

Но если человек оказывается в центре, то он не может находиться там без природы. Возникает парадокс: когда человек занимает центральное место, тогда он не может в этом самом месте оставаться. Доведение антропоцентризма до логического предела на самом деле ведет к разрушению самого антропоцентризма. Однако принцип антропоцентризма остается реальным: человек – то природное существо, от которого зависит выживание самой природы. Но существует, замечает Ф. Хинкеламмерт, и другая проблема: одинаковое отношение западного человека к природе и самому себе. Он разрушает природу так же, как и самого себя. Запад постоянно пробовал спасать человечество через геноцид его части. Однако невозможно спасать природу, жертвуя другими людьми: «Сегодня снова появляется эта иллюзия [Запада], которая на этот раз

связывается со спасением природы: жертвовать частью человечества – “третьим миром”, – чтобы спасать природу как Ноев ковчег для оставшейся части. Большая часть тех, чье спокойствие нарушено экологией, намекает на эту дорогу. Если Запад снова впадет в эту иллюзию жертвенного и спасательного геноцида, то наступит конец всего человечества» [26, p. 52].

Однако человек не был бы человеком, не будь у него альтернатив. «Альтернатива во взимании иностранного долга с “третьего мира” состоит в том, – полагает Ф. Хинкеламмерт, – чтобы не взыскивать его, имеется и много промежуточных альтернатив. Реализация этих альтернатив подразумевает множество технически сложных проблем. Но все они решаемы. Альтернатива войне в Ираке состояла в том, чтобы не начинать войну... Альтернативой мировому рынку как тотальному рынку является новый мировой порядок рынков, финансов и взаимодействия с окружающей средой» [26, p. 53–54].

Общество, утверждающее, что у него нет альтернатив, действительно, их не будет иметь, пока у части этого общества есть власть, препятствующая поиску и реализации этих альтернатив. Поэтому, согласно Ф. Хинкеламмерту, вопрос о возможности альтернатив приводит к вопросу о власти. Можно убедить общество и представить ему доказательство того, что нет никакой альтернативы. Но это доказательство не теоретическое, а использующее инструментарий власти [26, p. 54, 56, 57].

Таким образом, философ подходит к вопросу о возможных альтернативах. С его точки зрения, они являются дискуссионными, а их эффективная выполнимость будет результатом эмпирической аргументации. Одни альтернативы могут оказаться невыполнимыми и должны быть заменены другими. У них нет априорного критерия, который может быть только у тотальных крайностей. Поэтому критерий, служащий для принятия решения при выборе альтернатив, как утверждает Ф. Хинкеламмерт, не может быть абстрактным. Однако у потенциальных альтернатив есть синтетический и конкретный критерий, способствующий отбору, критерий возможности жизни всех человеческих существ, что подразумевает и жизнь природы как основания всей жизни на Земле. Нельзя заменять данный критерий такими абстрактными принципами, как, например, темп роста или норма прибыли. Это конкретный критерий универсальности человеческого существа, который противостоит абстрактным универсализмам, будь то рынок или генеральный план [26, p. 61].

Потенциальные альтернативы, согласно логике общества тотального рынка, постоянно разрушаются, и у них нет возможности реализации. И, как следствие, они становятся нереальными, утопическими, метафизическими. Реальное рассматривается как нереальное, поэтому сумасшествие кажется обоснованным. Общество, которое не допускает альтернативы, защищается во имя сумасшествия. Но тем самым, делает вывод Ф. Хинкеламмерт, исчезает возможность разумной дискуссии.

Подводя итог своим размышлениям, философ предлагает условия для выдвижения всех возможных альтернатив. И первым из них он называет *отказ сходить с ума*, когда обществу объявляют о сумасшествии как о рациональном. Тот, кто позволяет себе следовать за видимой привлекательностью сумасшествия, не живет и действует во имя жизни, а провозглашает смерть во имя единственной альтернативы [26, p. 62].

Другим необходимым условием, с точки зрения Ф. Хинкеламмерта, является *сопротивление*, которое исходит из того, что «законность не есть легитимность. Ни одна мера, хотя она будет легализирована от имени предприятий или государства, не является еще явно легитимной, потому что разрешена в рамках существующих правовых норм. Чтобы быть таковой, она должна стать совместимой с условиями выживания человечества и природы. Эту совместимость невозможно выразить, исходя из критериев законности. Наоборот, та же существующая законность склонна разрушать условия выживания. Поэтому без сопротивления этой законности во имя условий выживания ни одна социальная система не может быть рациональной. Вся буржуазная мысль поддерживает иллюзию, что есть законы – законы рынка, простое исполнение которых гарантирует рациональность. По этой причине она постоянно впадает в ту “рационализированную иррациональность”, которую заметил Макс Вебер» [26, p. 63].

Формально-рациональное решение становится сущностно рациональным только тогда, когда оно наполняется и направляется условиями человеческого выживания. Только взаимосвязь между формально-рациональным критерием и критерием человеческого выживания может гарантировать это выживание. Наоборот, если формально-рациональное решение, вступив в конфликт с условиями человеческого выживания, не находит себе сопротивления, оно проявляет свои разрушительные тенденции.

Таким образом, альтернативой современному капитализму, который ведет к глобальной экологической катастрофе и/или к возможной ядерной войне, с точки зрения Ф. Хинкеламмерта, является не абстрактная утопия Царства Божьего или царства свободы и не идеология «реального социализма», скрывающая под маской социалистических лозунгов ту же систему эксплуатации природы и человека, а система мер социалистического характера, направленная на контроль общества над своей собственной производительной деятельностью. Эти идеи представителя теологии освобождения и философа во многом созвучны Манифесту современного экосоциализма [27].

Можно согласиться с мыслью М. Ткачука о том, что «у истории не существует иных проектов, кроме левых. И там, где глобальный кризис явил миру черты выродившегося, мутировавшего, уже не рыночного по своей сути капитализма, с агрессивной, суетливой, “так ничего и не понявшей” политической надстройкой... этот проект начинает ощущаться уже по своему отсутствию. Примерно так же, как по исканиям кумранской секты ессеев, по реанимируемым

культам Митры и Осириса, по росту популярности идей стоиков в свое время чувствовалась некая вакансия, фигура умолчания, явное отсутствие того, что очень скоро приобретет целостное выражение в христианстве» [28, с. 22]. Поэтому так близки по своей сути в наше время поиски альтернатив позднему капитализму в леворадикальной мысли католицизма и протестантизма и в современной критической социальной философии.

Список использованных источников

1. Пагола, Х. А. Иисус: Человек ставший богом / Х. А. Пагола ; пер. с исп. Н. В. Звониловой. – М. : Эксмо, 2013. – 592 с.

2. Маккоби, Х. Революция в Иудее: (Иисус и еврейское Сопротивление) / Х. Маккоби ; пер. с англ. А. М. Членова. – М. : Мосты культуры, 2007. – 318 с.

3. Кармайкл, Д. Разгадка происхождения христианства. Светская версия / Д. Кармайкл ; пер. с англ., общ. ред. и послесл. И. С. Свенцицкой. – М. : Республика, 2002. – 431 с.

4. История политических и правовых учений. Древний мир / отв. ред. В. С. Нерсесянц ; редкол.: П. С. Грацианский, Л. С. Мамут, О. В. Мартышин. – М. : Наука, 1985. – 349 с.

5. Барон, С. У. Социальная и религиозная история евреев : в 18 т. : пер. с англ. – М. : Книжники, 2013. – Т. 2 : Древний мир: возникновение христианства (первые пять столетий) Ancient times / С. У. Барон ; пер. В. Ванникова. – 484 с.

6. Бадью, А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / А. Бадью ; пер. с фр. О. Головой. – М. : Моск. филос. фонд ; СПб. : Университет. книга, 1999. – 94 с.

7. Свенцицкая, И. С. Тайные писания первых христиан / И. С. Свенцицкая. – М. : Политиздат, 1981. – 288 с.

8. Пряжникова, О. Н. Иудеохристианская традиция и экономика (Сводный реферат) / О. Н. Пряжникова // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 2, Экономика. Реферативный журнал. – 2014. – № 2. – С. 7–12.

9. Донини, А. У истоков христианства: от зарождения до Юстиниана / А. Донини. – М. : Политиздат, 1979. – 341 с.

10. Пагола, Х. А. Жизнь Иисуса. Тысячелетняя тайна христианства / Х. А. Пагола ; пер. с исп. Н. В. Звониловой. – М. : Эксмо, 2014. – 592 с.

11. Липовский, И. П. Иудея Христа. Рождение новой веры / И. П. Липовский. – М. : Вече, 2016. – 352 с.

12. Cox, H. The Future of Faith / H. Cox. – New York : Harper Collins Publishers, 2010. – 245 p.

13. Исаев, С. А. Теология смерти. Очерки протестантского модернизма / С. А. Исаев. – М. : Политиздат, 1991. – 236 с.

14. Гренц, С. Богословие и богословы XX века : пер. с англ. / С. Гренц, Р. Олсон. – Черкассы : Коллоквиум, 2011. – 520 с.

15. Джонсон, Х. Христианство и коммунизм / Х. Джонсон ; пер. с англ. В. В. Исхакович. – М. : Неопалимая Купина, 2013. – 144 с.

16. Gutiérrez, G. A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation / G. Gutiérrez; transl. and ed. by Sister Caridad Inda and John Eagleson. – Maryknoll, New York : Orbis, 2011. – 264 p.

17. Хабермас, Ю. Кризис государства благосостояния и исчерпанность утопической энергии / Ю. Хабермас // Политические работы / Ю. Хабермас ; сост. А. В. Денежкина ; пер. с нем. Б. М. Скуратова. – М. : Праксис, 2005. – С. 87–113.

18. Болдырев, И. А. Время утопии: проблематические основания и контексты философии Эрнста Блоха / И. А. Болдырев. – М. : Изд. дом Высш. шк. экономики, 2012. – 296 с.

19. Блох, Э. Принцип надежды / Э. Блох // Утопия и утопическое мышление : антология зарубежн. лит. / сост., общ. ред. и предисл. В. А. Чаликовой. – М. : Прогресс, 1991. – С. 49–78.

20. Революция в церкви? (Теология освобождения) : докум. и материалы / сост. Н. Н. Поташинская. – М. : Междунар. отношения, 1991. – 328 с.

21. Floyd-Tomas, S. M. Introduction / S. M. Floyd-Tomas, A. B. Pinn // Liberation Theologies in the United States: An Introduction / ed. S. M. Floyd-Tomas, A. B. Pinn. – New York ; London : NYU Press, 2010. – P. 1–14.

22. Dussel, E. The Sociohistorical Meaning of Liberation Theology: (Reflections about Its Origin and World Context) / E. Dussel // Religions/Globalizations: Theories and Cases / eds.: D. N. Hopkins [et al.]. – Durham ; London : Duke Univ. Press, 2001. – P. 33–45.

23. Sung, Jung Mo. The Subject, Capitalism, and Religion: Horizons of Hope in Complex Societies / Jung Mo Sung. – New York : Palgrave Macmillan, 2011. – XXXIV, 171 p.

24. Boff, L. Memorias de un teylogo de la liberaciyn : conversaciones con Christian Dutilleux / L. Boff ; trad. C. Dutilleux. – Madrid : Espasa-Calpe, 1997. – 121 p.

25. Мольтман, Ю. Наука и мудрость: к диалогу естественных наук и богословия : пер. с нем. / Ю. Мольтман. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 204 с.

26. Hinkelammert, F. El nihilismo al desnudo: Los tiempos de la globalizaciyn / F. Hinkelammert. – Santiago : Lom Ediciones, 2001. – 297 p.

27. Первый Манифест конференций по экосоциализму. 18 тезисов экосоциализма. Февраль 2013 г. / пер. с фр. Е. А. Коровушкиной, А. В. Семёновой // Полит. просвещение. – 2015. – № 6. – С. 139–148.

28. Ткачук, М. Грядущее прошлое или настоящее будущее? Левая реформация против либеральной архаики / М. Ткачук // Свобод. мысль. – 2015. – № 2. – С. 5–22.

ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ НАУКИ И ТЕХНИКИ

УДК16(082.1)

Поступила в редакцию 17.02.2020
Received 17.02.2020

Д. И. Широканов

Институт философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Беларусь

ДИАЛЕКТИКА ЭМПИРИЧЕСКОГО И ТЕОРЕТИЧЕСКОГО КАК ОСНОВА НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

В статье рассматривается эвристический потенциал диалектики эмпирического и теоретического знания в исследовании динамичных сложноорганизованных объектов. Обосновывается необходимость комплексного подхода к концептуальному описанию динамики научного познания в контексте сохранения традиционной в философской методологии структуры – «от эмпирического уровня к теоретическому конструкту».

Ключевые слова: *философия, методология, эмпирический и теоретический уровни познания, диалектика*

D. Shirokanov

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

DIALECTICS OF EMPIRICAL AND THEORETICAL AS THE BASIS OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE

In the article, there is considered the heuristic potential of the dialectic of empirical and theoretical knowledge in the study of dynamic objects complexly organization. There is gustified the need necessity of an integrated approach to the conceptual description of the dynamics of scientific knowledge in the context of maintaining the structure traditional in the philosophical methodology – "from the empirical level to the theoretical construct".

Keywords*: philosophy, methodology, empirical and theoretical levels of knowledge, dialectics*

Диалектика эмпирического и теоретического уровней познания являет собой краеугольный камень эвристичности научного освоения действительности. Эмпирическое познание обозначает одну из важнейших ступеней познания, непосредственно связанную с практикой, с чувственным опытом, с накоплением, обобщением и систематизацией фактов, необходимых для перехода к более высокой – теоретической – ступени познания. В общем процессе науч-

ного познания эмпирическое познание неразрывно связано с теоретическим. Теория возникает лишь на определенном уровне развития эмпирического познания и в целом не может без опоры на эмпирию успешно развиваться и функционировать.

Но и эмпирическое познание, чтобы успешно развиваться и функционировать, взаимодействует с теоретическим, опираясь на достигнутый в теории уровень раскрытия сущности исследуемой области явлений [1, с. 49].

В противоположность упрощенной трактовке теоретической формы познания как согласования, приведения в порядок эмпирических данных, опытных ситуаций диалектический материализм раскрывает качественную специфику теоретического познания, его форм и методов.

Эта специфика обусловлена назначением, задачей теоретического познания – раскрывать сущность явлений на основе охвата их внутренних связей, выявления целостности, системности отношений, логической непротиворечивости. Решение данной задачи требует своих средств и форм воспроизведения действительности, иного, чем при эмпирическом познании, уровня абстракции, логического движения мысли, понятий.

Однако было бы неверным ограничивать эмпирический уровень предметно-чувственным познанием и не видеть, что эмпирические формы и методы связаны с использованием логических понятий, что такие способы познания, как анализ – синтез, индукция – дедукция, абстрагирование – обобщение, используются на эмпирическом и теоретическом уровнях познания. Поэтому неправомерно отождествлять чувственные формы отражения с эмпирическим познанием, а рациональное, логическое мышление и его формы – с теоретическим познанием. К тому же эти формы имеют разные основания деления. Эмпирическое познание как форма научного познания представляет собой более высокий уровень отражения, чем несистематизированное, предметно-чувственное отражение. Основываясь на обобщении предметно-чувственной деятельности человека, эмпирическое познание способно выявить более общие и системные отношения и связи между изучаемыми явлениями, используя для этого новые методы и средства исследования. Поэтому нельзя согласиться с таким разделением эмпирического и теоретического, при котором первое связывается с отражением явлений, а второе (теоретическое познание) – с отражением сущности [2, с. 97].

Такое разделение эмпирического и теоретического представляется нам недостаточным, потому что здесь связь сущности и явления рассматривается только в рамках связи эмпирического и теоретического.

На наш взгляд, связь явления и сущности находит свое выражение на каждой ступени познания, поскольку эмпирически установленные законы, обобщения есть этап в познании сущности. Хотя последняя может быть сущностью лишь первого порядка, а именно еще недостаточно глубокой в аспекте выявления внутренних отношений в их целостности. Следовательно, эмпири-

ческое познание способно раскрывать те или иные стороны внутренних отношений.

Теоретическое же познание оперирует категориями и понятиями для выявления внутренних отношений в системе целого, то есть раскрывает сущность более глубокого (второго, третьего) порядка. Соответственно и способы воспроизведения действительности в теоретическом познании будут отличны от эмпирических способов. Они направлены на раскрытие сущностной основы явлений, их субстанции, законов ее деятельности, развития, а именно в теоретическом освоении действительности конкретное предстает не как исходное в познании, а как результат логического процесса, позволяющего раскрыть явления в их внутренней взаимосвязи, в их целостности.

В эмпирическом же познании конкретное – это исходное в познании, а эмпирические способы исследования конкретного направлены на то, чтобы выделить общие свойства, общую основу явлений, то есть найти то, что связывает их, обусловливает их единство. Но при эмпирическом обобщении исследователь, рассматривая сходное в явлениях, лишь предполагает существование такой основы.

В силу того что эмпирическое познание не охватывает еще в целостности (на субстанциональном уровне) сущностные отношения явлений, оно не может иметь той глубины доказательства, той степени необходимости, которая присуща теоретическому познанию. В общем процессе познания эмпирическое изучение подготавливает фактическую основу, данные, систематизирует и обобщает их в рамках тех или иных представлений для перехода к более глубокому раскрытию сущности иными – теоретическими – средствами, другими словами, подготавливает эмпирическую базу к раскрытию сущности второго (более высокого) порядка [3, с. 53].

Подобно тому, как логическое воспроизведение исторического развития в его существенных моментах и переходах углубляет исторический способ описания, теоретическое познание углубляет познание сущности, которая односторонне и неполно охватывается на эмпирической ступени.

Единство эмпирического и теоретического находит свое выражение и в понятиях, на разных уровнях познания различающихся и в своих функциях, и в своей содержательности и вместе с тем обнаруживающих свою целостность.

Абсолютизация значения чувственного познания принижает значение теоретических форм познания и сводит эмпирические формы к чувственным показаниям, а факт рассматривается как чувственное показание, как показание приборов. Эмпиризм в лучшем случае допускает равнозначность теоретического и эмпирического подходов в описательных научных понятиях, которые представляются не формами отражения объективной действительности, а формами регистрации научных фактов, облегчающими течение научной информации.

В противоположность такому подходу философия в анализе процесса познания выделяет как существенный момент отношение знаний к отображаемому. Это позволяет глубже анализировать сущность понятий как форм познания, выявлять значение различных методов познания, правильно определять роль чувственного опыта, практики в качестве важнейшего средства, помогающего раскрывать во взаимодействиях объектов сущностные отношения. Факты становятся средством раскрытия внутренних отношений, и только в системе взаимосвязей они обретают силу доказательности. На уровне теоретического знания факт получает объяснение как явление, связанное со своей основой, субстанцией. Если теория не будет опираться на факты, не будет проверяться ими, она останется в области абстрактных построений, голых схем, то есть окажется бесполезной, схоластической. Как без идеи нельзя получить плодотворные экспериментальные данные, так и без опоры на факты, на опыт нельзя получить объективно значимую, жизненную научную теорию.

Эмпирическое познание ограничено своими рамками, которые не позволяют достаточно глубоко выявить закономерности явлений в системе целого. В силу этого эмпирическое познание не обладает развитой предсказательной функцией.

Эмпирия автоматически не перерастает в теорию. Из фактов прямо не выводится идея, хотя познающий субъект, выдвигая идею, объясняющую факты, опирается или принимает их во внимание. Ученый пользуется теоретическими конструкциями, гипотезой, интуицией. Существенное значение в их выдвижении имеют и философские принципы, научная картина мира и т. д. По-новому используются и понятия для выдвижения и формирования идей, теоретических построений.

Исследование новых, неизвестных ранее науке структурных уровней организации материи все явственнее раскрывает внутреннюю связь между расширением сферы научного познания и его проникновением в глубинные процессы. Усложнение форм познания находит отражение и в изменении взаимодействия между эмпирическим и теоретическим уровнями, и в новых формах образования понятий.

Отметим, что не только эмпирические понятия, но и не всякая теория раскрывает источник самодвижения. Точно так же не всякая эмпирия ограничена рамками недиалектического подхода к анализу явлений в их отношении к общему. В анализе различий эмпирического и теоретического (эмпирических и теоретических понятий) существенное значение имеет характер абстрагирования, воспроизведение конкретного [4, с. 117].

Если в эмпирическом познании обобщение конкретных свойств, связей не доходит до раскрытия целого в его многообразных отношениях, включая противоречия, то при теоретическом познании главное внимание (главная познавательная задача) сосредоточивается на воспроизведении отражаемого в диа-

лектике целого, в системе существенных отношений, то есть такого конкретного, которое основано на теоретическом синтезе, единстве многообразного.

Эмпирический путь познания, начиная с конкретного, использует созерцание и представление и ведет к абстрактному его выделению, к фиксации его свойств, отношений.

Понятия в эмпирическом познании – это формы для выделения, обозначения и абстрагирования общего как сходного, обнаруженного практикой в предметно-чувственном познании. Индуктивный характер мысленного процесса на этом уровне познания связан с процессом становления и развития понятий в таких связях, которые ограничены эмпирическим содержанием и еще не образуют логически завершенного целого.

Однако было бы ошибкой абсолютизировать этот индуктивный процесс, не видеть его связи с дедукцией. Процесс эмпирического обобщения, как и образование понятий, так или иначе исходит из неявно или явно признаваемой посылки единства мира, существования общности в качестве внутренней основы явлений.

В понятиях осуществляется синтез не только эмпирически получаемого знания, но и переход к его теоретической ступени, то есть понятия – это та сфера, которая замыкает два противоположно направленных процесса движения мысли: от чувственно конкретного к общему и абстрактному и от абстрактного через систему понятий, определений к конкретному в теории, в логическом отражении. Единство эмпирического и теоретического в понятиях как формах отражения объективной действительности достигается и реализуется в целостном процессе познания и практике.

Справедливость сказанного можно видеть на примере анализа содержания многих научных понятий, возникших из слов-понятий естественного языка и затем модифицированных в научном познании на эмпирическом и теоретическом уровнях. Например, содержание понятий основы, причины, следствия, необходимости, атома, наследственности, материи и так далее различается в обыденном житейском его применении, на эмпирическом уровне отражения и в научных исследованиях в различные исторические периоды.

Чтобы точнее очертить содержание используемого понятия в научном исследовании, обычно уточняется его смысл, особенно если возможны разночтения его в данном контексте. Вместе с тем с обогащением понятий новыми теоретическими связями выявляется богатство отношений между понятиями, они становятся более содержательными, определенными и вместе с тем более подвижными, динамичными.

Происходит преобразование эмпирического содержания в теоретическое, когда формы отражения играют более активную роль в развитии знаний. Не все понятия проходят одинаково сложный путь своего становления и развития. Некоторые из них формируются, как бы минуя эмпирическую ступень становления, развития, и вводятся в теорию для обозначения некого абстракт-

ного объекта в теории, коррелят которого неизвестен или не может быть зафиксирован существующими эмпирическими средствами познания.

Содержание подобных понятий определяется логическими отношениями, а необходимость их существования в данной теории – потребностями самой теории, необходимостью заполнения недостающего звена. Эти понятия рассматриваются как чисто логические конструкты, свободные изобретения разума. Логическая необходимость введения таких понятий может иметь широкую основу, опираться на всю совокупность знаний, косвенно включающих и эмпирические.

Несомненно, что переход к теоретическим формам означает скачок в развитии мышления, обусловленный новыми способами воспроизведения действительности в идеальных формах, широким использованием абстракции, моделирования, фантазии.

Большое значение приобретают категориальные структуры мышления, на основе которых идут поиски новых сущностных отношений. Творческий процесс в силу этого приобретает новые формы, включая как дискурсивное, так и интуитивное мышление.

Несравненно более широкая область возможного в сущностных отношениях в сфере общетеоретических построений не означает, что она неограниченна. Область возможного ограничена общими логическими формами и принципами мышления, отражающими в широких аспектах действительность.

Если же помнить эту связь, которая в логике может быть многократно опосредованной, тогда становится ясным, что свобода в конструировании понятий подчинена задаче поиска логических отношений, связей, необходимых для раскрытия сущности изучаемой действительности. Тогда логически объяснимо, почему подобные понятия находят свою физическую интерпретацию, связаны с предметно-чувственным содержанием. Это обусловлено тем, что, во-первых, они возникли в системе понятий, выражающих явно или неявно (в логической форме) предметное содержание; во-вторых, познание изучаемого объекта в системе целого выявляет необходимые введения понятия с логически содержательной смысловой нагрузкой. Поэтому неудивительно, что такое понятие в системе своих отношений становится содержательным, может быть уточнено, развито, интерпретировано в общей ткани научного познания.

Интуиция и свобода творчества в формировании и введении понятий – необходимый элемент творческого познания, помогающий абстрагироваться от частностей, устаревших, недостаточно широких принципов, выйти в сферу неизвестного, нового. История науки знает немало примеров введения понятий и принципов не от эмпирии, а от логической необходимости, от целого, из потребностей построения такого целого, которое объясняло бы новые факты.

Последующее развитие теории на основе использования новых понятий, принципов, развития практики подтверждало или не подтверждало их объективность и необходимость. Для подтверждения нередко имело существенное

значение не только развитие данных принципов в теории, но и поиски их выхода в практику, в эмпирию, для чего требовалось дальнейшее развитие экспериментальных и эмпирических знаний в указанных новой теорией направлениях, построение абстрактной модели, проведение мысленных экспериментов. Сущность в явлениях обнаруживается не прямо, а противоречиво.

В условиях перехода познания к исследованию сложных форм организации материи возрастает значение теоретической формы познания, способной выдвигать новые принципы, понятия, дающие выход за рамки известного, привычного, в частности геоцентрических представлений. Любой теоретический «прорыв» привычного, выход познания в новую область исследования есть диалектическое отрицание, которое не просто отбрасывает старое, а преобразует его в целях дальнейшего развития познания и практики.

Процесс отрицания находит свое выражение в понятиях и категориях диалектики, которые как формы отражения сущности играют важную роль в раскрытии преемственности и качественных переходов в дознании. В системе своих отношений категории диалектики выражают движение познания от явления к сущности, взаимосвязь эмпирической и теоретической ступеней познания.

Каждое явление в отдельности не может отразить необходимость, ибо конкретные причины, непосредственно вызвавшие ту или другую случайность, являются результатом настолько сложного переплетения обстоятельств, что связь этого отдельного явления с общими и необходимыми условиями оказывается отдаленной и затемненной конкретными обстоятельствами, она теряется совершенно и ее трудно установить. В массе же событий эти случайные явления обнаруживают вполне определенную устойчивость, необходимость. Однако для объяснения этой устойчивости недостаточно выявить ее существование, необходимо найти те общие причины и условия, от которых в конечном счете зависит появление той или иной совокупности случайностей.

Объяснение внутренней необходимости статистических случайностей, раскрытие зависимости между их действием и общими условиями требуют более глубокого анализа связей и отношений, лежащих в основе статистических процессов. Здесь приходится учитывать особенности проявления необходимости через случайности, изучаемые статистикой.

Различие проявления необходимости через случайности в динамических и статистических процессах, однако, не следует абсолютизировать. Философы неправильно полагают, что в динамическом законе общее целиком и полностью совпадает с единичным, отдельным, а в статистических явлениях единичное ничем не связано с необходимостью. Доведя эту абсолютизацию до предела, ученые считают статистические закономерности «второсортными», вероятностными законами, не имеющими объективного значения.

Статистические закономерности так же, как и динамические, отражают объективно существующие отношения и связи. Различие между динамиче-

скими и статистическими закономерностями состоит только в характере проявления необходимостей через случайность. Для того чтобы правильно воспроизвести объективную действительность, статистические закономерности должны охватывать общие отношения, которые существуют в действительности, а для этого статистические явления должны быть сгруппированы соответственно их объективной связи.

Всякие законы науки отражают необходимые связи и отношения. Но это не означает отрицания случайности в природе, через которую проявляется необходимость. Нельзя поэтому противопоставлять динамические и статистические законы на том основании, что будто бы одни законы охватывают случайности, а другие их исключают. Как динамические, так и статистические законы в действительности не отрицают случайности, хотя они отражают различные необходимости, которые по-разному проявляются через случайность. Необходимость не только в области химии, биологии выражается через случайность, но и в области явлений, изучаемых классической физикой, проявляется через конкретные случайности.

Правильное решение рассматриваемого вопроса заключается не в том, чтобы динамическую необходимость свести к статистической, а в том, чтобы диалектически понять единство необходимого и случайного, общего и единичного и раскрыть особенности этого единства в динамических и статистических законах [5, с. 45].

Абсолютность всеобщей взаимосвязи проявляется в многообразных отношениях и воспроизводится в наших представлениях, понятиях, которые являются относительными. Понятия о динамических и статистических законах также относительны и служат для познания и отражения различных по характеру проявления необходимостей. Исследование различия этого проявления – безусловно, важная и назревшая задача. Динамические и статистические законы выражают различного рода необходимые связи и в своей совокупности более глубоко и всесторонне передают многообразный характер отношений. Какие из этих двух форм законы описывают более важные отношения необходимости, а какие – менее важные? Этот вопрос, который часто ставится в нашей литературе и на который даются часто прямо противоположные ответы, не может быть решен, так как оба закона отражают необходимые связи в различных отношениях, и для научного познания и практики в различных областях на разных исторических этапах познания выдвигаются на первый план то одни, то другие законы. Но все они по-своему важны, так как подчеркивают существенные, общие, необходимые отношения.

Независимо от того, в какой форме закона отражаются необходимые связи, – то ли в форме динамического закона, то ли в форме статистического, – необходимость, проявляемая в них, неразрывно связана со случайностью, так же как общее неразрывно связано с конкретным и единичным. Эти категории не существуют друг без друга. Единство необходимости и случайности, выра-

женное положением: случайность есть форма проявления необходимости и ее дополнение, – является всеобщим, проявляется во всех областях природы и общества.

Диалектика необходимости и случайности имеет важное значение для глубокого понимания сущности законов, процесса человеческого познания, она дает возможность правильно понять и научно объяснить многообразие взаимосвязей в действительности, характер статистических законов. К тому же раскрытие содержания статистических законов физикой и математикой позволяет более конкретно исследовать диалектику взаимосвязей необходимости и случайности в различных областях природы и общества. Знание этих категорий имеет важное методологическое значение для правильного понимания и научного решения многих актуальных проблем в современной физике, биологии и других науках.

Список использованных источников

1. Кармин, А. С. Философия культуры в информационном обществе: проблемы и перспективы / А. С. Кармин // Вестн. Рос. филос. о-ва. – 2005. – 2 (34). – С. 49–62.

2. Колмогоров, А. Н. Основные понятия теории вероятностей / А. Н. Колмогоров. – 2-е изд. – М. : Наука, 1974. – 120 с.

3. Швырев, В. С. Теоретическое и эмпирическое в научном познании / В. С. Швырев. – М. : Наука, 1978. – 383 с.

4. Широканов, Д. И. Категориально-понятийные структуры в философии образования и логике научного познания / Д. И. Широканов // Философские основы инновационного развития образования и воспитания : сб. науч. тр. – Минск : Право и экономика, 2010. – С. 113–121.

5. Урсул, А. Д. Система «безопасность и развитие» в структуре устойчивого развития / А. Д. Урсул // Высокие технологии в структуре устойчивого развития: проблема соответствия ноосферным ценностям / Д. И. Широканов [и др.] ; Ин-т философии НАН Беларуси. – Минск : Право и экономика, 2009. – С. 33–54.

УДК 001.895:1

Поступила в редакцию 28.02.2020
Received 28.02.2020

В. К. Лукашевич

Институт философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Беларусь

ХОЛИЗАЦИЯ И СЕЛЕКЦИЯ – ДОМИНИРУЮЩИЕ КОГНИТИВНЫЕ ИНТЕНЦИИ В НАУЧНОМ ПОЗНАНИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Проанализированы особенности холизации и селекции знания в контексте генезиса науки и ее исторической эволюции как специфического способа интеллектуального освоения реальности. Показаны ограниченность телеологического подхода в реконструкции когнитивных процессов современной науки и фундаментальное значение контекстов проверки ре-проблематизируемого знания, в частности средствами акторно-сетевой теории.

Ключевые слова: *когнитивные интенции, холизация знания, селекция знания, квазиреальные объекты, эволюционная теория познания, саморегулирующиеся системы, изолированное знание*

V. Lukashevich

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

WHOLIZATION AND SELECTION ARE THE DOMINANT COGNITIVE INTENTIONS IN SCIENTIFIC KNOWLEDGE: HISTORY AND MODERNITY

There were analyzed the features of wholization and selection of knowledge in the context of genesis of science and its historical evolution as a specific method of intellectual exploration of reality. There were showed the limitations of teleological approach in reconstruction of cognitive processes of modern science and fundamental importance of the contexts of examination of re-problematized knowledge, in particular, with means of actor-network theory.

Keywords: *cognitive intentions, wholization of knowledge, selection of knowledge, quasi-real objects, evolutionary theory of knowledge, self-regulating systems, isolated knowledge*

Исторический анализ холизации и селекции как интенций научного познания необходимо начать с генезиса науки, поскольку ее становление происходило в интеллектуальной атмосфере, насыщенной отчетливо выраженными когнитивными ориентациями обоих типов. Тем не менее на ранних стадиях этого процесса, объединяемых под названием «преднаука», явно доминировали селекционистские установки. Объяснение достаточно простое: необходимо было найти способы решения локальных практических задач, где интеллектуальный инструментарий существовавших форм духовного освоения реальности

оказывался недостаточным. В частности, для измерения площадей осваиваемых территорий, адаптации к циклам естественных природных процессов и свойствам природных материалов, жизненно важных действий графика сельхозработ, процессуальной структуры технологий производства орудий труда и вооружений, практики строительства, мореходства и др.

Такого рода поиск неизбежно сопровождали духовные процессы и ритуалы, структурируемые целостными (холистскими) представлениями о мире: от ритуальных молитв-заклинаний до вполне четко структурированных картин мира, в котором обречен жить и действовать человек. Но они в разной степени имели отношение к делу. В одних ситуациях предстояло совершать ритуальные обряды перед началом охоты или войны, где их необходимость определялась социально-психологическими факторами, а эффективность была маловероятной. Другое дело – материальное производство, строительство и мореходство, где холистские представления зачастую оказывались одним из решающих условий эффективности действий. Данные представления в избытке поставлялись из традиционных сфер духовного освоения реальности (мифологии, магии, религии и др.), а их адаптация к схемам практического действия, где определяющее значение имели все же локальные условия, периодически приобретала значение решающего фактора в их способности влиять на жизнедеятельность определенного человеческого сообщества. Если в течение жизни нескольких поколений это не удавалось сделать, такие представления оказывались обреченными на существенную трансформацию или забвение.

Однако в целом становление науки как специфического способа духовного освоения реальности не определялось исключительно особенностями преднауки, спорадически и не системно ассимилирующей холистские представления о мире и фактически не содержащей в своем составе рефлексивную составляющую. Соответственно переход от преднауки к науке, во-первых, был сопряжен с процессом формирования системного представления о мире, а во-вторых, был реализован как следствие глубокой рефлексии над феноменом знания и механизмами его генерации в широком социокультурном контексте.

В первом аспекте важное значение имели квазиреальные объекты (духи, божества, тайные силы и т. д.), чьи основные элементы и структура частично заимствовались из более ранних форм духовного освоения реальности, и вымышленные схемы причинно-следственных взаимодействий, которые надстраивались над естественными (реально наблюдаемыми) объектами и их взаимодействиями. Такого рода причинно-следственные связи в определенной мере способствовали переходу от конфигуративных соположений в общей континуальной картине мира и изобразительно-ситуативного кода к линейно-дискретному способу репрезентации познаваемой реальности и понятийному мышлению [1, с. 62].

Решающее значение во втором аспекте имел трудоемкий процесс культивирования рефлексивного знания как феномена собственно человеческого

бытия, то есть создаваемой человеком особой духовной реальности, не сводимой к внешним для него духовным силам и традициям. Начало этому процессу положил период «осевого времени» (К. Ясперс). В связи с этим В. Виндельбанд отмечал: «Это период рефлексии: нарушена простодушная преданность обычаям страны; личность прокладывает себе собственный путь; и выдающиеся люди выступают с серьезными увещаниями, желая на основах разума снова достичь истинного самосознания» [2, с. 16].

В начале этого периода (VI–II вв. до н. э.) закладывалась принципиально новая интеллектуальная традиция, возникшая в условиях распада архаичного закрытого общества и поиска нового социального уклада. На органическую связь интеллектуальных и социальных процессов указывает К. Поппер, анализируя ментальную динамику тогдашнего социума, наиболее наглядно представленную в образе мышления философов: «Они были представителями и одновременно бессознательными антагонистами социальной революции. Сам факт, что они основали школы, секты или ордены, т. е. социальные институты, или, скорее, конкретные группы, ведущие общую жизнь, имеющие общие функции и построенные в основном по образцу идеализированного племени, доказывает, что они были реформаторами в социальной области и, следовательно, реагировали на некоторые общественные потребности. То, что они отвечали на такие потребности и на собственное чувство происшедшего в них духовного сдвига не путем подражания Гесиоду и изобретения историцистского мифа о предназначении и упадке, а на пути построения традиции критики и дискуссии, а вместе с ними и искусства мыслить рационально, – представляет собой необъяснимый факт, который лежит в основе нашей цивилизации» [3, с. 234–235].

На наш взгляд, в русле такого рода событий ключевое значение имели когнитивные факторы, а именно успешные попытки преодоления недостатков вненаучных типов познания за счет «изобретения» особых приемов ментальной деятельности, которые рано или поздно показывали свою когнитивную продуктивность, а через какое-то время и утилитарный эффект. Причем наиболее значимо то, что эти приемы тотчас усилиями интеллектуалов начинали складываться в определенную нормативную систему.

Очевидно, к фундаментальным приемам такого рода следует отнести фрагментацию окружающей человека реальности, то есть выделение ее определенной части (сферы, конкретного объекта, процесса, явления), отдифференцированной от чего-то другого, существующего в мире в целом, которая поддерживает интерес к себе со стороны познающего человека. В гносеологическом плане этот интерес обусловлен ситуацией, при которой человек сталкивается с тем, «что не редуцируется ни к его мысли, ни к его практикам» [4, с. 149]. Наиболее часто в этом контексте обращают внимание на объектогенез и понятие объекта. Более того, именно объектогенез постулируется в качестве «учреждающего акта науки». «Мое основное допущение, – подчеркивает Г. Б. Гутнер, –

и состоит в том, что таким учреждающим актом является конституирование объекта. Нечто в окружающем многообразии оказывается выделено как предмет особого интереса. Этот предмет затем подвергается специальному изучению и, возможно, воздействию. С такого акта начинается деятельность, которую уместно назвать познанием» [4, с. 149].

К анализу процесса объектогенеза мы еще обратимся, здесь же отметим, что в качестве интересующих познающего человека фрагментов реальности направленно выделялись процессы и явления, которые в современном гносеологическом осмыслении могут рассматриваться как целостные образования, то есть как объекты. Однако в онтологическом измерении это несколько иная реальность, непременно связанная с объектами. Последние выступают как носители определенных явлений и свойств, а также как элементы взаимодействий, обуславливающих видимые явления и взаимодействия. Отмеченное различие между названными фрагментами реальности, конечно же, было известно древним (не могло не прийти им в голову) хотя бы на уровне здравого смысла и элементарной практической деятельности. На уровне же ментальных процессов необходимо было осмыслить генетические связи и устойчивые зависимости объектов, явлений и процессов. Отсюда «изобретение» и манифестация принципа причинно-следственной связи объектов, явлений и процессов реальности, анализ специфики ее механизма в контексте различного рода модальностей и, соответственно, размежевание формальной, абстрактной и реальной причинности.

Древние «эпистемологи» в гносеологическом контексте анализа причинно-следственных связей тотчас же столкнулись с проблемой противоречий в их познании. При более-менее общепринятом понимании причины как того, что порождает или изменяет объекты (явления, процессы), выявилось, что конкретные представления об этом элементе причинно-следственной связи иногда указывают на ложные причины. Соответственно возникают противоречия в знании. В сфере вненаучной познавательной деятельности им не придавалось фундаментального значения, поскольку эти противоречия преодолевались или путем длительного культивирования процесса проб и ошибок, в результате чего принимался практический наиболее убедительный вариант, или путем волюнтаристского решения, когда было «некогда ждать». Первый путь был наиболее характерен для утилитарных практик в сфере материальной деятельности, второй – преимущественно для утилитарных практик нематериальной сферы. Видимо, крайние полюса в этой связке – предметно-практическая («производственная») деятельность и религия в определенном такого рода единстве с предшествующей ей магией.

В противоположность этому в формирующемся научном познании и генетически связанной с ним рационалистически ориентированной философии проблема противоречий в знании была квалифицирована как одна из главных, а в определенные периоды – как центральная.

Таковой она оказалась на начальных этапах генезиса научного познания. Большое количество публикаций на эту тему, при всей их несомненной ценности, иногда уводит от внимания к главному приему преодоления противоречий в знании. Суть его состоит в упрощении представления о носителях противоречий и целостной познавательной ситуации путем построения идеальных объектов, репрезентирующих познаваемую реальность. «Идеальные объекты, – отмечает в связи с этим В. М. Розин, – создаются философом или ученым, объектам приписывают такие свойства (характеристики), которые позволяют *мыслить непротиворечиво*, *определенным образом представлять изучаемое явление* (как правило, в форме схемы или модели), наконец, *вести научное объяснение* (последнее позволяет получить непротиворечивое знание и решить определенную проблему)» [5, с. 92].

В этом контексте наблюдаются интересные события, связанные со своеобразным «разделением труда» между философией и формирующейся наукой: «Ученый подключается к познанию уже после того, как философ своей деятельностью помог явлению явиться сначала в форме символической, точнее эпистемологической реальности, потом реальности природной или социальной. В этом смысле после Аристотеля произошло разделение труда: философ специализируется на конституировании нового мышления (познания), снимает противоречие, объясняет непонятные явления, наконец, способствует их становлению как реальности, а ученый, опираясь на полученные философом “плоды”, получает знание об уже существующих явлениях» [5, с. 91].

Очевидно, в «геноме науки» (В. М. Розин) деятельность по созданию идеальных объектов и схем манипулирования ими является главным по своей природе ментальным процессуальным элементом. Именно в нем оказались сконцентрированными главные ресурсы человека, использование которых позволило ему выживать и развиваться в неблагоприятной (в определенной степени чуждой) для него среде. Можно сказать, что человек вовремя и умело (продуктивно) использовал свой интеллект как то, что его решительно отличает от всех других живых существ.

Гносеологизация реальности в мировоззренческом плане, безусловно, нонсенс (хотя с этим после дискуссий в несколько столетий не все согласны). Однако в инструментальном плане это ключевой процесс, впервые осуществленный в эпоху Античности, в связи с чем трактовка начала науки как явления античной культуры является предпочтительной. Это может быть аргументировано не только достаточно стройными гносеологическими схемами античной философии (данное обстоятельство не осталось незамеченным: «...древние греки приходили к своим основным концепциям о природе реальности скорее благодаря размышлениям о природе познания, нежели исследованиям природы конкретных вещей» [6, p. 93]), но и последующей историей интеллектуального освоения реальности в форме научного познания. В этой истории достаточно определенно (вплоть до настоящего времени) прослежи-

вается тематика, связанная с исследованием соотношения (несовпадения) ментальных структур человека и в целом содержания научного знания, репрезентирующих окружающую его реальность, место в ней человека и социума, с одной стороны, и самой реальностью – с другой.

Инструментально мотивированное умозрительное удвоение реальности было по определению сопряжено с разработкой правил оперирования с удваивающими реальность конструкциями. Они фиксировались прежде всего в логико-гносеологических системах: учениях о началах науки Платона и Аристотеля, где ключевое значение имели правила определения объекта мысли и дедуктивного вывода. В дальнейшем обретение предметным знанием более детальной **рефлексивной осмысленности его ключевых параметров** (предпосылок, путей получения, отношения к познаваемой действительности и условий достоверности) существенно изменило (повысило) его качество и тем самым обусловило его способность выступать в роли системообразующего фактора качественно новой совокупности предметного знания – научного, и в целом науки как сферы человеческой деятельности, направленной на производство и теоретическую систематизацию достоверных сведений о природной, социальной и духовной реальности.

Обобщая сказанное о генезисе науки как особом типе интеллектуального освоения реальности, следует акцентировать значение квазиреальных объектов, удваивающих реальность. Они были включены и в донаучные, и в научные системы знаний. Главное различие в том, что в первом случае – это образования, создаваемые исключительно воображением и фантазией человека по ассоциации с наблюдаемой «природной иерархией», которая образуется по принципу «более сильного»; во втором – это образования, удваивающие реальность на основе ментальных (логических) оснований. Первые ассимилируют все противоречия реальной жизни и не указывают иных путей их преодоления, кроме как сопряженных с кратической деформацией видимых объектов, отношений и ситуаций в целом. Вторые дают простор для анализа целостной ситуации в ее более строгом системном измерении, для изучения ее генезиса и перспектив развития. И в первом, и во втором случае ключевое значение имеют холистические интенции и их результаты. Однако во втором случае возникающая наука лонгирует эти интенции на иных, глубоко рефлексивно осмысленных основаниях.

Холистические схемы зарождающейся науки не носят антропоморфного характера, они абстрактны и в этом смысле логически универсальны, в то время как универсальность вненаучных объектов, удваивающих реальность, лишь декларируется. Вместе с тем следует отметить, что холистические схемы науки (это в основном научные картины исследуемой реальности) длительное время были наполнены натуралистическими (в том числе и антропоморфными) элементами. Понадобилось свыше двух тысяч лет, чтобы наука, вынужденная таким способом сохранять себя, балансируя на тонкой грани между здравым

смыслом и религией, создала первую подлинно научную холистическую картину реальности. Как известно, это была ньютоновская механистическая картина мира. Холизация как одна из доминирующих концептуальных интенций в научном познании получила респектабельный вид и надежное обоснование (математическое, физическое, теологическое).

Дальнейшие события происходили в русле обеих обозначенных нами интенций. Холизация культивировалась как способ демонстрации мировоззренческой самодостаточности и более строгой системности научного знания по сравнению с другими типами интеллектуальных образований. Селекция лежала в основе практического использования научного знания. В ней получили продуктивное практическое применение научные теории в области механики, математики, химии (XVIII–XIX вв.), а вслед за ними праксеологизация научного знания обозначила новые тренды развития биологии, биохимии, биофизики, генетики, астрофизики, астрохимии и сопряженных с ними прикладных направлений науки. Описанию и осмыслению названных процессов посвящено огромное количество публикаций.

В их контексте постепенно обозначилось особое направление, которое можно назвать метаэпистемологическим. Смысл его – в выходе на предельно высокий уровень анализа познавательных процессов, далеко не всегда первоначально относимых к сфере науки. Если проследить историю перипетий эпистемологического схемотворчества, крайние полюсы которого составляют наивный реализм и радикальный конструктивизм [7], то можно прийти к заключению о предпочтительности позиции конструктивного реализма. Согласно этой концепции, познающий человек (субъект) в существующем объективно (независимо от него) мире выделяет его фрагменты, пользуясь доступными природными и техническими средствами, то есть конструирует исследуемую реальность «под свои возможности» и далее изучает ее, создавая новые средства.

Соответственно возникают вопросы: каким способом (путем) осуществляется такого рода конструирование и какова роль в этом процессов селекции и холизации знания? Очевидно, наиболее близко подошел к приемлемым ответам на них Никлас Луман в своей концепции эволюции науки, проанализировать которую есть смысл, по возможности, достаточно детально. Н. Луман фундирует ее рядом метаэпистемологических положений. «Эволюционную теорию познания, – подчеркивает ученый, – до сих пор применяли для того, чтобы разрешить проблему референции. В типичной форме аргумент гласит: если бы глаз не видел чего-то действительно наличествующего в реальности, то он бы едва ли смог утвердиться как эволюционное достижение. Этот аргумент помещает эволюционную теорию на месте провиденциалистской теологии, при помощи которой, к примеру, Декарт решал эту проблему референции. Радикальный же конструктивизм утверждает, что когнитивные аппараты выживают не потому, что благодаря их – достаточным или совершенствую-

щимся – достижениям в репрезентациях внешнего мира системы приспосабливаются к внешнему миру. Они выживают, поскольку способны воспроизводить самих себя. Если переносить данный взгляд на уровень эпистемологии, это означает, что знание выбирает то, что оно может знать, на основании того, что оно уже знает...

...Мы усматриваем задачу теории эволюции не в периодизации истории и не в изображении типических фаз последовательностей инноваций, построения теории и ее распада, но в объяснении структурных изменений с помощью различения варьирования (изменчивости), селекции (отбора) и стабилизации (закрепления)...

Механизм изменчивости касается лишь отдельных операций, т. е. коммуникативных событий. Произносится, предлагается, описывается, и, возможно, печатается нечто новообразованное (неожиданное, отклоняющееся). Собственная стабильность подобной вариации заключена лишь в ее понятности и ее способности к письменной фиксированности. Она остается некоторым событием, которое можно вспомнить. И уже одно лишь чистое забвение отсортировывает бесчисленные вариации. Селекция всегда основывается на структурах, что означает на ожидании новоиспользования смысловых установок. Лишь структуры могут выделяться символически и благодаря этому – становиться объектом селекции. Они попадают в разряд востребованных ожиданий или же не попадают. В случае науки это означает: они маркируются как истинные или же как ложные. Наконец, стабилизация заключена в континуальности автопоэзиса системы. Последняя еще в состоянии работать в мутировавшем состоянии и за счет запуска внутренних процессов приспособления (будь это произошедшее событие, будет это изменившаяся или все-таки не изменившаяся система) и продолжать собственный автопоэзис, пусть даже в условиях возросшей вариативности или же с возросшей избыточностью» [8, с. 216–217].

Солидаризируясь с некоторыми сторонниками конструктивизма (К. Цетина и др.), Н. Луман акцентирует в качестве главной проблемы эволюционной теории науки дифференциацию изменчивости и отбора: «Это в обратной перспективе означает, что данная дифференция объясняет исключительно структурные изменения и ничего, кроме них, и, следовательно, не предполагает ни каких-то долгосрочных направлений исторических преобразований, ни какого-то более успешного приспособления к внешнего миру. Если вообще говорить об эволюции знания, требуется определиться с тем, как в случае знания (или в конечном счете лишь в случае научного знания) замещаются функции вариативости и селекции и как осуществляется их разделение – словно за спиной целеустремленного поиска истины» [8, с. 217].

Далее, анализируя их механизмы, философ выделяет в качестве таковых сознание, проблемность, паранауку – для изменчивости, и в частности, для ее (изменчивости) ускорения, а также взаимопроникновение сознания и коммуникации как структурно-дополнительные системы, призванные усилить или

уплотнить частоту случайностей – главный элемент эволюционного механизма. Не вдаваясь в детали чрезвычайно тонких понятийно-концептуальных построений автора, отметим то, что наиболее важно для цели нашей работы: динамику холизации и селекции в целостном системно-организованном процессе интеллектуального освоения реальности, осуществляемом в форме научного познания. «Если рассматривать, – отмечает Н. Луман, – лишь эти три ускорителя варьирования, а именно – *взаимопроникновение, проблемоориентацию и паранауку*, более внимательно, то можно увидеть и то, что во всех этих случаях предпосылается обособление некоторой функциональной системы... Лишь эта отдифференцированная система легитимирует коммуникацию всякого рода отрицания признанных истин в той мере, в какой это отрицание снабжено предметной референцией и некоторой начальной убедительностью. Примерно в это же время как в религии, так и в науке начинают отклоняться “фанатичные” и полные чрезмерного “энтузиазма” коммуникации, которые полагают достаточными личную интуицию и силу убеждения для того, чтобы иметь право претендовать на внимание и следование им. Правда, религия и наука представляют для этого отклонения различные, прямо-таки противоположные основания. Религия защищает тем самым свою догматику. Наука защищает свободу отрицания с его редуцированием к ее собственной функции» [8, с. 223–224].

Налицо доминирование холистических ориентаций, но относительно рефлектирующих систем. Генерирование знаний о целостности внешнего мира непосредственно не входит в задачу цитируемого автора. И в целом новые знания о реальности как объекте рефлексии – это результат селекции (отбора), осуществляемого по присущей системе программе. Ее основные элементы – теории и методы. При этом Н. Луман особо подчеркивает значение второго элемента: «Лишь в той мере, в какой дополнительно к теориям также и методы становятся программами для правильной селекции (а именно специализируется не на описании мира, но на проблемах бинарного кодирования), такой отбор получает, так сказать, вторую ногу, с помощью которой он может искать для себя некоторое другое место опоры. Это вовсе не означает какую-то преференцию для нового, как это представлялось в рамках первого воодушевления, характерного для научного движения эпохи нового времени; но указывает на некое высвобождение конкуренции между старым и новыми системами идей, и значит – на подлинный шанс на альтернативы» [8, с. 226].

Как в таком случае осуществляется движение в направлении целостного представления об исследуемой реальности? Довольно долгим, трудоемким (а иногда и окольным) путем, который не определяется исключительно рациональными факторами. «Когда научно-теоретическая литература, – отмечает Н. Луман, – обращается к эволюционному отбору, предполагается, что речь в этом случае идет о целеориентированном (и постольку – о внутринаучном) процессе поиска истины... На этом языке описания эволюция знания тогда

выглядит пронизанной непредусмотренными заранее и непреднамеренными следствиями и – в долгосрочной перспективе – как такое непреднамеренное вторичное следствие. Если же, однако, признавать такие непреднамеренные следствия, это показывает, что рациональная интенция оказывается недостаточной для объяснения эволюции науки, но со своей стороны должна пониматься лишь как некоторый момент, который вызывает к жизни структурные изменения либо сохранение прошлых структур. Отбор, по-видимому, осуществляется рационально, однако историческое выстраивание знания зависит не от правильности отдельных интенций, которые оно постоянно превосходит, но лишь от факта рекурсивных последствий структурных изменений, которые воздействуют на эволюцию даже и тогда и постольку, поскольку они вызывают неинтендированные эффекты и используют не-рациональные вторичные мотивы. Наблюдатель, ориентирующийся на теорию действия, может поэтому спокойно продолжать наблюдать селективное поведение ученых с помощью таких различений, как целедостижение/целеупущение, полезность/издержки, намеренные/непреднамеренные следствия, и судить о них с точки зрения своего понимания рациональности. Но эволюционная селекция не заботится об этих различениях и тем не менее продолжается» [8, с. 226–227].

Заключительным (но не окончательным) этапом выработки целостного представления об исследуемой реальности, согласно концепции Н. Лумана, является стабилизация. Ее суть наиболее полно выражают понятия избыточности и неконтролируемых дальнодействий, имеющих место в нежестких комплексных системах, целостность которых обеспечивается ре-проблематизируемым знанием. «Мы используем здесь, – подчеркивает автор, – уже введенное ранее выражение “избыточности” (Redundanz). Предположение о некотором новом варианте (или вариации, необходимой для отклонения этого варианта) прежде всего повышает вариативность системы. Если это не препятствует автопоэзису, это положение дел сохраняется; но подобные селекции, как правило, провоцируют ирритации, и в этом случае предпринимаются усилия по новой рихтовке избыточностей системы. Даже если неожиданные научные данные были акцептированы и потом на высоком уровне стилизовались под варианты теории, все еще требует проверки то, допускали ли эти варианты (и каким образом) возможность их встраивания в уже наличествующее теоретические связи, и то, надо ли было обходиться с ними как с временными аномалиями. Признаки, которые вместе или альтернативно подходят для того, чтобы решать определенные проблемы, таким способом сопрягаются функционально и со степенью выше средней образуют комплекс (и их ко-варьирование не является какой-то случайностью), в то время как другие признаки в случае такого рода упорядочивания путем изменения, вероятно, не затрагиваются и поэтому могут быть оставлены без внимания. Дональд Кэмпбелл говорит о doubt-trust ratio in conceptual change как предпосылке неизбежного ограниче-

ния проверки инноваций. Тем не менее и именно поэтому акцептация инновации прежде всего может вызвать в системе неконтролируемые “дальнодействия”, и постольку ре-стабилизация есть некий постепенный процесс, который требует времени и в своем исполнении и сам вновь может вызывать варьирование. От удостоверенных комплексов теорий отказываются лишь тогда, когда их починка уже не стоит потраченных усилий; или, – формулируя менее метафорично, – если требующиеся для их сохранения вариации вредят избыточности в большей степени, нежели признание новых теорий» [8, с. 229–230].

Последнее обстоятельство, по мнению Н. Лумана, является решающим. «Механизм стабилизации, – подчеркивает он, – как раз и покоится на постоянной готовности к тому, чтобы отбросить и заменить действительное в прошлом знание. Исходят из того, что прошлое знание подвергается постоянному процессу перепроверки и что оно как раз и не наличествовало бы больше, если бы оно не могло устоять в той или иной современности. Социальная система науки судит тем самым не о своем собственном прошлом, но о самой себе. Она рассчитывает на то, что ученые честны, и на то, что сомнения будут не подавляться, но сообщаться и перепроверяться. Она рассчитывает на то, что останется системой, которая не обманывает саму себя...

Селекция теперь может протекать в предусмотренные для нее периоды (или в формате “проектов”) независимо от исследовательских целей и стремиться к гарантированным результатам; стабилизация теперь от них не зависит. Она не является телеологической и не является линейной, но выстраивается круговым образом. Она не зависит ни от Input’a (гарантированный уровень исследований), ни Output’a (результаты), но предполагает знание как ре-проблематизируемое круговым образом. Для нее не существует ни начала, ни конца, вообще не существует никаких бесспорно признанных позиций, но исключительно более или менее продвинутые контексты проверки, которые активируются тотчас, как только в прицел попадают новые предложения истины» [8, с. 231].

Наряду с проанализированной холистской концепцией Н. Лумана, не без основания претендующей на идейное лидерство в русле данного направления, существуют и другие (в основном телеологические) концептуальные версии холизации знаний. В широком смысле холизация знания выражает любой процесс целесообразного объединения знаний. В экономических исследованиях на основе холистического подхода разрабатываются модели инновационной политики [9, с. 77], способы аккумулирования и практической ассимиляции «рассеянного знания» [10; 11]. Наряду с генерированием разнообразия принцип холизации по-прежнему остается одним из краеугольных в техническом творчестве и в настоящее время успешно используется в сфере технического образования для преодоления возникающих проблем [12; 13]. В философско-методологических и предметных разработках по проблемам сознания, соотношения различных форм сознания в духовном освоении реальности,

формирования рациональной духовности данное понятие выступает как системообразующее [14–18].

В этом плане примечательны труды американского психолога К. Уилбера, который для обозначения образований (равно как материальных, так и духовных), обладающих органической целостностью (устойчивостью) и предрасположенностью (креативностью), ввел понятие «холон» [14]. «Многие философы, – отмечает он, – обнаружили, что очень трудно перейти от нейронов прямо к рациональному сознанию; но вместо одного гигантского (и сбивающего с толку) скачка мы имеем серию мини-скачков (от нейронов к спинному мозгу, к древнему стволу мозга, к лимбической системе первых млекопитающих и к новой коре), которую, по-видимому, легче понять (как соответствующее внутреннее развитие от ощущения к восприятию, побуждению, эмоции, образу, понятию, правилу и рациональности) – и все они представляют собой холоны, подлинные сложные индивидуальности... Холоны обладают организацией и внутренними аспектами (каждое целое является частью, и поэтому у любого холона есть внутреннее и внешнее), тогда как агрегаты ими не обладают» [14, с. 27–28].

Холизация научных знаний в настоящее время вышла на новый уровень в русле разработок по проблематике системного подхода, а именно методологии изучения саморегулирующихся систем. «Если исходить, – поясняет результаты своей многолетней работы по этому вопросу В. С. Стёпин, – из представлений современной научной картины мира об эволюции нашей Вселенной от Большого взрыва до современного состояния, то фундаментальными онтологическими сущностями выступают саморазвивающиеся системы. По отношению к ним саморегуляция предстает не как нечто обособленное, а как состояние их относительной устойчивости, которое сменяется динамическим хаосом, а затем переходом к более сложной саморегуляции. Саморегулирующаяся система в этом подходе выступает фрагментом саморазвивающейся системы. Относительную устойчивость саморегуляции выражают параметры порядка. До тех пор пока саморегулирующаяся система воспроизводится, эти параметры не меняются. Если абстрагироваться от процессуальности саморегулирующейся системы, то ее можно в определенных допусках рассматривать как себетождественный объект, основные признаки которого представлены параметрами порядка и который взаимодействует с другими себетождественными объектами. В этом случае формируется представление о простых системах, их поведении и взаимодействии. Таким образом, по отношению к сложным саморегулирующимся системам другие типы систем предстают не как рядоположенные, а как фрагменты или аспекты. Научное исследование природных, социальных и ментальных объектов как сложных самоорганизующихся систем началось именно с изучения их аспектов и фрагментов. И лишь на относительно поздних этапах познания и практики началось освоение этих

систем как особой целостности, с учетом их ключевых структурно-функциональных особенностей» [19, с. 7–8].

Отмеченный когнитивный тренд успешно ассимилирует знакомую последовательность эффективных познавательных действий «от простого к сложному». Но, во-первых, остается не полностью ассимилированной им целевая причинность как характеристика саморазвивающихся систем. Какую цель, например, преследует человечество как социальная система, на протяжении последних нескольких десятилетий все более активно наращивающая механизм самоуничтожения, какая цель коррелировала с процессом эволюции Вселенной при выделении ее из Первовещества в результате Большого взрыва? Если в первом случае можно выйти из положения, указав на благие намерения идеологов гуманистической ориентации и квалифицировать эти намерения как воздействие будущего (целевой причины) на настоящее и прошлое, то как быть с пониманием целевой причины Большого взрыва и последующей эволюции Вселенной? Наряду с этим возникает ряд вопросов относительно специфики виртуальной реальности и способов ее когнитивного освоения. В частности, необходимо достаточно определенно ориентироваться относительно направленности познавательных действий в доминирующих по количеству ситуациях, когда виртуальная реальность намного превосходит по степени системной сложности существующие объекты, явления, процессы, но вероятность ее превращения в актуальное состояние весьма мала. Не будет ли путь ее изучения чем-то вроде осовремененного способа проб и ошибок?

Во-вторых, допустим, целевой параметр с какой-то степенью приближенности определен. В таком случае вырисовывается своего рода неофаталистский вариант когнитивной активности: она окажется предопределенной большими пластами необычайно разросшегося предпосылочного знания. Анализ любой (природной, социальной, технико-технологической, экономической и т. д.) реальности, особенно ее процессуальных аспектов, должен будет осуществляться в русле обозначенной таким способом целевой размерности исследования. Необходимо будет всякий раз структурировать исследуемую реальность в контексте какой-то очень масштабной саморазвивающейся системы, определяющей не только общую стратегию исследования, но и некоторые параметры исследуемой реальности, существенно влияющие на ход работы и ее результат. До каких уровней будет «протянут» этот масштаб? Разумеется, до «целесообразных», то есть востребованных логикой конкретно-научного исследования и практическими интересами социума. Но по мере осуществления самого исследования могут открываться новые в принципе бескрайние горизонты структурирования исследуемой реальности. Не будет ли это напоминать сюжет известной сатирической песни Тимура Шаова о том, что перспектива улучшения благосостояния (решение простейших житейских вопросов) деревенской пожилой женщиной Кузьминичны непременно должна быть свя-

зана с вопросом о функционировании Государственного стабилизационного фонда, активы которого, между прочим, размещены в иностранном банке.

Вряд ли будет уместным квалифицировать отмеченные вопросы как проявления примитивного скептицизма, поскольку они предполагают обоснованные ответы о выборе направленности когнитивной активности, ее ментальном формате и социально-прагматическом аспекте.

Наряду с отмеченными проблемами, в целом ассимилируемыми в рамках социально-прагматического контекста, возникает ряд проблем эпистемологического характера. Ключевая, порождающая ряд производных, – это «проблема различения»: системы и сети; их обоих, с одной стороны, и неравновесной окружающей среды – с другой; самореференции и внешней референции; переднего и заднего планов; локального и нелокального, обозначенного и необозначенного, непосредственно наблюдаемого и ненаблюдаемого, наблюдателей первого и второго порядка [20]. Примечательна связь некоторых из них с проблематикой аналитической методологии. В частности, проблема обращения переднего и заднего планов в акторно-сетевой теории (АСТ) генезиса систем. «Вместо того, – отмечают В. И. Аршинов и В. Г. Буданов, – чтобы начинать с универсальных законов – социальных или природных – и элиминировать либо отстаивать локальные контингенности, так же как и выпадающие из них многочисленные странные особенности, которые подлежат либо элиминации, либо защите, вместо этого начинать с несводимости, несоизмеримости, несвязанных локальностей, которые затем, иногда большой ценой, найдут свое место в ранее предугаданных соизмеримых связях... Универсальность или порядок, полагает Латур (автор АСТ. – *В. Л.*), не правило, но исключение, которое должно быть объяснено. Локусы, контингентности или кластеры более похожи на архипелаги в океане, чем озера на суше. Выражаясь менее метафорически, можно сказать, что если универсалии должны заполнять всю поверхность (событий) или порядком, или контингентностями, то АСТ не пытается заполнить то, что находится между локальной ячейкой порядка или между нитями, связывающими эти контингентности» [20, с. 56].

Работа в сфере «сложностной проблематики» реализует когнитивную сопряженность разнонаправленных интенций научного поиска, детерминируемых как онтологическими, так и антропологическими факторами. «В качестве постнеклассической междисциплинарной методологии, – поясняют А. И. Аршинов и В. Г. Буданов, – концепция сложностности, как и предшествующая ей синергетика, имеют множество точек роста. На чисто феноменальном уровне рассмотрения сложность – это разворачивающаяся во времени, становящаяся сеть значимых событий, контингентно определенных по отношению к прошлому и столь же неопределенных по отношению к будущему... наука о сложностности осмысливается не только в качестве нового направления, но и представляет собой парадигмальный мировоззренческий сдвиг в современной

постнеклассической научной картине мира. Что и понятно, если учесть, что само понятие сложностности сопряжено с такими понятиями, как “эмерждентность”, “множественность”, “открытость”, “нелинейность”, “нередуцируемость” не только к своим частям, но и к тому, что принято именовать целостностью. Понятия целого и части не отбрасываются, а погружаются в контекст их рекурсивной (циклической) связанности, сетевой взаимозависимости. Образ сети как некоего множества узлов и связей (отношений) между ними оказывается наглядной репрезентацией возникающей парадигмы сложностности. Соответственно, сложностное мышление становится сетевым мышлением. И в качестве противоположности системному мышлению с его привязанностью к концепциям иерархии и уровней сетевое мышление зачастую (но не всегда) провозглашает себя в качестве приверженного к плоской онтологии горизонтальных связей и отношений между вещами, акторами и наблюдателями» [21, с. 2–3].

Нами были предприняты усилия по реализации определенных установок анализируемого подхода, ориентирующих на взаимодополнительное сочетание в научном поиске аналитической и системно-синтезирующей методологий, которые органично ассимилируют процессы селекции и холизации знания. В рамках этого подхода далее была предпринята попытка осмыслить общий механизм научного поиска как поливариантного креативного взаимодействия предметного, нормативного и рефлексивного знания. Несущими конструкциями этого механизма (процессуальными элементами фундаментального уровня) представлены телеологизация и обусловленные ею процессы достижения предметной определенности и интерактивного обеспечения познавательных действий. Соответственно выработанным в классической науке базовым направлениям научного поиска, выделенным на основании дихотомии «часть–целое», которые сохраняют значение и в современной науке, далее нами определены в качестве фундаментальных форм креативного взаимодействия предметного, нормативного и рефлексивного знания телеологизирующая когнитивная селекция, телеологизированная предметная селекция, телеологизированная интерактивная селекция и соответственно телеологизирующая когнитивная холизация, телеологизированная предметная холизация, телеологизированная интерактивная холизация.

Названные фундаментальные формы определяют специфику более конкретных форм взаимодействия предметного, нормативного и рефлексивного знания. Данное взаимодействие осуществляется в различного рода когнитивных процессах: объекто-, предмето- и проблемогенеза, осмысления характера научных фактов, построения методов исследования, выдвижения гипотез, нового структурирования и оценки обновленной системы знания на основе полученных результатов конкретных исследований. Нам удалось выделить (в том числе и самостоятельно эксплицировать) в этом качестве рационализацию целеполагания; целевую и интерактивную размерность объекта

исследования; операционализацию предмета исследования (В. С. Стёпин, Л. М. Томильчик); концептуальное и логическое обоснование метода; расширение метода в систему (Г. Гегель); логические конвенциальные сходимости (Г. Симондон); аферетические модели (П. Кёттер); междисциплинарные и трансдисциплинарные исследования; поиск нового ареала воспроизводимых управляемых взаимодействий; научное обоснование идеи новации как альтернативы существующему; параметрическую организацию, создание ресурсного потенциала и трансформацию инновационного пространства [22]. Их специфика показывает значимость отмеченных форм в обосновании способов фрагментации и синтеза исследуемой реальности, способов создания онтологии нормативного знания и в целом онтологических оснований инструментария научного познания, а также базовых принципов и критериев оценки качества познавательного результата в социально-прагматическом измерении. Существенное значение экспликация отмеченных форм взаимодействия предметного, нормативного и рефлексивного знания имеет для осмысления специфики и возможностей аналитической методологии научного познания и ее влияния на становление современной системно-синтезирующей методологии.

При всей стройности и функциональной эффективности рефлексивного аппарата, базирующегося на селекции и холизации как доминирующих когнитивных интенциях современного познавательного процесса в научном познании, он пока еще недостаточно полно ассимилирует ситуации научного поиска в «пограничных» зонах. Н. Луман уподобляет их («пограничные» зоны) нейтральным биологическим мутациям: «Они фиксируются и воспроизводятся, не производя в вопросах стабильности системы никакого различия. Так же и в науке инновации могут акцептироваться без того, чтобы как-то прояснялся вопрос их непротиворечивого отношения с наличным знанием. Они репродуцируются как изолированное знание – просто потому, что *и так идет*. Эмпирический поворот в науке XVII в. дал проявляться этому обстоятельству прямо-таки как нормальный случай. С тех пор лишь методологически-удостоверенная эмпирическая констатация удовлетворяет требованию приписывания символа “истинного”. С тех пор уже не обойтись без того, чтобы различать между селекцией и стабилизацией. В этом смысле легитимация восприятия (в предшествующем мышлении понимаемого лишь как подчиненного, лишь как “чувственного”, лишь как квази-животного) как индикатор истинности является, возможно, важнейшим особым шагом в эволюции эволюционных механизмов современной науки, а именно – шага в направлении к растелеологизации научного предприятия и дифференциации селекции и стабилизации» [8, с. 228]. Видимо, философско-эпистемологические разработки в этом (не-телеологическом) направлении составят главное проблемное поле будущих исследований.

Список использованных источников

1. Режабек, Е. Я. Становление мифологического сознания и его когнитивности / Е. Я. Режабек // Вопр. философии. – 2002. – № 1. – С. 52–66.

2. Виндельбанд, В. История философии / В. Виндельбанд ; пер. с нем. П. Рудина. – СПб. : Изд. СПб. Акционер. о-ва «Издатель», 1898. – XII, 613 с.

3. Поппер, К. Открытое общество и его враги : в 2 т. / К. Поппер.– М. : Феникс, Междунар. фонд «Культурная инициатива», 1992. – Т. 1 : Чары Платона. – 448 с.

4. Гутнер, Г. Б. Наука в контексте человеческих практик. Конструктивизм и эволюционная эпистемология о начале науке / Б. Г. Гутнер // Вопр. философии. – 2017. – № 7. – С. 147–157.

5. Розин, В. М. Типы, строение и концептуализация науки / В. М. Розин // Вопросы философии. – 2017. – № 8. – С. 89–99.

6. Stigen, A. The structure of Aristotle's thought: an introduction to the study of Aristotle's writings / Anfinn Stigen. – Oslo : Universitetsforlaget ; New York : Humanities Press, 1966. – 478 p.

7. Лекторский, В. А. Реализм, анти-реализм, конструктивизм и конструктивный реализм в современной эпистемологии и науке / В. А. Лекторский // Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке / под ред. В. А. Лекторского. – М. : Канон +, 2009. – С. 5–40.

8. Луман, Н. Эволюция науки / Никлас Луман // Эпистемология и философия науки. – 2017. – Т. 51, № 1. – С. 215–233.

9. Богдан, Н. И. Инновационная динамика: глобальные тенденции и перспективы Беларуси / Н. И. Богдан. – Минск : Энциклопедикс, 2012. – 195 с.

10. Карелов, С. Будущее не для всех [Электронный ресурс] / С. Карелов. – Режим доступа: http://e-puzzle.ru – Дата доступа: 05.06.2012.

11. Кондратьева, Е. В. Национальная инновационная система: теоретическая концепция [Электронный ресурс] / Е. В. Кондратьева. – Режим доступа: http://e-puzzle.ru.2013 – Дата доступа: 05.06.2012.

12. Марков, В. А. Феномен случайности: методологический анализ / В. А. Марков. – Рига : Зинатне, 1988. – 231 с.

13. Твердынин, М. Н. Технознание и техносоциум: взаимодействие в образовательном пространстве : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.08 / М. Н. Твердынин ; Ин-т филос. НАН Беларуси. – Минск, 2013. – 43 с.

14. Уилбер, К. Интегральная психология: Сознание, Дух, Психология, Терапия / К. Уилбер. – М. : АСТ [и др.], 2004. – 412 с.

15. Wilber, K. The Integral Vision: A Very Short Introduction to the Revolutionary Integral Approach to Life, God, the Universe, and Everything. – Shambhala, 2007. – 224 p.

16. Benedikter, R. The Rise of Neo Integral Worldviews / R. Benedikter, M. Molz // Critical realism and spirituality / eds.: M. Hertwig, J. Morgan. – Routledge, Taylor & Francis Group, 2011. – P. 29–74.

17. Combs, A. Consciousness in four quadrants: An introduction to the integral snudy of consciousness / A. Combs, S. Esbjorn-Hargens // AQAL: Journal of Integral Theory and Practice. – 2006. – Vol. 1, № 1. – P. 162–181.

18. Морозов, Е. В. Холизм. Духовное возрождение 2012 / Е. В. Морозов. – [Саарбрюккен] : LAP – Lambert Academic Publishing, 2010. – 312 с.

19. Степин, В. С. Анализ структуры и динамики науки в социокультурном контексте / В. С. Степин // Вопр. философии. – 2017. – № 12. – С. 5–31.

20. Аршинов, В. И. Системы и сети в контексте парадигмы сложности / В. И. Аршинов, В. Г. Буданов // Вопр. философии. – 2017. – № 1. – С. 50–61.

21. Аршинов, В. И. Концепция сети в оптике парадигмы синергетической сложности / В. И. Аршинов, В. Г. Буданов // Вопр. философии. – 2018. – № 3. – С. 49–58.

22. Лукашевич, В. К. Креативное взаимодействие предметного, нормативного и рефлексивного знания в научном поиске / В. К. Лукашевич. – Минск : Беларус. навука, 2019. – 299 с.

УДК 115+111

Поступила в редакцию 27.01.2020
Received 27.01.2020

А. Н. Спасков

Институт философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Беларусь

ПРИРОДА И СТРУКТУРА ВРЕМЕНИ: В ПОИСКАХ НОВОЙ ОНТОЛОГИИ[1]

В работе проанализирована проблема природы и структуры времени в соответствии с его онтологическим статусом, принятым в традиционных философских подходах. Делается вывод, что полное описание времени возможно только в комплементарном единстве объективного существования и его субъективного представления. Делается предположение, что раскрытие природы времени станет ключом к пониманию квантового мира и сознания. Развивается субстанциально-информационная онтология времени и вводится понятие хронотопоса как фундаментального носителя информации.

Ключевые слова: *природа и структура времени, онтология, субстанция, информация, квантовая природа сознания, хронотопос*

A. Spaskov

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

NATURE AND STRUCTURE OF TIME: IN SEARCH FOR A NEW ONTOLOGY

The paper analyzes the problem of the nature and structure of time in accordance with its ontological status, adopted in traditional philosophical approaches. It is concluded that a complete description of time is possible only in the complementary unity of objective existence and its subjective representation. The assumption is made that revealing the nature of time will be the key to understanding the quantum world and consciousness. The substantial informational ontology of time is developed and the concept of chronotopos as a fundamental information carrier is introduced.

Keywords: *nature and structure of time, ontology, substance, information, quantum nature of consciousness, chronotopos*

Введение

Согласно традиционным представлениям, с одной стороны, время выражает собой длительность существования и, таким образом, имеет онтологический статус бытия, характеризуя пребывание вещей при сохранении их существенных свойств. Это свойство времени связано с устойчивостью и неизменностью вещей.

[1] Публикация подготовлена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований (договор №Г20МС-031).

С другой стороны, время выражает последовательность состояний, характеризуя изменчивость и переход от небытия к бытию в результате становления.

Эта двойственность времени, в понятии которого заключены две, казалось бы, несовместимые идеи: устойчивости и изменчивости, – явилась серьезным камнем преткновения на пути постижения феномена времени.

Фундаментальная изменчивость, присущая времени, качественная неоднородность и уникальность каждого его момента, явная анизотропия и выделенность настоящего времени по отношению к прошлому и будущему резко противопоставляют понятие времени понятию пространства, существенным свойством которого является однородность и изотропность.

Особенно серьезной проблемой, порождающей не прекращающиеся до сих пор дискуссии о реальности или иллюзорности времени, а также об его объективном характере, является проблема существования времени. Об этом упоминает еще Аристотель, считая, что время «едва существует» [1].

Христианский теолог и философ Аврелий Августин наиболее ярко, пожалуй, обозначил сложность проблемы времени и логические затруднения при попытках выразить идею времени в понятии [2]. Следуя за философом, можно сказать, что мы имеем интуитивную идею времени, которая непосредственно связана с нашей собственной внутренней природой и переживанием времени в нашем сознании. Это переживание имеет сложную структуру, обусловленную одновременным присутствием в нашей душе модусов прошлого, настоящего и будущего времени.

Но помимо внутренних переживаний мы обладаем также способностью воспринимать внешние воздействия и активно действовать во времени. Здесь уже видна двойственность природы времени, хотя восприятия и действия существуют только в настоящем времени, а внутреннее осознание времени – в трех временных модусах благодаря памяти, вниманию и воображению. На этом основании Августин вообще отказывал времени в объективном существовании.

Субъективное время как мера объективных движений у Аристотеля

Аристотель связывал природу восприятия движения прежде всего с процессом, происходящим в душе. Это не значит, что он отрицал объективное время, ведь именно исследование природы движения и связанного с ним времени в физическом мире и было для этого философа важнейшей задачей. Но физическое движение, а значит, и физическое время не может быть объектом, пока не будет воспринято субъективно. Для Аристотеля даже собственное тело человека было объектом, а вся субъективность была сосредоточена в душе, так как даже если и нет никакого воздействия на тело, то все равно мы ощущаем, что какое-то движение происходит в душе [1].

Отсюда можно сделать вывод, что при анализе связи движения и времени древнегреческий мыслитель опирался на понятие движения в душе. Но природа этого движения еще более неясна, чем природа физического движения. Таким образом выходит, что мы измеряем внешние физические движения посредством внутренних движений в душе, которые имеют нефизическую природу, так как душа относительно независима от физического тела, а значит, и от внешних физических воздействий, и имеет собственную внутреннюю жизнь.

Но эти внутренние движения души, согласно Аристотелю, не являются еще временем. Ведь психологические переживания могут течь с произвольной скоростью – то ускоряясь, то замедляясь. На этом основании в современной литературе часто употребляется понятие *скорости психологического времени*. При этом критерием ее определения считаются объективные физические процессы, которые протекают с постоянной скоростью и реализуются в равномерно идущих физических часах. Но философ говорит не о психологическом времени, а о движении в душе, которое еще не есть время.

Само же время – это то, посредством чего измеряется движение, и если мы, следуя за Аристотелем, возьмем за фундаментальные движения процессы, происходящие в сознании, то придем к пониманию времени как абсолютной меры этого движения. Это время, которое ни от чего не зависит и течет равномерно, и есть наше собственное субъективное время, укорененное в глубине нашего сознания. Таким образом, можно предположить, что из чрезвычайно глубокого логического анализа понятия времени, предпринятого Аристотелем, но недостаточно востребованного в современной позитивной науке, следует, что в сознании должен быть фундаментальный «счетчик времени», на основании которого мы и составляем субъективное представление о скорости течения как внутреннего психологического, так и внешнего физического времени. Исходя из современных данных нейрофизиологии можно предположить, что этот счетчик связан каким-то образом с α-, γ- и β-ритмами в головном мозгу.

Можно также допустить, согласно Аристотелю, что мы не осознаем это глубинное субъективное время, так как это тот механизм внутри нашего подсознания, который считает наши субъективные представления. То, что время – это число считаемое, а не посредством которого мы считаем, означает, что мы не берем эти числа в готовом виде из вечного мира идей Платона. По Платону, время – это «некое движущееся подобие вечности; устрояя небо, он (Отец. – *А. С.*) вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу» [3, с. 477]. То есть время, которое измеряет движение в нашей душе, генерирует эту меру в виде последовательности чисел, вносящей временной порядок в наши представления, или, другими словами, формируя фундаментальный и необратимый характер наших ментальных состояний.

По современным представлениям мы воспринимаем объективную реальность как упорядоченную последовательность субъективных моделей мира, которые в автоматическом режиме реального времени формируются нашим мозгом. Эти модели сменяют друг друга через дискретные промежутки времени. Получается, что мозг моделирует последовательность ментальных состояний, а представление о времени возникает в нем как счет этих состояний, вносящий необратимый порядок в темпорологическую структуру сознания. Но этот дискретный счет мы не замечаем, так как весь вычислительный процесс моделирования единичных ментальных состояний происходит в подсознании, а мы воспринимаем в сознании иллюзию непрерывного течения времени.

Мы можем представить поток нашего субъективного сознания как дискретно-непрерывный процесс периодической смены наших собственных ментальных состояний. Этот процесс происходит благодаря нашей собственной субстанциальной активности, которая проявляется во взаимодействии с объективным внешним миром и другими субъектами.

Таким образом, из концепции измерения движения Аристотеля можно вывести следующую логическую цепочку. Внешние физические движения измеряются посредством внутренних движений в душе. Сами же эти внутренние движения в душе, которые могут быть как и непосредственным отражением объективных процессов при восприятии, так и независимыми от внешних воздействий субъективными процессами, измеряются посредством субъективного времени, которое, в свою очередь, есть «число считаемое» и природа которого укоренена во врожденном «счетчике времени», присущем нашему сознанию.

Психологическое время Августина

Анализ времени в связи с жизнью индивидуальной души впервые развернуто провел Аврелий Августин. Время, по Августину, с одной стороны, противоположно вечности, так как оно непрерывно изменяется и преходит, а вечность неизменна и постоянна. Но с другой стороны, оно причастно вечности, текущий момент настоящего представляет собой некую связь с вечностью: «Все прошедшее наше было некогда будущим, все будущее зависит от прошедшего; но все прошедшее и все будущее творится из настоящего, вечно сущего, для которого нет ни прошедшего, ни будущего; и это-то мы и называем вечностью» [2, с. 667].

Чтобы понять природу времени, нужно выяснить, протяженностью чего оно является. И Августин носителя этой особой протяженности видит в душе. Поэтому феноменом, дающим возможность созерцать природу времени, является, с его точки зрения, не перемещение тела в пространстве, данное зрению, а совершенно иное движение, воспринимаемое слухом, – звучание голоса [2, с. 678].

Таким образом, модусы времени удерживаются только в нашем сознании: «Некие три времени эти существуют в нашей душе и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего – это память; настоящее настоящего – его непосредственное созерцание; настоящее будущего – его ожидание» [2, с. 679].

В самом деле, с точки зрения физики реальностью обладает лишь настоящий момент времени, в котором только и может реализоваться физическое действие, являющееся предельно глубоким основанием объективного существования физических явлений и процессов. Исходя из данного утверждения память – это не более чем информация о прошедшем, определенным образом закодированная и записанная на физическом носителе (нейронном субстрате) и реально существующая только в настоящем. Но у Августина память живая и образы, возникающие в памяти, одновременно оживают и в нашем сознании, хотя не так ярко, как в момент непосредственного переживания. А это как раз и указывает на реальность существования прошлого и будущего времени в реально переживаемом моменте настоящего времени.

Таким образом, можно заключить, что концепция физического времени ограничена феноменами объективной реальности, проявляемой в физическом действии. Но за пределами этой реальности существует другая, не менее фундаментальная психическая реальность, имеющая гораздо более сложную, по сравнению с физической, темпоральную структуру.

Пространство и время как сенсориум Бога у Исаака Ньютона

Необходимость понятий абсолютного пространства и абсолютного времени в классической механике была связана с фундаментальным понятием силы, которая мыслилась И. Ньютоном как причина реального движения в абсолютном пространстве: «Для Ньютона сила не есть опустошенное понятие современной физики. Она означает не математическую абстракцию, а некоторую абсолютно данную действительность, реальное физическое бытие» [4, S. 105].

В научных рукописях английского ученого, опубликованных только в 1962 г., дается следующее разъяснение природы абсолютных пространства и времени: «Пространство есть эманативный эффект изначально существующей сущности (т. е. Бога), ибо если дана некоторая сущность, то тем самым дано и пространство. То же самое можно сказать и о длительности. Оба они, пространство и время, являются некоторыми эффектами, или атрибутами, посредством которых устанавливается количество существования любого индивидуума (сущности), принимая во внимание величину его присутствия и его постоянства в бытии. Таким образом, количество существования Бога с точки зрения длительности является вечным, а с точки зрения пространства, в котором оно наличествует (актуально), бесконечным» [5, p. 103].

Из этой неявной предпосылки и следует, по всей видимости, понимание пространства и времени как абсолютного вместилища всех тел и событий, так

как они «составляют как бы вместилища самих себя и всего существующего. Во времени все располагается в смысле порядка следования, в пространстве – в смысле порядка положения. По самой своей сущности они суть места, приписывать же первичным местам движение нелепо. Вот эти-то места и суть места абсолютные, и только перемещения из этих мест составляют абсолютные движения» [6, с. 30–31].

Считая так же, как и Р. Декарт, материю инертной и пассивной, И. Ньютон тем не менее ищет в природном мире и активные начала: «...если только материя не совершенно лишена вязкости и трения частей и способности передачи движения (чего нельзя предполагать), движение должно постоянно убывать. Мы видим поэтому, что разнообразие движений, которые мы находим в мире, постоянно уменьшается, и существует необходимость сохранения и пополнения его посредством активных начал» [7, с. 302]. И эти начала, природа которых недоступна нашему познанию, ученый видит в тяготении и брожении.

Поэтому именно абсолютному пространству, а не инертной материи он приписывает роль активного начала, называя его «сенсориумом Бога»: «Не там ли чувствилище животных, где находится чувствительная субстанция, к которой через нервы и мозг подводятся ощутимые образы предметов так, что они могут быть замечены вследствие непосредственной близости к этой субстанции? И если эти вещи столь правильно устроены, не становится ли ясным из явлений, что есть бестелесное существо, живое, разумное, всемогущее, которое в бесконечном пространстве, как бы в своем чувствилище, видит все вещи вблизи, прозревает их насквозь и понимает их вполне благодаря их непосредственной близости к нему?» [7, с. 280–281].

Темпорологическая структура объективной реальности в субъективном представлении

Субъективная темпоральность коренным образом отличается от объективного времени в физике, представляемого как числовой параметр, который измеряется равномерно идущими часами. Традицию сведения объективного времени к текущему моменту «теперь» заложил еще Аристотель, и она получила свое логическое завершение в концепте математического времени И. Ньютона. Эта тенденция объективации времени была развита в дальнейшем вплоть до полной элиминации всех свойств «живого» времени и его превращения в «мертвое» статическое время в геометрическом представлении Минковского – Эйнштейна.

С именем Аристотеля связано также и представление о субъективной природе времени как подлинном основании его объективности. И развитие этой традиции можно проследить, начиная с Августина и до современных авторов. Особенно ярко это принципиальное противопоставление абстрактного времени физики и реального времени психики показал французский философ, представитель интуитивизма и философии жизни Анри Бергсон.

Современный немецкий философ Томас Метцингер считает, что наша субъективная модель реальности – это проекция в наше сознание гораздо более богатой физической реальности, большую часть которой мы просто не воспринимаем, а сознательный опыт – это не полный образ а тоннель сквозь реальность. При этом мы не замечаем, что живем в виртуальной реальности, потому что «глобальная модель реальности, конструируемая нашим мозгом, уточняется так быстро и так надежно, что мы обычно не воспринимаем ее как модель. Для нас феноменальная реальность не симулятор, созданный нашим мозгом. Напротив, непосредственным образом она неизменно ощущается как мир, в котором мы живем» [8, с. 96].

Таким образом, мы подошли к фундаментальной проблеме отображения объективной реальности в субъективном представлении. Как происходит это отображение и какую роль в нем играет время? Может ли время быть объектом нашего представления? Или оно чисто субъективный феномен и необходимое условие организации и представления объективных данных? А может быть, природа времени укоренена именно в отображении, в котором проявляется объективный мир и моделируется его субъективное представление?

В этом случае и объективное время, и субъективное время возникают как раздвоение единой темпоральной реальности в результате активного взаимодействия объекта и субъекта. Но какова в таком случае природа этой темпоральной реальности, которая недоступна объективному наблюдению и субъективному представлению, но является необходимым их условием?

Ведь то, что мы называем объективной реальностью, – это макроскопический мир, представленный в нашем сознании субъективной моделью. Но этот мир, по современным научным представлениям, – лишь поверхностный слой реальности, под которым скрыт более фундаментальный квантовый мир, парадоксальную природу которого мы только сейчас начинаем познавать. Аналогично и о нашей субъективной реальности, представленной в нашем сознательном опыте, мы можем сказать, как о поверхностном слое, под которым скрыта более глубокая реальность подсознания, парадоксальную природу которого мы также только сейчас начинаем познавать. И здесь, на уровне квантового мира и подсознания, мы, по всей видимости, и имеем единство субъекта и объекта и единую темпоральную реальность, в которой нет еще разделения на субъективное и объективное время.

С одной стороны, источник времени, порождающий временную последовательность наших действий, заключен в нашей собственной свободе воли, а это значит, что природа времени имеет субъективные основания в нашей собственной активности, которая проявляется во внешних действиях. Но с другой стороны, мы постоянно воспринимаем и испытываем детерминирующие воздействия внешнего объективного мира, а это значит, что природа времени имеет объективные основания в активном действии на нас других объектов и субъектов, которые также существуют объективно для нас. Таким образом,

в нашем собственном переживании времени сопряжены две причины – внутреннее осознание времени и способность к осознанным и свободным действиям во времени и внешнее восприятие времени в виде потока объективной информации и материальных воздействий, обуславливающих и ограничивающих свободу наших действий.

Эта двойственная структура причинного действия, порождающего два временных ряда, направленных от субъекта к объекту и обратно, возникает в результате субстанциальной активности субъекта, проявляемой как в волевом действии, так и в интенциональном восприятии. Таким образом, можно сказать, что темпорологическая структура естественного интеллекта обусловлена субстанциально-информационной природой мыследеятельности, в результате которой мышление как свободно действующая субстанция порождает объективно значимую для жизнедеятельности других субъектов информацию.

Но как мы воспринимаем время? И дается ли оно как объект в субъективном ощущении? Ведь любое ощущение имеет физиологическую природу и основано на физическом действии, которое осуществляется в настоящем времени.

Эту проблему российский философ Е. А. Безлепкин формулирует как «проблему момента “сейчас”»: «Ключевой вопрос здесь – как мы воспринимаем время? Каким образом происходящие события структурируются в прямую линию от прошлого к будущему? Как возникает понятие о причинно-следственной связи, которая является способом упорядочивания событий в эту линию? И самое главное, каким образом мы воспринимаем момент “сейчас”?» [9, с. 126].

Автор связывает проблему ощущения времени с наличием памяти и самосознанием, благодаря которому мы можем представлять будущее. Но ведь ни прошлое, ни будущее не доступны непосредственному ощущению, а даются нам в некотором опосредованном отношении к модусу настоящего времени. Относится ли, таким образом, представление прошлого и будущего времени к восприятию или это модель времени, формируемая нашим мозгом на основе восприятия настоящего, – остается пока неясным.

Аналогичный вывод делает и Е. А. Безлепкин: «На самом деле по существу мы можем мало что сказать о восприятии времени, а можем вести лишь общие логические рассуждения. Очевидно только то, что настоящее выражено как ощущение присутствия в мире здесь и сейчас» [9, с. 127].

Таким образом, вопрос о природе времени непосредственно связан с вопросом о природе единой реальности, включающей в себя объективный мир и его субъективное представление. В соответствии с этим следует решать и проблему структуры времени, представленной в единстве объективного и субъективного времени.

Мы решаем эту проблему особого статуса модуса настоящего времени в субъективном представлении в модели расслоенного квантового времени. Эта модель хорошо согласуется с транзакционной интерпретацией квантовой

механики, которая была предложена американским ученым-физиком и писателем Джоном Крамером в 1986 г. и объясняет нелокальную связь прошлых и будущих состояний квантовой системы в слое настоящего времени [10].

В представлении английского философа Джона Локка сама по себе отдельная и простая идея – это еще не время, но лишь последовательность таких идей в нашем уме дает нам представление о последовательности моментов времени, составляющих упорядоченную структуру, которую мы и называем временем. Здесь интересно отметить, что по современным представлениям любая простая идея, данная в ощущении или в рефлексии, воспринимается нами как единичная идея, характеризующая ментальное состояние нашего сознания в определенный момент времени. Но на самом деле она имеет сложную темпорологическую структуру, которую можно отнести к внутреннему времени сознания. Ведь любая простая идея, получаемая в ощущении, например идея цвета, запаха или звука, – это наше собственное субъективное переживание, которое называют также «квалиа» и природу которого мы пока не знаем. Вернее, мы можем предположить, что это переживание, непосредственно связанное с жизнью души, и дает в итоге онтологическое основание для понятия времени.

Ведь даже если мы рассмотрим простейшие физические воздействия в ощущении, то все они представляют волновой процесс, происходящий во времени. По сути, любая волна, имеющая определенный период во времени, представляет собой некоторый информационный код, который не несет в себе субъективного переживания квалиа, но расшифровывается мозгом, который и представляет ее в нашем сознании в виде отдельной идеи или фрейма. Мы вводим, таким образом, понятие фрейма сознания как некоторой модели или моментального снимка (фрагмента) объективной реальности, данной нам в ощущениях. Он имеет сложную темпорологическую структуру, формируемую во внутреннем расслоенном времени при отображении в сознании совокупности внешних, хронологически упорядоченных воздействий.

Для Д. Локка, как и для других представителей английского эмпиризма, «явления внутренние, психические достовернее внешних, физических, поскольку наша душевная жизнь открыта нам непосредственно, а явления внешнего мира даны опосредованно» [11, с. 108]. Ведь даже зрительно наблюдаемое человеком движение «производит в его уме *идею* последовательности именно потому, что оно производит в уме непрерывную цепь различаемых идей. Ибо если человек смотрит на реально движущееся тело, он тем не менее вообще не воспринимает движения, если это движение не порождает постоянной цепи *следующих друг за другом идей*» [12, с. 233].

Как видим, для философа именно непрерывная цепь идей составляет психологическую основу длительности. Но как совместить дискретный характер самих идей как неких неделимых единиц времени и непрерывность перехода от одной идеи к другой? Если мы примем за основу модель одномерного

линейного времени, то такой переход логически невозможен, так как одна идея качественно отличается от другой, следующей за ней, и тогда в момент перехода содержание нашего сознания должно было бы испытать мгновенный скачок от одного состояния к другому. Но мы этого не замечаем, и идеи плавно сменяют друг друга в нашем сознании.

Мы объясняем это в модели транзитивно-фазового времени, где каждой идее соответствует определенный фрейм сознания, а сами фреймы представлены во внутренних хрональных слоях, которые заданы на базе линейного одномерного времени. Сознание в этой модели нелокально и сконцентрировано в двух соседних слоях. И тогда процесс смены одной идеи другой будет выглядеть как непрерывный процесс, имеющий волновую природу в сознании, при котором происходит постепенное вытеснение сознания из одного слоя в другой. Но в этом случае, так как сознание нелокально сосредоточено в двух хрональных слоях, для того, чтобы описать процесс непрерывного перехода, нужно задействовать еще один слой. Такую систему трех слоев, соответствующих модусам прошлого, настоящего и будущего времени, мы называем квантом времени [13].

В этой модели кванта времени можно описать прямое (направленное из прошлого) и обратное (направленное из будущего) течение фазы внутреннего времени сознания, что в соответствии с транзакционной концепцией времени Д. Крамера можно интерпретировать как транзакционное проявление в слое настоящего времени запаздывающего (направленного из прошлого) и опережающего (направленного из будущего) действия.

Информационная онтология времени

Многие ученые считают, что первичной сущностью в современной физике должна стать информация. Такую научную программу построения окончательной теории американский физик-теоретик Джон Арчибальт Уилер выразил лаконичным тезисом «“Всё” из “бита”».

Мы так же, как и Д.-А. Уилер, развиваем, если можно так сказать, информационную онтологию квантового мира и сознания. Возможно, как и считал американский ученый, квантовая Вселенная и сознание являются равноправными соучастниками, порождающими информацию и смысл. Но все же в логическом порядке информация первична по отношению к физическим явлениям и вторична по отношению к сознанию. Если же говорить о хронологическом порядке, то в развиваемой нами концепции первичные, а значит, и предельно примитивные элементы разума возникают одновременно с самыми элементарными частицами материи в момент возникновения Вселенной. В этом и заключается принципиальное отличие нашего подхода от других известных нам квантовых подходов к феномену сознания. Другая принципиальная особенность нашего подхода заключается в том, что мы рассматриваем генезис

информационного многообразия и возрастание сложности Вселенной как коэволюционный процесс взаимного усложнения психики и физического тела в соответствии с принципом психофизического единства.

В отличие от традиционных информационных подходов, мы вводим понятие субстанциального источника информации, определяемого как генератор информационного многообразия, который, с одной стороны, поддерживает существование любого квантового объекта в процессе его воспроизводства по определенной информационной программе, а с другой – генерирует новый смысл, проявляемый в изменении поведения квантовых субъектов. Второе принципиально новое понятие – это понятие фундаментального носителя информации, или хронотопоса, имеющего структуру расслоенного пространственно-временного континуума, который может быть в двух квантовых состояниях, соответствующих фундаментальному двоичному информационному коду и является необходимым атрибутом психики и формой ментальных представлений. В соответствии с этим универсальным носителем и онтологическим основанием любой информации и является сознание. Фундаментальным носителем сознания, играющим ключевую роль в этой концепции, выступает субъективное внутреннее время, которое является необходимым атрибутом психики и которое мы назовем хрональной протяженностью аналогично тому, как Р. Декарт ввел понятие пространственной протяженности как необходимого атрибута физических тел.

Уникальность нашего подхода связана с использованием принципиально новой модели расслоенного квантового времени. Дело в том, что в классической квантовой теории нет понятия квантового времени как некоторого микроскопического параметра, внутренне присущего квантовым объектам, а при описании квантовых процессов время – это единственный макроскопический параметр, измеряемый лабораторными часами. Мы же считаем, и этой точки зрения придерживаются многие известные ученые (например, Брайн Грин, Макс Тегмарк, Ли Смолин, Шон Кэрролл и др.), что понимание природы и структуры времени есть ключ к загадкам квантового мира и сознания.

Особенностью нашей модели транзитивно-фазового времени является то, что она вводит математическое описание объективного и субъективного времени как двух зеркально симметричных и комплексно сопряженных временных рядов, возникающих в акте взаимодействия субъекта и объекта, который можно интерпретировать как квантовое наблюдение или соучастие (в терминах Дж. Уилера). Так как эти ряды зеркально симметричны, то их можно было бы назвать левым и правым временем и объяснить таким образом отражение в нашем сознании динамических процессов, происходящих в объективном мире.

Таким образом, мы получаем новый вариант информационной интерпретации квантовой механики в соответствии с субстанциально-информационной онтологией и придаем новый смысл вероятностной природе волновой функции.

В соответствии с этой интерпретацией волновая функция описывает потенциальное состояние квантового объекта, а комплексно сопряженная волновая функция – зеркально симметричная во времени и пространстве субъективная модель объекта, представленная в элементарной психике квантового субъекта. Данное представление соответствует понятию «фрейм сознания», который определяется как некоторая элементарная структура, имеющая форму расслоенного времени и заполненная некоторым ментальным содержанием, выраженным на языке фундаментального информационного кода, соответствующего трем квантовым состояниям и их упорядоченности по фазе в расслоенном времени.

В терминологии гениального английского математика Уильяма Кингдона Клиффорда, предложенной еще в XIX в., такой элемент сознания получил название *mind-stuff*, что можно перевести как «вещество разума» или «материя разума», а широко известный современный исследователь сознания Дэвид Чалмерс называет такое свойство элементарных частиц «протосознанием». Подобные идеи, как известно, выдвигал и занимавшийся философскими проблемами космологии русский ученый Константин Эдуардович Циолковский, который считал всю Вселенную живой и наделенной сознанием, вплоть до самых примитивных его форм у электронов и атомов.

В построении новой онтологии мы начинаем с феноменологической редукции и выносим весь мир за скобки. Все наше сознание концентрируется в сингулярном состоянии трансцендентального чистого *Я*. У нас ничего нет. Нет ни материи, ни энергии, ни времени, ни пространства, ни информации. С чего начинать? Каковы начальные условия возникновения и эволюции Вселенной в нашей модели? Как возникает материя, пространство, время, энергия и информация?

Проведем мысленный эксперимент и рассмотрим возникновение Вселенной из единого квантового состояния, или сингулярности, как процесс квантового наблюдения, в котором мы проявляем свою собственную трансцендентальную субъективность в генезисе объективной реальности. В этой космологической модели антропный принцип играет ключевую роль и приобретает буквальный смысл. Человек – это монада Лейбница или «субстанциальный деятель» Лосского, который возникает в результате начального творческого акта в момент возникновения Вселенной. Он созидает и развивает себя в результате синергии и творческой коэволюции физического тела и психики, начиная от простейших элементарных частиц и достигнув современного уровня *Homo sapiens* [14].

Таким образом, в формулировке онтологических принципов мы исходим из субстанциального принципа 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.

В этом утверждении заключены по сути две идеи, выражающие принцип субстанциального монизма.

1) Все существующее многообразие необходимо должно иметь единое основание.

2) Все возникающее многообразие необходимо должно иметь единую причину, находящуюся в основании любого действия, движения и изменения.

Вот это единое основание и единую причину мы и объединяем в одном понятии субстанции и даем ей следующее определение.

Субстанция – это единое основание всего существующего в реальности многообразия, трансцендентная, самодостаточная и активно действующая причина, порождающая субъект и объект, пространство и время, материю и сознание, объективную реальность и ее субъективное представление, генератор информационного многообразия и изменчивости, источник творческой активности, реализуемой в феноменальном мире.

Таким образом, первым понятием, на основании которого, в соответствии с принципом субстанциального монизма, строится вся онтология, является понятие субстанции. Это – метафизическое понятие, выражающее собой предварительную мировоззренческую установку, согласно которой необходимо должно быть единое основание всего существующего многообразия и необходимо должна быть единая причина всего возникающего многообразия. Данное метафизическое основание соответствует неверифицируемому эмпирически уровню теоретического знания, взятому как логическая предпосылка и необходимое условие физической онтологии.

Из понятия субстанции, которая не доступна никакому наблюдению, но является источником самой способности наблюдения и всего многообразия наблюдаемых феноменов, логически следует определение информации.

Информация – мера разнообразия, которое генерируется субстанцией, динамически проявляется в феноменальном мире в процессе квантового наблюдения, заключающегося в раздвоении единого и поляризации первичного единства на взаимно комплементарные субъект (внутреннее психическое, идеальное) и объект (внешнее физическое, материальное) и отображаемого в хронотопосе в результате активного действия как статическое состояние (запись) структурно упорядоченной системы квантовых состояний, выраженное на языке двоичного информационного кода.

Для характеристики фундаментального носителя информации, выступающего атрибутом психики и имеющего форму расслоенного времени, вводится понятие хронотопоса.

Хронотопос – потенциальное дискретно-непрерывное многообразие, представляющее форму существования материи и необходимый атрибут психики, имеющее структуру расслоенного пространства-времени, которое может изменяться под действием субстанции, равным физическому действию, выраженному в планковских единицах, и может быть в двух квантовых состояниях:

позитивном (состоянии бытия) и негативном (антисостоянии небытия), соответствующих фундаментальному двоичному информационному коду.

Но сама психика должна иметь собственное онтологическое основание, которое заключается в ее субстанциальной природе. Мы исходим при этом из онтологии, которая впервые была сформулирована в монадологии Г.-Ф. Лейбница и получила дальнейшее развитие в метафизике Н. О. Лосского. Следуя этой традиции, мы вводим понятие активного наблюдателя, обладающего сознанием, как субъекта, способного воспринимать информацию, распознавать ее в соответствии с заложенным в ней смыслом и строить в соответствии с полученным знанием собственную деятельность.

Таким образом, мы получаем логически замкнутую систему базовых понятий субстанциально-информационной онтологии: «источник информации (субстанция) – информация – носитель информации (хронотопос) – приемник информации (наблюдатель, обладающий сознанием) – носитель смысла и источник новой информации, полученной на основе переработки воспринятой из внешнего мира информации и собственной творческой деятельности «это уже не просто наблюдатель, а активный субъект, или «субстанциальный деятель» в терминологии Н. О. Лосского).

Заключение

В построении модели происхождения физической Вселенной, жизни и сознания ключевую роль играет понятие времени, и мы для решения этой проблемы предлагаем новую субстанциально-информационную концепцию времени. Сущность этой концепции заключается в том, что мы вводим понятие субстанции для обозначения предельно глубокого онтологического основания всего сущего и причины всего возникающего и понимаем ее как генератор реальности. Реальность, в свою очередь, понимаем как информационное многообразие, возникающее в результате субстанциального акта раздвоения единого состояния на субъективную и объективную составляющие. Таким образом, первичное проявление субъекта и объекта во Вселенной эквивалентно появлению фундаментального информационного кода, посредством которого можно осуществить все возможные ментальные (субъективные) и физические (объективные) состояния, находящиеся в спутанном квантовом состоянии и комплементарные друг другу, подобно негативу на фотопленке и позитиву на фотографии. В этом смысле мы рассматриваем процесс возникновения Вселенной, жизни и сознания как триединый акт квантового наблюдения, в результате которого активизируются первичный субъект (элементарное сознание, или предсознание) и первичный объект (элементарная частица).

Сам такой акт квантового наблюдения можно рассматривать как спонтанное нарушение симметрии, и он будет первичным процессом жизнедеятель-

ности, в результате которого из неопределенного квантового состояния возникает квантовая монада, наделенная элементарным телом и сознанием. Таким образом, субстанция генерирует разнообразные квантовые состояния как некоторое информационное многообразие. А для обозначения фундаментального носителя информации мы вводим новое понятие хронотопоса.

Список использованных источников

1. Аристотель. Физика / Аристотель // Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1981. – Т. 3. – 540 с.

2. Августин, блж. Исповедь / Блаженный Августин // Творения : в 4 т. / пер. М. Е. Сергиенко. – СПб. : Киев, 1998. – Т. 1 / сост. и подг. текста С. И. Еремеева. – Изд. 2-е. – СПб. : Алетейя ; Киев : УЦИММ-пресс, 1998. – 598 с.

3. Платон. Тимей / Платон // Диалоги. – М. : Эксмо, 2008. – Кн. 2. – 1360 с. – (Антология мысли).

4. Jammer, M. Problem des Raumes: die Entwicklung der Raumtheorien / Max Jammer ; aus dem Englischen übersetzt von P. Wilpert. – Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960. – XV, 220 S.

5. Hall, A. R. Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton. A Selection from the Portsmouth Collection in the University Library Cambridge / A. R. Hall, B. M. Hall. – Cambridge Univ. Press, 1962. – 416 p.

6. Собрание трудов академика А. Н. Крылова : в 10 т. / [А. Н. Крылов]. – М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1936. – Т. 7 : Ис. Ньютон. Математические начала натуральной философии / пер. с лат. с прим. и поясн. А. Н. Крылова. – 696 с. : черт.

7. Ньютон, И. Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света / И. Ньютон ; пер. с англ. с примеч. С. И. Вавилова. – Изд. 2-е. – М. : Гостехиздат, 1954. – 367 с.

8. Метцингер, Т. Наука о мозге и миф о своем Я: Тоннель эго / Т. Метцингер. – М. : АСТ, 2017. – 480 с.

9. Безлепкин, Е. А. Сознание как виртуальная реальность: основные идеи теории Томаса Метцингера / Е. А. Безлепкин // Философия науки. – 2019. – № 2 (81). – С. 122–134.

10. Cramer, J. The Transactional Interpretation of Quantum Mechanics / J. Cramer // Reviews of Modern Physics. – 1986. – № 58. – P. 647–688.

11. Гайденко, П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке / П. П. Гайденко. – М. : Прогресс-Традиция, 2007. – 464 с.

12. Локк, Дж. Опыт о человеческом разумении / Дж. Локк // Сочинения : в 3 т. – М. : Мысль, 1985. – Т. 1 / ред. 1 т., авт. вступ. ст. и примеч. И. С. Нарский ; пер. с англ. А. Н. Савина. – 621 с.

13. Спасков, А. Н. Число и время. Ч. I : Элементарная идея числа и квант времени / А. Н. Спасков // Философия науки. – 2015. – № 4 (67). – С. 48–69.

14. Бабосов, Е. М. Антропный принцип в контексте глобального эволюционизма / Е. М. Бабосов, А. Н. Спасков // Философские исследования : сб. науч. тр. / Ин-т философии Нац. акад. наук Беларуси. – Минск : Беларус. навука, 2019. – Вып. 6. – С. 7–20.

УДК 130.121

Поступила в редакцию 24.02.2020
Received 24.02.2020

И. Е. Прись

Институт философии Национальной академии науки Беларуси,
Минск, Беларусь

О НЕКОТОРЫХ НОВЫХ НАПРАВЛЕНИЯХ КРИТИКИ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Мы рассматриваем некоторые новые направления критики феноменологии и, в частности, трансцендентальной феноменологии Эдмунда Гуссерля и феноменологии Жан-Люка Мариона. Рено Барбарас анализирует условия возможности самой феноменологии и вводит априори феноменологической универсальной априорной корреляции. Клод Романо углубляет феноменологию, вводит расширенную (феноменологическую) рациональность. Более радикальная критика феноменологии дается в рамках витгенштейновского контекстуального реализма Жослена Бенуа. Реалистическими можно назвать и подходы Р. Барбараса и К. Романо. Основными тенденциями в критике, углублении, коррекции, преодолении феноменологии или даже более-менее радикальном отказе от феноменологического метода являются реализм, контекстуализм и философия позднего Витгенштейна. Мы отдаем предпочтение реалистической «антифеноменологии» Бенуа.

Ключевые слова: *феноменология, явление, априорная корреляция, Данное, объект, реализм, контекст, Витгенштейн, грамматика, антифеноменология*

I. Pris

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

ON SOME NEW LINES OF CRITICISM OF PHENOMENOLOGY

We consider some new lines of criticism of phenomenology and, in particular, Edmund Husserl's transcendental phenomenology and Jean-Luc Marion's phenomenology. Reno Barbaras analyses the conditions of possibility of the phenomenology itself and introduces a priori of the universal phenomenological a priori correlation. Claude Romano deepens phenomenology, introduces an extended (phenomenological) rationality. A more radical criticism of phenomenology is given within Jocelyn Benoist's Wittgensteinian contextual realism. The approaches of R. Barbaras and C. Romano can also be called realistic. The main trends in criticizing, deepening, correction, overcoming phenomenology or even more or less radical rejection of the phenomenological method are realism, contextualism and the later Wittgenstein's philosophy. We give preference to a realist "anti-phenomenology" of Benoist.

Keywords: *phenomenology, phenomenon, a priori correlation, the Given, object, realism, context, Wittgenstein, grammar, anti-phenomenology*

Введение

Жослен Бенуа и Клод Романо пишут о «феноменологическом/опытном повороте» (как противостоящем «лингвистическому повороту») в философии [8, p. 8; 14, p. 947]. В то же время, как показал Ж. Бенуа, традиционная феноменология, абсолютизирующая понятие явления (феномена) и предполагающая его автономность, нуждается в коррекции [8; 9]. Мы рассмотрим некоторые направления критики традиционной феноменологии, в том числе и в рамках самой феноменологии. Рено Барбарас, Жослен Бенуа и Клод Романо критикуют трансцендентальную феноменологию Эрмунда Гуссерля. Анализируя условия возможности феноменологии, Барбарас вводит априори феноменологической универсальной априорной корреляции. К. Романо углубляет феноменологический метод, вводит понятие расширенной (феноменологической) рациональности. Ж. Бенуа преодолевает пределы феноменологии в рамках своего витгенштейновского по духу контекстуального реалистического подхода. В частности, он корректирует понятие интенциональности Э. Гуссерля, указывает на принципиальные недостатки феноменологического подхода Ж.-Л. Мариона, анализирует понятие Данного и предлагает заменить феноменологию «антифеноменологией». В известной мере реалистическими можно назвать и собственно феноменологические (хотя и нетрадиционные) подходы Р. Барбараса и К. Романо. При этом подход последнего интегрирует в себя элементы философии позднего Л. Витгенштейна. Анализируя позиции упомянутых философов, мы увидим, что к основным тенденциям в критике, развитии или преодолении традиционной феноменологии можно отнести реализм, контекстуализм и философию позднего Витгенштейна.

1. Трансцендентальный идеализм Эдмунда Гуссерля

1.1. *Суть трансцендентальной феноменологии Гуссерля*

Современный французский феноменолог Клод Романо резюмирует трансцендентальный идеализм Гуссерля («Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии», или «Идеи I», 1913) в следующих трех тезисах:

1. *Реалистический тезис*: Мы воспринимаем сами вещи. То есть познание не модифицирует природу объекта, как это утверждал философ в «Логических исследованиях» (т. 1 «Пролегомены к чистой логике», 1900»; т. 2 «Исследования по феноменологии и теории познания», 1901).

2. *Картезианский тезис*: Дуализм чистого сознания и мира (реальности).

3. *Кантианский тезис*: Чистое сознание конституирует реальность в качестве своего трансцендентального коррелята. (При этом кантианское следствие о существовании вещи в себе отсутствует.)

Первый тезис с трудом совместим со вторым и третьим. Комбинация второго и третьего тезисов утверждает гетерогенность сущностей чистого сознания

и мира, которая не является их противопоставлением, так как реальность онтологически и эпистемологически зависит от сознания [14, p. 537–538]. К. Романо полагает, что трансцендентальный поворот Гуссерля и возникающие при этом проблемы обусловлены принятием скептического аргумента, утверждающего, что всякая перцепция может оказаться иллюзорной. Скептицизм, однако, неверен, поскольку даже сам факт сомнения в чем-то уже означает, что есть нечто, в чем мы не сомневаемся. Романо делает вывод, что феноменология не обязана быть картезианской.

1.2. *Понятие феномена*

В обыденном языке понятие явления/феномена двусмысленно. С одной стороны, оно относится к субъективным данным, а с другой – к тому, что является, то есть к трансцендентному объекту, или существующему. Как известно, в «Логических исследованиях» Э. Гуссерля понятие феномена отличается от понятия явления/феномена в обыденном языке. Это имманентное сознанию внутреннее переживание, а не его интенциональный коррелят – трансцендентный феноменологический объект. Понятия феноменологического объекта и его явления (в смысле глагола «являться») можно объединить в одном понятии явления как *феномена* (далее будем говорить просто о «явлении»), в рамках которого между объектом и тем, каким образом он является, имеет место *универсальная априорная корреляция*. В результате трансцендентального поворота понятие «феномен» у Гуссерля одновременно означает и явление в смысле непосредственного (имманентного) переживания, и то, что является, то есть интенциональный объект. Эта амбивалентность становится структурным свойством универсальной априорной корреляции (см. далее). То есть понятие «феномен» имеет двойственный смысл в силу существенной корреляции между явлением как субъективными данными и тем, что является [14, p. 525].

1.3. *Триединство субъекта, опыта и объекта*

Феноменологический опыт рефлексивно-интроспективный, что подразумевает наличие рефлексирующего/интроспектирующего субъекта. Поэтому французский феноменолог Рено Барбарас выделяет в классической феноменологии три феноменологических элемента: феноменологический объект, его явление (в смысле «являться») и феноменологический субъект. То есть явления объекта подразумевают наличие субъекта, который наблюдает эти явления и даже производит их. Соответственно, мир (объектов) есть продукт субъекта (см. 1.1, кантианский тезис). При этом субъект не смешивается со своим сознанием (явлением), но и не отделяется полностью от него. Гуссерлевский субъект абсолютен и трансцендентален. Субъективизм и трансцендентализм – основной недостаток феноменологии Гуссерля в версии «Идей I».

Итак, явление/феномен Гуссерля – триединство объекта (мира), его явлений (опыта) и субъекта. Поскольку имеется тождество между субъектом и его сознанием, а также тождество между сознанием объекта и самим объектом (точнее, трансцендентным являющимся) и в то же время различие, но не удаленность между ними, то существует и форма тождества (и различия, но не удаленности) между субъектом и являющимся объектом. В феноменологическом опыте и благодаря ему субъект соединяется, сливается с объектом, миром. Между субъектом и миром имеется уже упомянутая универсальная априорная корреляция. На объективном полюсе она обнаруживается в результате феноменологической приостановки (*эпохэ*) всех метафизических суждений, то есть в результате принятия позиции «чистого наблюдателя». На субъективном полюсе такая корреляция проявляется в результате направленности субъекта на мир – интенциональности, которая *наполняется* (Гуссерль вводит понятие *Erfüllung* (нем.)) явлением (в смысле «являться») объекта (существующего, вещи). Существуют степени наполнения. Интенциональность субъекта связывает *ноэзис*, то есть конкретный феноменологический акт, или реальный опыт субъекта (*cogito*), и *ноэму*, то есть интенциональный объект опыта [1].

2. Универсальная априорная корреляция

Универсальная априорная корреляция Гуссерля между «трансцендентной реальностью», миром, существующим, «объектом опыта», (самой) вещью, или являющимся (все перечисленные термины синонимичны), с одной стороны, и сознанием, опытом («объекта»), субъективными модами данного, явлением (вещи) (опять же все термины синонимичны) или субъектом, с другой стороны, есть априорная неразрывная связь между ними, так сказать, их взаимоохватывание и взаимопроникновение, относительное единство. Это связь между относящимися друг к другу субъективным и объективным полюсами, которые взаимообусловливают друг друга, так что один полюс предполагает другой и немыслим без него. Объект опыта (существующее, вещь) подразумевает наличие связи с субъектом, свое собственное явление; он неотделим от своего собственного явления. Объект является. Являться означает являть, или представлять, само себя являющееся. То, что не является, не существует. И наоборот: субъект, который не относился бы к трансцендентной реальности, не был бы субъектом, не существовал бы.

Универсальная априорная корреляция может быть понята в терминах материального априори (а не кантовского субъективного, не имеющего связи с опытом априори), которое есть выражение *эйдоса*, то есть формы феноменологического опыта (явления). В этом смысле корреляция зависит от опыта и (во времени) следует после него. Ее содержание определяется содержанием опыта и есть формулировка его сущности. В то же время эйдос один и тот же

для данного опыта (явления) при всех допустимых обстоятельствах вариации последнего (при сохранении его сущности), то есть во всех возможных мирах. Такие вариации опыта называются эйдетическими. Конкретный феноменологический опыт (явление) экземплифицирует эйдос, который есть то общее, что объединяет все свои экземплификации. То есть эйдос является необходимым.

Во времена Э. Гуссерля необходимость и априорность считались эквивалентными понятиями. Необходимость эйдоса позволяла говорить о его априорности. Материальное априори априорно в том смысле, что оно не зависит от контингентности феноменологического опыта, а является одним и тем же для всех его эйдетических вариаций. Материальное априори предшествует опыту (не во временном) в логическом смысле. Его предшествование также онтологическое, прежде чем оно становится эпистемологическим [14, p. 58]. «Априорность материального априори состоит в законном предшествовании всякому фактическому опыту в силу своей безусловной справедливости» [14, p. 59]. Материальное априори выражает необходимую объективную структуру опыта, однако не есть апостериорная необходимость. Мы имеем к материальному априори рефлексивный/интроспективный доступ, то есть находимся в ситуации, когда можем с легкостью узнать о нем при помощи одной лишь рефлексии/интроспекции. И в этом последнем (эпистемологическом) смысле оно также априорно, а не апостериорно[1].

Разрыв связи между двумя полюсами априорной корреляции приводит либо к метафизическому реализму, утверждающему, что объект опыта, или реальность-в-себе, существует независимо от субъекта и субъективных мод данного, либо к идеализму, заявляющему, что сам опыт субъекта и есть последняя реальность. В этом смысле феноменологический подход, подобно кантовскому подходу, преодолевает догматические рационалистическую метафизику и эмпиризм/идеализм. В частности, феноменология, отвергает так называемую естественную установку, утверждающую существование независимого от своих феноменально-субъективных проявлений объектов внешнего мира. Относительно положений теории И. Канта делается шаг вперед в том смысле, что разделение между непознаваемой вещью-в-себе и познаваемой вещью-для-нас устраняется[2].

Эдмунд Гуссерль наивно и ошибочно полагал, что его «феноменологический метод», дающий доступ к «самим вещам», не имеет предпосылок. На самом деле априорная корреляция имеет имплицитные предпосылки, которые

[1] В то же время для Э. Гуссерля материальное априори, или сущность, является синтетическим, а не аналитическим. Он полагает, что оно должно быть открыто подобно тому, как была открыта теорема Пифагора.

[2] М. Мерло-Понти сделает следующий шаг, объединяя субъект и объект в одном понятии «ткани» мира. Субъект и объект как отдельные друг от друга сущности вторичны [8].

могут быть эксплицированы[1]. Будучи эксплицированы, они становятся тезисом, который можно защищать или опровергать, устанавливать область его применимости. Эти предпосылки Рено Барбарас называет «априори универсального априори» [2].

3. Априори универсальной априорной корреляции Рено Барбараса

Априори универсальной априорной корреляции современного французского феноменолога Рено Барбараса эксплицирует то, что имплицитно в универсальной априорной корреляции. Оба априори в их двойственном единстве, в их различии и тождестве составляют суть расширенной феноменологии, включающей в себя анализ своих собственных оснований, условий возможности и смысла самой феноменологии, в том числе онтологический и метафизический анализы. Укорененность универсального априори в чем-то более глубоком означает, если употребить выражение М. Мерло-Понти, что «видеть всегда означает видеть больше, чем то, что видишь» (цит. по: [2, p. 8]).

Феноменология, таким образом, преодолевает саму себя, оставаясь при этом феноменологией. Этот избыток феноменологии по отношению к себе самой, или, как говорит Р. Барбарас, «тождество в различии» между двумя феноменологическими априори, позволяет, в частности, решить проблему связи между феноменологией, с одной стороны, и онтологией и метафизикой, с другой стороны. Априори универсального априори корреляции есть *онтологическое априори* [2].

Итак, эксплицируем основные предпосылки (логику) априорной корреляции Гуссерля – априори априорной корреляции.

Универсальное априори корреляции не является чисто фактической корреляцией между не имеющими логической связи субъективными данными сознания и внешней реальностью в классическом смысле. В фактическом выявляется необходимость сущности, позволяющая эйдетическую вариацию. Относящиеся к субъективному полюсу корреляции субъективные данные не представляют собой экран между субъектом и миром (существующим), а, напротив, являются условием доступа к нему. В феноменологии явление (в смысле «проявления», «появления») не есть видимость, а есть явление самого существующего (самой вещи), каковым оно является/есть. Объект являет себя. Он немыслим и не существует вне своего явления. Но, согласно Барбарасу, объект не редуцируется к явлению, то есть не являет себя полностью. Являющийся объект превосходит то, каким образом он является. Его явление имеет глубину.

Другими словами, феноменологический объект по-настоящему дается/является (субъекту) лишь в том случае, если он дается/является ему не полностью.

[1] Можно согласиться с К. Романо, что любой философский подход, включая феноменологию и «терапевтический» подход Витгенштейна, имеет свои собственные предпосылки [14].

«Он (сам во плоти) действительно здесь только в том случае, если он здесь не весь целиком» [2, p. 11]. Феноменологический объект как бы охватывает свое явление. Это охватывание и есть априори априорной корреляции. Показывая не себя, а объект (существующее), субъективный полюс, по выражению Барбараса, как бы отрицает сам себя, является прозрачным. В то же время полной прозрачности не существует. Это бы означало отсутствие глубины, то есть отсутствие подлинного феноменологического объекта (существующего). Таким образом, явление не отличается от являющегося объекта (вещи), хотя являющийся объект (вещь) отличается от своего явления. Согласно Р. Барбарасу, это движение от явления к объекту (являющейся вещи) бесконечно. При этом неисчерпаемость существующего (феноменологического объекта), позитивное бесконечное неотделимо от конечности явлений; бесконечное возникает в самой сердцевине конечного. Отделяясь от конечного, переставая быть его внутренним измерением, бесконечное становится *чем-то* и тем самым перестает быть бесконечным [2, p. 34]. Говоря словами М. Мерло-Понти, речь идет о бесконечности открытости, а не нескончаемости. Аналогичным образом, явление не отличается от субъекта, которому оно является. Но субъект отличается от явления, и это движение от явления к субъекту также бесконечно. «Не явление (фр. apparaitre. – *И. П.*) основывается на субъекте, а субъект на явлении» [2, p. 229].

Мы делаем вывод, что априори априорной корреляции Р. Барбараса указывает на реалистические предпосылки подлинной феноменологии, в рамках которой явления, Данное, являющиеся объекты (сами вещи) укоренены в том, что их превосходит, – в «трансцендентной» реальности. Реалистические предпосылки подлинной феноменологии не принимаются, однако, во внимание французским феноменологом Жан-Люком Марионом.

4. Понятие явления в феноменологии Жан-Люка Мариона

Для Ж.-Л. Мариона явление ничего не воспроизводит, не являет, кроме самого себя. Оно не удваивает самость вещи, которая бы оставалась за его пределами невидимой и недоступной во всей своей полноте, а есть явление самой вещи, самости в вещи [13, p. 10–11], в точности вещи-в-себе [13, p. 195]. Цель феноменологии в том, чтобы понять явление именно так, как оно является, или *дается*, получить доступ к самой вещи, увидеть ее, выявить вещь *в себе* или *в-себе* вещи [13, p. 10].

4.1. *Феномен как донатьен*

Французский философ развивает феноменологию *донатьен* (фр. *donation*, Данное), критикуя феноменологические редукции Данного к «объектам» или «объектности» у Гуссерля и к «бытию» или «бытийности» у Хайдеггера. Ж.-Л. Марион полагает, что несмотря на то, что оба философа признают важ-

ность Данного и что явление показывает себя, Данное оказывается у них ограниченным, не учитывающим подлинное феноменологическое изобилие. У Э. Гуссерля Данное ограничено объективностью (или объектностью), а у М. Хайдеггера – бытийствованием. Для Мариона существуют показывающие себя «насыщенные явления», которые не могут быть описаны или испытаны как объекты или бытие [11]. Примером насыщенного явления является художественный образ.

Для Гуссерля явление зависит от конституирующего его посредством интенциональности субъекта. Поэтому оно не может являться «из самого себя», показывать себя так, как оно дается сознанию. У Мариона явление не имеет никаких «интенциональных» ограничений. В то же время он сохраняет положение Гуссерля, что само-показывание явления посредством *эпохе* исключает любую трансцендентность, то есть существование чего-либо за пределами явления. Пытаясь раскрыть Данное во всей его полноте, французский философ предлагает более сильную «третью редукцию», принцип которой в том, что чем больше редукции, в том числе и редукции всевозможных ограничений, тем больше Данного, тем полнее явление показывает себя. Марион отбрасывает даже феноменологический *горизонт*, если последний ограничивает само-показывание явления формой или бытием. Философ вводит в рассмотрение *зов Другого* – неограниченный и безусловный зов Данного как такового, – который является более оригинальным, чем хайдеггеровский *зов Бытия*. Феноменальность и Данное как *донатьен* эквивалентны. *Донатьен* – насыщенное явление – понимается как *анаморфозис* (anamorphosis), то есть *событие*, непредсказуемое возникновение, происшествие, свершившийся факт. *Донатьен*, таким образом, имеет фактивную и случайную природу [12].

4.2. *Виды явлений*

Явления могут быть различных видов, то есть они могут иметь различные моды Данного (представления). Ж.-Л. Марион отмечает, что интуитивная мода Данного не является единственной. В то же время он пытается найти то общее, что присуще всем явлениям. Поэтому мыслитель и вводит уже упомянутое общее понятие *донатьен*, означающее, что явление *дано* [12].

Французский философ – бывший феноменолог и настоящий критик феноменологии – Жослен Бенуа показывает, что употребление этого понятия делает незаметными важные различия между различными модами феноменологического данного [3]. Во многом *донатьен* оказывается просто новым термином, словом, а не содержательным гомогенным понятием. Общая критика Ж. Бенуа подхода Ж.-Л. Мариона состоит в том, что этот подход в значительной мере метафизичен, а также не принимает во внимание философию языка. Оба недостатка на самом деле тесно связаны между собой [3]. Чтобы

принять во внимание философию языка, одной из задач которой является понимание природы связи между реальностью, опытом и языком, необходимо оценить специфичность языкового измерения. Язык не может быть понят, как это делает Марион, в качестве одной из мод феноменологического Данного (*донатьен*) наравне с другими. Язык (концептуальное, смысл) и опыт (явление) принадлежат разным категориям. Между ними имеется категориальный «провал»: опыт реален, а язык (концептуальное, смысл) идеален. Игнорируя указанное категориальное различие, феноменология Мариона оказывается лишенной нормативного измерения, чем-то вроде «физики явления».

5. Феноменология Клода Романо

5.1. *Бытие-в-мире*

Анализируя общие предпосылки феноменологии и, в частности, критикуя феноменологию Э. Гуссерля, К. Романо приходит к следующим выводам:

1. В перцептивном опыте мы воспринимаем нечто в соответствии с некоторой модой восприятия, смыслом, наличие которого и означает интенциональность перцепции.

2. Этот смысл всегда является коррелятом понимания.

3. Понимание есть практическая способность, зависящая от целей, интересов и бэкграундных способностей.

4. Способность понять бэкграундные способности – способность объекта, существующего в мире, что предполагает существование самого мира.

5. Смысл зависит не только от способностей субъекта, но и от ситуации, ее имплицитного понимания, которое предшествует пониманию того или иного ее аспекта.

6. Смысл зависит от понимания как практической способности, других бэкграундных способностей и контекста.

Экспликация смысла выявляет эти различные измерения как объединенные в совокупной структуре, которую К. Романо называет «бытием-в-мире» [14, p. 634–635].

Ученый также признает, что можно установить сходства (и отличия) между материальным априори Гуссерля и витгенштейновской философской грамматикой, включающей в себя грамматику в обычном понимании и являющейся логикой в широком смысле. Ее правила (например, грамматические правила для цвета) не зависят от феноменологии, а являются единственной подлинной феноменологией в том смысле, что они не описывают ни явление/опыт, ни его сущность, а фиксируют условия возможности явления/опыта. То есть они фиксируют правила употребления, или смысл, наших терминов [14, p. 272].

5.2. *Феноменология и грамматика Людвига Витгенштейна*

Согласно К. Романо, грамматика имеет следующие четыре характеристики:

1. Правила грамматики *конституируют* смысл; они являются не нормативными, а конститутивными.

2. Нонсенс – это то, что противоречит грамматике. То есть существует один-единственный вид нонсенса; не существует более или менее глубокого нонсенса.

3. Существует лишь один вид грамматики. Философская грамматика не является другим видом грамматики по сравнению с грамматикой языка в обычном понимании. Выбор грамматики диктуется практическими интересами.

4. Грамматика автономна, «произвольна». В то же время, как утверждает Л. Витгенштейн, «грамматика не вопрос произвольного выбора. Она должна позволить выразить многочисленность фактов, дать нам ту же степень свободы, которую дают (эти) факты» (цит. по: [14, p. 284]).

«Произвольность» грамматики французский философ трактует таким образом, что грамматика ничего не представляет, ничего не «отражает», не выражает никакой необходимости мира или нашего опыта о мире, никакого синтетического априори. Для ученого грамматика автономна и даже полностью условна, не зависит от реальности, и это связано с конститутивностью ее правил (характеристика 1). Интерпретация К. Романо нам кажется радикальной. На самом деле понятие философской грамматики у Л. Витгенштейна эволюционировало. У позднего Витгенштейна грамматика укоренена в «форме жизни» и реальности.

Иллюстрируем различие между подходом Э. Гуссерля и Л. Витгенштейна. Для Витгенштейна зеленовато-красный или же желтовато-голубой цвета невозможно вообразить или испытать на опыте, поскольку это запрещают грамматические правила. Для Гуссерля, наоборот, поскольку в результате эйдетической вариации мы не можем вообразить себе эти цвета или испытать их на опыте, они не существуют. Гуссерль согласился бы с Витгенштейном, что, например, противопоставление красного и зеленого необходимо, априорно, не является следствием индуктивного обобщения и не вводит в игру эмпирические гипотезы [14, p. 275]. Л. Витгенштейн, однако, приписывает необходимости логический статус, тогда как для Гуссерля необходимость – относящееся к априорной структуре опыта материальное априори, которое не есть лингвистическая конвенция; таким образом, лингвистическое выражение материального априори/необходимости вторично. Само понятие опыта у философов различно. Так, для Л. Витгенштейна «все решают языковые игры». Например, в рамках одной языковой игры зеленый цвет является первичным, а в рамках другой – композицией голубого и желтого цветов.

Мы, однако, не согласны с К. Романо, что позиция Л. Витгенштейна может быть охарактеризована как «предельный конвенционализм» или даже как

конвенционализм, поскольку, как мы полагаем, у австрийского ученого задание «грамматических правил» эквивалентно заданию соответствующих форм жизни, в которых они укоренены. В рамках своих форм жизни и только в них правила оказываются естественными (натурализованными) и необходимыми. У Л. Витгенштейна понимание фразы предполагает понимание языка, то есть «владение техникой». Последнее возможно лишь в рамках некоторой «формы жизни».

5.3. *Романо vs Бенуа*

Имеются как существенные сходства, так и принципиальные различия между позициями К. Романо и Ж. Бенуа. Позиции обоих философов являются реалистическими. Для обоих перцепция не есть представление. В то же время Романо принимает понятие «мотива» Мерло-Понти как практического смысла, который не предполагает никакого представления, никакого (рас)суждения и в то же время не является цепочкой причинных рефлексов [14, p. 618]. Для Романо (1) опыт имеет существенную имманентную структуру и, соответственно, до-лингвистический (неартикулированный) смысл и (2) может (хотя и необязательно) включать в себя свою собственную интерпретацию. (3) Описание опыта имеет смысл и (4) может (хотя и необязательно) включать в себя интерпретацию опыта (таковыми, например, могут быть сложные феноменологические описания, включающие в себя теоретические элементы) [14, p. 897]. Целью мыслителя является феноменологическое обобщение понятие рационального основания (фр. *raison*), установление связи между лингвистической и до-лингвистической рациональностями и объединение их, понимание нашего до-лингвистического раскрытия в мир, в котором укоренен язык.

Мы отдаем предпочтение позиции Ж. Бенуа [7; 8; 10]. Эта позиция, как мы ее понимаем, отвергает (1), так как, по его мнению, опыт сам по себе бессмыслен, и (2) и принимает (3). Также для Бенуа корректное описание опыта (а целью описания опыта может быть лишь его корректное описание) не есть «интерпретация». То есть пункт (4) также отвергается.

К. Романо не отказывается от концепта интенциональности перцепции, мысля последнюю как *бытие-в-мире* [14, p. 644]. Речь идет о холистическом подходе, отвергающем атомизацию в пользу структурного анализа и дихотомию между теоретическим и практическим отношениями к миру. Для К. Романо даже перцепция уже свидетельствует о практическом отношении к вещам. Что касается структур опыта, которые являются объектом исследования феноменологии, то они абстрактны. Они не конкретные структуры/отношения, которые обнаруживают на опыте. Это принципы (необходимости) описания, выражающие условия описуемости самого опыта [14, p. 654].

Критикуя интенциональность перцепции, Ж. Бенуа отвергает понятие перцепции как бытия-в-мире [8]. Это понятие для него является лишь другим

именем интенциональности. Перцепция для ученого также не есть некая особая интенциональность, понятая как «отношение». Ж. Бенуа, таким образом, идет еще дальше в анализе перцепции – так сказать, по ту сторону феноменологии. Перцепция не бытие-в-мире, а сам мир. Между нашим (неконцептуализированным) перцептивным опытом и миром нет никакой дистанции. В то же время он не отвергает саму идею феноменологии. Феноменология, однако, должна быть преобразована и, в частности, сделана контекстуальной и реалистической (подлинный реализм и подлинная феноменология могут быть лишь контекстуальными) [9]. Далее рассмотрим позицию Ж. Бенуа подробнее.

6. Антифеноменология Жослена Бенуа

6.1. *Категории реального и идеального*

Французский философ предлагает избавиться от феноменологического дискурса, абсолютизирующего понятие явления и наделяющего перцепцию необыкновенными свойствами: (1) «давать доступ» к самой вещи, (2) «давать доступ» к вещи целиком, а не только к ее видимой части, (3) воспринимать объект, расположенный на удалении, как тот же самый объект, а не его уменьшенную копию. На самом деле, «проблема доступа» является псевдопроблемой, а сами вещи (в том числе и тот или иной опыт) идентифицируются, схватываются, благодаря корректному применению соответствующих концептов, которые вырабатываются на практике, в реальности.

С точки зрения Бенуа, классическая феноменология также ошибочно предполагает, что опыт как таковой имеет содержание, смысл и интенциональность, может быть истинным или ложным. Парадигматическим примером является опыт галлюцинации, который рассматривается как ложный. На самом деле опыт ни истинен, ни ложен. Он таков, каков он есть. Во всяком случае опыт (перцепция) имеет неинтенциональное измерение. При этом между такого рода неинтенциональным перцептивным опытом и реальностью нет никакой дистанции: перцепция *есть* реальность. Именно поэтому проблема доступа к реальности есть псевдопроблема. Нет необходимости во введении особого и необъяснимого свойства перцепции давать доступ к реальности (см. (1)). Два других упомянутых свойства ((2) и (3)) тоже оказываются мифическими. Фактически сам процесс формирования концептов, в том числе и перцептивных и/или феноменологических, приводит к тому, что в перцепции видится сам объект (целиком), а не его часть (это не означает, что мы знаем, *что* находится в невидимой области). Проблема здесь эпистемологическая, а не феноменологическая, а удаленный объект непосредственно идентифицируется как «тот же самый» объект, то есть его идентификация не подразумевает некоторого логико-вычислительного процесса [8].

Жослен Бенуа также анализирует и корректирует гуссерлевское понятие «наполнения интенциональности». Прежде всего он показывает, что данное

понятие может с легкостью привести к ошибочному стиранию принципиальных различий между опытом/интуицией и смыслом. С одной стороны, смысл у Гуссерля позволяет выразить больше, чем опыт; он является особой – категориальной (а не интуитивной) – модой доступа. Ж.-Л. Марион принимает эту «избыточность» смысла над интуицией серьезно (более серьезно, чем сам Э. Гуссерль) [12]. При этом Марион смешивает указанное свойство смысла с другим его свойством, отмеченным Гуссерлем: лингвистический смысл имеет более широкую область применимости, чем опыт, так как возможны, например, противоречивые смыслы, которые не соответствуют никакому опыту. Марион обращает конструкцию «избыточности» смысла и языка над интуицией, делая ее симметричной и предполагая, что, наоборот, интуиция может быть богаче, чем смысл, то есть может выражать нечто, что язык выразить не способен, что она как бы содержит в себе избыток смысла. Речь идет об общей тенденции в феноменологии: попытаться преодолеть язык, концептуальное в феноменологическом. Согласно Ж. Бенуа, интуиция (опыт) обладает избытком по сравнению со смыслом лишь в том смысле, что она является чем-то другим, и с одним и тем же опытом можно соотнести различные смыслы [3]. Марион допускает смешение категорий [8]. На самом деле опыт относится к категории реального – он неинтенционален, а смысл – к категории идеального. (Но смысл, мы согласны с К. Романо, не является ни психологической, ни идеальной платоновской сущностью [14].) Поэтому не имеет смысла говорить о том, что опыт может быть богаче языка, может выражать то, что язык не может выразить, и даже вообще что-то выражать. Опыт вообще не имеет ни смысла, ни содержания[1]. Он не интенционален даже в некотором слабом смысле[2], не есть явление. Понятие явления возникает на уровне концептуализации опыта [9][3]. Связь между интуицией/опытом и языком/смыслом прагматическая. Между ними даже нет «контакта». То есть у них нет ничего общего, нет некоторого общего «содержания». Языковое выражение лишь (прагматически) приспосабливается к опыту/интуиции, которая является бесконечно богатой, но не имеет языковой природы. Поэтому тезис о «выражаемости» интуиции в языке оказывается лишенным смысла [3].

---

[1] В более ранней работе Ж. Бенуа пишет о «представительном содержании» опыта, которое есть содержание непропозициональное [3, p. 87]. У М. Хайдеггера этому соответствует наиболее фундаментальное – эпифаническое – измерение истины. О наличии у опыта непропозиционального содержания пишет и К. Романо [14]. В современной аналитической философии сознания непропозициональное содержание опыта выражается при помощи так называемых феноменальных концептов. Позднее Ж. Бенуа отверг само понятие неконцептуального/непропозиционального содержания [7].

[2] Попытка введения некой слабой интенциональности у ощущаемого (фр. *sensible*) и наоборот придание смыслу некоего измерения ощущаемого имеет место у М. Мерло-Понти [8, p. 13].

[3] Явление есть нормированная языковая игра – «измерение» реальности (в контексте). Слова Л. Витгенштейна «феномен не симптом чего-то другого, он – реальность» (цит. по: [14, p. 544]) мы интерпретируем в смысле контекстуального реализма языковых игр.

6.2. *«Наполнение» интенции как удовлетворение норме*

У Эдмунда Гуссерля, в отличие от позитивиста Огюста Конта, явление интенционально. Это позволяет ему сделать различие между видимостью и реальностью. Феноменология у немецкого философа становится феномено-логией. Явление, «феномен» приобретает свою логику и нормативное измерение. Нормативность гуссерлевского явления извлекается, однако, из него самого – явления, замкнутого в себе, – а не из внешней по отношению к нему реальности. По мнению Ж. Бенуа, гуссерлевское понятие «наполнения» интенции – единственный оригинальный концепт Гуссерля в его «Логических исследованиях» – следует интерпретировать не эмпирическим образом, а как применение нормы, роль которой играет интенциональность [4; 9, ch. 6]. (Иными словами, интенциональность – «формат описания» [7].) Если норма применяется корректно, то опыт, к которому она применяется, «наполняет» интенциональность. Если норма применяется ошибочно или ее корректное применение вообще невозможно, «наполнение» интенциональности отсутствует, является «негативным». Норма феномено-логического явления также играет роль его логики, «грамматики», условий существования. Она укоренена в реальности, превосходит явление.

6.3. *Феномен как Данное*

Феномен в феноменологии дается, то есть выступает как Данное. Проблема, однако, в том, что феноменология полностью или частично абстрагируется от условий применения обыденного глагола «давать», предполагающего наличие даваемой вещи, дающего субъекта и принимающего субъекта (давать что-то есть социальный акт), придает им неестественный смысл или деформирует их. В результате феноменология перестает быть «логикой явлений», не столько оперирует понятием *Данного бытия*, сколько понятием Данности. В феноменологическом акте давания что-то дается, но неясно, что именно. Поскольку, как уже сказано, Данность предполагает наличие дистанции между тем, что дано, и даванием, явление (Даваемое, вещь) может показывать себя истинным или ложным образом, может быть подлинным или иллюзорным. К последнему относят, например, оптические иллюзии и галлюцинации. Если явление подлинно и показывает вещь, то эта вещь является самой (полнокровной) вещью. Это то, что *есть*. Самодостаточность явлений означает, что их иллюзорность или подлинность устанавливается чисто феноменологически. Нет ничего *по ту сторону* (или в *бэкграунде*) явлений [5].

Общим у всех феноменологических подходов является то, что явление *анонимно*: Данное не предполагает наличие Дающего. Явление (Данное) показывает, дает само себя, дается само собой кому-то или чему-то, но не кем-то или чем-то. В предельном случае феноменологии нет ни Дающего, ни Принимающего, ни даваемой вещи, а есть лишь Данное как таковое, Данное в абсо-

лютном смысле, которое само себя дает и само себя принимает. *Донатьен* Мариона есть такого рода Данное [11; 12]. Таким образом, это понятие есть предельное нарушение обыденной логики глагола «давать».

Феноменология претендует на самостоятельность по отношению к онтологии: существует, *есть* то и лишь то, что дается как подлинное феноменологическое явление или в его рамках. Подлинные явления очевидны; они суть сама *очевидность* – эпистемологическое понятие. Понятие истины, таким образом, предшествует понятию бытия. Приоритет феноменологии означает также приоритет эпистемологии по отношению к онтологии. Задача феноменологии в том, чтобы дать *доступ к самим вещам, к подлинным явлениям*, не выходя за пределы явления. Это предполагает, что поначалу сама вещь не дана, но она может стать таковой в результате применения того или иного феноменологического метода «редукции», устраняющего все то, что к самой вещи, подлинному явлению, не имеет отношения.

Бенуа показывает, что феноменология может быть сохранена, но она должна быть скорректирована. Это прежде всего предполагает признание того, что непосредственные «данные» органов чувств – восприятия – есть сама реальность, неконцептуализированное бытие, простое присутствие, не имеющее отношения к познанию. Они не *даны*, не являют собой особый случай интенциональности, не предполагают наличия дистанции между тем, что дано, и самим актом давания, тем, как оно дано. Они суть почва для Данного, для интенциональности. Например, неконцептуализированные оптические иллюзии и галлюцинации – просто ощущения, реальны, часть самой реальности, а не явления. Нет смысла говорить, что восприятие дает доступ к вещам. Эпистемологическая «проблема доступа» есть псевдопроблема. Что касается Данного, явления, то, говоря словами Ж. Бенуа, оно есть результат измерения, осуществляемого субъектом [9, p. 116]. Стандартом, нормой для измерения служит реальность. Феноменология не может быть автономной: «“Данное” или “явление” – это то, что находится в ожидании причины» [9, p. 126].

Можно сказать, что подлинная интенциональность реальна в смысле своей укорененности в реальности. Поскольку реальность разнообразна, интенциональность имеет различные формы. Ей может соответствовать действительно существующий предмет или же какая-то другая реальность. Мысль может не представлять реальные предметы, а «изображать» их. Можно думать о золотой горе, единороге или герое романа. Осмысленный дискурс о них может быть истинным, если его не понимать в буквальном смысле. Одна из задач философского анализа состоит в том, чтобы найти в каждом осмысленном дискурсе онтологическую почву фикции – ту реальность, которую он тем или иным образом «изображает» [6].

Ж. Бенуа считает, что «мы должны обратить феноменологическую точку зрения – поставить ее, так сказать, “с головы на ноги” – и каждый раз выводить из нее то, что *есть* данное». «Антифеноменология» (нем. das Gegenteil

der Phämenologie) Бенуа не Данно(ы)е редуцирует к Данности, а наоборот, восстанавливает из Данности Данное. То есть она прибегает к методу «анти-редукции»: она не заключает в редукционные «скобки» Данное и, тем более, мир, а устраняет их, чтобы иметь дело с *действительно* Данным, восстанавливает утерянный в результате «феноменологической редукции» контакт с миром. Задача антифеноменологии в том, чтобы освободить Данное, находящееся по ту сторону, или, точнее говоря, по эту сторону так называемой Данности» [5].

Заключение

Мы рассмотрели некоторые содержащиеся в работах Ж. Бенуа, К. Романо и Р. Барбараса направления критики традиционной феноменологии, в частности феноменологий Э. Гуссерля и Ж.-Л. Мариона. Основными тенденциями являются реализм, контекстуализм и философия позднего Л. Витгенштейна. Феноменология нуждается в витгенштейновской терапии. Феноменологические понятия – явление, феноменологическая корреляция, интенциональность, наполнение интенции, Данное и другие – могут и должны быть скорректированы. Подлинное явление не автономно, а укоренено в реальности, которая его превосходит. Именно в рамках такого явления может быть дана сама вещь. Подлинная феноменология – реалистическая «антифеноменология» Бенуа.

Список использованных источников

1. Barbaras, R. Introduction à la philosophie de Husserl / R. Barbaras. – Les éditions de la Transparence, 2004. – 189 p.

2. Barbaras, R. Dynamique de la manifestation / R. Barbaras. – Paris : Vrin, 2013. – 360 p.

3. Benoist, J. L'écart plutôt que l'excédent / J. Benoist // Philosophie. – 2003/3. – № 78. – P. 77–93.

4. Benoist, J. Fulfilment / J. Benoist // Conference *Fenomenología trascendental versus fenomenología* grammatical. September 6, 2007, University of Toledo. – [Comme manuscrit].

5. Benoist, J. Das Gegenteil der Phänomenologie / Jocelyn Benoist // Kongress der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung Phänomenologie im Wettstreit der Methoden. Würzburg, 1. Oktober 2010. – [Als Manuskript].

6. Benoist, J. Concepts: Introduction à l'analyse / J. Benoist. – Paris : Les éditions CERF, 2010. – 203 p.

7. Benoist, J. Éléments de philosophie réaliste / J. Benoist. – Paris : Vrin, 2011. – 175 p.

8. Benoist, J. Le bruit du sensible / J. Benoist. – Paris : Les éditions CERF, 2013. – 240 p.

9. Benoist, J. Logique du phénomène / J. Benoist. – Paris : Hermann, 2016. – 224 p.

10. Benoist, J. L'adresse du reel / J. Benoist. – Paris : Vrin, 2017. – 369 p.

11. Marion, J.-L. Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie (Épiméthée) / J.-L. Marion. – Paris : Presses universitaires de France, 1989. – 314 p.

12. Marion, J.-L. Etant donné / J.-L. Marion. – Paris : Presses universitaires de France, 1997–2013.

13. Marion, J.-L. Courbet ou la peinture à l'œil / J.-L. Marion. – Paris : Flammarion, 2014. – 225 p.

14. Romano, C. Au cœur de la raison, la phénoménologie / Claude Romano. – Paris : Gallimard, 2010. – 1152 p. – (Folio essais inédit).

УДК 101.1+37.01

Поступила в редакцию 21.01.2020
Received 21.01.2020

А. Л. Куиш

Институт философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Беларусь

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ОБРАЗОВАНИЯ В КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ

В работе даны представления о философии образования, ее онтологическом и методологическом потенциале, статусе в системе философских и научных дисциплин, предмете и особенностях его исследования, возможностях и путях решения ею задач в контексте концептуализации образования. С позиций философии образования анализируется понятие образования, определяется методологическая рамка его исследования, с помощью которой могут быть изучены его сущность и структура, место и роль в обществе, цели и задачи, функции и принципы; социальный и личностный, национальный и глобальный, культурный и духовный, научный и практический, традиционный и инновационный аспекты, его содержание и организационные формы в обозначенном выше контексте.

Ключевые слова: *философия и методология образования, образование, концептуализация образования, методологическая рамка исследования*

A. Kuish

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

PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF EDUCATION IN THE CONCEPTUALIZATION OF EDUCATIONAL PROCESSES

Ideas about the philosophy of education, its ontological and methodological potential, status in the system of philosophical and scientific disciplines, subject and features of his research, the possibilities and ways to solve problems in the context of conceptualization of education are given. The education is analyzed as one of the key objects of study of philosophy of education. The methodological framework of his research is determined in the context of the conceptualization of education, with the help of which his essence and structure, place and role in society, goals and objectives, functions and principles, social and personal, national and global, cultural and spiritual, practical and scientific, traditional and innovative aspects, content and organizational forms can be studied.

Keywords: *philosophy and methodology of education, education, conceptualization of education, methodological framework of the research*

Философия образования является молодой и активно развивающейся дисциплиной. С помощью ее понятийного и методологического аппаратов анализируются проблемы, связанные с развитием образования, его влиянием на формирование личности, на интеллектуальное и культурное пространство

социума. Данная дисциплина чрезвычайно важна, ибо от правильного понимания сущности образовательных процессов, их связей с социальной и природной средой, с личностью зависит точность постановки образовательных целей и задач, формирование концепций и стратегий, создание моделей образовательных процессов, – то есть все то, что относится к *концептуальному аспекту образования* и на основе чего осуществляется разработка механизмов реализации теоретических положений, определение способов организации педагогической деятельности и выбор педагогических технологий. Решение указанных проблем весьма важно для отечественного образования.

Целью данной работы является анализ исследовательского потенциала данной дисциплины, адаптация ее понятийного и методологического аппаратов к задачам разработки концептуальных основ системы образования. В контексте поставленной цели обозначим следующие задачи исследования: определение сущности и предмета философии образования, ее статуса в системе иных дисциплин, анализ ее понятийного и методологического аппаратов, определение понятия образования и разработка методологической рамки его исследования в контексте его концептуальных оснований.

Философия образования как область знания сформировалась к середине XX в., получив свой предмет, содержание, методологию в виде определенных концептуальных построений, принципов, подходов, методов, а также обретя свою институциональную форму в виде сообществ ученых, философов и практиков педагогики. Это был ответ на существующую в среде исследователей потребность в философском анализе широкого спектра проблем образования, которое к этому времени обрело достаточную автономность и самостоятельный статус в обществе, что заставило задуматься над следующими вопросами: цели и задачи образования, его место и роль в системе научного и философского знания, содержание и форма, пути и способы его реализации. Продолжаются споры о статусе, предмете, понятийном аппарате, методах исследования, роли и месте философии образования в системе человеческого знания. Все еще остается открытым вопрос об определении сущности и сферы действия этой дисциплины.

Анализу различных аспектов этой области знания уделяют внимание многие исследователи (см., например, [1; 2; 5; 8; 9; 12] и др.). Авторы отмечают, что философии образования свойственна обращенность к понимаемым в философском контексте социальным, антропологическим, методологическим вопросам образования, имеющим отношение к любой педагогической системе, концепции, теории. Результат исследования данной дисциплины – фундаментальное, интегрированное знание, которое выступает в качестве основы для решения педагогических проблем теоретического, конструктивно-проектировочного и практического характера. Анализируя и обобщая представления о философии образования в научной литературе, можно сказать, что ее роль

при разработке педагогической теории и практики заключается в том, чтобы осмысливать социальную, личностную, образовательную реальность, определять направление и границы исследовательских поисков, выполнять регулятивную функцию в отношении педагогического знания, создавать теоретические представления об образовании и его развитии. Она способствует выбору стратегии образовательной деятельности и конструированию ее моделей, определению путей их практической реализации.

Исследования такого типа в отечественной педагогике 1960–1980-х годов относили *к методологии педагогической науки* (см., например, [3]). Несомненно, философская составляющая там также присутствовала. В качестве примеров таких исследований можно привести модель развивающего обучения В. В. Давыдова (основанная на исследованиях Э. В. Ильенкова), методологическую программу Г. П. Щедровицкого, программу диалога культур В. С. Библера и др. [10]. Однако эта составляющая была вплетена в единую философскую парадигму, господствующую в то время и имеющую собственные представления об обществе и личности. Поэтому самостоятельного философского звучания эти концептуальные построения в достаточной мере не имели, в связи с чем и относились, как правило, к учениям методологического типа. В философском смысле их потенциал, к сожалению, в полной мере реализован не был.

В Беларуси свое развитие философия образования в том виде, в каком она в настоящее время существует, получила с начала 1990-х годов. Поэтому, учитывая наши традиции, уместно говорить о *философии и методологии образования* как самостоятельной дисциплине, чьим предметом следует считать область знания, изучающую проблемы взаимодействия образования, общества и личности, целевые установки и ценностные основания образования, принципы формирования его структуры и содержания, разработку методологии и методику исследования проблем образования, разработку его концептуальных оснований, способы выбора технологий их практической реализации и др.

Основным инструментом исследования новой области знания выступает философско-методологический анализ, ключевыми особенностями которого являются его сущностный и общностный характер, в процессе которого мы выделяем и исследуем наиболее общие черты изучаемого объекта, создаем целостное и системное представление о нем, проникаем в его сущность. С помощью этой методологии мы добываем знание о нем на фундаментальном уровне, во взаимосвязи с другими объектами окружающего мира, знание, которое определяет направление последующего более детального и конкретного анализа образовательных проблем.

Как мы полагаем, в структуре данной дисциплины можно выделить *онтологическую* и *методологическую* составляющие, характеризующие ее, соответственно, как систему знаний об анализируемом объекте и как систему методов, используемых для изучения определенного спектра проблем. Выделение этих аспектов представляется полезным, поскольку позволяет более системно

и упорядоченно проводить само исследование, а также более объемно и полно представлять сам объект.

В связи с этим можно говорить, что термин «философия образования» по большей части относится к онтологическому аспекту образовательного процесса и отвечает на вопросы: что такое образование, каковы его роль и место в функционировании и развитии общества, каковы его функции и принципы организации, каковы цель и задачи образовательного процесса, что из себя представляют структура и содержание образования и т. п. Что касается термина «методология образования», то он обозначает выбор подходов и методов исследования образовательных процессов, определяет способы решения обозначенных проблем, предлагает методы разработки образовательных концепций, стратегий, моделей. На основании этого можно сказать, что философия образования и методология образования являются разными, но диалектически связанными составляющими данной дисциплины, поэтому, по нашему мнению, ее уместно называть «философия и методология образования». Для сокращения мы будем использовать более употребляемый термин «философия образования».

Важной для характеристики сути данной дисциплины является ее связь с иными сферами знания. Так, следует согласиться с В. В. Платоновым, который в качестве источников развития философии образования выделяет общую философию, философско-мировоззренческое обобщение педагогической практики, идеи общественно-политических и педагогических движений, а также науки, изучающие образование и связанные с ним философские проблемы и обобщения [11]. Исследования в области философии образования, интегрированные со знаниями таких наук, как социология, политология, культурология, экономика, антропология, психология, физиология и другие, – необходимое условие сближения педагогики с проблемами культурного, научного и социального развития, существенного повышения ее концептуально-теоретического уровня, усиления ее роли в развитии образования.

Не утихают споры о статусе философии образования в системе научных и философских дисциплин. Среди философов доминирует представление о ней как области философского знания, своего рода «отраслевой философии», «ставящей и решающей философские проблемы в определенной сфере социального бытия» (см., например, [9]). По отношению к этой области знания педагогика рассматривается как прикладная наука.

В свою очередь, Б. С. Гершунский констатирует независимость философии образования от философии, указывая на ее статус как самостоятельной, междисциплинарной, интегративной научной дисциплины, в которой общефилософские знания являются лишь одним из компонентов исследования такого многоаспектного объекта, которым является образование [2]. В этой концепции педагогика предстает как прикладная, практико-ориентированная наука.

Значительная часть педагогической научной общественности рассматривает философию образования как специальную, особую (теоретико-методологическую) область педагогической науки, синтезирующую, интегрирующую результаты многоаспектного исследования образования философами, социологами, культурологами, психологами и т. д. [12].

Существуют даже точки зрения, что философии образования как таковой нет и не может быть, поскольку есть одна общая философия и ее потенциала вполне достаточно для анализа образовательных проблем; или что философия образования как отдельная дисциплина является излишней, поскольку педагогическое знание должно быть научным, в то время как философские построения не всегда и не в полной мере таким свойством обладают; или что философия образования является прикладной частью общей философии, и суть заключается в том, чтобы адаптировать ее к той или иной эпохе, ситуации, обществу (см., например, [10]).

Каждая из этих точек зрения имеет свое обоснование, представляет тот или иной аспект содержания, функционирования, развития рассматриваемой нами дисциплины. Характеризуя свою позицию отметим, что философия образования функционирует на стыке философии, педагогики, социальных наук. Эта область знания является междисциплинарной. То есть причислять ее к философии или к какой-либо из социально-гуманитарных наук необоснованно, как, впрочем, и наделять ее самостоятельным, независимым статусом. Мы полагаем, это область знания, которая обладает определенной автономностью, выделенностью в системе человеческого знания, но вместе с тем интегрирована как в философию, так и в педагогику и кроме того – в определенный спектр социальных наук. Философия образования анализирует проблемы и предлагает пути их решения, используя философскую методологию, основываясь на имеющихся педагогических концепциях и технологиях, знаниях из области психологии, культурологии, социологии, антропологии и других наук.

Говоря о методологическом аспекте данной дисциплины, В. В. Краевский разграничивает методологии общефилософскую и частную, относящуюся к педагогике [8]. Со своей стороны отметим, что вопрос использования философией образования философской методологии несомненен. Что же касается остальных областей знания, связанного с философией образования (знания, как правило, научного), то они используют общенаучную, частнонаучную, а также дисциплинарную методологию. Синтез этих методологических аппаратов, их адаптация к условиям исследования позволяют создавать междисциплинарные методологии, потенциал которых существенно повышается.

На основании сказанного можно утверждать, что философия образования приобрела на сегодняшний день статус институционально оформленной области исследовательской деятельности, поскольку, согласно А. И. Зеленкову, отвечает следующим критериям: характеризуется особым предметом, традициями становления и развития, системой научных коммуникаций, собственной

методологией познания и упорядоченным знанием, отвечающим канонам научной рациональности [13].

Следует отметить одну из важных особенностей современной философии образования. Являясь частью современной философской парадигмы, эта область знания не может не нести в себе ее черты. Если ранее проблематика и подходы, да и сам предмет рассматриваемой дисциплины находились по большей части в классической парадигме, то теперь они сместились, используя терминологию Ж.-Ф. Леотарда, в сторону ситуации постмодерна. То есть она обладает чертами релятивности, контекстуальности в анализе стоящих перед ней проблем, чертами фрагментарности и конкретности в рассмотрении объекта исследования, лабильности и интерактивности в своих подходах и т. п. В связи с этим в условиях постоянно дифференцирующегося знания о человеке особенно актуальной является проблема осмысления, интеграции, обобщения этих знаний, что под силу лишь философии образования.

Исходной точкой размышлений в данной дисциплине является понятие *образования*. Существуют различные подходы в трактовке, анализе, интерпретации, определении этого понятия, источником которых являются философские учения. Выступая в качестве основы для формирования различных позиций по отношению к образованию, эти учения генерируют плюрализм в философском понимании целей, ценностей, путей его развития. Эти позиции являются источником идей, принципов и подходов в понимании, интерпретации и исследовании образовательных проблем, построении образовательных концепций, говоря обобщенно, – *образов образования* [10], которые задают конкретное видение образовательной действительности, определяя методологию ее исследования, и на основе которых создаются все более или менее конкретные представления о ней. В настоящее время существует широкий спектр таких учений, исходя из которых можно строить множество различных концепций и парадигм образования в зависимости от той или иной культуры, социальной среды, исторической, политической и экономической ситуации.

Среди многообразия этих подходов можно выделить две доминирующие традиции: англо-американскую и континентально-европейскую. В рамках этих традиций, рассматривая их в контексте исследовательских программ И. Лакатоса, следует выделить педагогическую антропологию и критико-эмансипаторскую программу. Укажем также на две основные точки зрения, с позиций которых анализируются образовательные проблемы. Это внешняя, или «философия об образовании», когда образование анализируется как бы со стороны, «объективно», абстрактно, с позиций различных социальных акторов или форм общественного сознания (таких, например, как общество, личность, право и др.), и внутренняя, или «философия в образовании», когда философское сознание вплетено в акты образования и акцент делается на процедурах вживания, понимания, интерпретации, включенных в сам образовательный процесс,

при этом часто анализируются «внутренние» проблемы образования, такие, например, как его содержание, организационная структура, использование педагогических технологий и т. п [10]. Эти две позиции диалектически дополняют друг друга в исследовании образовательного процесса.

Отметим, что значимыми также являются традиции противостояния гуманитарного и рационалистического подходов в функционировании системы образования, диалектики модернизма и постмодернизма в его понимании, доминирования традиционализма и инноваций в его развитии, индивидуализма и коллективизма в организации образовательного процесса, приоритетов воспитания и обучения в структуре последнего и другие. Особая роль принадлежит исследованиям образования в контексте информационного общества. Источниками указанных подходов являются такие направления современной философии, как герменевтика, экзистенциализм, логический позитивизм, лингвистическая философия, прагматизм, философская антропология, психоанализ, религиозная философия, антропософия, критико-эмансипаторские направления, постмодернизм и многие другие.

В рамках этих направлений формируются такие понятия и представления, как самосознающая личность (гуманитарная философия образования и герменевтическая традиция), язык описания и исследования образовательных процессов (в рамках традиции логического эмпиризма), языковые игры (лингвистический анализ), диалог «Я» и «Ты» как симметричные отношения «учитель–ученик» (в рамках экзистенциально-диалогической традиции), методология постановки и решения проблем в системе инновационного процесса (критический рационализм), становление личности (педагогическая антропология), ноосферный подход к образованию (теория формирования ноосферы) и др. В наше время в противовес так называемой педагогике угнетения, или педагогике логоцентризма, набирают силу такие подходы, как сети получения знаний («антипедагогика»), плюрализм групповых ценностей, свободное развитие личности, ее автономизация, равно как и автономизация образования, образование как освобождение и др. В данных течениях по-разному интерпретируются ключевые понятия образования – его субъект, процедура, содержание, направленность, структура, цели и задачи, социальный статус и др.

Многие из этих течений потерпели неудачу в плане широкого признания, в вопросах философского описания и интерпретации образования, построения его концептуальных оснований из-за слишком узкого понимания образовательных проблем или из-за их акцентированности на том либо ином аспекте образовательного процесса. Тем не менее в каждом из них есть свое рациональное звено, которое может и должно быть использовано для анализа и понимания образовательных проблем, создания адекватных образов образования, разработки эффективных концепций его развития и формирования действенных и развитых образовательных парадигм. Да, каждый философский тренд, как правило, акцентирует внимание на тех или иных аспектах

образования, но только вся совокупность идей и представлений об образовании, функционирующая в философии образования, позволяет представить возможности исследования и развития всей образовательной системы.

Несмотря на это многообразие взглядов, мы будем считать, что любая философская позиция претендует на универсальность и общность по отношению к тем или иным аспектам и контекстам рассмотрения системы образования, служит для нее теоретической основой и источником идей, многие из которых воплощаются в реальности. Будучи адекватно построенной с учетом различных философских подходов, строгих теоретических рассуждений, социальных и педагогических реалий, она может служить хорошей основой для формирования и развития системы образования в конкретной стране в данной нам социально-исторической реальности.

Обратимся теперь к предмету философии образования и будем его рассматривать с позиций ранее выделенных в ее структуре онтологической и методологической составляющих. Важной частью онтологической составляющей является понятийный аппарат, а ключевым его понятием – понятие *образования*, которое мы будем анализировать в контексте его концептуализации. Кроме этого понятия, с учетом обозначенного контекста мы определим также такие понятия, как *концепция образования*, его *доктрина*, *стратегия*, *модель*, *парадигма* и др. Однако в данной работе мы сможем остановиться лишь на понятии образования.

Что касается методологического аспекта, то с его помощью формируется рамка исследования, которая является тем непосредственным инструментом, с помощью которого исследуется данный объект. Дело в том, что сама по себе методология представляет собой набор подходов, способов, методов исследования, из которых мы выбираем то, что нам нужно на данный момент для изучения конкретного объекта или проблемы. Этот выбор не является спонтанным. Мы должны под это исследование подвести теоретическую базу, включающую в себя его описание, определение цели и задач, разработку понятийного аппарата, составление представлений об ожидаемых результатах. Также нам следует определить его практическую составляющую, которая объединяет выбор исследовательского подхода, определение его структуры, построение системы способов и методов исследования, разработку его процедуры. Все это представленное в системной форме мы и называем *методологической рамкой исследования*.

Говоря иными словами, методологическая рамка – это система представлений, подходов, понятий, средств, методов, которые специально разрабатываются для исследования конкретного объекта или проблемы. Конечно, предлагаемая терминология может служить предметом дискуссии, как отметил В. К. Лукашевич в процессе обсуждения проекта данной работы. Можно называть этот объект методологическим каркасом, инструментарием, арсеналом,

конструкцией и т. п. В данном же случае в качестве рабочего автором выбрано именно это название. Конечно, данное обозначение требует своей дальнейшей разработки, предметом которой должны стать также содержание, структура, особенности использования данного объекта как в исследовательской деятельности, так и в разработке моделей и концепций, решении конкретных практических проблем не только образования, но и иных сфер человеческой деятельности.

Образование представляет собой сложную и глубоко интегрированную в общество структуру, имеющую множество свойств и особенностей. Для того чтобы составить представление о нем, необходимо определить круг исследуемых проблем, связанных с его *сущностью и структурой, местом и ролью в обществе, функциями и принципами, целями и задачами; социальным и личностным, национальным и глобальным, культурным и духовным, практическим и научным, традиционным и инновационным аспектами; его содержанием и организационными формами, представлениями о системе образования и образовательном процессе (деятельности)* и др.

Говоря о сути понятия «образование», следует отметить, что на этот счет существует множество представлений. С философской точки зрения значимыми являются те из них, что дают наиболее общую характеристику предмета, отражающую его *сущность*, которая включает в себя, обобщает разнообразные контексты и аспекты представлений о нем. В качестве примера такого определения можно привести представление об образовании Дж. Дьюи. Этот философ понимает образование как передачу культурного опыта от поколения предыдущего к поколению следующему [4]. Для каждого конкретного случая анализа образовательных процессов можно выбирать разные трактовки образования, тем более что в современную эпоху далеко не всегда образование функционирует в классическом русле. Современный образовательный процесс зачастую формируется путем использования информационных технологий, что в не столь значимой мере может быть связано с опытом поколений, с конкретной культурной традицией. Ему также присуще широкое самообразование личности, в нем появилось ощутимо больше образовательных траекторий, форм, способов функционирования и организации; приобрели значимость такие его аспекты, как творческий потенциал личности, инновационный характер. Особая роль в образовательном процессе отведена практической результативности образования.

Определение образования зависит от контекста конкретного времени, эпохи, ситуации, состояния общества, его целей и задач, равно как и состояния личности, ее статуса и интересов и проч. При формировании представлений о нем, его определении следует провести исследование всех его аспектов, свойств, особенностей, которые образование приобретает в современном обществе. Обобщение и синтез этих знаний даст нам представление о том, чем оно на самом деле является.

Конечно, можно говорить о том, что разработка этих представлений осложнена упомянутой ситуацией постмодерна, в которой пребывает современный социум. Однако некоторые ученые полагают (и мы разделяем эту точку зрения) [14], что для выработки некоей относительно стабильной и действенной образовательной концепции наши представления должны основываться на ключевых моментах, обладающих определенной универсальностью в понимании социального бытия: «Эти ценности имеют особую природу, они не могут быть сведены к релятивистской шкале постмодернистского принципа “anything goes” или к локальным предпочтениям различных социальных групп, этносов, и даже отдельных культур. Речь должна идти об универсально значимых ценностных приоритетах образования, принимающих во внимание глобальный статус современных социально-гуманитарных, экологических и экономических проблем» [14, с. 9].

Говоря о *структуре* образовательного процесса, мы будем основываться на подходе, согласно которому выделяются две его стороны: *воспитание* и *обучение*. Такой подход нам кажется более ясным и конкретным как для его анализа, так и для описания. Хотя следует отметить, что в философии образования иногда говорят об образовании и воспитании личности, стараясь акцентировать внимание на воспитательном аспекте, когда его необходимо выделить в исследовании и описании. Характеризуя обучение, мы, взяв за основу Кодекс об образовании [6, ст. 1.12], определим его как процесс целенаправленной деятельности обучающихся по овладению ими знаниями, умениями и навыками в той или иной области человеческого знания, развитию их творческих способностей. Что касается *воспитания*, то мы считаем, что оно направлено на развитие ценностной и духовно-нравственной сфер личности, ее адаптацию к определенным социальным условиям.

Характеризуя *статус*, *роль* и *место* образования в современном обществе, следует отметить, что оно представляет собой один из фундаментальных институтов, подобно таким как государство, семья, средства массовой коммуникации, собственность, экономика, наука и др., включенных в экономические, политические, правовые, культурные, духовно-нравственные и иные отношения. Можно сказать, что образование представляет собой социокультурный институт, способствующий экономическому, социальному, культурному развитию общества как непосредственно, так и через процессы целенаправленной социализации и инкультурации индивидов. В этом плане следует согласиться со следующим мнением: «Мы склонны рассматривать образование не столько как “вторичный институт”, обеспечивающий потребности других социальных структур, а как относительно самостоятельную сферу, способную в нынешних условиях при соответствующей политике задать импульс, ускорить развитие региона, двигать общество вперед. Образование может и должно стать неотъемлемым механизмом консолидации нации и развития национального самосознания – явления, посредством которого каждый народ при-

ходит к осознанию своей исторической судьбы, своего места и роли в развитии мировой цивилизации и культуры» [7, с. 14].

Для решения практических задач концептуализации образования мы должны выявить *функции* образования и обозначить его *принципы*. Что касается функций, то набор их в исторической перспективе достаточно стабилен, меняется, в основном, их содержание, контекст, по-разному расставляются акценты в зависимости от той или иной социальной либо личностной ситуации. Среди основных функций следует назвать следующие: если иметь в виду личностный контекст, то это *обучающая* как приобретение учащимся суммы знаний умений и навыков (или, как сейчас часто говорят, компетенций); *воспитательная* как формирование у индивида определенной системы духовных, нравственных и моральных ценностей, усвоение культурно-исторического опыта; *социализация* как получение знаний об обществе, приобретение жизненного опыта, привитие правил поведения в нем, освоение его традиций, приобретение умений решения стоящих перед индивидом социальных задач; *профессионализация* как получение компетенций с целью осуществления дальнейшей профессиональной деятельности. Если иметь в виду социальный контекст, то это *экономическая* как выпуск образовательной системой специалистов, способных решать стоящие перед страной производственные и экономические задачи; *социальная* как решение задач коммуникации, организации, регламентации деятельности людей; *культурная* как передача культурного опыта последующим поколениям. В современной культуре все большее значение приобретает *развивающая* функция как формирование у индивида самостоятельного творческого мышления, способного ставить и самостоятельно решать стоящие перед индивидом задачи.

Что касается *принципов*, то они представляют собой определенный набор базовых положений, на основе которых формируются те или иные утверждения об образовании, его содержание, организационные формы, методы обучения и воспитания и т. п. Принципы, в отличие от образовательных функций, более мобильны и зависят от контекста эпохи и интенций личности. Система принципов имеет иерархическую структуру, то есть в ее основе лежат принципы фундаментального характера, далее идут те, которые отражают наш путь продвижения от наиболее общих проблем образования к проблемам частным и конкретным. В качестве примеров, касающихся отечественного образования, мы можем привести ныне действующий принцип *гуманизации* образования, или уходящий в прошлое принцип его *гуманитаризации*; декларируемый принцип *доступности* образования, принципы его *академичности, практичности*, приоритетов *ценностей национальной культуры*; свободного выбора индивидом собственной *образовательной траектории* и др. Определенный набор функций и принципов формируется для конкретной эпохи после изучения отношений общества, личности и образования и служит основой для разработки концептуальных оснований образования.

Весьма важными в контексте нашего анализа являются понятия *целей* и *задач* образования. Этим понятиям уделяется немалое внимание в научной литературе, поскольку их роль в решении ключевых проблем образования очень велика. Под *целью* образовательного процесса мы будем понимать те осознанные и системные изменения личности, социальной среды, духовной и материальной сфер общества, которые мы должны получить в результате образовательной деятельности. Из этого определения видно, что цель по сути своей многоаспектна. Она касается развития самой личности, социальных отношений, культуры, науки, техногенной среды, экологической сферы и т. п. Формулировка цели требует проработки, анализа и сопоставления всех аспектов образования, она должна быть адекватной его возможностям, соответствовать состоянию общества и устремлениям личности. Под нее выстраивается система задач и этапов, обеспечивающих ее реализацию, под нее разрабатываются и, ориентируясь на нее, осуществляются планы. Обобщая, можно сделать вывод, что целью образования является обучение и воспитание личности в соответствии с социальными условиями, потребностями общества и личности, направленными на их совершенствование и развитие.

Образование также может быть описано с помощью результатов исследования таких его аспектов, как, например, *социальный* и *личностный, национальный* и *глобальный*, *культурный* и *экономический*, *практический* и *научный*, *традиционный* и *инновационный* и др. Так, на функционирование и развитие современного образования прямое воздействие оказывают следующие факторы: развитие различных областей знания, прежде всего науки и философии; современный социум, развивающиеся в нем технологии, социально-политические ситуации, экономические отношения, глобализация; современный человек и его потребности, устремления, потенциал; процессы, идущие в самом образовании (например, распространение образовательных технологий в современном мире); унификация образовательных систем, конкуренция и др. Синтез данных представлений позволяет проявить картину образования для каждой определенной эпохи.

Основными акторами образования выступают *общество* и *личность*. От их состояния в ту или иную эпоху зависит то, каким ему быть. Для полного описания образования в конкретную историческую эпоху, определения тенденций его развития необходимо владеть системой общих теоретических представлений о нем и иметь представления об обществе и личности в образовательном контексте, которые можно получить в результате их исследования.

В контексте нашего анализа важным также является рассмотрение национального аспекта образования с позиций философии образования. С ее помощью формируются идеи, представления и концепции, которые выступают выражением идеалов и ценностей национальной системы образования, общества

и личности, рассматриваемым с позиций признаваемых философских течений. При этом философия образования формирует мир потенциальных возможностей в развитии образования, из которого реализуются те, которые соответствуют потребностям общества и требованиям эпохи.

Понимая образование как непрерывный процесс передачи знаний, опыта, способа мышления и деятельности поколением нынешним поколениям последующим, мы неизбежно наталкиваемся на вопрос: что это должны быть за знания, опыт, способ мышления и деятельности? Проще говоря, мы должны ясно определиться с тем, чему мы должны научить подрастающее поколение, для того чтобы его жизнедеятельность была полноценной и получила дальнейшее развитие. При этом наша задача не сводится к тому, чтобы просто передать обучаемому определенную систему знаний, умений и навыков, мы должны помочь ему сформировать собственное мировоззрение, развить необходимые личностные качества, привить определенные способы деятельности в современном сложном мире. Все это составляет сущность понятия *содержание образования*. Его структура, факторы формирования, форма, в которой оно должно быть представлено, являются предметом специального исследования. Что касается *системы образования*, то она относится к *форме*, которую приобретает образование в результате своей практической реализации и с помощью которой осуществляется деятельность по организации и обеспечению образовательного процесса.

Практическая реализация концептуальных положений образования связана с понятиями эффективности, качества, востребованности обществом и личностью и др. Если мы говорим, к примеру, о проблеме *качества*, исходя из современных представлений, то оно должно соответствовать определенным стандартам и требованиям, установленным обществом и представленным в документах, регулирующих функционирование системы образования (см., например, [6, ст. 1.4]). В этих документах прописываются требования к содержанию и структуре образования, образовательному процессу, контролю и оценке достижений обучаемых, квалификации педагогического персонала.

Подводя итог, отметим, что в данной работе мы провели краткий анализ философии образования как современной области знания, который позволил выделить в ней онтологическую и методологическую составляющие, определиться с ее основными понятиями, настроить ее методологический аппарат для решения проблем концептуализации образования. Мы рассмотрели понятие образования и предложили методологическую рамку его исследования в данном контексте. Это дает нам возможность продолжить изучение образования в сущностно-содержательном, социальном и личностном аспектах, получить результаты, которые могут быть в дальнейшем использованы для анализа национальной системы образования и разработки концепции ее развития.

Список использованных источников

1. Авсиевич, М. Т. Философские аспекты современного образования / М. Т. Авсиевич // Национальная философия и контексте современных глобальных процессов : материалы междунар. научн. конф., г. Минск, 16–17 дек. 2010 г. – Минск : Право и экономика, 2011. – С. 587–589.

2. Гершунский, Б. С. Философия образования для XXI века / Б. С. Гершунский. – Изд. 2-е перераб. и доп. – М. : Пед. о-во России, 2002. – 512 с.

3. Данилов, М. А. Проблемы методологии педагогики и методики исследований / под ред. М. А. Данилова, Н. И. Болдырева. – М. : Педагогика, 1971. – 352 с.

4. Дьюи, Дж. Демократия и образование : пер. с англ. / Дж. Дьюи. – М. : Педагогика-пресс, 2000. – 382 с.

5. Завалей, А. И. Философия образования: обзор современной зарубежной литературы / А. И. Завалей // Вопр. образования. – 2014. – № 2. – С. 236–255.

6. Кодекс Республики Беларусь об образовании: от 13.01.2011, № 243-З (ред. от 26.05.2012) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://research.bsu.by/wp-content/uploads/2014/04/code-on-education-243-3-13.01.2011-ed-2012.pdf – Дата доступа: 20.01.2020.

7. Концепции образования / под ред. М. А. Гусаковского, А. А. Полонникова. – Минск : БГУ, 2013. – 170 с.

8. Краевский, В. В. Философия образования в системе научного знания / В. В. Краевский // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер.: Философия. – 2003. – № 2. – С. 21–29.

9. Наливайко, Н. В. Философия образования: комплексный анализ / Н. В. Наливайко, В. И. Паршиков. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2002. – 191 с.

10. Огурцов, А. П. Образы образования. Западная философия образования. XX век / А. П. Огурцов, В. В. Платонов. – СПб. : РХГИ, 2004. – 520 с.

11. Платонов, В. В. Философия образования / В. В. Платонов // Российская педагогическая энциклопедия : в 2 т. – М. : Большая рос. энцикл., 1999. – Т. 2. – С. 513–514.

12. Степашко, Л. А. Философия образования: онтологические, аксиологические, антропологические основания / Л. А. Степашко. – Хабаровск : Изд-во Дальневост. ун-та, 2008. – 248 с.

13. Философия и методология науки : учеб. пособие для аспирантов и магистрантов / А. И. Зеленков [и др.] ; под ред. А. И. Зеленкова. – 2-е изд., доп., испр. – Минск : ГИУСТ, 2011. – 479 с.

14. Философско-методологические исследования : сб. науч. тр. – Минск : БГУ, 2018. – Вып. 1 : Современная гуманитарная мысль и инновационные тренды философского образования / редкол.: А. И. Зеленков (гл. и науч. ред.) [и др.]. – 103 с.

УДК 159.9.016.1

Поступила в редакцию 30.01.2020
Received 30.01.2020

А. О. Карасевич

Институт философии Национальной академии наук Беларуси, Минск,
Республика Беларусь

МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОДУКТИВНОСТЬ ПРИНЦИПА ПСИХОФИЗИЧЕСКОГО ЕДИНСТВА В РЕШЕНИИ ПСИХОФИЗИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМЫ*

В статье описана суть психофизической (психофизиологической) проблемы. Изложены основы теорий Р. Декарта и Г.-В. Лейбница. Проведен анализ основных видов западного научного материализма. Рассмотрен принцип психофизического единства и его методологические преимущества по сравнению с другими вариантами решения психофизической проблемы. Описана модель синтеза знаний о психике и ее компоненты. С помощью данной модели продемонстрирован принцип психофизического единства.

Ключевые слова: *принцип психофизического единства, психофизическая проблема, психофизиологическая проблема, научный материализм, интеракционизм, параллелизм, дуализм*

A. Karasevich

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

METHODOLOGICAL PRODUCTIVITY OF THE PRINCIPLE OF PSYCHOPHYSICAL UNITY IN SOLVING OF THE PSYCHOPHYSICAL PROBLEM

The article describes the content of the psychophysical (mind-body) problem. Basics of theories of R. Descartes and G. V. Leibniz are outlined. The main types of west scientific materialism are described. The principle of psychophysical unity and its methodological advantages in comparison with other approaches for solving the psychophysical problem are considered. The model of synthesis of knowledge about psyche and its components are described. Using this model, the principle of psychophysical unity is demonstrated.

Keywords: *principle of psychophysical unity, psychophysical problem, mind-body problem, scientific materialism, interactionism, parallelism, dualism*

Психофизическая проблема является фундаментальным вопросом философии и психологии, окончательного ответа на который в настоящее время не существует. Если рассматривать данную проблему наиболее широко, то это вопрос соотношения психики и окружающего мира – социального и природного. Если изучать этот вопрос в более узком аспекте, то он сводится к соот-

* Статья написана при поддержке грантов Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований Г18Р-267 и Г18МС-042.

ношению динамики психических процессов и работы нервной системы, в частности головного мозга. Психофизическая проблема является фундаментальной 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 о структуре психики и сознания, влияния на их развитие окружающего мира.

Психофизиологическая проблема (mind-body problem) обычно рассматривается как частный случай психофизической проблемы и характеризуется как трудноразрешимая [10, с. 125]. По мнению М. М. Бельтимерзаевой, «психофизиологическая проблема является одной из ключевых составляющих вопроса соотношения сознания и его непосредственного носителя – мозга. Психофизиологические концепции находятся в органической связи с философией, развитие которой всегда характеризовалось борьбой различных направлений: материалистических, идеалистических, религиозных, дуалистических» [3, с. 18]. Попытки решения психофизиологической проблемы предпринимались на протяжении всей истории развития философии, психологии и нейрофизиологии, однако, как отмечала Ю. Б. Гиппенрейтер, «до сих пор нет окончательного и общепринятого решения психофизиологической проблемы» (цит. по: [9, с. 313]). Аналогично высказывался Д. И. Дубровский, который отмечал следующее: «Психофизиологическая проблема имеет давнюю историю, ей посвящено огромное число работ, вокруг нее не прекращаются острые дискуссии, однако говорить о каких-либо крупных успехах в ее решении было бы преждевременно» (цит. по: [9, с. 313]).

Из психофизической проблемы вытекают важные научные проблемы: свободы воли и детерминизма психических процессов и поведения, а также появления и развития психики и сознания в онтогенезе и филогенезе (А. Н. Леонтьев подробно рассмотрел данный вопрос в фундаментальном труде «Проблемы развития психики»).

Первым философом, который наиболее полно рассмотрел суть психофизической проблемы и предложил собственное решение данного вопроса, является Р. Декарт. Он ввел понятие рефлекса и создал концепцию психофизиологического взаимодействия, а также дал достаточно подробный для своего времени анализ нейрофизиологических механизмов работы мозга, предвосхитив труды И. М. Сеченова и И. П. Павлова [3, с. 19–20]. Р. Декарт описывает разграничение между двумя независимыми субстанциями – *res extensa* и *res cogitans* («вещью протяженной» и «вещью мыслящей»), существование которых подчиняется разным законам и между которыми признается наличие параллелизма, то есть параллельного течения [3, с. 20]. Суть взаимосвязи души и тела передают слова Р. Декарта: «Из всего, чему учит меня природа, нет ничего более явного, нежели наличие у меня тела, которому приходится худо, когда я испытываю боль, которое нуждается в пище и питье, когда я страдаю от голода и жажды, и т. д.; а потому я не могу сомневаться в том, что в моем

теле заложено нечто истинное… Природа учит меня также, что я не только присутствую в своем теле, как моряк присутствует на корабле, но этими чувствами – боли, голода, жажды и т. п. – я теснейшим образом сопряжен с моим телом и как бы с ним смешан, образуя с ним, таким образом, некое единство. Ведь в противном случае, когда тело мое страдало бы, я, представляющий собой не что иное, как мыслящую вещь, не ощущал бы от этого боль, но воспринимал бы такое повреждение чистым интеллектом, подобно тому, как моряк видит поломки на судне» (цит. по: [15, с. 340]). Рассматривая механизм взаимодействия двух субстанций, Р. Декарт приходит к выводу, что душа приходит в движение посредством телесного ощущения внешних воздействий, при этом важная роль отводится страстям души, регулирующим психическую жизнь [15, с. 343].

Г.-В. Лейбниц касается психофизической проблемы в созданной им монадологии, где описывается психофизический параллелизм души и тела, которые подобны двум часам, чье движение стрелок совершается параллельно и не требует никакого взаимодействия самих часовых механизмов [2, с. 53]. Отрицание явно выраженного взаимодействия между телом и душой как совокупностью монад привело Г.-В. Лейбница к выводу, что душу невозможно познать по ее телесным проявлениям, так как каждая монада не имеет выхода вовне и замкнута в себе самой, но можно раскрыть в рефлексивной деятельности монады или самопознании [1, с. 10]. За четким разведением физического и психического стояло и разведение методов их изучения: поскольку внутренние состояния монады (души) замкнуты в себе и независимы от тела, то они не поддаются внешнему объективному наблюдению [1, с. 11].

В работе И. М. Сеченова «Рефлексы головного мозга», явившейся, по словам И. П. Павлова, «гениальным взмахом Сеченовской мысли», были описаны физиологические основы психических процессов; причиной же сложностей познания нервной системы и ее связи с психикой было отсутствие в то время адекватного метода исследования, а, по мнению И. П. Павлова, «для натуралиста все – в методе, в шансах добыть непоколебимую, прочную истину…» [5, с. 2202–2203]. «Установив основные законы высшей нервной деятельности и показав путем “слития” субъективного с объективным, что они являются физиологической основой психической деятельности, он (И. П. Павлов. – *А. К.*) внес ценнейший в истории человеческой мысли вклад в проблему отношения психического к физиологическому в аспекте диалектического материализма: существуют не две субстанции – “дух” и “тело”, а единая движущаяся материя, которая в ходе эволюции создала человека с его головным мозгом, функцией которого является психика» [5, с. 2207].

Научный материализм как современное физикалистское течение развился во второй половине XX в. и является обширным и неоднородным течением в философии англоязычных стран [6, с. 114]. Представителями научного материализма, в рамках которого формируются современные физикалистские

концепции сознания, являются Д. Армстронг, М. Бунге, Дж. Марголис, Х. Патнэм, Р. Рорти, Р.-У. Сперри и др. [6, с. 114]. Термин «научный материализм» ввел в научный оборот в конце 70-х годов XX в. М. Бунге. По мнению А. И. Панченко, «исходной методологической установкой научного материализма было сведение психического к физи(ологи)ческому. В этом отношении научный материализм не только реализовал редукционистскую неопозитивистскую программу единства научного знания (на базе физических представлений), но и опровергал философскую гипотезу Р. Декарта о существовании двух независимых субстанций – протяженной (материальной) и мыслящей (идеальной). Научный материализм выступает против идеализма и философского дуализма, отстаивая материалистический монизм» (цит. по [6, с. 114]).

В современном научном материализме можно выделить следующие его виды: элиминативный материализм (Д. Армстронг, К.-В. Уилкс); редуктивный материализм (Г. Фейгл); функциональный (кибернетический, информационный) материализм (Х. Патнэм, Дж. Фодор, К. Сейр); эмерджентистский материализм (М. Бунге, Дж. Марголис, Р.-У. Сперри) [6, с. 115].

В элиминативистском подходе к психофизической проблеме выделяются два различных подхода к пониманию элиминации (устранению, исключению) психического: субъективно-идеалистический элиминативизм (согласно «интуитивистской» теории познания А. Бергсона, материя совпадает с содержанием восприятия) и материалистический элиминативизм (элиминативный материализм), отказывающийся считать психическое чем-то отличным от физического, если только не языковым артефактом (Д. Армстронг, К.-В. Уилкс), и утверждающий, что всё принимаемое нами за субъективные психические явления (ощущения, образы, представления и т. д.) является на самом деле лишь физическими состояниями нервной системы (в частности, головного мозга), которые мы по ошибке, в силу предубеждения или ввиду неверной методологии исследовательской программы принимаем за некую «субъективную реальность» (данный подход используется Дж. Смарт, Р. Рорти и др.) [6, с. 115].

Редуктивный материализм (редукционизм) в физикалистском ключе сводит психические процессы, свойства и состояния к физиологическим процессам нервной системы (Г. Фейгл). Основы редуктивного материализма были заложены представителями логического неопозитивизма и позже стали развиваться не только в Венском кружке, но и в Берлинской группе философов науки [6, с. 116].

Суть функционального подхода сводится к утверждению, что психика является функцией мозга [6, с. 117]. Функциональный (кибернетический, информационный) материализм оформился в начале 60-х годов XX в. под влиянием «компьютерной метафоры» и является попыткой представить психические явления как функциональные свойства и состояния организменной деятельности по аналогии с функционированием компьютера и его программ (Х. Патнэм, Дж. Фодор, К. Сейр) [6, с. 117].

Эмерджентистский материализм, в отличие от других видов научного материализма, допускает самостоятельное существование психики и сознания во взаимосвязи с работой мозга (М. Бунге, Дж. Марголис, Р.-У. Сперри) [6, с. 118]. Направленность эмерджентистского материализма может быть описана словами Дж. Марголиса: «Новизна предполагаемого подхода заключается в том, что неприятие редукционистских тенденций сочетается в нем с последовательной приверженностью материализму» (цит. по: [6, с. 118]). Неприятие эмерджентистским материализмом редукционистских тенденций проявляется в критике тезиса, что сознание есть физическая реальность, при этом постулируется некая вариация интеракционизма, в доказательство чего можно привести слова Р.-У. Сперри: «За последние двадцать лет научный подход к сознанию и к ментально-физическим состояниям изменился диаметрально. Субъективные свойства сознательного опыта, традиционно изгоняемые в качестве объясняющих конструктов из науки о деятельности мозга и других наук, сегодня принимаются в новой роли детерминирующих элементов, необходимых для полного представления о мозговой деятельности… Согласно новой логике соотношения сознания и мозга, сознание проявляется в причинной цепи мозговых процессов на более высоких (когнитивных) уровнях как нередуцируемое эмерджентное свойство. Ментальные процессы взаимодействуют на своем собственном когнитивном уровне на холистической “функционалистской” основе, а также выполняют сопутствующую, дополнительную функцию контроля “сверху вниз” над нейронными процессами более низкого… Субъективный опыт в нашей новой теории не представляется более как немощный эпифеномен мозговой деятельности. Он по праву становится мощной движущей силой» (цит. по: [6, с. 118]).

Эмерджентистский материализм как философское течение в настоящее время развивается и имеет несколько разновидностей: например, М. Бунге считает, что психическое является системным свойством высокоорганизованной материи (в частности, нейронных структур мозга), а Дж. Марголис полагает, что психика – несводимый к материи ее атрибут, который в процессе эволюции материи приобретает интенциональные и культурные свойства [6, с. 119].

Позиция Дж.-Р. Сёрла обозначена им как биологический натурализм и заключается в том, что «ментальные события и процессы в такой же мере суть часть нашей естественной биологической истории, как и пищеварение, митоз, мейоз или секреция ферментов»; сознание и психика определяются как физические свойства мозга [3, с. 21].

Рассмотрим принцип психофизического единства, предложенный выдающимся советским психологом и философом С. Л. Рубинштейном. В 1913 г. он окончил философский факультет Марбургского университета, где в этом же году защитил докторскую диссертацию «Исследование проблемы метода», а в 1937 г. без защиты диссертации ему была присуждена степень доктора

педагогических наук по психологии за монографию «Основы психологии». В 1930–1942 гг. С. Л. Рубинштейн заведовал кафедрой психологии Ленинградского государственного педагогического института, в 1942–1949 гг. – кафедрой психологии в Московского государственного университета, в 1942–1945 гг. ученый возглавлял Институт психологии Академии педагогических наук РСФСР, в 1945–1949 и в 1956–1960 гг. являлся заведующим сектором психологии в Институте философии АН СССР. В 1943 г. С. Л. Рубинштейн становится членом-корреспондентом АН СССР, а в 1945 г. – академиком Академии педагогических наук [4, с. 469].

В немецкой классической философии понятие деятельности утвердилось в качестве мировоззренческого, объяснительного принципа [11, с. 633]. Несомненно, приобщение С. Л. Рубинштейна в молодые годы к немецкой классической философии повлияло на его становление как основоположника деятельностного подхода в отечественной психологии. В целом оперирование понятием деятельности свойственно в основном немецкой и русским культурам по причине того, что «концепт деятельности не представлен в концептосфере английского и романских языков… в немецком и русском языках лексемы Tätigkeit и “деятельность” являются эквивалентами, и потому возможна взаимная адекватная рецепция философских и специально-научных теорий деятельности… в английском языке (и в романских языках) термин “деятельность” переводится как activity (и его аналогами в романских языках)» [14, с. 67]. Понятие «деятельность» несоизмеримо шире понятия «активность», поскольку оно учитывает не только внешне наблюдаемое поведение, но и внутренний, психический мир индивида и его динамику. С. Л. Рубинштейн пишет: «Формируясь в деятельности, психика, сознание в деятельности, в поведении и проявляется. Деятельность и сознание – не два в разные стороны обращенных аспекта. Они образуют органическое целое – не тожество, но единство» [13, с. 21]; «Единство психики, сознания и деятельности выражается далее в том, что сознание и все психические свойства индивида в деятельности его не только проявляются, но и формируются; психические свойства личности – и предпосылка и результат ее поведения» [13, с. 88].

Принцип психофизического единства является фундаментальным принципом отечественной психологии и представлен в труде С. Л. Рубинштейна «Основы общей психологии» следующим образом: «В противовес как дуализму, противопоставляющему психическое и физическое, так и учению о тожестве 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. *Принцип психофизического единства* – первый основной принцип советской психологии. 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... 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» [13, 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 нет взаимодействия. И если психическое выразительно влияет на поведение, то это психическое имеет под собой физиологическую основу. И 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 дальнейшем определил поведение индивида. Если же рассматривать психическую сторону целого, то мышление завершилось решением, которое обусловило дальнейшую деятельность индивида.

Рассмотрим преимущества принципа психофизического единства по сравнению с другими подходами к решению психофизической проблемы. Начнем с учения Р. Декарта. С. Л. Рубинштейн пишет: «С тех пор как Декарт резко противопоставил друг другу материю и дух как две различные субстанции, психофизическая проблема приобрела особенную остроту. В принципе, в философском плане душа и тело, психика и организм были дуалистически разъединены. Между тем факты сначала обыденной жизни, а затем и данные все более углубленного научного исследования на каждом шагу свидетельствовали о наличии между ними определенных взаимоотношений... На основе дуалистических предпосылок, установленных Декартом, были выдвинуты две основные теории: теория психофизического параллелизма и теория взаимодействия. Обе эти теории исходят из внешнего противопоставления психических и физических процессов; в этом противопоставлении и заключается их основной порок» [13, с. 24–25]. Ученый отмечает, что изучение развития нервной системы в филогенезе и исследования патологических случаев (нарушения деятельности различных участков коры головного мозга, которые повлекли за собой выпадение или нарушение психических функций) важны для обоснования тесной взаимосвязи психики и тела [13, с. 24–25].

Принцип психофизического единства успешно преодолевает картезианский дуализм, заменяя его более тонкой формулировкой. Он не отрицает интерак-

ционизм, который искусно вплетен в ткань взаимосвязи психики и мозга, однако сам же по себе интеракционизм недостаточен ввиду «провалов» в описании деятельности. Так, когда мы говорим, что решение (как психический феномен) повлияло на поведение, то мы упускаем работу физиологического субстрата мышления (головного мозга), а затем – работу психики в мотивации и контроле поведения, вызванного принятым решением. Принцип психофизического единства позволяет заполнить эти «пробелы», представляя психику и деятельность как динамические недискретные структуры, которые, развиваясь параллельно, тем не менее представляют собой единое целое, тесно связанное с окружающим миром. По С. Л. Рубинштейну, «единство сознания и деятельности или поведения основывается на единстве сознания и действительности или бытия, объективное содержание которого опосредует сознание, на единстве субъекта и объекта. Одно и то же отношение к объекту обусловливает и сознание, и поведение, одно – в идеальном, другое – в материальном плане. Этим в самой основе своей преодолевается традиционный картезианский дуализм» [13, с. 24].

Оформленные в монадологии идеи Г.-В. Лейбница по психофизической проблеме слабо согласуются с современными подходами к ее решению, несмотря на большой вклад этого ученого в науку своего времени. В научной картине немецкого мыслителя психика и деятельность организма являются в целом двумя независимыми субстанциями, а монады автономны и закрыты в себе. При этом идеи Г.-В. Лейбница представляют некоторый интерес для современных квантовых теорий сознания.

Говоря о монистических концепциях – материализме и идеализме, следует отметить, что С. Л. Рубинштейн противопоставлял им принцип психофизического единства, называя их «теориями тожества»: «…дуалистическим теориям, господствовавшим в традиционной психологии, противопоставляются теории тожества. Теории тожества сводят психическое к физическому или, наоборот, физическое к психическому. Сведение психического к физическому лежит в основе поведенческой психологии. С точки зрения этой механистической психологии данные сознания могут быть безостаточно сведены к физиологическим процессам... Это позиция вульгарного механистического материализма. Она совершенно не в состоянии объяснить те в высшей степени сложные взаимоотношения между мозгом и психикой, которые раскрыла современная психоневрология. Наряду с этой механистической теорией выступает и идеалистическая теория тожества в духе феноменализма или откровенного спиритуализма» [13, с. 24–25].

Поведенческий (бихевиоральный) подход имеет ряд ограничений, вызванных прежде всего тем, что в погоне за позитивистским духом времени и при желании получить оперативные практические результаты, сопровождаемые материальной выгодой, в данной парадигме была потеряна истинно гуманистическая направленность и отношение к человеку как к личности, наделенной

сознанием (бихевиоризм не исследовал сознание, считая его «ненаучным»), ценностями, стремлениями, переживаниями и т. д. Для бихевиоризма оказались важны только внешние проявления деятельности, поскольку лишь их можно «научно изучить». Представители необихевиоризма включили в свои исследования психические структуры, тем самым дав «новое дыхание» данной парадигме. Основные же разработки бихевиоризма до сих пор успешно применяются в практике психолога, но лишь в эклектичном ключе, с органичным совмещением с когнитивным, гуманистическим, экзистенциальным и другими подходами. Также не стоит забывать, что основой бихевиоризма является учение И. П. Павлова, который уделял в своей научной деятельности большое внимание объяснению психического, однако для него объяснение природы психического в связи с физиологическим было конечной, самой сложной задачей, перед выполнением которой следовало детально изучить физиологический субстрат психики. Бихевиоризм же не учел чаяний этого великого ученого и элиминировал психическое из своей исследовательской программы. Касаясь же темы бихевиоризма, С. Л. Рубинштейн писал: «Подлинного единства сознания и поведения, внутренних и внешних проявлений можно достигнуть не внешним, механическим объединением интроспективного идеалистического учения о сознании и механистического бихевиористского учения о поведении, а лишь радикальным преодолением как одного, так и другого» [13, с. 23].

С. Л. Рубинштейн также был ярым противником «вульгарного материализма», однако тенденции в западной науке, которые он подверг критике, получили свое дальнейшее развитие. Принцип психофизического единства дает более широкое понимание психофизической проблемы по сравнению со всеми видами западного материализма (элиминативный материализм, редуктивный материализм, функциональный материализм, эмерджентистский материализм). В элиминативном подходе не уделяется внимания изучению психических феноменов как объективно существующих, в редуктивном – психическое сводится к работе мозга. Функциональный подход имеет схожие черты с принципом психофизического единства, однако взгляд С. Л. Рубинштейна на психику как на «функцию» мозга отличается от аналогичного взгляда представителей западного функционального подхода, поскольку за основу они берут «метафору компьютера» для объяснения работы мозга и психики. Говоря о функциональном подходе, важно понимать, что человек создал компьютер для удовлетворения своих потребностей и реализации заданных функций. Таким образом, работа компьютера – это проекция деятельности человека, и здесь можно провести некие аналогии с работой психики, но важно осознавать, что компьютерная программа является продуктом человеческого сознания, а не его аналогом. Таким образом, в методологическом плане параллели между работой компьютера и психики являются скорее иллюстративными и не несут в себе фундаментальных предпосылок для решения психофизической проблемы. Эмерджентистский материализм является самым прогрессивным

видом научного материализма в контексте решения психофизической проблемы, однако его склонность к интеракционизму возвращает нас к картезианскому перевороту в науке.

С. Л. Рубинштейн предвидел развитие западного материализма: «Вульгарные материалисты забывают о специфике психики; являясь отражением мира, она принципиально выходит за пределы лишь внутриорганических отношений… Поскольку психика – отражение действительности, поскольку сознание – это осознанное бытие, они не могут не детерминироваться также своим объектом, предметным содержанием мысли, осознаваемым бытием, всем миром, с которым человек вступает в действенный и познавательный контакт» [13, с. 25].

Принцип психофизического единства расширяет видение психофизической проблемы Дж.-Р. Сёрлом, согласно которому сознание является «биологическим свойством» мозга, а «Сёрл продолжает повторять данный тезис и в наши дни: сознание срочно необходимо поместить обратно в мозг; сознание является биологическим свойством мозга. Субъективные состояния сосредоточены исключительно в мозге. Они причинно связаны с ним и природно реализованы в нем как общее системное свойство живой материи» [12, с. 374]. Но не стоит забывать, что «основной причиной той кризисной ситуации, в которой, как нам представляется, оказались в последнее время нейронауки, является неверное понимание самой природы человеческого сознания» [7, с. 19].

Науки о психике под давлением позитивизма и физикализма перестают быть гуманитарными науками, а становятся естественнонаучными, находятся в оправдывающемся положении перед другими науками. И. Кант в своей критике психологии задал нужный естественнонаучный вектор развития психологии, но зарубежная психология ушла в крайность – физикализм, разбавленный недостаточными для полноценного решения психофизической проблемы описаниями природы психического, будто психическое менее объективно, чем физическое, или играет меньшую роль в жизни индивида. Да, психическую реальность невозможно объективно увидеть и напрямую изучить, но это и есть самая сложная реальность для изучения (об этом, к слову, говорил А. Эйнштейн), и нельзя в угоду позитивизму ее элиминировать из исследовательских программ. Необходимо гармоничное решение психофизической проблемы, а не крайности в ее преодолении. В принципе психофизического единства задана необходимая для решения такого сложного вопроса гармония.

Рассмотрим принцип психофизического единства в контексте модели синтеза знаний о психике (рис. 1). В двухмерной ее реализации психика и деятельность находятся в форме круга в центре модели, а внешнее пространство обозначает окружающий индивида мир – социальный и природный. Находящаяся в центре модели динамическая психика – это актуальное психическое наполнение индивида в определенный момент времени, второй слой – это стационарная психика, то есть потенциальный пласт психического содержимого, который находится в данный момент времени в неактивном состоянии. Сюда

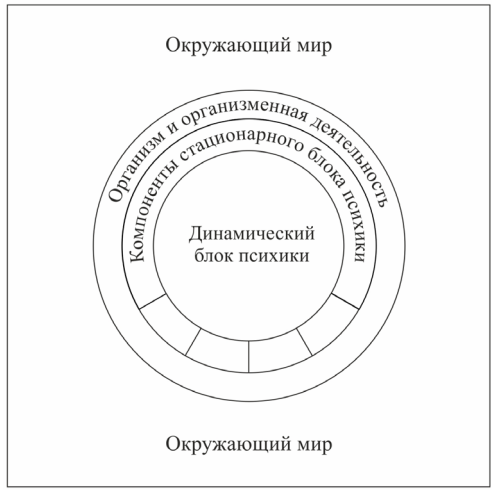


Рис. 1. Двухмерная модель синтеза знаний о психике

можно отнести незадействованные в данное время знания, убеждения, ценности, воспоминания и многие другие компоненты стационарной психики. Внешний слой обозначает организм и организменную деятельность (поведение). Динамическая (активная) и стационарная (потенциальная) психика имеют под собой физиологическое основание.

При этом двухмерные слои, описывающие психику и деятельность в контексте окружающего мира, можно выстроить в ряд – так мы сможем продемонстрировать динамику всех составных частей модели, при этом каждый слой будет соответствовать определенному моменту времени (рис. 2).

Для удобства и упрощения моделирования мы объединяем временные слои и получаем трехмерную динамичную модель синтеза знаний о психике (рис. 3). На модели продемонстрирована психика (динамическая и стационарная), организм (и его деятельность) и окружающий индивида мир, при этом психика находится в центре изучения. Важной составляющей модели является потребностно-целевой фрейм – описательное пространство психики, которое включает в себя временной промежуток психической деятельности между любым психическим содержимым («потребностью»), инициирующим данную деятельность, и содержимым («целью»), ее приостанавливающим или прекращающим. «Потребность» в контексте модели подразумевает под собой многие понятия различных парадигм, которые служат для обозначения активизирующей деятельность психической силы, имеющей под собой физиологическое основание. Потребностно-целевой фрейм можно назвать потребностно-результатным, когда желаемый результат деятельности не осознан. Потребностно-целевой фрейм – методологическое пространство для отображения динамики психических процессов в контексте мотивационной сферы. Модель разворачивается в заданном темпоральном направлении.

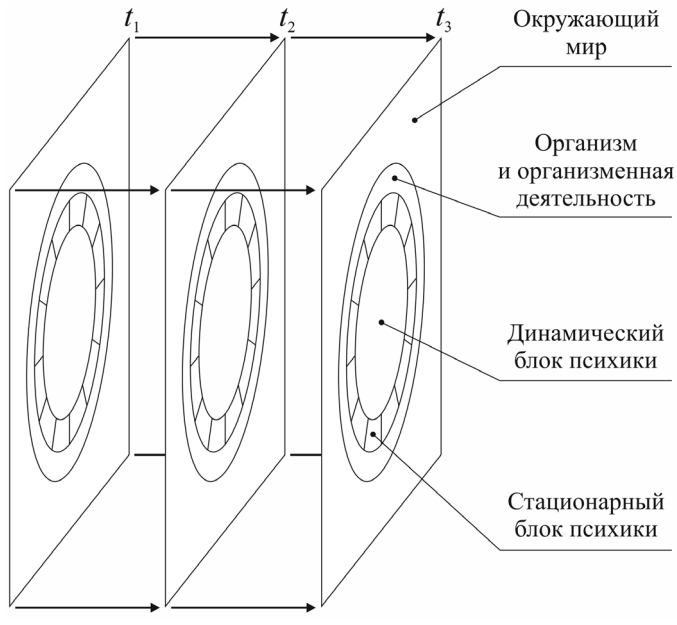


Рис. 2. Три временных среза модели

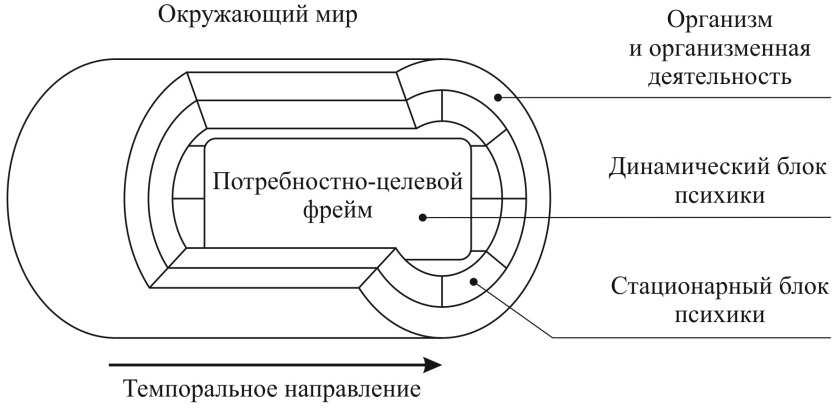


Рис. 3. Трехмерная динамичная модель синтеза знаний о психике

С помощью трехмерной динамичной модели синтеза знаний о психике мы можем подробно описать психические процессы, свойства и состояния в контексте окружающего мира и работы нервной системы, продемонстрировать детерминанты поведения и психической деятельности, диалектику взаимодействия личности с миром – социальным и природным. Модель представляет собой методологическое поле, пространство, своего рода полотно, на котором можно отобразить в трехмерном динамичном виде знание о психике различных парадигм и интегрировать его.

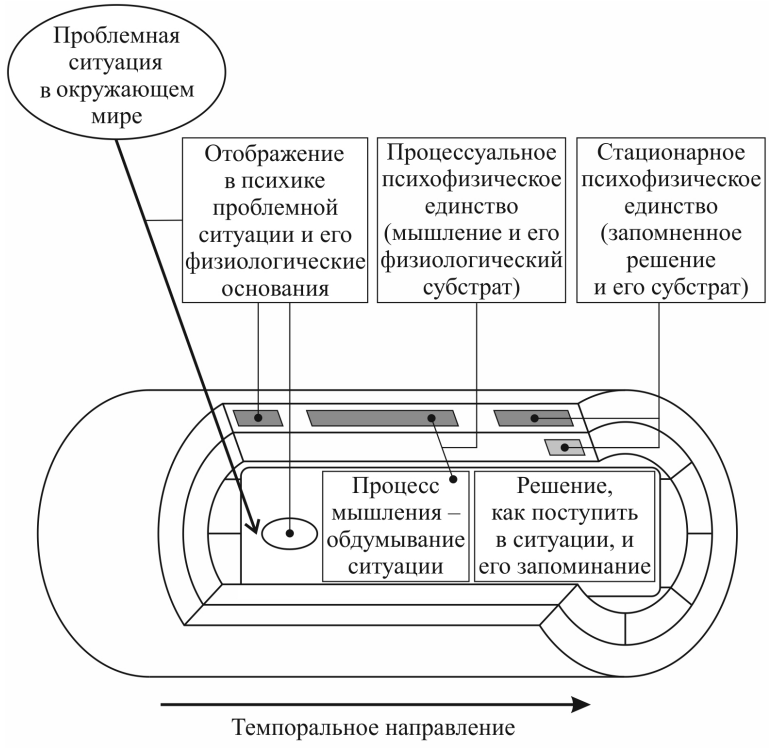


Рис. 4. Принцип психофизического единства в контексте модели

В контексте описанной модели можно успешно продемонстрировать принцип психофизического единства, причем его процессуальную и стационарную составляющие. На рис. 4 показано, как индивид, столкнувшись с проблемной ситуацией, после размышлений приходит к решению, как поступить в данной ситуации. Следует отметить, что уже само отображение (восприятие) проблемной ситуации в психике, имеющее под собой физиологическое основание, является процессуальным психофизическим единством. Мы же на примере процесса мышления и его результата (решения) продемонстрировали две стороны психофизического единства – процессуальную и стационарную. Психический процесс мышления и его физиологический субстрат являются процессуальным психофизическим единством, а запомненное решение и его субстрат – стационарным психофизическим единством. С помощью модели синтеза знаний о психике можно описывать работу нервной системы в контексте динамики психических процессов, деятельности и внешнего окружения индивида, что было продемонстрировано в предыдущих публикациях (см., например, [8, с. 245–246]).

Принцип психофизического единства раскрывает взаимосвязь психики и окружающего мира. С. Л. Рубинштейн пишет: «Для того чтобы понять мно-

гообразные психические явления в их существенных внутренних взаимосвязях, нужно прежде всего найти ту “клеточку”, или “ячейку”, в которой можно вскрыть зачатки всех элементов психологии в их единстве. При этом под “клеточкой”, или “ячейкой”, мы разумеем не какой-то экстракт или сгусток “чистой” психики, а в соответствии с нашей общей концепцией такое психофизическое единство, в которое заключены основные моменты психики в их реальных взаимосвязях, обусловленных конкретными материальными условиями и взаимоотношениями индивида с окружающим его миром» [13, с. 163].

Принцип психофизического единства трансдисциплинарен, он основан на достижениях философии, психологии и нейронаук и поспособствовал дальнейшему развитию указанных областей знания. Данный принцип представляется на данный момент самым непротиворечивым и перспективным решением психофизической проблемы, поскольку постулирует активную взаимосвязь между окружающим миром, деятельностью организма и психики, а также не противоречит существованию их взаимодействия, взаимовлияния и параллельному недискретному взаимосвязанному течению социальных, физических, физиологических и собственно психических процессов.

С. Л. Рубинштейн писал: «Вселенная с появлением человека – это осознанная, осмысленная Вселенная, которая изменяется действиями в ней человека... Осознанность и деятельность выступают как новые способы существования в самой Вселенной» (цит. по: [3, с. 23]). В принципе психофизического единства гармонично описана взаимосвязь сознания и деятельности личности в контексте окружающего мира – социального, предметного, природного.

Список использованных источников

1. Алексеев, И. А. Философия Г. В. Лейбница в основании философии науки / И. А. Алексеев // Изв. Тул. гос. ун-та. Гуманит. науки. – 2008. – № 2. – С. 3–15.

2. Батурин, В. К. Онтология Г. В. Лейбница: целостный взгляд с позиций современной философии и науки / В. К. Батурин // Пространство и Время. – 2012. – № 1. – С. 51–55.

3. Бетильмерзаева, М. М. Феномен ментальности сквозь призму психофизической проблемы / М. М. Бетильмерзаева // Науч. мысль Кавказа. – 2009. – № 4. – С. 18–23.

4. Брушлинский, А. В. Рубинштейн Сергей Леонидович / А. В. Брушлинский // Новая философская энциклопедия : в 4. т. – М. : Мысль, 2010. – Т. 3. – С. 469.

5. Дерябин, В. С. Психофизиологическая проблема и учение И. П. Павлова о «слитии» субъективного с объективным / В. С. Дерябин // Психофармакология и биол. наркология. – 2007. – Т. 7, вып. 3–4. – С. 2202–2207.

6. Домрачев, С. С. Эвристический потенциал физикализма (в поисках нового мировоззрения и методологии) / С. С. Домрачев, Д. А. Сиунов // Вестн. Челябин. гос. ун-та. – 2010. – № 16. – С. 112–121.

7. Иванов, Е. М. Человеческое сознание и психофизическая проблема / Е. М. Иванов // Изв. Саратов. ун-та. Новая серия. Сер.: Философия. Психология. Педагогика. – 2007. – Вып. 1. – С. 19–24.

8. Карасевич, А. О. Антропный принцип в контексте деятельностного подхода / А. О. Карасевич // Философские исследования : сб. науч. тр. – Минск : Беларус. навука, 2018. – Вып. 5. – С. 237–249.

9. Корниенко, А. Ф. Психофизиологическая проблема и варианты ее решения / А. Ф. Корниенко // Вестн. ТГГПУ. – 2011. – № 1 (23). – С. 313–323.

10. Корниенко, А. Ф. Психофизиологическая проблема и ее решение / А. Ф. Корниенко // Вестн. ТГГПУ. – 2007. – № 1 (8). – С. 125–131.

11. Огурцов, А. П. Деятельность / А. П. Огурцов, Э. Г. Юдин // Новая философская энциклопедия : в 4 т. – М. : Мысль, 2010. – Т. 1. – С. 633–634.

12. Романов, П. Е. Вариации решения проблемы телесно-ментального дуализма в новейшей англоязычной аналитической философии сознания / П. Е. Романов // Вестн. Мурман. гос. техн. ун-та. – 2011. – Т. 14, № 2. – С. 370–376.

13. Рубинштейн, С. Л. Основы общей психологии / С. Л. Рубинштейн. – СПб. : Питер, 2007. – 713 с.

14. Тюгашев, Е. А. Деятельностный подход в немецкой и российской философии / Е. А. Тюгашев // Знание. Понимание. Умение. – 2013. – № 2. – С. 67–74.

15. Чикин, А. Проблема психофизического дуализма в философии Рене Декарта и схоластическая традиция / А. Чикин // Труды Нижегород. духов. семинарии. – 2016. – Вып. 14. – С. 323–386.

УДК 165.15

Поступила в редакцию 07.02.2020
Received 07.02.2020

В. И. Павлюкевич

Институт философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Беларусь

КАТЕГОРИАЛЬНЫЕ ИДЕИ В ЛОГИКО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

Категориальные идеи рассматриваются в широком контексте философии познания и культуры. Эксплицируются их логико-эпистемологические параметры. В качестве функциональных характеристик категорий вводятся понятия транстеоретичности, трансконцептуальности, трансэпохальности. Уточняется специфика категориальных обобщений с учетом особенностей теоретического и культурно-исторического контекстов.

Ключевые слова: *логическая культура мысли, категориальные идеи, стиль мышления эпохи, логико-эпистемологическая значимость, системообразующая функция, транстеоретичность, трансконцептуальность, трансэпохальность, категориальные обобщения в социокультурном контексте*

V. Pavlyukevich

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

CATEGORIAL IDEAS IN THE LOGICAL-EPISTEMOLOGICAL CONTEXT

Categorical ideas are considered in the broad context of the philosophy of knowledge and culture. Their logical and epistemological parameters are explicated. The concepts of transtheoreticism, transconceptuality, transepochuality are introduced as functional characteristics of categories. The specifics of categorical generalizations is clarified, taking into account the features of theoretical and cultural-historical contexts.

Keywords: *logical culture of thought, categorical ideas, style of thinking of the era, logical-epistemological significance, system-forming function, transtheoreticism, transconceptuality, transepochuality, categorical generalizations in the sociocultural context*

В XX веке оформилась область исследований, получившая название «философская логика». Для философской логики характерна разработка философских вопросов собственно логики, а также активное использование логических средств в исследовании широкого комплекса философских проблем. Истоки философской логики можно узреть в глубинах древности. Философско-методологическая значимость логической культуры мышления отмечается в философии познания с античных времен. Это легко увидеть у ряда древнегреческих философов. Так, Парменид в одноименном диалоге Платона наставляет находящегося в начале своего философского пути Сократа: «Твое рвение

к рассуждениям, будь уверен, прекрасно и божественно, но, пока ты еще молод, постарайся поупражняться побольше в том, что большинство считает и называет пустословием; в противном случае истина будет от тебя ускользать» [1, с. 358]. Затем он поясняет, в чем надо упражняться: «...допусти, что существует многое, и посмотри, что должно из этого вытекать... С другой стороны, если многого не существует, то опять надо смотреть, что последует отсюда... И далее, если предположить, что подобие существует или что его не существует, то опять-таки, какие будут выводы при каждом из этих предположений... одним словом, что только ни предположишь ты существующим или не существующим, или испытывающим какое-либо иное состояние, всякий раз должно рассматривать следствия...» [1, с. 358–359].

Высокий уровень логической культуры, способность к правильному выведению следствий – один из базисных факторов в предлагаемом Парменидом способе отыскания истины. Эти же подходы, дополненные соответствующими философско-методологическими идеями, например индуктивным поиском определений общих понятий с необходимым в этом случае выходом на высокий уровень абстрагирования, играют существенную роль в дискуссиях Сократа со своими слушателями и оппонентами, во всем его искусстве майевтики.

Аристотель, указывая на важность логической проблематики в контексте философского познания, отмечает, что «исследование начал умозаключения также есть дело философа, то есть того, кто изучает всякую сущность вообще, какова она от природы...» [2, с. 125].

В последующие века, вплоть до наших дней, ценность логического знания в сфере философии констатируется и проявляется многократно. Это прослеживается в трудах многих известных логиков и философов: А. Арно и П. Николь [3], И. Канта [4], Д. С. Милля [5], В. Минто [6], Г. Фреге [7], А. А. Зиновьева [8–10] и др.

Ориентируясь на идеи философской логики, в предлагаемой статье осуществляется рассмотрение проблем категорий с учетом логико-семантических, логико-эпистемологических аспектов исследуемых вопросов.

Необходимо отметить один терминологический нюанс концептуального характера. В данной работе часто вместо термина «категориальное понятие» используется термин «категориальная идея». Это связано с тем, что в контексте истории познания не всегда ясно, использовал ли тот или иной автор рассматриваемой концепции некоторую категориальную идею как понятие. Возможно, изначально это были термины, обозначающие соответствующие категории, без придания им понятийного смысла в современном толковании.

Всегда остается вопрос, насколько, например, трактовка нами категории «вода» у Фалеса или «абсолютное пространство» у И. Ньютона как понятийных форм мысли будет соответствовать их трактовке у данных исследователей. Ведь термины, обозначающие в их концепциях эти категории, можно

считать, допустим, несобственными именами, не относя их к понятиям в современном смысле слова.

Данные вопросы не отменяют возможности трактовки этих категорий как понятий в современной теории понятия, но указывают все же на смысловые нюансы из истории формирования категорий.

(В широком социокультурном контексте существенно учитывать, что категориальный статус могут иметь идеи, выражаемые имеративами, заповедями, заветами и другими смыслоформами такого рода. Исследование их категориальной значимости составляет отдельную, самостоятельную проблематику. Этот круг вопросов здесь не рассматривается.)

При трактовке категорий* практически во всех философских словарях, энциклопедиях, соответствующих монографиях отмечается, что это – наиболее общие понятия. Иногда данный аспект несколько усиливается, специально подчеркивается их родовой статус, утверждается, что категории являются пределами обобщений, что невозможно образовать более общее понятие, чем какая-либо из категорий (см., например, [11, с. 471–475; 12, с. 526–527; 13, с. 254; 14, с. 204; 15, с. 481]). Такие трактовки являются глубоко укоренившимися, имеющими весьма давнюю традицию, широко представленными в философско-методологической литературе. Тем не менее они все же не свободны от неточностей, не во всем корректны в логико-семантических аспектах; в некоторых контекстах они оказываются попросту неверными, требуют соответствующих уточнений. Точка зрения, отличная в логико-семантических аспектах от наиболее широко принятой и устоявшейся, выдвигается автором данной статьи в публикациях [16; 17]. В настоящей работе идеи, относящиеся к трактовке категорий и излагаемые в [16; 17], получают дальнейшее развитие.

Дело в том, что, во-первых, далеко не каждая категория является общим понятием: категории могут быть единичными или нулевыми по объему (категории «бытие», «материя» возможно рассматривать как единичные, категории «небытие», «ничто» – как нулевые по объему; во всяком случае, в некоторых философских учениях). Во-вторых, не каждая из категорий оказывается пределом обобщения: например, категории «необходимость», «случайность» имеют обобщение в категории «возможность».

Проблемы категорий философии и познания в целом формируются и развиваются вместе с зарождением первых философских концепций и исследуются в течение всей дальнейшей истории развития философской мысли. Категории – наиболее фундаментальные понятия, вырабатываемые философией и другими областями знания в общем контексте культуры и стиля мышления эпохи. Это значит, что философские категории – продукт не только философии; формирование наиболее важных, сохраняющих длительную историческую устойчивость и значимость категорий в философском познании происходит

* Здесь речь пойдет преимущественно о философских категориях.

при существенном влиянии всего сложного комплекса явных и имплицитных факторов культуры и стиля мышления соответствующей эпохи. В силу этого философские категории являются наиболее значимыми базисными, системообразующими понятиями, определяющими неявным образом, в самых общих чертах основные подходы к постановке и исследованию рассматриваемых проблем в создаваемых философских концепциях и воззрениях социума и его индивидов на мир в целом.

Те или иные трактовки философии, философские учения в истории познания и культуры приходят и уходят; пожалуй, наиболее значимыми результатами, которые данные концептуальные построения продуцируют и оставляют после себя, являются определяемые ими направления движения мысли, связанные с философско-мировоззренческим отношением к миру и познанию. Ориентиры же движения познающего мышления в контексте философско-мировоззренческого восприятия мира базируются прежде всего на вырабатываемых философскими учениями категориях. Эти наиболее фундаментальные понятия со всеми последующими исторически обусловленными модификациями и трансформациями являются одним из важных вкладов, вносимых философией в культуру познающей и преобразующей деятельности человека.

Каждая область познания и культуры вырабатывает соответствующие категории. Специфика и предназначение категориальных понятий в том, чтобы быть наиболее фундаментальными, базисными в той или иной концептуальной системе, формировать эпистемологическую основу и задавать идейно-смысловое направление развертывания и движения мысли. Общность таких понятий (в логико-семантическом смысле) не является обязательным условием. Категориальные понятия могут быть общими, единичными, нулевыми, собирательными, несобирательными, четкими или нечеткими по специфике объема, ясными или неясными (недостаточно ясными) по содержанию. Существенно отметить, что, например, базисные категориальные идеи ранних греческих философов (вода, земля, воздух, огонь, апейрон) могут трактоваться как единичные по объему (в логико-семантическом смысле). Единичными являются также и известные категориальные понятия «подлунный мир», «надлунный мир», существенным образом характеризующие общую картину мира во времена Аристотеля.

Реализуемое в категориальных понятиях обобщение не всегда и не столько связано с общностью этих понятий, сколько с широтой их применимости. Понятие может быть единичным или нулевым по объему (в логико-семантическом смысле), но иметь широкую сферу продуктивного смыслового концептуально значимого применения. Понятийно-смысловое образование может создаваться изначально по замыслу заведомо нулевым по объему, но играть важную категориальную роль: «небытие», «ничто», «невозможность» (в онтологическом смысле) и т. п.

Категориальные понятия могут быть охарактеризованы и в определенном смысле классифицированы по специфике их содержания в зависимости от теорий и концепций, в которых они формируются, получают эффективное эпистемологическое применение и развитие. Если категория сформировалась и имеет соответствующую значимость в какой-либо философской концепции, то она – философская, если в математической, то – математическая, в физической – физическая и т. п.

Важно также учитывать, что учения, концепции, теории фигурируют в определенных исторически сложившихся системах дисциплинарного знания: кроме философских концепций можно говорить о философском знании в целом, с охватом всей его истории; кроме физических теорий – о физическом знании, в том числе и в контексте истории его развития; аналогично о математике, астрономии, биологии и т. д. Для полноты исследования категории в каждой области знания следует рассматривать с учетом соответствующего исторического контекста.

Ориентируясь на указанные особенности в развитии познания, существенно выделить также эпистемологически неопределенные по объему понятия, в том числе и категориальные. Таковыми являются понятия, относительно которых не вполне ясны характеристики их объема. Эпистемологическая неопределенность понятия по объему может иметь место в силу следующих причин и обстоятельств:

1) на данном уровне развития знания неизвестно пуст ли объем понятия: например, «марсианское живое существо», «живое существо в туманности Андромеды» и т. п.;

2) в связи с динамикой развития знания: в одной системе воззрений считалось, что эфир есть, затем стали признавать, что его нет, затем снова стала допускаться возможность его существования; в системе мироздания И. Ньютона имеется абсолютное пространство, а в системе общей теории относительности такового пространства нет, в последующем в этой сфере не исключены новые перемены;

3) по конвенциальным соображениям: в частности, Платонова характеристика человека как бесперого двуногого (от природы) существа может считаться однозначно выделяющей класс людей при определенном толковании двуногости, но если двуногими считать, например, шимпанзе и горилл, то они тоже подпадают под предложенную Платоном дефиницию.

Эпистемологическую неопределенность понятий следует отличать от нечеткости: понятие может быть четким по замыслу, по идее, но при этом неопределенным в эпистемологическом смысле в силу какой-то из указанных трех причин. Нечеткие же по объему понятия («глубокое озеро», «широкая река», «высокое дерево» и т. п.) – важное явление в развитии языка и культуры мышления. Они рассчитаны на соответствующие практические контексты

и являются в этих контекстах достаточно ясными и понятными; они не относятся к классу эпистемологически неопределенных.

В настоящее время в методологии познания довольно активно используется и рассматривается в широком философско-методологическом контексте понятие трансдисциплинарности. Представляется, что существенные аспекты его содержания можно раскрыть и эксплицировать, предложив идею трансконцептуальности.

Следует учитывать, что взаимодействие и взаимовлияние различных дисциплин осуществляется через взаимосвязь, соответствующую взаимозависимость определенных комплексов идей, средств, методов, теорий и концепций, разработанных и используемых в этих дисциплинах. Таким образом меж- и трансдисциплинарность реализуются через транстеоретичность, трансконцептуальность.

Поскольку концепцию можно трактовать как более общее понятие по отношению к теории, то трансконцептуальность является более общим понятием по отношению к транстеоретичности, то есть подразумевает его в своем содержании. Таким образом, процессы меж- и трансдисциплинарности (взаимосвязи, взаимодействия, взаимовлияния различных дисциплин) редуцируются к процессам трансконцептуальности (взаимосвязи, взаимодействия, взаимовлияния теорий и концепций, принадлежащих этим дисциплинам). Без такой редукции понятия меж- и трансдисциплинарности остаются неэксплицированными, семантически недостаточно ясными.

Наряду с трансконцептуальностью междисциплинарного характера следует учитывать трансконцептуальные взаимосвязи внутри дисциплин, которые во многом остаются вне поля зрения, когда речь идет о меж- и трансдисциплинарных отношениях при их обычной, ныне устоявшейся трактовке.

Важная культурно-эпистемологическая, можно сказать эпохальная трансконцептуальная, роль категорий состоит в том, что нередко они воспроизводятся с соответствующими вариациями из концепции в концепцию. Эти наиболее фундаментальные понятия со всеми последующими исторически обусловленными модификациями и трансформациями являются одним из важных вкладов, вносимых философией в культуру познающей и преобразующей деятельности человека. В этом проявляется существенная и, быть может, наиболее яркая роль категорий в познании и во всей системе культуры. А реализуется она через характерное для категорий свойство трансконцептуальности. Они «прорывают громаду лет». Через них, через их трансэпохальность порой реализуется смысловая связь эпох, веков и тысячелетий: Аристотель сформулировал идеи подлунного и надлунного миров, а у А. С. Пушкина читаем: «И славен буду я, доколь в подлунном мире жив будет хоть один пиит».

Трансконцептуальная функция категориальных понятий в широком культурологическом контексте проявляется в том, что многие категории, например идея системности, начинают формироваться в недрах культуры, в сфере

коллективного мышления (в мифах, в системно-иерархических социальных структурах и т. д.), а затем получают развитие и совершенствование в философских учениях и научных концепциях. (Важные характеристики коллективного мышления и его роли во всей системе культуры раскрываются А. А. Ивиным в публикации [18].)

Иллюстрацией того, как именно через категории, через выражаемые ими идеи, через их трансконцептуальность философская концепция или некоторая область культуры задает определенное направление движения мысли, может служить категориальное понятие «противоречие». Известно, что Гераклит при философском рассмотрении многих проблем бытия и познания начал в некотором специфическом (диалектическом) смысле активно использовать идею (категорию) противоречия. Затем эта идея, трактуемая в гераклитовском направлении мысли, вошла в систему философских воззрений многих философов Средневековья, а в последующем Г.-В.-Ф. Гегеля и диалектического материализма. В истории философии идея диалектического противоречия имела широкое контекстуальное употребление, при этом так и не получив ясного семантического толкования, за что и была нередко активно критикуемой многими философами со времен Парменида и до наших дней.

При философском рассмотрении категориальных понятий существенно различать три следующих аспекта: трактовка категории как философской; рассмотрение нефилософской категории с философских позиций; философская интерпретация какой-либо категории. Учитывая то обстоятельство, что категориальные понятия, как правило, формируются в контексте всего стиля мышления эпохи, указанные различия в трактовках категорий в общей системе культуры обычно не проводятся. Однако при рассмотрении категориальных понятий с позиций философии познания данные различия важны, их учитывать целесообразно.

Для оценки содержания некоторых категорий существенно учитывать, что в теории понятия, как правило, фиксируется утверждение, согласно которому понятия следует образовывать, характеризуя рассматриваемые предметы по наличествующим у них признакам, а не по отсутствующим. В целом это полезная рекомендация с конструктивным подтекстом. Однако в широком спектре познания, культуры и человеческой деятельности она не всегда верна. Очень часто оказывается существенным отсутствие у предмета, у процесса определенного признака, качества, отсутствие некоторого отношения между объектами. На заре истории первобытному человеку важно было знать, что некоторый зверь не является хищником, что он не опасен, что бревно не тонет в воде, следовательно, держась за него, можно спастись в определенной ситуации, и т. п. В более близкие к нам времена практически полезно, к примеру, было знать, что фарфор, резина не проводят электрический ток, что тело, достигшее первой космической скорости, не будет падать на Землю. С развитием познания оказалось, например, существенно в теоретическом плане

выявить, что пятый постулат в геометрической системе Евклида невыводим из четырех других, то есть является независимым от них в данной системе. Отсюда идея независимости некоторой аксиомы как важная характеристика какой-либо теории, построенной аксиоматическим методом. В человеческой истории многие события характеризуются существенным образом через отрицание: М. И. Кутузов Бородинское сражение не выиграл, но и не проиграл.

В широком контексте культуры нередко события, ситуации, процессы, индивиды ярко раскрываются через отрицание, указывающее на то, что не произошло, чего не случилось, что отсутствует. В известной старинной песне бежавшего на волю каторжанина есть слова:

Шилка и Нерчинск не страшны теперь,
Горная стража меня не поймала,
В дебрях не тронул прожорливый зверь,
Пуля стрелка миновала.

А. С. Пушкин представляет читателю Татьяну на петербургском балу, утонченно и ярко характеризуя ее через отсутствие определенных качеств:

Она была неторопливa,
Не холодна, не говорлива,
Без взора наглого для всех,
Без притязаний на успех,
Без этих маленьких ужимок,
Без подражательных затей…
[19, с. 147].

В культуре мышления категории, базирующиеся на характеристике объектов, процессов, событий, отношений между предметами через отсутствие определенных признаков, свойств, качеств, реализуются в философии познания в обобщенном виде с использованием идеи отрицания. В философских концепциях очень часто существенную роль играют категориальные идеи такого рода, как «небытие», «ничто», «невозможность», «неслучайность» и др. Р. Декарт к знаменитой идее «Мыслю – следовательно, существую» пришел через отрицание всех аргументов, кроме способности мыслить, как позволяющих неопровержимо доказать существование индивида. Многие фундаментальные принципы бытия и морали формулируются через отрицание: «Не убей!», «Не укради!» и другие важнейшие заповеди. Здесь отрицание носит вполне конструктивный, ясный и определенный характер.

Рассматривая категории в общей системе культуры существенно учитывать, что нередко собственные имена наполняются в определенных контекстах категориальным содержанием. Об этом говорят следующие примеры: «Москва… как много в этом звуке для сердца русского слилось! Как много в нем отозвалось!» (А. С. Пушкин), «Пушкин – наше все», «Полтава», «Бородино»,

«Березина», «Рубикон», «Сталинград». В каждой эпохе можно выделить ситуации, когда собственные имена стали символизировать идеи категориального смысла. Они обладают аккумулирующей силой смыслопритяжения и для последующих времен. Это же относится в некоторых случаях и к собственным именам литературных персонажей: Одиссей, Пенелопа, Дон Кихот, Дон Жуан, Хлестаков, Манилов и много других. Писатели, всегда стремившиеся рельефно выразить образ мысли описываемой эпохи, нередко преподносили свои идеи через ярко, с глубоким смыслом характеризуемые персонажи, приобретавшие в системе культуры категориальную значимость.

В качестве заключения хочется кратко отметить некоторые теоретические и социокультурные аспекты в формировании категориальных идей.

При образовании в каких-либо ситуациях соответствующих множеств (классов) часто обращается внимание на то, чтобы множества (классы) были более-менее однородны по составу предметов. Теория множеств в общем-то не содержит каких-либо рекомендаций на счет такой однородности. Это определяется, как правило, контекстом.

Из истории египетского похода Наполеона, например, известно, что в случае угрозы нападения противника Наполеон отдавал команду: «Ослов и ученых в середину!» (при армии Наполеона находились ученые-египтологи). Ослы и ученые объединялись Наполеоном в одно множество по простым признакам «однородности»: и тех, и других необходимо было уберечь.

Иногда в социокультурном контексте возникают явно неудачные категориальные обобщения. Так, в настоящее время, приблизительно в течение двух-трех десятков лет широко вошло в обиход и приобрело определенный категориальный смысл понятие «услуга». Услугой стали называть любой вид деятельности: деятельность обувных мастерских, прачечных, музеев, художественных галерей, школ, университетов и т. д. В одну категорию попадают работа химчистки и написание картины художником, разработка новой теории ученым, изложение каких-либо идей лектором в университете. При достаточно широком толковании услугой можно считать и деятельность полководцев в истории.

Услугой некоторому человеку или группе лиц естественно называть то действие, результат которого ожидаем, достаточно точно известен и вполне определенно может быть оценен тем, кому эта услуга предоставлена. Но как считать услугой совершенно неожиданный «Черный квадрат» К. Малевича, неевклидову геометрию Н. Лобачевского, теорию относительности А. Эйнштейна?

Иногда по принятию (непринятию) тех или иных категориальных обобщений существенно различаются социокультурные сообщества, страны, народы. Наглядным примером в наше время является трактовка содержания и объема таких важных социальных категорий, как «брак», «семья», «родители». При

этом определение данных категорий приобретает явную обостренно ценностную специфику в социокультурном контексте.

Таким образом, в философско-методологическом исследовании категорий важно учитывать, что категориальные обобщения существенно зависят от особенностей теоретического, предметно-практического, культурно-исторического и социополитического контекстов.

Список использованных источников

1. Платон. Парменид / Платон // Собр. соч. : в 4 т. – М. : Мысль, 1993. – Т. 2. – С. 346–412.

2. Аристотель. Метафизика / Аристотель // Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 63–368.

3. Арно, А. Логика, или Искусство мыслить / А. Арно, П. Николь. – М. : Наука, 1991. – 415 с.

4. Кант, И. Логика. Пособие к лекциям 1800 / И. Кант // Трактаты и письма / И. Кант. – М. : Наука, 1980. – С. 319–444.

5. Милль, Д. С. Система логики силлогистической и индуктивной / Д. С. Милль. – М. : изд. Г. А. Лемана, 1914. – LXXXI, [2], 880 с.

6. Минто, В. Дедуктивная и индуктивная логика / В. Минто. – СПб. : Комета, 1995. – 464 с.

7. Фреге, Г. Логика и логическая семантика / Г. Фреге. – М. : Аспект Пресс, 2000. – 512 с.

8. Зиновьев, А. А. Логика науки / А. А. Зиновьев. – М. : Мысль, 1971. – 270 с.

9. Зиновьев, А. А. Логическая физика / А. А. Зиновьев. – М. : Наука, 1972. – 192 с.

10. Зиновьев, А. А. Фактор понимания / А. А. Зиновьев. – М. : Алгоритм Экспо, 2006. – 528 с.

11. Философская энциклопедия : в 5 т. / редкол.: Ф. В. Константинов (гл. ред.) [и др.]. – М. : Совет. энцикл., 1962. – Т. 2 : Дизъюкция – Комическое. – 575 с.

12. Большая советская энциклопедия / редкол.: А. М. Прохоров (гл. ред.) [и др.]. – 3-е изд. – М. : Совет. энцикл., 1973. – Т. 11 : Италия – Кваркуш. – 608 с., [40] вкл. л.

13. Философский энциклопедический словарь / гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв [и др.]. – 2-е изд. – М. : Совет. энцикл., 1989. – 815 с.

14. Философский энциклопедический словарь / ред.-сост.: Е. Ф. Губский, Г. В. Кораблева, В. А. Лутченко. – М. : ИНФРА-М, 1997. – 576 с.

15. Новейший философский словарь / сост. А. А. Грицанов. – 2-е изд., перераб. и доп. – Минск : Интерпрессервис : Кн. Дом, 2001. – 1280 с. – (Мир энциклопедий).

16. Павлюкевич, В. И. Категориальный статус модальных понятий / В. И. Павлюкевич // Время и вечность: философия, логика, познание: сб. науч. трудов к 90-летию А. К. Манеева / ред.: А. А. Лазаревич [и др.] ; Ин-т философии Нац. акад. наук Беларуси. – Минск : Право и экономика, 2011. – С. 205–215.

17. Павлюкевич, В. И. Категориальные понятия (логико-семантические аспекты) / В. И. Павлюкевич // Одиннадцатые Смирновские чтения : материалы Междунар. науч. конф., Москва, 19–21 июня 2019 г. – М. : Соврем. тетради, 2019. – С. 167–169.

18. Ивин, А. А. Коллективный разум и социальные образцы как продукт его творчества / А. А. Ивин // Философские исследования : сб. науч. тр. / Ин-т философии НАН Беларуси. – Минск : Беларус. навука, 2018. – Вып. 5. – С. 19–29.

19. Пушкин, А. С. Евгений Онегин / А. С. Пушкин // Полн. собр. соч. : в 10 т. – Л. : Наука, 1976. – Т. 5. – 528 с.

УДК 1+165.12

Поступила в редакцию 10.02.2020
Received 10.02.2020

V. Yevarouski

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

CONSCIOUSNESS: BETWEEN BIOLOGY AND CULTURE

В. Б. Еворовский

Институт философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Беларусь

СОЗНАНИЕ: МЕЖДУ БИОЛОГИЕЙ И КУЛЬТУРОЙ

В статье проводится анализ ряда концепций функционирования сознания, на основании которого автор выдвигает гипотезу о существовании демаркации между сознательной частью сознания и существующими внутри и вовне его системами обозначения, функционирование и формирование которых обусловлено средой. Опытная среда представлена автором как целостная система, включающая находящиеся вне сознания природные и социальные явления, а также имманентные человеку внесознательные феномены. В статье доказывается невозможность разделения в сознании биологически унаследованного и культурно обусловленного, вследствие чего традиционное редуцирование человека к определенному универсальному фенотипу отвергается автором как несостоятельное. Осуществляя синтез идей биологического материализма и философии сознания, а также используя эмпирические данные нейробиологии, автор предлагает интегративный подход исследования проблем сознания.

Ключевые слова: *философия сознания, когнитивная нейробиология, система внутреннего подкрепления, внесознательное, субъективный опыт, универсальное сознание, культурные детерминанты сознания, сложная проблема сознания*

Introduction

On the one hand, this article is the result of the development and, on the other hand, a critical review of my previous positions on the functioning of consciousness in the general structure of its internal and external experience [1; 2] At that moment, following the spirit of Husserl's philosophy, the thesis was put forward that the external body of each person which is created by the efforts of all humankind – i.e. the culture – with putting itself in the context of Bildung or our formation [3] generates **consciousness as its last frontier** in the internal world of person. The modified thesis [4], which is now the main hypothesis of this article, is as follows. The traditional "I am not Me" division can also be a frontier between the conscious

part of consciousness [5] (which I understand in its original Greek meaning syneidós as conscience and co-mind simultaneously) and the internal and external signifying systems (Umwelt and Innerwelt). Both form a habitat for syneidós where conscious is controlling, cognizing, and creating value structure at the same time. Moreover, within the framework of this model, the experienced environment locates not only outside of the 'I' (natural and social phenomena), but also inside it (beyond-consciousness, outerconscious).

Conscious in consciousness

This subheading may seem a play on words based on the multiple meanings of both the consciousness and conscious as its attribute. In this moment, we fix the dichotomy between conscious and consciousness on a purely intuitive level. Conscious is what I know or, in other words, the flow of information that some I consider as susceptible to both remastering and exploration. Going a bit forward, we have added two more traits to the characteristic of conscious. Conscious is what can be potentially narrative and what is, therefore, is often likened to explication through the language and its semantic and syntactic means. In this context (going against the same semantic logic), some parts of conscious (for instance, dreams, delusions [6] and hallucinations [7]) can be attributed as unconscious if we understand it in the frameworks that were offered by Freud [8; 9].

Now we will introduce a concept of an outerconscious, which would be already outside the domain of conscious and would remain a part of consciousness as a big information and control system. Outer-conscious systems is similar to the conscious consciousness – firstly, it collects information, secondly processes it and thirdly, in one way or another, gets access to control and performs a number of tasks related exclusively to the sphere of human activity [10]. The most famous of these structures is **the reward system** [11], discovered by James Olds [12]. This reward system (**RS**) is the focus of the contemporary neurosciences and biological psychiatry and is referred to the researches of various kinds of chemical addictions. RS [13] is described neurobiologically with the references to the chemical and physiological processes occurring in the brain [14]. Everybody feels pleasure often, but our knowledge of this feeling (as of all others) is extremely limited.

The thesis that conscious is an inherited mankind's destiny means something other when we introduce an outerconscious. First at all, this enterprise cracks the traditional scheme to frame reasonable into the conscious. It is easy, taking, for example, such intelligible that is irreproachable from the point of view of logic and erudition as a reference and then imagine something that is not perfect and is named it as thoughtless and consequently as unconscientious. Many believe that madness as a not well controlled brainstorm is hardly conscious, because these behaviors contradict common-sense and have manifestation discording with the norms of thinking and actions adopted in a certain society. We may also accept that the claims of aesthetic or artistic creativity are different to the rational (i.e. pure conscious) way

of working with reality. However, all the above manifestations, which can be denied prudence, reasonableness, or rationality, though it will seem strange at first, are the aftereffects of culture and conscious experiences (past or present) to communicate with it. In this context, we can recognize the status of the subconscious (i.e. subdomain of conscious) about these manifestations, but we cannot consider them as something independent from conscious. As you can see from even the most superficial examples presented above, conscious in the consciousness arises only about our ability of becoming aware of something. In other words, we should be able to tell some story about events of conscious experience. It may not be fully arranged and be completely true, but this story should be. We always share conscious with others using a semantic decoder for its appearance. These semantic tools are supplied by culture. Through consciousness, this decoder, as the greatest attainable depth of the social world within the awareness of a person, allows to build up the phenomena of experience in the form of narrative.

Ultramundane realms of consciousness or consciousness that conscious beyond

So, even the most unreasonable thinking or sacred-aesthetic appreciation, created by consciousness, is initiated by culture as an external and collective activity of some society. It means that the consciousness has become social incredibly early and then has not been already considered as a purely biological substrate but should been reckoned as a culturally built formation. It is usually associated with our Self. In the words of Kant, the conscious human being is the one who received the moral law (das sittliche Gesetz) [15] through the cultural formation (Bildung [3]).

However, if we now try to introduce the conscious strongly in a logical sense, we can understand the unconscious not as something irrational, but as some states of consciousness acting absolutely outside our mind. It is unconscious of the new type or **outerconscious** which is autonomous or even completely independent from the conscious by definition. Further, conscious will be interpreted in this strictly logical order, in which the unconscious will be not understood as an insufficiently reasonable, but as a beyond rational, something that is structurally autonomous from the mind. In this way we, in particular, may see RS. This is an example of such outerconscious or unconscious of the second type. In this role it is embodied in the way of mastering the external world that is different from the usual rational technique of working with reality and, therefore, is not fully grasped by us. RS does not only perform the functions of goal setting and evaluation, but at least partially reinforces the meaning produced by consciousness and, therefore, also it is implicitly linked with the system of values that exists at a rational level.

We are going to use the distinction of the deepest structures of consciousness from the end of section "Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst"[1] of Hegel's "Phenomenology of spirit" as a convenient categorical model for further discussion.

[1] The truth of self-certainty.

It is in self-consciousness, in the Notion of Spirit, that consciousness first finds its turning-point, where it leaves behind it the colorful show of the sensuous here-and-now and the nightlike void of the supersensible beyond, and steps out into the spiritual daylight of the present [16, p. 110–111]

Das Bewußtsein hat erst in dem Selbstbewußtsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet [17, S. 145].

At once, we noticed that this Hegelian quote is purely illustrative and does not imply an analysis of the tradition and any considerations from point of view of the history of philosophy. Therefore, the answer to "why this quote was chosen?" can be reduced to a simple statement of the apodicticity or intuitive flexibility of this construction of Innerwelt to this author's way of thinking. If we come out of a purely rational grounding, it is possible to speak then about some spiritual prophecy. The constructions of philosophers were meant to be the Great, somehow formed the basis not only of contemporary philosophy, but also background of scientific knowledge in general. We believe that Hegel's division between sinnlichen Diesseits (sensuous here) and übersinnlichen Jenseits (supersensible beyond) can be successfully used as a powerful gear for the sophistical philosophical interpretation of the Innerwelt that has not obtain precisely measurements yet. Besides that, sinnlichen Diesseits – übersinnlichen Jenseits division may become a competing hypothesis for the data provided with present neuroscience.

Proceeding from the above quote from Hegel's, we propose to assume that conscious and cogito, as its centering core, are mostly the products of the Spirit. Its connotations from the original divine to the rationally-philosophical imply the external content that a priory collective. It means this content is formed with die Bildung, accordingly, the same German classical tradition. But in addition, our thoughts and manners have singularity as an essential distinction. Their precise anatomical place (suggesting the answer to the question where is a specific spatial home associated with our Self), does not need accurate definition in such system of discourse [4].

Indeed, another problem has arisen in this case. Suppose, we assume that the human being within us is wider than reasonable and, even then, conscious. Further, we recall the thesis that all rational and conscious possessions are imposed from the outside of our brain and body states. Staying within the secular discourse and lagging aside creationism, it is possible to sum up our outside world in the social reality. We may see further some **social quantum** as an interpersonal part of the human consciousness. Going forward, we add two new features to the introduced concept of social quantum. Our consciousness as a particle of social reality is both historically labile and dependent on culturally diversity. However, the above supersensible beyond is something different. Those brain formations, which handle RS both in structure and in basic functionality, are directly inherited from our biological predecessors. The hypothesis that RS of lower mammals (primates or mice)

functions like human is the basis of the animal model for the study of different addictions and is recognized as an effective one for the search for methods of treatment of narcotic and alcohol compulsions [18, p. 481]. They are considered as disturbances of human RS from the positions of biological psychiatry. If we accept that it has a natural origin i.e. given by birth, then supersensible beyond, as a wetwear system [19], should be identical for all humankind. Thus we got two radically different processing subsystems of consciousness – conscious and outer-conscious.

Simply, Human

Any cursory overview [20] of the main dominants of those cultures that have developed for a long time in parallel with the paradigm rooted in Christianity, which has become the dominant of modern scientific knowledge as well as our everyday perception of a person and his environment, shows that many of our usual landmarks in the topography of experience are not original but stem from cultural diversity. It is about the dichotomy of I am not I, the opposition of an object to a subject, those specific sources of thoughts and feelings as we imagine. In the meantime, despite all these conventions, we can of course with caution speak of just a human. Everything here cannot be too simple. If we, of course, will not be limited to intuitive clarity.

Even within a superficial examination of what lies behind the catchphrase "Who does not know what a human being is?", we will immediately find pitfalls here. At a purely discursive level, the answer to this question can be expanded as follows. "If I recognize myself as a person, it means that everyone who my "I" considers similar to myself, are people too." Surely, people may still differ in the degree of humanity. Recalling Diogenes of Sinope, who was looking for a human being on a sunny day with a lamp. Moreover, the translation of his ἄνθρωπος in the English passage from Diogenes Laërtius is sometimes specified as an honest man. Obviously, with these examples, we begin to deviate from the topic, because we are again not talking about a person in general, but mostly about a person who is rational and even conscious. Looking a little ahead, we note that we will not be able to talk about a person outside of these (let us call them cultural) frameworks. We certainly do not deny the other way. Personally, I am anatomically alike the other more than seven billions of human species, and therefore, from the point of view of biological or medical science, I am a human. So rightfully, I can claim being treated by a therapist and not by a veterinarian.

Here we are forced to use tautology. Anatomically accomplished man is not yet a human. For most societies of the century before last, this was indisputable (although it is a fact that is deprecated nowadays). During Diogenes times, there were slaves and barbarians, who this Greek person was not able to fall within the framework of ἄνθρωπος. But even overcoming all these prejudices, no one will deny the fact that we are not born as a person but become one. Let us recall here the Mowgli effect,

the manifestation of which had not only a fairy-tale, but also real examples. [21]. Hence, a person without a cultural core is not a person. It is possible to put forward a more rigorous thesis that the same cultural core determines both the content of the concept of a person and the entire configuration of Self per se.

Indigenous consciousness and primeval experience

The model of a universal human can be made in different ways, for example, through the generalization of various ethnographic data. However, we can also proceed with such construction from the similarity of each humanoid as a biological being. From this point of view, the sinnlichen Diesseits – übersinnlichen Jenseits juxtaposition can also be considered as a hint for grasping of universal experience. Nevertheless, this dichotomy cannot be proved fully. Similar to Kantian brain and same brain as the center and the source for mind [5], this philosophy has both spatial (European) and historical (representations of modernism [22]) localization based on the Christian tradition [23]. Alas, if we discuss the indigenous consciousness and primeval experience, we can say that a person as a homo sapiens or as a biological form have to be acting according to the specific states of consciousness given to us by nature and evolution. A priory these sub structures of behavior should be considered as independent from culture and any form of learning.

We will see what comes out of it. Based on the above conclusion and remained in positions both third person perspective and biological materialism (trying to be in trend), we should agree on the following approach. The similarities between us exceed the existing differences. Moreover, the adoption of such biological position will inevitably require the introduction of the standard of a person who has typical structure of consciousness, including its division into conscious and outer-conscious. This situation seems obvious, for example, from the point of view of medicine, where only psychiatry takes into consideration cultural concepts [24] of distress, "cultural syndromes, idioms of distress, and causal explanations relevant to clinical practice" [18, p. 14]. However, within the framework of this symbolic field, a cognitive phenotype is also recognized as a legitimate concept, which is attempted to be associated with various kinds of disorders.

Otherwise, we think that our phenotype is obvious but at the same time invisible when we do not consider a biological constitution of our brain and consciousness, but its reminiscences within our cognitive activity. We have already shown above how biological, inherited in consciousness, is thoroughly mixed with culturally gotten content. For our usual feeling, biological achievements of consciousness are not clear and, therefore, are not valuable for our daily assessment. This primeval part of us seems a mere pittance of major dominants inherited by our social appearance that requires shared conscious. This thing in turn casts a new light on the horizon of the Eidetic reduction. Eidetic reduction in case of human being apparently begins in an alienated part of his consciousness that is both a corpuscle

of culture and the intimate stuff. We are pretty sure (and make here honest mistake at the same time) our conscious belongs only to us. We dare to imagine; this reduction has to get stuck eventually in the scene of conscious in consciousness to be inevitable culturally (i.e. locally or civilizational) constructed. Consequently, any operation for reduction in order to get a universally human in compliance with a certain phenotype of a normal person should not work out.

When all candles are put out, all cattes are gray. All cats can really look alike. To do this, you do not even need to turn the lights off, but you simply need to accept an idea that their differences are in many shades of grey. This metaphor stands for many variations of body types and the other outer traits which we consider as visible manifestations of the shared phenotype. In the case of our consciousness (as we show below), such path of building similarities and differences between primary and secondary themes begins to be questionable at the point of the farthest approach to the innermost areas of consciousness and its structures. We always have to reduce any quasi-universal states of consciousness to the cultural peculiarities of thinking about it and its reflections on the every-day reality. Thus, the ontological essence is overshadowed by the subjective substitute. In the case of a person, each uniqueness fancies itself as such and at the same time any person is never able to draw a distinction in its characteristics between its strictly psychological (that is, the product is purely Ψυχή) and the social, cultural and ideological context imposed from above.

Heart thoughts, abdominal worries

Thus, we can see that our experience is so culturally diverse that its similarity hidden behind the layers of particulars. Diversity appears so paradoxical due to our system of values and priorities that seems much more important and more pronounced than imperceptible similarity. The crucial data here are obtained from the research in the field of social sciences and humanities. Both consider the cogito as a social phenomenon with studies of its functioning within the framework of a socio-cultural reality (cultural sociology and social anthropology), or in the context of the spiritual development (history of philosophy or intellectual history). Therefore, their findings do not give us the opportunity to show the boundaries between the universal humanity, primeval and the specific-cultural realms with certainty. So, we get into a dead-end.

The next thesis affirms that primordial forms of experience do not find a clear expression in any visible and potentially narrated representations. We will show it with the example of cardinal element of the experience of the European type – a Self or cogito. The European soul is the result of the influence of the universal spirit on a specific human body. Especially within the Christian doctrine (the obvious prototype of the modern Self with cogito that built on), a soul is a starting point of all human aspects in the person, and a certain portal that connects our individuality with the Universal-divine. Turning this context into a secular or philosophical language, we

discover traces in I that is no longer only divine, but still hold beginning, derived now from social environment. Moreover, the above-described picture does not become speculative, but appears to be an entirely normal, almost trivial having direct application in every self-story, including the feelings of consciousness that interests us. This regular experience pushes forward all natural sciences paradigms as well.

In this regular mode of our thinking and experience, we usually notice two elements, perceiving our consciousness. There are (a) corpuscularity, (b) the explicit or associative relationship with the brain. It was not always like this, though. Like all the great moments in our distant history, the soul associated with the heart is the ghost of our memory. Thus, the understanding of consciousness as something central in the psyche as well as within the body is a cultural construct. It began to establish only with the development of natural science ideas of the early Modernity when a person began to appear as an automaton controlled by some commander visualized sometimes like the medieval homunculus. We can also assume that speculation [25] about acceptation or denial of the existence of the ego as an element of Innerwelt is such because of its pictured proximity to Self. It gives the possibility to image the cross-functionality of these two elements (Self and Innerwelt) with consciousness. Nevertheless, if we compare the Chinese tradition, we will get a slightly different configuration of the corporeality, divisions of Self, subjectivity, inner world, body, and outer world. Thus, the boundaries of cultural and universal in human becomes increasingly difficult to capture.

The following example of Chinese shénjīng serves as a good alternative illustration of how long and complex history of the formation of philosophical ideas at a certain stage is fixed in the system of mediocre experience and then became common and familiar. Shénjīng, as a process of permanently flowing spiritual energy throughout the body, historically synthesizes in completely different way a range of structures that we center in European culture through cogito, corpuscular consciousness and clearly localized I. Recently shénjīng [26] attracted attention in the field of cultural psychiatry. Modern idea that mental illness has universality properties nevertheless suffered a set-back. Members of distinct cultures talk about their symptoms with such diversity, which is not always amenable to standardization. Thus, cultural psychiatry came to the concept of shénjīng. It is oversimplification of this sort of cultural differences but quite indicative.

The Chinese tradition has turned out to be a paradoxical situation. Symptoms included in the world standard of psychology and psychiatry that grounded the Descartes representation of the person demanded for itself a description the other cultural variant. Thus, the interpretation of the Chinese Shenjingshuairuo appeared as an analogue of the European neurasthenia. However, we are interested in this scheme not because of the medical details, but in many respects because of a different structure both the internal experience and its initial source presented by the Chinese tradition. The Chinese counterpart of our spirit–Shén also gets into the body although not through the airways, but through the opening of the navel (hence,

the pain in the abdomen in here is often associated with depression and neurasthenia) [26]. But unlike the Christian tradition, Shén does not concentrate as a soul, but harmoniously circulates throughout the body. Blood was traditionally considered as the most suitable transport for Shénjīng. Later at the stage of biological medicine these processes find their visualization in the nervous system, where the weakness or distortion of the circulation process of Shénjīng leads to disease.

Consciousness is not like technology

Intention to remain on the intuitive level is convenient argument not only for philosophic discourse but also for building the axiomatic background of such sciences as physics or biology. It is not possible to doubt indefinitely. In this case, we have no time to create something positive. On the other hand, the declaration of intuitive clarity is also an obvious way out to the level of mundane experience where most things are understood in this way because they are appropriated by the majority. The fragility of this sort of confidence in the contemporary world is obvious. However, it is enough to radically change the place of residence and some familiar things become strange and you will require a long time to move to a new level of the ordinary. A person's experience will always have a cultural context. Even within one culture, everything that we now take for granted has its history. We talked a lot about the historical roots and cultural dependence of both the intuitive level and everyday experience before. However, in the case of both scientific studies and some prominent philosophical theories widely discussed and much-admired outside their region, the intuitive level is gradually becoming a virus embedded in these constructions and through its fabled vessel spreading far beyond those limits on where these assumptions were just a matter of course. It can be seen not only in the spatial but also in the historical context. Imaginary time shift, long before the invention of some concept, shows that it would be unacceptable and even hostile to intellectual elite that was living before some discovery. Many of the fantastic films describing travel to the past (or vice versa) are built on the game of changing cultural context when previously familiar changed this status after time travelling. This inevitably provokes laughter. Any intuitive awareness has its history. All this reasoning can be simple and even redundant. But as it seems to us, it is not because of the point of view we have chosen to consider as well as with respect to its subject matter, which is consciousness. We need to consider the peculiarities, or the mode of the symbolic fields, where this consciousness is measured.

In our case of consciousness, when we describe a phenomenon, we use concepts that could arise only at a certain stage of our intellectual history. In turn, our consciousness perceives the world only through the framework that it received because of the education, upbringing, daily and periodically repeating interaction with the social environment. Finally, the set of artifacts that we believe produces consciousness would be completely different if we, with nowadays methods, would

approach its description a hundred and even fifty years ago. However, even fifty and one hundred and two thousand years ago, consciousness did not only carry out decoding of signals sent by some physical world that was not entirely describable, but it was an ordinary element of the communicative environment. There is something that even with far-reaching cultural relativism can be no doubt. There is a brain, there is a consciousness, there is a culture. It means that without physical processing with the brain (or with very primitive artificial surrogates invented by us), any outcome of consciousness or an element of culture may never arise.

It is repeatedly emphasized that the naturalistic approach [23; 27] prevails in the modern sciences of consciousness where it is considered as states of the brain. If we maximally exaggerate this position, then our thoughts as a product of the brain can be represented by analogy with hydrochloric acid, which is the stomach secretes for food processing. Nevertheless, the difference may be at once emphasized. The stomach can be considered as a chemical factory, which particularly produces an inorganic substance called hydrochloric acid. The brain can also be imagined as a factory, which, in theory, should produce thought as a substance or other substrate, to which certain material properties will be ascribed. Following the traditions of the natural sciences, we must reduce them to the functionality of the producing equipment, or at least they should be seen or recorded by an instrument which is independent from the observer. However, the only device capable of deciphering thoughts (own or other's thoughts) paradoxically can only be one to whom subjectivity (and therefore inaccuracy) is attributed – a human. Within the framework of the science of consciousness, this is sometimes called the hard problem of consciousness [28].

Naturalistic point of view clearly fits into the following simple scheme. We live in the technological era. The machine, very clearly described by Heidegger through the Gestell (Enframing) [29], becomes habitually a good image in our mind to which there is a temptation to equate things that are not technological. To manufacture something (or more correctly replicate or copy a previously produced sample), we need a little. At least we should know the mechanism of the Enframing, as well as the technology by which something is assembled on this equipment.

How to hack neural networks? This phrase can be considered as an exceptionally good title for any article devoted to the problems we present. We cannot allegedly understand how consciousness works for the following main reasons. We know extraordinarily little about the structure of our brain [30], we know how it works even less, we are completely unaware of technology how an unknown device produces thoughts that are known to us. Indeed, the brain is an organ of the human body that has biological, and, therefore, natural origin. Based on this postulate, it should function, if not identically, but similarly to all members of humanity. With the help of measuring devices, we can fix this similarity, for example, by measuring the electromagnetic impulses.

Let us assume that some impulses carry the information by which the brain as a biological organ produces consciousness. Here, the train of thought usually jumps the track about the computer technologies that are the best-promoted example nowadays. In these realms, deciphering the information hidden by others in the electrical systems of modern computers is often an exciting though not legal task. However, this scheme is still different from the relationship between the brain, consciousness, and its recipient. In the computer, we put the meanings developed in the usual or natural way into the machine, the technology of which we know. Then, at the output, we get their modification, which we again pass through our consciousness. In the case of the brain, the scheme is much more complicated. By unknown technology, meanings are called into existence out of nothingness.

Besides, the main instrument for fixation of any final product of the activity of consciousness is a person. Such person can usually be in several hugely different guises. Firstly, he or she plays at least two roles: they can produce thoughts and perceive them at the same time, often building a new set of thoughts on this basis. Let us go further, as a rule, the recipients of our thoughts are mostly other persons to whom we deliver them through language. Alas, this other person can already be viewed from two new points of view. First, as a proximate recipient, who we can conditionally call an interlocutor, and secondly, as an external observer, who can also be called a sociologist. Using the Buber separation of "Ich und Du" [31], you can be considered as a scientist watching us along with thou, which symbolizes the immediate interlocutor.

Obviously, we are simplifying the scheme a little and even somewhere change the course of presentation when introducing the characters we are used to. But no other choice has been given to us. As all these people and grammatical faces are hard to find in biological or materialistic fields that have been of interest for us before, but they are discovered around the culture. It means that if we are talking about someone who works with my thoughts, even if an impartial sociologist would be on this site, he or she would have been already working with the so-called semantic artifacts, which in this case would be a subject to some secondary formalization including the ones created through the translation into mathematical language of formulas and statistical expressions.

However, it is obvious that these operations have a very distant relation to the brain itself as an organ of the body. We will not even be able to show the place where thoughts and our Selves are produced. From this point of view, as frustrating as it might seem, some questions may never be answered. Where this real exit is located, where we must install some imaginary sensors, for instance, to fix fantastic mental energy. However, we clearly see here another key part, the presence of which in these very natural or materialistic constructions often becomes an anathema. My I (but is not my brain) is usually recognized as the source of a certain fan of thoughts, as well as the key recipient with who, on occasion, it is necessary to be related regarding their content.

Conclusions

Summing up it should be noted that even introducing the smallest cultural correlate we begin to experience serious difficulties in the interpretation of consciousness as a purely material function. It is not possible to deny that the brain takes part in cognitive, cultural, and even social activities. Death of brain is now the main indicator of the statement of our biological death. However, in our familiar world, which is one vessel for our thoughts, feelings, and actions, it is enough for us to just keep the existence of brain in mind. No doubt we are owners of some specific brains which are not eternal, but many of us still hope that it the brain's death do not mean our very end and would be lucky when their thoughts and images (as well as deeds and creative achievements) survive their natural existence.

Like the biological memory, other kinds of it are available for consideration, for example, collective, historical, cultural ones. A crucial point, the change of the predicate before the word memory at the same time means inevitably the change of the disciplinary field. The concepts considered above apply evenly to biological memory and other properties of the brain, but it will be difficult to convert them into a terminological framework of historical memory. In this situation, we must repeatedly appeal to intuitive evidence, which as a rule should be perceived by all regardless of their level of education and following canons of disciplinary fashion but, unfortunately, it is historically and culturally dependent. From this ordinary point of view, the activity of consciousness is seen at once more than some registering impulses and answering for them. Even being still in terms of understanding of the processes of transmission and reception of information and leaving aside the so-called practical aspect of our thinking activity, we should consider a strongly different pattern from the sensualistic model.

Ambiguous useful sign of scientific texts is abundant quoting not only nowadays living contemporaries but also classics like mentioned above Diogenes of Sinope, deceased after the last millennium. The historical memory is the main nucleus of the mega system of culture. From this set or thoroughly mixed soup of artifacts invented before us and then for a while or forever remained in the annals of history, we do not only get the sophisticated thoughts endlessly but also simple recipes and advice like how to cook Ukrainian borsch tasty and cheaply. Some people certainly avoid quotations but in order to write something you first need to learn something (at least the language in which we are going to write this or that text). However, this learning also means that before creating something new, we must assimilate what was created before us. In fact, here we no longer apply to the biological, but to social memory as to a certain repository of knowledge, meanings, and defined rules or syntaxes for dealing with them. Simply self-analysis shows me that the endless processes of remembering are the routine activity of my consciousness, at least at the level that we defined a little earlier as a narrative. Namely, it is capable of any sort of reflections. It makes us different from the classic example of a dissected frog muscles of which

are contracted with electrical impulses. Moreover, the adherence to one or another style of culture forms some external consciousness, which (if we are talking about the brain, or rather, the brains) is exclusively the product of the large consortium of primarily biological objects (both living and deceased).

Recall the novel of Stanislaw Lem with the Solaris as the super brain. Imitating this image (once got me a truly breathtaking impression) I suggest picturing the totality of mankind's consciousnesses on the Earth as **Terreus**. There is no doubt each of its elements of our fresh constructed phenomenon (at least until the final advent of artificial intelligence) is created directly or indirectly with the participation of a certain (mostly unknown) individual brain. However, (and this is important) the further existence and development of these fragments is independent from their originators who even become anonymous. On the other hand, if we return to our consciousness, the collective brain, which we called Terreus is the consciousness habitat.

A set of keys to this repository of thoughts unites us at the same time with other people following similar paths and vice versa separates from those who are completely indifferent to borsch and is going to look for recipes for kufta (or, for instance, Peking duck). If we are not going to neglect the above reflections, albeit in violating today's materialistic traditions of considering both consciousness, brain, and subjectivity, then we may get completely new boundaries of human cognition. The simplest mental experiment, the answer to the question: "What are we thinking about right now?" at once leaves the boundaries of our body and immerses us in this external experience which is both collective and human. Thinking is always a process of expansion of our inner world through sharing it with others where such categories as tradition, history, and collective memory are acting. We live exactly here and, moreover, we define this life as an ordinary, self-evident, and, therefore, natural. However, some knowledge of intellectual history is able to crack these seemingly immutable structures so easy. The lonely subjectivity of a Cartesian type is no exception here.

References

1. Евароўскі, В. Б. Метатэорыя нацыянальнай філасофіі Беларусі / В. Б. Евароўскі // Весн. Брэсц. ун-та. Сер. 1, Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. – 2014. – № 2. – С. 11–18.

2. Евароўскі, В. Нацыянальная філасофія Беларусі: тэорыя, археалогія. гісторыя, генеалогія, школа / В. Евароўскі. – Мінск : Беларус. навука, 2014. – 559 с.

3. Ringer, F. Bildung: The social and ideological context of the German historical tradition / F. Ringer // History of European Ideas. – 2012. – Vol. 10, iss. 2. – P. 193–202.

4. Yevarouski, V. Did Descartes commit an error? New dimensions for cogito architecture / V. Yevarouski // Problemos. – 2017. – Iss. 92. – P. 77–89.

5. Hutchinson, D. M. Plotinus on consciousness / D. M. Hutchinson. – Cambridge ; New York : Cambridge Univ. Press, 2018. – 209 p.

6. Tiernan, B. Paranoia and self-concepts in psychosis: A systematic review of the literature / B. Tiernan, R. Tracey, C. Shannon // Psychiatry Research. – 2014. – Vol. 216, iss. 3. – P. 303–313.

7. Northoff, G. Are Auditory Hallucinations Related to the Brain's Resting State Activity? A 'Neurophenomenal Resting State Hypothesis' / G. Northoff // Clin. Psychopharmacol. Neurosci. – 2014. – Vol. 12, iss. 3. – P. 189–195.

8. Freud, S. Das Ich und das Es / S. Freud. – Wien : Intern. Psychoanalytischer Verlag, 1923. – 77 S.

9. Roudinesco, E. Why Psychoanalysis? / E. Roudinesco, R. Bowlby. – New York : Columbia Univ. Press, 2012. – 199 p. – (European Perspectives: A Series in Social Thought and Cultural Criticism).

10. Yevarouski, V. Hijacking Sorrow, Joy, Pleasure and Reward: A Philosophical Interpretive Framework for the Theory of Alcohol Addiction / V. Yevarouski // Sociology. Thought and Action. – 2018. – Vol. 41, iss. 2. – P. 100–136.

11. Current perspectives on incentive salience and applications to clinical disorders / J. J. Olney [et al.] // Current Opinion in Behavioral Sciences. – 2018. – Vol. 22. – P. 59–69.

12. Olds, J. Positive reinforcement produced by electrical stimulation of septal area and other regions of rat brain / J. Olds, P. Milner // Journal of Comparative and Physiological Psychology. – 1954. – Vol. 47, iss. 6. – P. 419–427.

13. Berridge, K. C. Pleasures of the brain / K. C. Berridge // Brain and Cognition. – 2003. – Vol. 52, iss. 1. – P. 106–128.

14. Koob, G. F. Drugs, Addiction, and the Brain / G. F. Koob, M. A. Arends, M. Le Moal. – Oxford : Academic Press, 2014. – 351 p.

15. Kant, I. Kritik der Urteilskraft / I. Kant. – Stuttgart : Reclam, 1995. – 543 S. – (Bd. 1026 : Universal-Bibliothek).

16. Hegel, G. W. F. Phenomenology of spirit / G. W. F. Hegel. – Oxford Univ. Press, 1979. – 631 p.

17. Hegel, G. W. F. Phänomenologie des Geistes / G. W. F. Hegel. – 13. Aufl. – Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2014. – 598 S. – (Bd. 603 : Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft).

18. Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-5 / American Psychiatric Association. – 5th ed. – Washington D. C. : American Psychiatric Association, 2013. – XLIV, 947 p.

19. Bray, D. Wetware: A computer in every living cell / Dennis Bray. – New Haven ; London : Yale Univ. Press, 2009. – 298 p.

20. Epistemology for the rest of the world / eds.: M. Mizumoto, S. P. Stich, E. McCready. – New York : Oxford Univ. Press, 2018. – 320 p.

21. Candland, D. K. Feral children and clever animals: Reflections on human nature / D. K. Candland. – New York : Oxford Univ. Press, 1996. – 411 p.

22. Taylor, C. A secular age / C. Taylor. – Cambridge ; London : Belknap, 2007. – 887 p.

23. Consciousness: From perception to reflection in the history of philosophy / eds.: S. Heinämaa, V. Lähteenmäki P. Remes. – Dordrecht : Springer, 2007. – Vol. 5 : Studies in the history of philosophy of mind. – 365 p.

24. Lin, T.-Y. Psychiatry and Chinese Culture / T.-Y. Lin // Western Journal of Medicine. – 1983. – Vol. 139, iss. 6. – P. 862–867.

25. Varela, F. J. The embodied mind: Cognitive science and human experience / F. J. Varela, E. Thompson, E. Rosch. – Cambridge ; London : MIT Press, 2016. – LXVI, 322 p.

26. Depression in China: integrating developmental psychopathology and cultural-clinical psychology / A. G. Ryder [et al.] // Journal of Clinical Child and Adolescent Psychology. – 2012. – Vol. 41, iss. 5. – P. 682–694.

27. Damasio, A. R. Self comes to mind: Constructing the conscious brain / A. R. Damasio. – New York : Pantheon Books, 2010. – XI, 367 p.

28. Grossberg, S. Towards solving the hard problem of consciousness: The varieties of brain resonances and the conscious experiences that they support / S. Grossberg // Neural Networks. – 2017. – Vol. 87. – P. 38–95.

29. Heidegger, M. Die Frage nach der Technik / M. Heidegger // Vorträge und Aufsätze. – Pfullingen : G. Neske, 1954. – 283 S.

30. The future of the brain: Essays by the world's leading neuroscientists / eds.: G. Marcus, J. Freeman. – Princeton, New Jersey : Princeton Univ. Press, 2015. – 307 p.

31. Buber, M. Ich und Du / M. Buber. – Stuttgart : Reclam, 2011. – 142 S.

УДК 130.3

Поступила в редакцию 17.01.2020
Received 17.01.2020

Е. В. Кузнецова

Институт философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Беларусь

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ СУБЪЕКТА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ЭТАПА: МАТРИЦА ЯЗЫК–КУЛЬТУРА

Основной рассматриваемой проблемой в статье является концепт идентичности личности в контексте информационной цивилизации. Автор представляет различные виды идентичности, в том числе трансцендентальную, этническую, религиозную, лингвистическую. Отдельный акцент делается на взаимосвязи национальной идентичности, языка и культуры, поскольку именно коммуникация и средства массовой информации особым образом определяют идентичность современного субъекта. В этом контексте автор приводит точку зрения примордиалистов и конструктивистов на взаимосвязь языка, культуры и перспективы их развития в дальнейшем. Автор приходит к выводу, что идентичность субъекта – результат многих политических, экономических, социокультурных процессов. И самая большая сложность в современном понимании идентичности заключается в возможном разрушении подлинной идентичности и создании псевдоидентичности. Поэтому важно сохранить национальную идентичность, основываясь на языке и духовных ценностях.

Ключевые слова: *идентичность субъекта, информационная цивилизация, коммуникация, культура, массовая культура, рефлексия, религия, нация, этнос, язык*

E. Kuznetsova

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

DETERMINATION OF SUBJECT'S IDENTITY IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY CIVILIZATIONAL STAGE: MATRIX LANGUAGE–CULTURE

The main problem discussed in the article is the concept of subject's identity in the context of informational civilization. The author represents various types of identity including transcendental, ethnic, religious, linguistic. The relationship between national identity and language is distinguished because communication and mass media define the identity of a modern actor in a special way. In this context the author gives point of view of primordians and constructivists towards the connection of language, culture, and the perspectives of their development in the future. The author concludes that the subject's identity is the result of many political, economic and sociocultural processes. And the largest difficulty here lies in the possible destruction of true identity and the creation of pseudo-identity. That's why it's important to preserve national identity based on language and spiritual values.

Keywords: *subject's identity, informational civilization, communication, culture, mass culture, reflection, religion, nation, ethnos, language*

Проблема идентификации личности приобретает особую актуальность на современном общественно-цивилизационном этапе развития, характеризующемся активными глобализационно-интеграционными процессами и усилением коммуникативно-дискурсивного обмена. Каждый человек посредством коммуникации всегда связан с общностью – этносом, нацией, расой, – к которой он принадлежит. И только благодаря взаимодействию с другими коммуникантами субъект выстраивает свою идентификацию, формирует самоопределение.

Впервые наиболее отчетливо проблема идентичности была поставлена в Новое время – в пору нарастающей автономности утверждающегося в своих личных силах субъекта. Одним из основных подходов к проблеме идентификации личности в этот исторический период становится психоанализ.

Основатель психоанализа З. Фрейд предложил рассматривать данную проблему, исходя из особенностей человеческой психики. Его последователи в чем-то соглашались со своим предшественником, но во многом расходились с ним во мнениях. Так, Г.-С. Салливан рассматривает эту проблему с точки зрения межличностного психоанализа, Э. Фромм – гуманистического, Э. Эриксон – эпигенетического. Э. Фромм указывает на такой феномен, как кризис самоидентичности, который возможно преодолеть только через утверждение субъекта в плане бытия как творческой личности. Э. Эриксон говорит о возможном разрушении подлинной идентичности и создании псевдоидентичности, а также вводит понятие «спутанность идентичности» (confusion), представляющее собой не что иное, как ощущение отсутствия или потери своих корней.

Вопросом идентификации занимаются и другие исследователи в различных аспектах. Например, А. Щюц рассматривает процесс формирования новой идентификации личности в условиях иной социокультурной среды. Э. Дюркгейм считает религиозные верования, моральные установки, общественные институты образцами для идентификации субъекта в его жизни, П. Жане и М. Вебер акцентируют роль социального взаимодействия и социальных взаимоотношений в формировании идентичности. К. Хорни, Ф. Боас и М. Мид, в свою очередь, выделяют уже социокультурный и культурантропологический факторы как доминирующие в процессе идентификации.

В концепции Г. П. Щедровицкого основным условием для самоопределения личности выступает рефлексия, осуществляемая через коммуникацию. Некоторые ученые, в частности В. И. Слободчиков и Е. И. Исаев, отмечают, что рефлексия направлена на самоопределение и обусловлена многообразными реально-практическими ситуациями социального бытия человека, требующими от него развитого умения грамотно взаимодействовать с другими коммуникантами. Они соотносят проблему рефлексии с проблемой определения способа жизни и выделяют два вида рефлексии: внешний и внутренний [1, с. 95]. Внешняя рефлексия формирует феноменальный слой сознания, внутренняя – выводит человека за его пределы; с ней связано ценностное осмысление

жизни. Внутренняя рефлексия выступает в качестве механизма трансцендентальной идентификации, когда человек выходит на уровень формирования целостного универсального мировоззрения. Только становясь частью универсума, или мировой культуры, индивид в полной мере становится личностью, как считает Г. П. Щедровицкий [2, с. 47]. Таким образом, понятие трансцендентальной, или мыслительной, самоидентификации – это высшая форма самоидентификации личности, когда человек достигает уровня формирования целостного универсального мировоззрения.

Рассмотрим другие виды идентичности. Так, этническая идентичность означает взаимосвязь субъекта со своими кровными узами, корнями, что лежит, как правило, в основе самоопределения человека. Этническая идентичность, как замечает Ю. П. Платонов, образование динамичное, и на ее формирование могут влиять различные факторы, в том числе биологический (наследственность), социальный (взаимодействие), культурный [3, с. 98].

Основные теоретические подходы к анализу понятия этнической идентичности реализуются в основном в рамках психологических и социопсихологических исследований. Это психоанализ, уже упомянутый нами, бихевиористский и деятельностный подходы. По мнению бихевиористов, процесс идентификации является следствием межгруппового конфликта. Представители деятельностного подхода считают, что процесс идентификации определяется межгрупповой деятельностью. Они выделяют ряд факторов, детерминирующих идентичность: степень законности статусных различий между группами, принадлежность к большинству или меньшинству, форма организации межгруппового взаимодействия (конкуренция или кооперация). Этнопсихологи Т. Г. Стефаненко, Ю. П. Платонов также выделяют различные типы этнической идентичности: моноэтническая, биэтническая, полиэтническая и трансэтническая. Потеря этнической идентичности, вытеснение ее другими видами социальной идентичности очень опасны для идентичности человека в целом – это грозит разрушением Я-образа, потерей связей с любой культурой в мире, потерей себя в этом мире.

Этническая идентичность тесно связана с идентичностью религиозной. С возникновением мировых религий этнические границы перестали совпадать с религиозными, при этом в эпоху Средневековья этническое самосознание вытеснялось религиозным. В последующие эпохи религиозная принадлежность теряла связь с этнической, уже не отождествлялась с ней и не подменялась. В состав одного и того же этноса стали входить люди, исповедующие различные религии. Однако ряд национальных религий сохранились до сих пор: например, армяно-григорианская церковь – у армян, синтоизм – у японцев. В мусульманских странах этнические самосознание по-прежнему подменяется религиозно-общинным, поскольку ислам, подавив в свое время этнические особенности народов, которые его исповедовали, смог выстроить надэтническую духовно-религиозную ментальность.

Одним из основных факторов, являющихся традиционными наравне с религией и оказывающих воздействие на субъекта при формировании его идентичности, является язык. Язык и народ, по справедливому замечанию В. Гумбольдта, тесно взаимосвязаны друг с другом. Лингвистическая идентификация личности – процесс не менее сложный, чем этническая. И если мы имеем дело в коммуникации с вербальными и невербальными составляющими речи, то мы должны учитывать все их богатство, идентифицируя того или иного субъекта. В процессе лингвистической идентификации значительную роль играет параязык, отражающий культуру, ментальность нации, в то же время обусловленный этими факторами и включающий в себя мимику, жесты, расстояние между собеседниками и т. д.

Национальная идентичность – еще один существенный вид идентичности субъекта, сложившийся в Новое время. Переход общества от феодализма к капитализму обусловил формирование такой этносоциальной общности людей, как нация. Причем в разных государствах различные факторы оказались определяющими в образовании национальных общностей. В Англии таким фактором стала Англиканская церковь, когда произошло отделение от Ватикана, во Франции – буржуазная цивилизация со своими ценностями, в Германии – язык и культура.

Нация – явление Нового времени, понимаемое различными исследователями по-разному. Она может трактоваться и как политическая категория, и как культурная. Вопрос о том, что такое нация, приобрел свою значимость и актуальность во второй половине XVIII в. Так, Дж. Джозеф полагает, что идеи «нации» и «национализма» стали складываться в сложной политической обстановке рубежа XVIII–XIX вв. [4, с. 20], тогда же встает вопрос и о языке как факторе формирования нации и национальной идентичности.

Темой многих исследований национальной идентичности конца XX столетия было определяющее значение языка в ее формировании. Ряд философов, политологов, культурологов полагают, что существование национального языка составляет основу национальной идеологии. В то же время есть такие ученые, которые считают, что национальные языки не даны изначально, а создавались народами в результате формирования национальной идеологии и национального самосознания. В качестве примера можно привести формирование языкового пространства Британских островов, которое на протяжении многих веков представляло собой смешение местных диалектов (германских или кельтских по происхождению). Только в эпоху Возрождения и Нового времени люди создали письменный вариант (литературный) английского, ирландского, шотландского, валлийского языков. При этом сосуществование в Шотландии двух отдельных языков – гаэльского и шотландского – не способствовало, а препятствовало развитию языкового национализма и национального самосознания.

И.-Г. Фихте утверждает, что определяющей особенностью нации служит язык [5, с. 35]. М. Сильверстейн пишет так же, как и Э. Хобсбаум, что национальные языки и идентичности находятся в сложном диалектическом взаимодействии. Но он строго разграничивает языковую и политическую реальности: для ученого историческим фокусом национализма является не язык, а политика и экономика, язык же есть, по его мнению, простое отражение реального национализма [6, с. 170].

Подход к изучению национализма, предложенный Э. Хобсбаумом, констатирует, что национализм тесно связан с социально-экономическими факторами и претерпел серьезные изменения в результате «холодной войны». Британский историк соглашается, что национальные языки играют важную роль в дискурсе национализма, но при этом никак нельзя отрицать роль других факторов [7, с. 120]. Э. Хобсбаум определяет стандартный (национальный) язык следующим образом: «Это некая платоновская идея языка, которая скрыто существует за всеми его несовершенными вариантами» [7, с. 121]. Дж. Джозеф не вполне соглашается с этой идей, так как язык действительно на стадии своего создания находится в собственности интеллектуалов, но, попадая в сферу образования, он получает широкое распространение [4, с. 42].

Неоднозначное понимание нации, а также глобализационно-интеграционные процессы современности делают проблему национальной идентичности одной из ключевых в определении идентификации личности в целом. В свою очередь, в определении национальной идентичности личности одним из наиболее актуальных остается вопрос о тесной взаимосвязи национальной идентичности и национального языка.

Это объясняется, во-первых, необходимостью четкого и единого разграничения понятий «этнос» и «нация». Второй фактор, детерминирующий важность рассмотрения языка и национальной идентичности, – это интенсивные глобализационно-миграционные процессы XX века, которые привели к существенным изменениям на политической карте мира и в лингвокультурной ситуации. В-третьих, многомерность языковой личности, ее активное участие в дискурсивно-коммуникативных обменах приводит к тому, что идентичность современного субъекта носит множественный характер, а не однородный. Причем это касается идентичности и национальной, и этнической, и лингвистической, и культурной. Известны исторические факты, когда человек, будучи по своим этническим корням евреем, культурно, национально и лингвистически идентифицировал себя как русский (Б. Л. Пастернак, И. А. Бродский и др.).

В качестве примера единства языка и национальной идентичности можно привести взаимосвязь белорусского народа и белорусского языка, когда язык выступает в качестве главенствующего фактора в формировании белорусской нации. Язык всегда отражает все те процессы, через которые прошел народ в ходе своего развития. Геополитическое положение Беларуси, тесные взаимоотношения с другими народами, например, чешским, польским, литовским,

а также закрепление белорусского языка в качестве языка документооборота в Великом Княжестве Литовском – все это отражает лексический состав языка. Отсюда большое количество немецких слов, пришедших или напрямую из немецкого языка, или через польский и чешский. Фонетический строй также претерпел изменения под влиянием польского и литовского языков: например произошло смягчение некоторых твердых звуков. «Процесс формирования нации продолжается, поэтому языковые проблемы остаются чрезвычайно важными и актуальными», – говорит белорусский писатель и философ В. В. Акудович [8, с. 35].

Конфликты по поводу языка в сегодняшнем мире достаточно привычны, и эти конфликты не просто связаны с борьбой за язык, они ведутся при помощи языка. В этом отношении решающее значение имеют всеобщие или международные аспекты национализма. В связи с этим примечательным является так называемый спор между примордиалистами и конструктивистами. Рассмотрим ряд пунктов в аргументации представителей обоих направлений по интересующему нас вопросу.

Характеризуя основную особенность связи между языком и народом, примордиалисты видят эту связь обязательной, неоспоримой, закрепляемой преемственностью между поколениями. Сохранение подлинной национальной (этнической) идентичности, по их мнению, невозможно без традиционно связанного с нею языка. И, как правило, в прошлом немало народов исчезало вместе со своим языком (например, шумеры). Сторонники примордиалистского подхода убеждены, что местная социокультурная реальность отмечена самобытностью, и прежде всего это касается культурной и политической «повседневной» жизни народа.

С точки зрения конструктивистов имеется немало «свидетельств» обратного: утрата связи с языком не приводила к утрате соответствующей национальной (этнической) идентичности, и наоборот, известно, когда народ исчезал (к примеру, римляне), а язык продолжал «жить»: в образовательных институтах, в культурных артефактах и других языках (латинский). Конструктивисты считают, что социальные, политические, экономические и исторические процессы и условия выступают как определяющие факторы при «конструировании» наций и этнических групп. Почти все представители этого направления полагают, что вследствие возрастания рациональности и сложности современного общества социальные идентичности, основанные на «мифах» культурной самобытности и подлинности, становятся ненужными и неуместными.

Отношение к корням, традиционным ценностям и нравственным ориентациям у примордиалистов и конструктивистов тоже различно. Если примордиалисты стремятся к сохранению древних святынь, то конструктивисты отказываются от старых источников.

Примордиалисты также утверждают, что народы, утратившие свой исторический язык и традиционно связанную с ним этнокультуру, испытывают на

себе мучительный опыт пребывания «между жизнью и смертью». Вместе с утратой языка они лишаются своих сложившихся представлений о нравственности, значимости прошлого, настоящего, будущего. Конструктивисты же продолжают предсказывать приход «дивного нового мира единых рынков и тесно связанных мегаценностей, мегакультур и мегаязыков» [9, с. 130]. Конструктивисты почти не сомневаются в том, что Европейский союз неизбежно возьмет курс на сокращение числа действующих языков, то есть они считают естественным процесс сокращения существующего числа языков и этнокультур.

Безусловно, мы живем в эпоху становления нового мирового лингвопорядка, к которому привели создание новых коммуникационных каналов, демографические и миграционные процессы, политические события (распад СССР, Югославии, объединение Германии, создание Евросоюза и других геополитических объединений) [9, с. 103].

В частности, некоторые исследователи (например, Д. Грэддол) высказывают точку зрения, что в XXI в. ни один язык не будет занимать такого главенствующего положения, какое английский язык занимал в XX в. К середине XXI в. доминирующую роль будут играть несколько языков: китайский, урду, английский, испанский, арабский. При этом следует учесть, что данные языки будут функционировать не только в границах географического пространства, но и в пространстве виртуальном, в котором доминирует английский язык.

По мнению М. Фетта, с конца XV в. развивалась лингвистическая политическая стратегия в тандеме с теорией нации и государства, которая была направлена на использование единственного языка в общественном управлении и образовании на всей территории одного государства или в пределах четко установленных границ [9, с. 143]. В XXI в. эта стратегия больше не может являться адекватным инструментом проведения национальной политики. Мы видим, как национальные экономики интегрируются в мировую экономику, капитал и рабочая сила становятся более мобильными, значительно увеличивается скорость коммуникации и расширяется единая информационно-коммуникационная сеть. Каждое лингвокультурное сообщество сталкивается при этом с решением непростой для себя проблемы: как сохранить собственное этнокультурное своеобразие, язык, культурные традиции и одновременно стать активным участником интеграционно-глобализационных процессов.

Между тем Европейский союз уже сформулировал для каждого индивида универсальную задачу овладения тремя языками. И если эта идея получит распространение, то система национального образования в ряде стран подвергнется серьезным реформам, произойдут изменения и на политической арене. Очевидно, что необходим язык межнационального общения. На роль такового продолжает претендовать английский язык, интегрирующийся в образовательные и общественные структуры [10, с. 104]. Английский язык проникает в повседневную жизнь, он отличается возрастающей востребованностью в мире высококвалифицированных специалистов, доминирует в информационно-ком-

муникационной системе. М. Фетт высказывает интересную точку зрения, согласно которой в будущей Европе наиболее вероятным будет сочетание «потребительского» английского с «элитным плюрилингвизмом», когда национальные и региональные языки займут экономические, технические и культурные ниши, принадлежащие до этого английскому языку [9, с. 156].

Сохранение родного языка по-прежнему важно для каждого народа, поскольку язык продолжает оставаться несомненным индикатором культурной идентичности не только народа в целом, но и каждого из его субъектов. Неслучайно наравне с процессами глобализации и интеграции, активно развернувшимися во второй половине XX в., возникли процессы этнической дифференциации. Не только принятие и уважение этнокультурных ценностей других народов, но и осознание своих собственных может и должно явиться условием развития межкультурных коммуникаций и диалога культур.

Безусловно, процесс коммуникации следует считать одним из основных факторов, формирующих идентичность субъекта современного цивилизационного этапа. Формирование в последние десятилетия новых способов коммуникации изменило и структуру, и содержание коммуникативного процесса, и самих его участников. И главным актором здесь выступает институт средств массовой информации. СМИ создают новую реальность – виртуальную, подменяя подлинную, и новую культуру – глобальную мировую, стремясь заменить ею этнонациональные культуры народов [11, с. 264]. Компьютерная революция, ставшая следствием роста высоких информационных технологий, явилась результатом перехода социума к новому состоянию, к изменению содержания его жизни, а также профессиональных и региональных сообществ всех уровней и в глобальном масштабе.

Новые медиа изменяют и способы существования самой культуры. «Media is message», то есть «средство само по себе является сообщением». Современный подход к культурным реалиям должен определяться согласно новым категориям, при этом каждая культура хочет занять свое собственное, присущее только ей место в конгломерате культур мира. М. Кастельс рассматривает понятие «массовая культура» в контексте информационного общества [12, с. 202], где оно продолжает существовать, но в несколько ином варианте.

Говоря о массовой культуре, мы часто олицетворяем ее с медиакультурой, и ни у кого не вызывает сомнения тот факт, что масс-медиа оказывают решающее влияние на современного человека, культуру повседневности, моду и жизненные стили. Масскульт – феномен, обусловленный ростом высоких технологий и созданием глобального информационного пространства. Но было бы ошибкой отождествлять формирование единой мировой культуры только на основе интеграции и создания стереотипизированных образцов американского масскульта. Современная массовая культура в ее глобальном варианте – это культурная система, образ жизни и способ мышления западной технологической культурной модели. Между тем за каждой этнонациональной куль-

турой стоят своеобразие менталитета, особенности духовных приоритетов, культурной традиции в противоположность массовой культуре, стандартизированной, иллюзорной, коммерциализированной, зависящей от технологий и основанной исключительно на прогрессе, абсурдной во многом из-за желания угодить как можно более широкой аудитории.

Итак, как мы видим, в современной гуманитаристике наблюдается широкое разнообразие подходов к проблеме идентичности. Немало исследователей – философов, культурологов, социологов, лингвистов – обращаются к данной теме. Объясняется это рядом фактов. Во-первых, существует тесная сопряженность рассматриваемой проблематики с рядом смежных вопросов по культуре информационного общества, организованности и структурированности коммуникации, роли и назначению в процессе идентификации личности языка, этничности, религии. Во-вторых, идентичность субъекта информационной цивилизации – явление крайне запутанное, осложненное рядом факторов, и рассматривать его следует в комплексе, во взаимосвязи всех гуманитарных наук. В-третьих, коммуникация – это тот процесс, который детерминирует идентичность сегодня.

Современный человек – прежде всего человек коммуницирующий, понимающий, создающий новое и стремящийся передать это новое другим субъектам. Жить, по мнению М. Бахтина, – значит участвовать в диалоге, спрашивать и отвечать [13, с. 52]. Коммуникация с ее внутренними векторами – пониманием и аргументированием – выступает экзистенцией человека-исследователя. Знание, о котором не может быть внятно сообщено, не может претендовать на сам статус знания. А выражаются все мысли, как известно, при помощи языка. Язык – это объективная и вместе с тем субъективная реальность человеческого бытия, это связь и разделимость личности и мира. Только в языковых актах личность может самовыразиться или самоидентифицироваться. Самоидентификация – это результат коммуникативного взаимодействия. В новых социальных условиях мышление человека отходит от идеала аподиктичности разума, формируя мыслительный плюрализм. Становясь на исследовательскую позицию, современный субъект переходит в рефлексивное состояние. Поэтому трансцендентальную идентичность мы и определяем как высшую форму идентичности, основанную на рефлексии.

Идентичность – феномен неоднозначный. Его современное понимание затруднено из-за ряда факторов. Во-первых, существующая массовая культура – это сосредоточие отчуждения. Во-вторых, современный агент социального действия реализует себя в богатой информационной системе. В-третьих, среда его существования мультикультурная и мультиэтническая.

Современный человек может иметь несколько идентичностей, которые конкурируют друг с другом или взаимодополняют друг друга, либо же его идентичность находится в состоянии кризиса и постоянно меняется. На сегодняшний день для ряда людей существует опасность утраты (полной или

частичной) идентичности на индивидуальном или групповом уровне, подмены подлинной идентичности ложной, что грозит разрушению «Я»-образа, потерей связей человека с культурой, потерей себя. Подлинная идентичность субъекта может быть определена только в результате его полноценного участия в культурно-коммуникативных процессах.

* * *

Само понятие идентичности является результатом многих политических, экономических и социокультурных процессов. Идея глобализации терпит крах буквально на наших глазах, понятие европейской идентичности также не выдержало испытания временем и переживает кризис из-за массовых потоков мигрантов в Европу, террористических актов, наконец, из-за пандемии Covid-19. И вновь в свете последних событий актуализируется категория национальной идентичности. Актуальной стала и идентичность члена любой малой социальной, культурной, этнической или религиозной группы. То есть мы говорим о появлении субнациональных идентичностей.

Национальная идентичность необходима в обществе, основываясь во многом на матрице язык–культура, она позволяет сохранять духовные ценности. Общие культурные ценности необходимы в любом обществе в качестве ключа к построению коммуникации и преодолению различного рода культурных барьеров.

Поэтому проявление идентичности сегодня – этнической, лингвистической, национальной или какой-либо другой – не ограничивается пустым декларированием или манифестированием. Идентификация личности есть осознание ответственности перед обществом и перед самим собой. Для наиболее полного самоопределения человеку необходимо сочетать все виды идентичности в процессе социального взаимодействия или коммуникации. Только в этом случае, ощутив себя частью социокультурного пространства, можно утверждать, что полученная при этом идентичность полная и подлинная.

Список использованных источников

1. Слободчиков, В. И. Основы психологической антропологии / В. И. Слободчиков, Е. И. Исаев. – М. : Школа-Пресс, 1995. – 205 с.

2. Щедровицкий, Г. П. На досках. Публичные лекции по философии / Г. П. Щедровицкий. – М. : Изд-во Шк. культур. политики, 2004. – 196 с.

3. Платонов, Ю. П. Основы этнической психологии / Ю. П. Платонов. – СПб. : Речь, 2003. – 340 с.

4. Джозеф, Дж. Язык и национальная идентичность /Дж. Джозеф // Логос. – 2005. – № 4. – С. 4–32.

5. Фихте, И. Г. Речи к немецкой нации / И. Г. Фихте. – СПб. : Наука, 2009. – 352 с.

6. Сильверстейн, М. Уорфеланство и лингвистическое воображение нации / М. Сильверстейн. – М. : Наука. – 270 с.

7. Хобсбаум, Э. Язык, культура и национальная идентичность / Э. Хобсбаум // Логос. – 2005. – № 4. – С. 123–173.

8. Акудовіч, В. В. Код адсутнасці (асновы беларускай ментальнасці) [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://pdf.kamunikat.org/12370-1.pdf

9. Фишман, Дж. Сегодняшние споры между примордиалистами и конструктивистами: связь между языком и этничностью / Дж. Фишман. – М. : Наука, 2007. – 420 с.

10. Кузнецова, Е. В. Язык и национальная идентичность / Е. В. Кузнецова // Вестн. Омск. гос. техн. ун-та. Сер.: Общество. История. Современность. – 2011. – № 3 (98). – С. 102–105.

11. Кузнецова, Е. В. Коммуникация как условие определения идентификации субъекта на современном общественном этапе / Е. В. Кузнецова // Вестн. Башкир. гос. ун-та. – 2015. – № 1. – С. 261–266.

12. Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс. – М. : Наука, 2010. – 295 с.

13. Бахтин, М. М. Литературно-критические статьи / М. М. Бахтин. – М. : Рус. яз., 1986. – 478 с.

УДК 130.2+398(476)+37.018

Паступіў у рэдакцыю 30.06.2020
Received 30.06.2020

М. Б. Завадскі

Інстытут філасофіі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі,
Мінск, Беларусь

МАЛАДОСЦЬ І МІЖУЗРОСТАВЫЯ СТАСУНКІ Ў ЛЮСТЭРКУ НАРОДНАЙ МУДРАСЦІ[1]

На падставе артэфактаў народнай творчасці раскрываецца семантыка маладосці і ўзаемаадносін паміж пакаленнямі ў традыцыйнай карціне свету беларусаў. Канцэпт маладосці даследуецца як культурная ўніверсалія, якая на глебе беларускай этнакультуры напаўняецца адметным аксіялагічным і нарматыўным зместам. Паказана, што ў сістэме традыцыйнага светабачання нашых продкаў разуменне маладосці падпарадкоўваецца бінарнай логіцы. Статус маладосці вызначаецца шляхам параўнання з супрацьлеглым па значэнні паняццем старасці і эксплікуецца ў кантэксце дзіцяча-бацькоўскіх адносін і народнай педагогікі.

Ключавыя словы: *маладосць, маладзёжная культура, міжузроставыя стасункі, старасць, універсалія культуры, традыцыйны светапогляд, этнакультура*

М. Б. Завадский

Институт философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Беларусь

МОЛОДОСТЬ И МЕЖВОЗРАСТНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ЗЕРКАЛЕ НАРОДНОЙ МУДРОСТИ

На основе артефактов народной культуры выявлена семантика молодости и отношений между поколениями в традиционной картине мира белорусов. Концепт молодости исследуется как культурная универсалия, которая на почве белорусской этнокультуры наполняется своеобразным аксиологическим и нормативным содержанием. Показано, что в системе традиционнного мировоззрения наших предков понимание молодости подчиняется бинарной логике. Статус молодости определяется путем сравнения с противоположным по значению понятием старости и эксплицируется в контексте детско-родительских отношений и народной педагогики.

Ключевые слова: *молодость, молодежная культура, межвозрастные отношения, старость, универсалия культуры, традиционное мировоззрение, этнокультура*

---

[1] Артыкул падрыхтаваны ў рамках асобнага праекта фундаментальных і прыкладных даследаванняў Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі «Беларуская этнафіласофія ў сістэме нацыянальнай культуры» (пастановы Бюро Прэзідыума НАН Беларусі ад 12 сакавіка 2019 г. № 116 і ад 10 сакавіка 2020 г. № 87).

M. Zavadski

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

YOUTH AND INTER-AGE RELATIONS IN THE MIRROR OF FOLK WISDOM

On the base of artifacts of folk art, the semantics of youth and intergenerational relationships in the traditional picture of the world of Belarusians are revealed. The concept of youth is studied as a cultural universal, which is filled with certain axiological and normative content on the base of Belarusian ethnic culture. It was showed that in the system of the traditional worldview of our ancestors, understanding of youth obeys binary logic. The status of youth is expressed by comparison with the opposite concept of old age and is explicated in the context of child-parental relations and folk pedagogy.

Keywords: *youth, youth culture, inter-age relations, old age, the universal of culture, traditional worldview, ethnic culture*

Інфармацыйна-тэхналагічны выбух, надыход чацвёртай прамысловай рэвалюцыі выступаюць перадумовамі, якія фармаціруюць сацыякультурную тканіну грамадства. Сучаснае пакаленне маладых людзей нярэдка ідэнтыфікуюць як «лічбавае», «сеткавае», «інфармацыйнае», падкрэсліваючы тым самым тэхніка-тэхналагічную абумоўленасць працэсаў сацыялізацыі. Разам з тым, даследуючы змены сацыяльнай ролі моладзі, дзіцяча-бацькоўскіх адносін, якія адбываюцца ў глабальным маштабе, варта не памяншаць значэнне нацыянальнага і этнакультарнага кампанента, які ўтварае своеасаблівасць і ўнікальнасць дадзеных працэсаў. Дзеля гэтага істотным з'яўляецца выяўленне семантыкі і аксіялогіі маладосці і ўзаемаадносін паміж пакаленнямі, якія закладзены традыцыйнай карцінай свету.

Маладосць як універсалія культуры фіксуе ўзроставы перыяд паміж дзяцінствам (маленствам) і дарослацю (сталасцю), які суадносіцца з пэўным сацыяльным статусам, падпарадкавальным месцам у сацыяльнай іерархіі грамадства, акрэсленым рэпертуарам нарматыўных паводзін, якія ўтрымоўваюць мадальнасці патрабаванняў, дазволу, забароны, пажаданасці. Спецыфіка маладога ўзросту зыходзячы з гістарычных працэсаў культурна-цывілізацыйнага развіцця традыцыйнага грамадства грунтоўна даследавана М. Мід, К. Леві-Стросам, Э.-Б. Тайларам, Дж. Фрэзерам, Ф. Ар'есам, М. Говардам і інш. У кантэксце станаўлення этнафіласофскіх даследаванняў у Беларусі [1] актуальна раскрыццё акрэсленага пытання на падставе канкрэтнага матэрыялу беларускай народнай культуры.

Беларускае традыцыйнае мысленне надзяляе маладосць пэўным сакральным значэннем [2], якое абумоўлена тым, што дадзены ўзрост звязаны з абрадамі пераходу, змянення жыццёвага статусу, што сімвалізуе касмічны цыкл «нараджэнне – жыццё – смерць» традыцыйнага светаўспрымання [3, с. 66]. Калі маладыя браліся шлюбам, яны паступова станавіліся паўнавартаснымі ўдзельнікамі мясцовай сялянскай супольнасці. Найбольш выразныя абрады

пераходу суправаджаюць змяненне статусу дзяўчыны, якая збіраецца замуж, бо ёй прыйдзецца пакінуць сваіх бацькоў, перайсці ў іншую сям'ю, узяць новае прозвішча і г. д. Пасля шлюбу муж і жонка яшчэ некалькі год маглі знаходзіцца ў статусе маладых.

Ёсць падставы лічыць, што асноўная задача маладосці як этапу жыцця ў беларускай этнакультуры палягае ў тым, каб прайсці стадыі сацыялізацыі і адаптацыі да існуючых умоў, засвоіўшы шэраг мясцовых ці рэгіянальных норм паводзін, спосабаў мыслення, каштоўнасных арыенціраў. Дадзенная задача канкрэтызуецца ў шлюбным пошуку, пачатку актыўнай гаспадарчай дзейнасці, ва ўсведамленні падпарадкаванай ролі ў дачыненні да старэйшых, гендарнай перадвызначанасцю сацыяльных роляў.

Варта адзначыць, калі ў сучасным грамадстве падкрэсліваецца каштоўнасная разнастайнасць і канфлікт пакаленняў, моладзь разглядаецца як крыніца зрухаў і перамен, ствараючы ўласную (суб)культуру, супрацьпастаўляючы сябе дамінуючым грамадскім канвенцыям, то ў традыцыйнай культуры, у тым ліку беларускай, структурнай напружанасці паміж рознымі пакаленнямі не існавала, як і не была пашырана праблема дэвіянтных паводзін падлеткаў, нягледзячы на тое, что ў моладзі былі свае гульні, месцы сустрэчы, адпаведная песенная культура і г. д.

«Маладзёжная культура» ў традыцыйным грамадстве цалкам скіравана на агульнасць і падабенства з грамадствам як такім, а не на адрозненне і ўнікальнасць. У традыцыйнай культуры веды і вопыт перадаюцца ад старэйшага да падрастаючага пакалення, і наогул старэйшыя ўяўляюць мадэль паводзін, на якую раўнуюцца ўсе астатнія, з'яўляюцца захавацелямі традыцый і звычаяў грамадства: «Маладыя ад старых вучацца» [4, s. 176]; «Што стары кажа на глум, ты бяры, маладое, на ум» [5, с. 243].

У той жа час народная мудрасць пазначае і паступовае адасабленне моладзі, якое адбываецца ў часы ўрбанізацыі і індустрыялізацыі: «Цяперашняе пакаленне носіць да калення» [6, с. 309]. Тым не менш традыцыйны светапогляд мудра падкрэслівае самацэннасць розных жыццёвых этапаў чалавека: «Кожны ўзрост сваім шчасцем жыве» [7, с. 167]. Калі ў сучасным грамадстве адбываецца тэндэнцыя пашырэння ўзроставай мяжы маладосці і паступовае замаруджванне працэсу сталення, то народнае мысленне пазначала жыццёвыя этапы пэўнымі маркерамі: «Да 20 не вырас, да 30 не разумны, да 40 не жанаты, а да 50 не багаты, то нічаго ад яго не чакай, так і памрэ» [8, с. 475].

У народнай культуры маладосці адводзілася надзвычай важная роля, бо чалавек заўважаў, што звычкі, уменні, перакананні, якія засвойваліся ў раннім узросце, былі вельмі трывалымі і працяглымі. Поспех на далейшым жыццёвым шляху ў вялікай ступені залежыў ад тых якасцей і рыс характару, якія развіліся ў маладосці: «Хто да чаго прывыкне замоладу, то і на старасць не пакіне» [9, с. 225]. Калі чалавек не дасягае чагосьці па маладосці, тым меней у яго застаецца магчымасці гэта зрабіць. Па тым, кім чалавек з'яўляецца

ў маладым узросце, можна казаць, якім ён будзе ў сталасці, якое жыццё пражыве: «Не крычала варона, угару летучы, а ўніз і пагатове не будзе» [8, с. 477].

Было заўважана, што ў маладым узросце людзі ствараюць падмурак для шчаслівай старасці перад усім сваёй працай. Таму чым раней пачаць выхоўваць у дзяцей, моладзі любоў да працы, працавітасць, гаспадарлівасць, тым менш верагоднасці, што чалавека спасцігне беднасць ці жабрацтва: «Пытае старасць, што прыгатавала моладасць» [9, с. 226]; «Не хочаш у маладосці працаваць – будзеш на старасці з торбачкай танцаваць» [6, с. 310]; «Хто з маладосці працуе, той на старасці не шкадуе» [10, с. 159]; «З маладосці гарцаваў, а пад старасць – жабраваў» [10, с. 157].

У беларускіх народных тэкстах сутнасць маладосці найчасцей вызначаецца праз параўнанне з катэгорыяй старасці як сваёй апазіцыяй [11], што з'яўляецца праявай бінарнасці традыцыйнага мыслення. Паводле большасці народных уяўленняў, маладосць асацыіруецца з працэсам сталення, неразумнасцю, глупствам, недасведчанасцю, наіўнасцю, даверлівасцю: «Малады як баран дурны» [9, с. 225]; «Зялёна ў галаве» [12, с. 116]; «Малады розум – палявы вецер: бяжыць і гудзіць» [9, с. 231].

Што тычыцца старасці, то гэты ўзроставы перыяд у традыцыйнай культуры семантычна звязаны з разумнасцю, мудрасцю, дасведчанасцю, крытычнасцю[1]: «Замолада дурань, пад старасць мудр» [9, с. 225]; «Што старэй, то разумней» [7, с. 176]; «Старога вераб'я на мякіну не падманеш» [9, с. 226].

У той жа час моладзь мусіць набірацца разуму і вопыту, каб пазней заняць месца старых, тым самым замкнуць кола змены і пераемнасці пакаленняў, што сведчыць пра гістарычнасць і дыялектычнасць народнага светабачання: «Малады разумнее, а стары дурнее» [9, с. 226].

Традыцыйнае мысленне тэматызуе маладосць як узрост, які характарызуецца порсткасцю, эмацыйнасцю, прадказальнай эксцэнтрычнасцю: «Маладосць – буйнасць, а буйнасць – то дурнасць» [4, s. 189]; «Маладое піва яшчэ шуміць» [9, с. 224]; «Вол бушуе, весну чуе» (веснавая народная песня).

Стары чалавек вядзе спакойны лад жыцця, яму ўласцівы стрыманасць, цвярозасць і ўзважанасць суджэнняў: «Тады ўспакайнее, як галава пасівее» [9, с. 225]; «Тагды хіба перастанець, калі ўся сарока бела станець» [9, с. 225]; «Бывала, і мы навыперадкі рвалі» [10, с. 157]. Як мы разумеем і сёння, маладосць увасабляла моц, здароўе, актыўнасць: «Малады расце (мацуецца), а стары да зямлі хіліцца» [10, с. 158], «Дай, Божа, старым вочы, а маладым розум» [13, с. 191]; старасць асацыіруецца са слабасцю (цела), немаччу, хваравітасцю: «Прыдзе старасць – будзе слабасць» [9, с. 225], «Будзеш мець плеш, не будзеш хадзіць пеш» [9, с. 228].

Адметна, што народныя ўяўленні семантычна суадносяць маладосць і старасць з тэмпературным станам. Калі маладосць раскрываецца вобразамі холаду,

[1] Цікава заўважыць, што, згодна з кітайскай легендай, знакаміты філосаф Лао-цзы нарадзіўся старым.

імкненнем да марозу, то старасць прагне цеплыні, спёкі, «сквара»: «Стар любіць сквар, а молад любіць холад» [9, с. 227]; «Старому і летам у кажусе халодна» [6, с. 307]; «Я молад, люблю холад» [9, с, 224]. Гэтаму ёсць і народнае тлумачэнне, бо «маладога кроў грэе» [9, с, 224]. Народны розум валодае рэцэптам, як заставацца маладым (здаровым, актыўным) у пажылым узросце: «У холад і стары молад» [6, с. 309].

Найбольш ёмка і змястоўна адносіны да састарэлых і моладзі з боку традыцыйнага грамадства выражаны ў народнай максіме беларусаў: «Старога паважай, малога павучай» [13, с. 191]. Чым старэйшы чалавек, тым вышэй яго грамадскі статус, тым большай павагі ён заслугоўвае і выклікае. Роля старых людзей у грамадстве вельмі высокая, асабліва калі ўзгадаць, наколькі жывучым і вызначальным у традыцыях беларусаў з'яўляецца культ продкаў. Для падмацавання ўплывовасці стэрэатыпаў, забабонаў і прымхаў, якім ужо нельга было даць рацыянальнага тлумачэння, выкарыстоўваліся спасылкі, што «ад старых людзей такая пагалоска ідзе», «старыя людзі ведалі, бо былі разумней за нас», «так бацькі і дзяды рабілі і нам загадалі» і г. д. [14, с. 172].

Таму ў народнай свядомасці стасункі паміж маладымі і старымі фарматызаваны асіметрычна. Маладзейшы падначалены, мусіць слухацца, падпарадкоўвацца, старэйшы мусіць даваць парады, кіраваць. Малодшыя павінны саступаць старэйшым. Такая паводзінная асіметрыя зафіксавана нават моўна: *стары, старэйшы* (узрост), *старшы* (роля ў сацыяльнай группе). Вось што кажа на гэты конт народны розум: «Малады старшым не бывае» [15, с. 15]; «Вочы вышэй лоба не ходзяць» [16, с. 6]; «Малое шчанё, а цяўкае» [17, с. 68].

Народная афарыстыка перасцерагае моладзь, асабліва падлеткаў, ад таго, каб тыя ўмешваліся ў справы і гутарку старэйшых: «Не хватайся перш за бацьку!» [18, с. 186]. Калі ж моладзь ці падлеткі забываліся і дазвалялі сабе ўказваць старэйшым, што тыя робяць штосьці памылкова, не так, як трэба, то абсурднасць таго, што адбылося, выклікала ў старых нават не асуджэнне, а шчыры смех: «Яйцо курыцу вуча!» [18, с. 221].

У цэлым выказванне непавагі да старэйшых, асабліва да старых, з боку моладзі было прадметам табу. Калі яно ўсё ж такі мела месца, то пакрыўджаны старэйшы меў поўнае права выказаць вельмі рэзка стаўленне да малодшых, што магло даходзіць аж да праклёнаў. Самавольны пераход на «ты» ў размове малодшага са старэйшым быў недапушчальны: «Што ты… мяне "тыкаеш"? Каб цябе тыкнула нажом пад сэрца! Каб ты наткнуўся на камень ды галаву скруціў сабе! Каб ты патрапіў на віры́ ды там галаву сваю паклаў!» [8, с. 516]. Як толькі «парушальнік» прызнаваў сваю «віну» і сацыяльная сітуацыя вярталася да статус-кво, праклёны і асуджэнне маглі перайсці да цалкам станоўчай ацэнкі.

Як ужо адзначалася, народная культура стварыла шэраг інструментаў, якія дазвалялі падлеткам, хлопцам і дзяўчатам паступова прымяраць на сябе сацыяльныя ролі дарослых, гарманічна ўваходзіць у грамадства. Такімі важнымі

сродкамі з'яўляліся гульні. Дзеці і падлеткі гулялі ў «Яшчура», «Бога і чорта» [14, с. 89], а для больш дарослых былі «Жгуткі», «Жаніцьба Цярэшкі», якія прыходзіліся на каляды, так званыя крывыя вечары. Паказальна, што на такіх сустрэчах моладзі маглі прысутнічаць старыя людзі, якія бралі на сябе дыдактычную функцыю: «Дзяўчаты кожны дзень, як пачне сутонець, сходяцца куды-небудзь у адзін дом, куды прыходзяць і халастыя мужчыны, жартуюць, гуляюць у якія-небудзь гульні, пераважна ў "жгутки", апавядаюць байкі і прапануюць адны адным загадкі. Часам уцягваюцца ў гэтыя сходкі моладзі і людзі ў гадах; тады гульні, байкі і загадкі пераходзяць у павучальныя заўвагі і гутаркі: старыя ўзгадваюць аб мінулым і выводзяць адтуль прыклады і павучанні для юнакоў» [19, с. 227].

Цікава, што старыя людзі цалкам станоўча ставяцца да моладзевых забаў і гульняў. Больш за тое, нават напамінаюць тым бацькам, якія забараняюць сваім дзецям хадзіць на ігрышчы, што калі тыя былі маладыя, дык і самі наведвалі іх: «Як мы былі козы, дык і ў нас былі рогі» [18, с. 223].

Народнаму беларускаму светабачанню ўласціва ўнутраная філасафічнасць, якая праяўляецца ў разуменні хуткаплыннасці маладосці, прыгажосці, здароўя, весялосці, незваротнасці часу: «Дзявочы век, як макавы цвет» [6, с. 306]; «Старасць не радасць, а маладосць не навек» [9, с. 225]; «З старога новага не зробіш» [9, с. 226].

Дачыненні бацькоў і дзяцей утвараюць непарыўную сувязь пакаленняў, што мацуецца ў штодзённых сямейных практыках і святочных абрадах. Дзеці – самае дарагое для бацькоў, што нельга вымераць грашыма, матэрыяльным дастаткам: «У каго дзеці, у таго шчасце» [10, с. 150]; «Навошта той клад, калі ў дзетках лад» [10, с. 142].

Народная мудрасць заўважала моцны дыдактычны зарад асабістага прыкладу. Залатое правіла маральнасці працуе і ў стасунках паміж бацькамі і дзецьмі розных пакаленняў. Калі бацькі хочуць, каб дзеці шанавалі і даглядалі іх у пажылым узросце – гэта ключавы маральны абавязак дзяцей, якія падраслі, да сваіх састарэлых бацькоў, – яны мусяць такім чынам ставіцца да сваіх бацькоў, каб падаваць дзецям адпаведны прыклад: «Хто бацьку шануе, той і дзецям добрую долю гатуе. Каго выгадуеш змалку, таго знойдзеш і ў старасці. Хай адсохне тая рука, што на бацьку падымецца» [6, с. 295–296]. Праклён, які ніхто не хацеў пачуць у свой адрас, тычыўся невыканання абавязкаў дзяцей даглядаць сваіх пажылых бацькоў: «Каб цябе твае дзеткі не аглядалі!» [6, с. 321].

Мэтанакіраванае ўздзеянне бацькоў на дзяцей адбывалася праз выхаванне. Пры гэтым выхаванне дзяцей звычайна адбывалася непасрэдна ў жыццёвых сітуацыях, падчас сумеснай працы на полі ці па гаспадарцы. Ніякіх асобных выхаваўчых інстытутаў не існавала, тым не менш дзеці ніколі не паўставалі з бунтам на бацькоў. Дамінуючым механізмам выхавання выступала маральная ацэнка ці нават асуджэнне, выражанае ў парадах, павучэннях, народнай

мудрасці. У народзе лічылася, што асноўную ролю ў станаўленні чалавека выконваюць бацькі, бліжэйшае асяроддзе сваякоў. Таму павага і лаяльнасць да бацькоў, паслухмянасць – рысы, якія неабходна выхоўваць у падрастаючым пакаленні: «Хто бацьку і маці зневажае, той дабра не знае. Хто бацьку і маці не слухае, той і бога не баіцца» [6, с. 295].

Да дзяцей бацькі мусяць ставіцца строга, не даваць ім паслабленняў: «Дзіця жалей, а жаласці не паказвай» [6, с. 296]. Асабліва дадзеная парада тычыцца сыноў: «Калі матка сына балуе – яна сыну пятлю гатуе» [6, с. 295]. Маці больш важная ў выхаванні, у клопаце за дзецьмі, чым бацька, бо ў яго іншыя клопаты, звязаныя, як правіла, з земляробчай працай: «Памёр бацька – палавіна сіраты, памерла маці – круглая сірата» [6, с. 295]; «Як быку да цяляці, так бацьку да дзіцяці» [6, с. 296]. Наогул бацька выконвае ў сям'і ролю суровага і сур'ёзнага гаспадара, якога ўсе родныя, можа, крыху і пабойваюцца, таму не дазваляюць сабе пры ім палёгкі: «Бацька за парог, дзеткі – за пірог» [6, с. 297]; «Тады бацька дзяцём жалоснік, як ёсць маці» [6, с. 295].

Народная мудрасць раіць бацькам прымяняць у выхаванні дзяцей сілу слова, а не фізічныя меры ўздзеяння: «Не біце вяроўкамі, навучайце гаворкамі», «Не біце дубцамі, навучайце слаўцамі» [10, с. 142]. У той жа час у выключных выпадках пакідае варыянты звароту да больш радыкальных сродкаў: «Не слухаеш добрых слоў – паслухаеш ліхога кія» [10, с. 143]. Беларусы маюць інструкцыю да выхавання дзяцей, каб у выніку вырас годны чалавек: «Да пяці год пятуй дзіця, як яечка, да сямі пасі, як авечку, тады выйдзе на чалавечка» [10, с. 135].

Рысы характару, паводзіны, пераканні, здольнасці, нават лёс, паводле народнага ўяўлення, цалкам засвойваюцца і пераймаюцца дзецьмі ад сваіх бацькоў і родзічаў: «Якое дрэва – такі клін, які бацька – такі сын. Якое ў маткі вочка, такое і ў дочкі. Якое карэнне, такое насенне. Якое дрэва, такія і плады» [6, с. 295]; «Сава не ўродзіць сокала» [8, с. 481]. Можа падацца, што традыцыйны светапогляд тлумачыць асаблівасці асобы, зыходзячы з прыроднай, крэўнай пераемнасці. Аднак народны розум нагадвае, што ні ў якім разе не варта забывацца на адказнасць бацькоў за тое, якімі растуць дзеці, бо «нягоднік не родзіцца, а робіцца» [6, с. 308]. Нягледзячы на зафіксаванную ў народных афарызмах заканамернасць, адзначалася, што маюць месца акалічнасці, выпадковасці, выключэнні з правіл: «Аднаго бацькі і адной маткі бываюць няроўныя дзіцяткі» [6, с. 295].

Такім чынам, у народным светаўспрыманні маладосць семантычна выяўляецца ў вобразах неразумнасці, недасведчанасці, наіўнасці, залішняй даверлівасці, спрытнасці, моцы і здароўя, холада і галечы, актыўнага назапашвання практыкаарыентаваных ведаў. Структурнае параўнанне адлюстравання маладосці і старасці ў традыцыйнай культуры (гл. табліцу) дазваляе зрабіць выснову, што асэнсаванне маладосці падпарадкоўвацца бінарнай структуры традыцыйнага мыслення і, па вялікім рахунку, вызначаецца праз адсутнасць ці

недастатковую наяўнасць тых якасцей, якія ўласцівыя людзям сталага веку (розум, мудрасць, веды, узважанасць, дастатак). Прычым нястача выяўляецца ў тым ліку як неабходны кампанент самавыхавання і самадысцыпліны, якія разам з працавітасцю ствараюць падмурак для дабрабыту ў сталым узросце.

Тыпічныя прыклады семантызацыі катэгорый маладосці і старасці ў народнай вуснай творчасці (прыказкі, прымаўкі, устойлівыя выразы, песні і г. д.)

МАЛАДОСЦЬ	СТАРАСЦЬ
Неразумнасць (глупства), недасведчанасць, наіўнасць	**Разумнасць (мудрасць), дасведчанасць, недаверлівасць**
Маладосць – дурносць *Малады як баран дурны* *Зялёна ў галаве* *Малады розум – палявы вецер: бяжыць і гудзіць* *Блазенскі век – блазенская і гульня*	*Замолада дурань, пад старасць мудр* *Што старэй, то разумней* *Старога вераб'я на мякіну не падманеш* *Чым старэе, тым правее, а чым маложа, тым дарожа* *Старасць слабая на ногі, моцная на розум* *Стары – гародзіць, ды на праўду выводзіць* *Стары воўк знае толк*
Эксцэнтрычнасць	**Стрыманасць**
Моладасць – буйнасць, а буйнасць – то дурнасць *Маладое піва яшчэ шуміць* *Вол бушуе, весну чуе* (веснавая народная песня) *Калі цялятка не рыкае, дык і кароўка не знае*	*Тады ўспакайнее, як галава пасівее* *Тагды хіба перастанець, калі ўся сарока бела станець* *Бывала, і мы навыперадкі рвалі*
Моц, здароўе	**Немач, хвароба**
Малады расце (мацуецца), а стары да зямлі хіліцца) *Дай, Божа, старым вочы, а маладым розум* *Старасць не радасць, а маладосць не навек* *Прыдзе старасць – будзе слабасць* *Будзеш мець плеш, не будзеш хадзіць пеш*	
Малады сілу паказвае, а стары спосабу шукае	*Укаталі бурку крутыя горкі* *Старасць слабая на ногі, моцная на розум*

Заканчэнне табліцы

МАЛАДОСЦЬ	СТАРАСЦЬ
Холад	**Цеплыня**
Старому і летам у кажусе халодна *У холад і стары молад* *Я молад, люблю холад* *Стар любіць сквар, а молад любіць холад* *Маладога кроў грэе* *На старасці і ўлетку холадна*	
Голад, галеча	**Сытасць, дастатак**
З маладосці грызці косці, а пад старасць мяса есці *Ні сыты, ні галодзен, ні стары, ні малодзен* *Трэба за моладу назбіраць, каб на старасць было што жаваць*	
Хлеб, соль і вада – маладзецкая яда	*Стары кот, а сала любіць*
Вучыцца	**Павучаць**
Маладому наўчыцца, старому не забыцца *Што стары кажа на глум, ты бяры, маладое, на ум* *Старога паважай, малога павучай* *Не хватайся перш за бацьку!* *Яйцо курыцу вуча* *Стары, кажуць, змуста, ды без яго ў двары пуста* *Маладыя ад старых вучацца*	

Спіс выкарыстаных крыніц

1. Санько, С. І. Этнафіласофскія даследаванні ў Беларусі: праз мінулае ў будучыню / С. І. Санько // Философские исследования : сб. науч. тр. / Ин-т философии НАН Беларуси. – Минск : Беларус. навука, 2017. – Вып. 4. – С. 350–365.

2. Валодзіна, Т. Дзіця / Т. Валодзіна // Беларуская міфалогія : энцыкл. слоўнік / С. Санько [і інш.]. – Мінск : Беларусь, 2004. – С. 143–144.

3. Казакова, І. В Этнічныя традыцыі ў духоўнай культуры Беларусаў / І. В. Казакова. – Мінск : Універсітэцкае, 1995. – 151 с.

4. Federowski, M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej: materjały do etnografji słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905 / Michał Federowski. – Warszawa : T-wo Nauk. Warszawskie, 1935. – T. 4 : Przysłowia, żarciki, wyrażenia stałe oraz zagadki ludu, mieszczan i zagrodowców z okolic Grodna, Sokółki, Białegostoku, Bielska, Wołkowyska, Słonima, Nowogródka, Słucka, Lidy, Wilejki, Święcian i Oszmiany. – XVIII, 490 s.

5. Беларускі фальклор у сучасных запісах: традыцыйныя жанры. Мінская вобласць / уклад. В. Д. Ліцвінка ; уклад. муз. часткі Г. Р. Кутырова. – Мінск : Універсітэцкае, 1995. – 477 с.

6. Народныя казкі-байкі, апавяданні і мудраслоўі / укл. і рэд. Н. С. Гілевіч. – Мінск : Выд-ва БДУ, 1983. – 350 с.

7. Рапановіч, Я. Беларускія прыказкі, прымаўкі і загадкі / Я. Рапановіч. – Мінск : Рэдакцыя маст. літ., 1958. – 380 с.

8. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края / собр. и приведенные в порядок П. В. Шейном. – СПб. : Тип. Импер. акад. наук, 1893. – Т. 2 : Сказки, анекдоты, легенды, предания, воспоминания, пословицы, загадки, приветствия, пожелания, божба, проклятия, ругань, заговоры, духовные стихи и проч. – 715 с.

9. Прыказкі і прымаўкі : у 2 кн. / пад рэд. А. С. Фядосіка. – Мінск : Навука і тэхніка, 1976. – Кн. 2. – 616 с.

10. Янкоўскі, Ф. Беларускія прыказкі, прымаўкі, фразеалагізмы / Ф. Янкоўскі. – Мінск : Выд-ва Акад. навук БССР, 1962. – 556 с.

11. Садоўская, А. Фразеасемантычнае поле маладосць/старасць у беларускай мове / А. Садоўская, Д. Сёмуха // Фальклор і сучасная культура: матэрыялы III Міжнар. навук.-практ. канф., 21–22 крас. 2011 г., Мінск : у 2 ч. / рэдкал.: І. С. Роўда [і інш.]. – Мінск : Выд. цэнтр БДУ, 2011. – Ч. 1. – С. 193–194.

12. Мяцельская, Е. С. Слоўнік беларускай народнай фразеалогіі / Е. С. Мяцельская, Я. М. Камароўскі. – Мінск : Выд-ва БДУ, 1972. – 320 с.

13. Народная проза Акцябршчыны / уклад., уступ. арт. А. М. Боганевай. – Мінск : Беларус. навука, 2018. – 192 с.

14. Богданович, А. Я. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов / А. Я. Богданович. – Минск : Беларусь, 1995. – 186 с.

15. Смоленский этнографический сборник : в 4 ч. / сост. В. Н. Добровольский. – СПб. : Тип. С. Н. Худикова, 1894. – Ч. 3 : Пословицы / [под наблюдением члена-сотрудника Ир. Н. Половинкина]. – III, 1, 137 с. – (Записки Императорского Русского географического общества по Отделению этнографии : Т. 23, вып. 2).

16. Носович, И. И. Белорусские пословицы и поговорки / И. И. Носович. – СПб. : Тип. Имп. Акад. наук, 1852. – 72 с. – (Из Прибавлений к Известиям Второго отделения Академии наук).

17. Выслоўі / [склад., сістэматызацыя тэкстаў, уступ, артыкул і камент. М. Я. Грынблата ; рэд. тома А. С. Фядосік]. — Минск : Навука і тэхніка, 1979. – 520 с.

18. Варлыга, А. Прыказкі і асаблівыя выказы з Лагойшчыны ў Меншчыне / Адам Варлыга // Запісы Беларускага інстытута навукі й мастацтва. – Мюнхен : Buchdruckerei «Logos», 1963. – С. 177–233.

19. Анимелле, Н. Быт белорусских крестьян / Н. Анимелле // Этнографический сборник Императорского Русского географического общества. – СПб. : Тип. Эдуарда Праца, 1854. – Вып. II. – С. 111–268.

УДК 111.84:115:159.937.53–044.7“652/653”

Поступила в редакцию 05.02.2020
Received 05.02.2020

В. Б. Ханжи

Одесский национальный медицинский университет, Одесса, Украина

«ОВРЕМЕНЕНИЕ» ДОБРА И ЗЛА: АНТИЧНЫЕ И РАННЕСРЕДНЕВЕКОВЫЕ АКЦЕНТЫ

В статье осуществлена реконструкция модели темпорализации добра и зла на примере учений Платона, Эпикура и Аврелия Августина. Показана взаимосвязь онтолого-космологических и этических взглядов мыслителей, в частности корреляция категории времени и этических противоположностей. Заявлена перспективность концептуального моделирования взаимодействия добра и зла в антропо-темпоральном контексте.

Ключевые слова: *Античность, раннее Средневековье, время, темпорализация, добро и зло*

V. Khanzhy

Odessa National Medical University, Odessa, Ukraine

TEMPORALIZATION OF GOOD AND EVIL: ANTIQUE AND EARLY MEDIEVAL ACCENTS

In the article we reconstruct the model of the temporalization of good and evil (using the doctrines of Plato, Epicurus and Aurelius Augustine as examples). The interconnection of ontological-cosmological and ethical views of these thinkers, in particular the correlation between a category of time and the ethical opposites, is shown. The promise of the conceptual modeling of the interaction of good and evil in an anthropo-temporal context is declared.

Keywords: *Antiquity, early Middle Ages, time, temporalization, good and evil*

Осмысление этической проблематики старо, как и философское знание в целом. Тем не менее эта компонента философских исканий перманентно сохраняет потенцию дискуссионности, и, казалось бы, устоявшиеся в потрясениях тысячелетий стержневые ценности, нормы, императивы всякий раз подвергаются новым артикуляциям и интерпретациям. Каждое очередное испытание, которому подвергается человек, актуализирует в нем стремление познания добра и зла, как и раскрытия смежных проблем того же поля – проблем права и морали, свободы и ответственности и т. д. Неслучайными поэтому оказываются обращения современных исследователей к истории указанных проблем, в частности к античным и средневековым идеям этического плана: историко-философский экскурс во многом подготавливает и катализирует мысль сегодняшнего дня, даже если она выступает в качестве оппозиционной

по отношению к тем или иным эталонам наследия прошлых веков (выделим вышедшие в последние десятилетия работы С. С. Аверинцева, П. Адо, А. Баумейстера, Т. Ю. Бородай, Е. Ю. Вавиловой, Е. Ф. Гордюхина, С. А. Домусчи, Е. Н. Камельчук, П. Козловски, В. П. Леги, П. Николова, И. П. Портнягиной, А. Л. Хосроева, Т.-Б. Эриксена).

Однако, как нам видится, многовековая история этического поиска несет в себе важный нюанс, фактически не рассмотренный в исследовательской литературе последних десятилетий. Речь идет о введении философами в разрабатываемые ими концепции категории времени и аспекта темпорализованности в принципе. Мы отследили явные и латентные попытки мыслителей придать предмету своих размышлений – соотношению добра и зла и вытекающим из этого нравственным ценностям – атрибут «овремененности». Конечно же, объемы статьи позволяют раскрыть упомянутые потенции лишь в отношении некоторых (на наш взгляд, достаточно показательных для своих эпох) учений. В качестве таковых нами были отобраны этические системы античных философов Платона и Эпикура, а также раннесредневекового мыслителя Августина Аврелия (Блаженного Августина). В дальнейших наших планах – аргументировать выдвинутую гипотезу через исследование наследия последующих эпох – от Высокого Средневековья до Новейшего времени. Таким образом, *целью* данной статьи является реконструкция модели темпорализации добра и зла на примерах учений Платона, Эпикура и Августина Аврелия.

Обращаясь в предложенном ракурсе к античным этическим взглядам, следует учесть их органичную взаимосвязь со взглядами онтолого-космологическими. Так, у Платона она во многом подготовлена путем темпорализации формирования доброй и злой компонент мироздания. Иными словами, именно через «овременение» мира в нем формируются этические противоположности. Афинский мыслитель указывает, что Благо, бывшее до отображения в вещественном мире естеством Демиурга и бестелесной эйдетической сущностью, материализуется в процессе миротворения, становясь данностью посюсторонней. Этот ключевой этический момент трансформации Хаоса в Космос (придание сотворенному атрибута благовидности) тесно связывается с космологией времени. Испытывая желание в максимально возможной мере уподобить творение (порожденный Космос) праобразу (идее Космоса как целого), Бог создал своеобразное «подобие вечности», то есть время, чем ознаменовал все сотворенное в противоположность атрибутированному вечностью эйдетическому миру [7, с. 419]. Таким образом, в платоновском учении, пусть и неявно, присутствует посыл о том, что процессы темпорализации и «благизации» являются двумя важнейшими сторонами созидания.

Несколько сложнее онтолого-этическая связь раскрывается в отношении сущности и формирования зла, имеющего двойственную природу. На этом акцентирует внимание современный исследователь Е. Ю. Вавилова, которая

указывает, что «разрушение блага укоренено в вечном проклятии нашего мира – необходимости сочетания идеи и материи» [3, с. 55]. Иными словами, первый вид зла (обозначенный Г.-В. Лейбницем как «метафизическое зло» [5, с. 144]), к которому человек своей деятельностью не причастен, связывается философом с тем несовершенством, которое неизменно сопровождает материализацию чистых эйдосов (от идеи Блага к «всего лишь» благовидности вещей). Но в то же время «есть человек – существо, способное целенаправленно усилить звучание абсолютного в посиюстороннем мире» [3, с. 56]. И в контексте нашего исследования большего внимания требует именно второй аспект злобной компоненты мироздания – тот, что продуцируется человеком.

Второй смысл (назовем его антропным) раскрывается Платоном опять же двояко – через выделение двух причин возникновения зла. В диалоге «Государство» участники беседы постулируют непричастность Бога, который благ по существу, ко многим феноменам и процессам мироздания: «Он причина лишь немногих вещей, созданных им для людей, а ко многому Он не имеет отношения… Причиной блага нельзя считать никого другого, но для зла надо искать какие-то иные причины, только не Бога» [6, с. 143]. Так называемое смертное начало души, в котором и коренится человеческая порочность, не создано Демиургом, а «прилажено» некими божественными существами к бессмертному началу, переданному им Творцом. В то же время в другом фрагменте «Государства» Платон аргументирует мысль о социальной обусловленности моральной порчи [6, с. 271]. Похоже, что два указанных момента связываются философом следующим образом: потенция морального разложения, которая закладывается в качестве человеческой склонности к таковой в силу наличия смертного начала души, воплощается в действительности в процессе аморальной социализации – через безнравственное влияние окружения взрослеющего субъекта. Либо, наоборот, высокоморальное и насыщенное истинными ценностями воспитание послужит основой преодоления природной устремленности на злодеяния.

Как бы то ни было, чрезвычайно важно то, что формирование этически негативной тенденции мироздания так же, как и становление добра, сопряжено с «овременением». Метафизическое зло осуществляется в процессе обретения временно́й структуры вещами (в том числе человеком) через утрату ими совершенства (т. е. условное озлобление) вследствие необходимости воплощения вечных замыслов в материи. Во втором же (антропном) варианте «овременение» мира через привнесение в него зла осуществляет сам человек – в процессе деятельностной реализации потенцированных негативным началом души злых намерений. У Платона этот момент не прояснен, хотя, возможно, процессы *темпорализации* и *«благизации»*, так же, как и *темпорализации* и *«озлобления»*, не только и не столько параллельны, сколько связаны каузально. Причем не исключено, что указанная причинно-следственная связь является циклической: формирование природного добра или зла как следствие предпо-

лагает «овременение» вещей, которое, в свою очередь, выступает катализатором становления соответствующей этической компоненты мироздания.

Перейдем к рассмотрению учения Эпикура, взятого нами в качестве второго примера античной этической мысли. Эта философская система являет собой неординарный по своим интерпретационным возможностям онтолого-этический монолит, в лоне которого так же, как это было сделано в отношении предыдущего философского образца, мы осуществим реконструкцию имплицитно присутствующей связи категории времени и этических категорий. Как видно из эпикурейских атомистических построений, понятие *времени* (правда, оно разработке как таковой философом не подвергнуто) обнаруживает свою значимость тогда, когда речь идет о результатах *сочетания* атомов, которые сами по себе суть объекты вечности. «Эти последние (атомы. – *В. Х.*), – находим у Эпикура, – неделимы и неизменяемы, – если не должно все уничтожиться в несуществующее, а что-то должно оставаться сильным при разложениях соединений; они [неделимые атомы] имеют природу [субстанцию] полную, так как нет ничего, во что или как они могут разложиться» [8, с. 183]. Те же *сочетания* неделимых частиц фиксируют возможность рассуждать о *благих* и *неблагих* феноменах и процессах или, по крайней мере, о благоприятном или неблагоприятном отклике таковых в человеческих ощущениях. Иными словами, *этически* определенным объект может быть только в том случае, если он измерим во *временно́м* отношении. Наоборот, как только наступает смерть (в том числе человеческая), связанная с *распадом* атомов, то вновь полученное обстоятельство предоставленности одиноких частиц самим себе и *вечности* обессмысливает какое бы то ни было оперирование *нравственно позитивными* или *нравственно негативными* дескрипциями в их отношении. Действительно, хорош или плох тот или иной атом? Абсурдным видится само вопрошание об этом. Подобные оценки возможны только в отношении результатов сочетания неделимых частиц.

Следует отметить, что показанная модель «овременения» этических понятийных конструкций значительно усиливается той ролью, которую играет в онтологических взглядах Эпикура категория *случайности*. Признание философом весомости данного фактора в описании движения и слияния атомов (что было, по сути, «святотатством» с точки зрения его предшественника – Демокрита) позволяет объяснить богатейшую палитру нюансов мироздания. Мир, лишенный возможности случайных девиаций при формировании его объектов, был бы однообразным до примитивности. Однако случайные объекты естественным образом мыслимы как обладающие временно́й структурой – в противовес вечным носителям атрибутивно-перманентных качеств. Выходит, что темпорально-случайностная природа вещей есть важнейшее основание разнообразия мироздания и, следовательно, возможности представления его форм в категориях большего или меньшего совершенства. Это обстоятельство, в свою очередь, в человеческих оценках выражается как большее

или меньшее добро (или зло), что в итоге и дает возможность ставить вопрос о нравственной выверенности мира в принципе.

Из онтологической картины Эпикура вытекает главный принцип его этики – эвдемонизм гедонистического типа: счастье как целевое начало жизнедеятельности людей достигается на основании системы отношений, приносящих удовольствие (современный исследователь Е. Ф. Гордюхин полагает необходимым различить понятия удовольствия и блаженства, причем именно второе, по его мнению, более адекватно отображает квинтэссенцию человеческих устремлений в учении античного философа [4]). Действительно, если все метаморфозы бытия обусловлены лишь сочетаниями вечных неделимых частиц, а жизнь и смерть суть лишь принципиально различные варианты их сплетения и отталкивания, то в таком случае теряется смысл в каких бы то ни было приготовлениях человека к иному миру в посюсторонней практике жизни, а также в каких бы то ни было опасениях и страхах.

Принципиально важно, что эпикурейский гедонизм, как и его этика в целом, оказался бы непоследовательным без темпоральной «инкрустированности». Выходит так, что каждый человек своим существованием должен быть благодарен именно конкретному моменту времени, определенному «сейчас» (как, в принципе, и «здесь»), фиксирующему уникальность монолита из слившихся в целое атомов. Эта неординарность имела чрезвычайно малую вероятность осуществления, но тем не менее смогла опредметиться в мироздании. И уже хотя бы этим обстоятельством человек, прорвавшийся в бытие через онтологические и математические препоны, заслуживает счастья – счастья, обретаемого в удовольствии. Оно не может быть вечным, ибо потенциально новые сочетания частиц – будущие люди – также вправе рассчитывать на это. Поэтому *конец-смерть* и *временность* существования в принципе – необходимый залог *счастья иного* и *счастья всеобщего.*

Наконец, осуществим проверку нашей гипотезы об органичной взаимосвязи категорий, с одной стороны, добра и зла и, с другой стороны, времени на примере наследия мыслителя раннего Средневековья Аврелия Августина (Блаженного Августина). Как известно, в сердцевине европейской онтологии средних веков наличествует ключевой тезис авраамических религий о соотношении Бога как Абсолютного Творца, субъекта вечности и мира как Его вре́менного и временно́го в своей сути творения. Для выражения несоизмеримости Бога и мира трудно даже подобрать нужные слова. Традиционно-обывательская установка, что Бог *по времени* или *во времени* опережает мироздание (выражающаяся, помимо всего прочего, в старом «несерьезном» вопросе «Что же делал Бог перед сотворением неба и земли?», требующем, однако, серьезного ответа), приводит к темпоральной локализации вечности, что в корне противоречиво. Безусловно, в характеристике Божьей активности в ее целостном смысле нет места для категорий, обозначающих фазы времени, – прошлое, настоящее или будущее, ибо Его опережение мира имеет иной смысл

и иную атрибутированность. Это опережение с высот вечности – вечного «сегодня». Тем не менее как только речь идет о *воплощении* Божьего замысла, то категория времени становится в таком описании ключевой, ибо плацдарм этого воплощения – развертывающаяся человеческая история – ознаменована темпорально по самой своей сути. А начиная с того ключевого эпизода, когда Адам вкусил запретный плод (и это особенно важно в контексте нашего исследования), история эта есть история противостояния добра и зла, отражающаяся в миллиардах драматичных волеизъявлений, когда ситуация требует определяющего выбора между этими альтернативами.

Августин вводит в содержание категории времени весьма важные характеристики: линейность и телеологичность (эти отличия от античной мысли станут парадигмальными на многие столетия вперед). Первая, сменившая греческую идею «самозамкнутого, самодовлеющего, “сферически” завершенного в себе и равного себе мира» [1, с. 487] и связанное с ней циклическое понимание времени, зиждется на библейских установках об устремленности времени и исторических процессов от начала мира, заданного Абсолютным Творцом, к его концу – светопреставлению. В этом однонаправленном движении все этапы, от сотворения первого человека по образу и подобию Божьему – через грехопадение людей и искупительную миссию Христа, исполняющую роль кульминации, – к Страшному Суду, концу истории, тесно взаимосвязаны. Вторая характеристика категории времени, телеологичность, в общем смысле означает, что темпорально-исторические особенности становления человечества суть реализация Божественного плана [2, с. 76–106]. Общечеловеческое становление получает выверенность вектора и взаимообусловленность этапов, поскольку движимо Божьей целью, суть которой – в спасении людей, в итоговом обретении ими жизни вечной в Царствии Небесном.

По понятной причине вектор времени оказывается созвучным вектору человеческой свободы воли, ибо именно она, направляя человечество – всех и каждого – к кульминации его становления, Страшному Суду, наполняет собой исторический процесс содержательно. Следует отметить, что Августин пытается парадоксальным образом согласовать идеи Божественного Предопределения всего сущего (религиозный фатализм) и человеческой свободной воли как основания ответственности. Известный западный исследователь Т.-Б. Эриксен, комментируя найденный Августином способ решения проблемы, пишет: «Падение и спасение лежат вне досягаемости воли... Человек должен выздороветь, но он не может вылечить себя сам. В этом мире нет никакой *beata vita* – никакого “блаженства”... Свобода достигается только благодаря радикальной зависимости от воли Творца...» [10, с. 164].

Чрезвычайно важным является то, что полученный монолит «свобода воли – время – история» бинаризуется, как только речь идет о нравственно-определенном пути людей. Основанием этого раздвоения раннехристианский философ полагает амбивалентность воли. С его точки зрения, уместно говорить

даже о двух волях, ведущих постоянную борьбу за право возобладания в человеке – злой и доброй: «І дві мої волі, одна стара, друга нова; одна плотська, друга духовна, боролися в мені, і в цьому розбраті розривалася душа моя» [9, с. 163]. Двойственность человеческого шествия формируется через индивидуальный выбор либо в пользу пути добра, либо в пользу пути зла, что позволит определить удел каждого человека после Второго пришествия Христа, в метаистории (в августинианской интерпретации эта библейская мысль известна как идея «двух градов»). В этом и заключен этический смысл исторического процесса и времени.

Выводы

1. В статье осуществлена реконструкция модели «овременения» этических противоположностей (добра и зла) на примере учений античных философов Платона и Эпикура, а также раннесредневекового мыслителя Аврелия Августина.

2. Проанализирован платоновский вариант взаимосвязи категории времени и категорий добра и зла. Выявлена взаимосвязь процессов «благизации» (придания созидаемому характеристики благовидности) и темпорализации, формирующаяся по мере демиургического миротворения. Показана также временна́я природа зла. Таким атрибутом наделяется и метафизическое зло, естественно выявляющееся в процессе творения в силу того несовершенства, которое присуще вещам по сравнению с их праобразами – идеями, и зло, продуцируемое человеком, – как через природную склонность к таковому («смертное начало души»), так и посредством дурного влияния со стороны социума.

3. На примере учения Эпикура показано, что этическая определенность (благая или неблагая) объектов фиксируется в сочетаниях атомов, которые (сочетания) принципиально атрибутированы временем. Подчеркнуты темпоральные основания эпикурейского гедонизма: уникальность существования, определяемая временностью «сейчас», есть необходимый залог счастья-удовольствия.

4. Реконструирована модель «овременения» добра и зла Блаженного Августина. Человеческая история, являющаяся результатом реализации Божьего Промысла, характеризуется принципиальной темпоральной ознаменованностью (категория времени в данной парадигме включает с себя свойства линейности и телеологичности). Следует подчеркнуть, что именно временность исторического процесса и разворачивающаяся в нем человеческая свобода воли (связанные, похоже, по принципу циклической каузальности) выступают катализаторами становления двух русел истории – благого и злого.

5. Историко-философский материал данной статьи послужит реализации более масштабной цели – концептуального моделирования взаимодействия добра и зла в антропо-темпоральном контексте.

Список использованных источников

1. Аверинцев, С. С. Порядок космоса и порядок истории / С. С. Аверинцев // Августин: pro et contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей : антология. – СПб. : Рус. Христиан. гуман. ин-т, 2002. – С. 487–513. – (Русский путь).

2. Барг, М. А. Эпохи и идеи: становление историзма / М. А. Барг. – М. : Мысль, 1987. – 348 с.

3. Вавилова, Е. Ю. Добродетель как основа синтеза индивидуального и социального в философии античности / Е. Ю. Вавилова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2012. – № 11 (25), ч. 2. – С. 53–58.

4. Гордюхин, Е. Ф. Эпикур: учение о богах и «эстетика удовольствия» [Электронный ресурс] / Е. Ф. Гордюхин // Интелрос: интеллектуальная Россия : [сайт]. – Credo New. – 2010. – № 4. – Режим доступа: http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/credo_4_2010/7762-yepikur-uchenie-o-bogax-i-yestetika-udovolstviya.html – Дата доступа: 31.01.2020.

5. Лейбниц, Г. В. Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла / Г. В. Лейбниц ; пер. с франц. и лат. К. Е. Истомина, Ф. К. Смирнова ; под ред., со вступ. ст. и примеч. В. В. Соколова. – М. : Книж. дом «ЛИБРОКОМ», 2017. – 560 с. – (Из наследия мировой философской мысли: история философии).

6. Платон. Государство / Платон ; пер. с древнегреч. А. И. Егунова // Филеб ; Государство ; Тимей ; Критий / Платон ; общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1999. – С. 79–420. – (Классич. филос. мысль).

7. Платон. Тимей / Платон ; пер. с древнегреч. С. С. Аверинцева // Избранные диалоги / Платон ; сост. и коммент. В. В. Шкоды. – М. : АСТ, 2004. – С. 400–480.

8. Письма и фрагменты Эпикура / пер с древнегреч. С. И. Соболевского // Материалисты Древней Греции: собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / общ. ред. и вступ. ст. М. А. Дынника. – М. : Политиздат, 1955. – С. 179–236.

9. Святий Августин. Сповідь / святий Августин ; пер. з латин. В. С. Бойка ; передмова і примітки П. О. Ніколова. – Харків : Фоліо, 2012. – 346 с. – (Б-ка світ. літ-ри).

10. Эриксен, Т. Б. Августин. Беспокойное сердце / Т. Б. Эриксен ; пер. с норв. Л. Горлиной. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 384 с.

УДК 297.17(091)

Поступила в редакцию 24.01.2020
Received 24.01.2020

Д. М. Зайцев

Белорусская государственная академия связи, Минск, Беларусь

ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИОННОГО ПАЛОМНИЧЕСТВА В ЯПОНИИ

В статье рассматривается японское паломничество как важнейшая часть религиозной жизни приверженцев традиционных вероисповеданий Японии: синтоизма и буддизма. Анализируются вопросы возникновения и развития этого явления. Многочисленные примеры показывают разнообразие паломничества в Японии. Отмечается, что деятельность и наследие паломников являются важным материалом для изучения культуры этой древней цивилизации. Выделяются наиболее посещаемые религиозные объекты: особые священные храмы, захоронения, природные святилища. Для десятков миллионов верующих в Японии трепетное отношение к объекту поклонения служит накоплению благодати и примирению с духами.

***Ключевые слова**: паломничество, Япония, синтоизм, буддизм, ками, культура*

D. Zaitsev

Belarusian State Academy of Communications, Minsk, Belarus

PECULIARITIES OF A TRADITIONAL PILGRIMAGE IN JAPAN

The article considers the Japanese pilgrimage as an essential part of the religious life of adherents of traditional religions of Japan: Shintoism and Buddhism. The questions of the origin and development of this phenomenon are analyzed. Numerous examples show the diversity of pilgrimages in Japan. It is noted that the activities and heritage of the pilgrims are important material for studying the culture of this ancient civilization. The most visited religious sites are distinguished: special sacred temples, burials, natural sanctuaries. For tens of millions of believers in Japan, a reverent attitude towards the object of worship serves the accumulation of grace and reconciliation with spirits.

***Keywords**: pilgrimage, Japan, Shintoism, Buddhism, Kami, culture*

Философия и культура Японии всегда привлекали своей таинственностью. Эта цивилизация – некий «живой заповедник», где представлены многочисленные школы и направления восточных религий и учений. Удивительно, но синкретическое цельное древнее японское сознание влияет на отсутствие конфликтов и войн между разными конфессиями, выступающими как единый организм, где и природа неотделима. Особую роль в таком положении дел сыграла культура странничества, в которой заложена многовековая мудрость японского народа.

Традиции паломничества в Японии имеют древние корни, им более тысячи лет. Национальная религия синто (в пер. «путь богов») здесь тесно переплетается с буддизмом (в пер. «учение Просветленного»). Порядка 30 миллионов синтоистов могут одновременно выполнять и буддистские обряды. Священные места синтоизма почитаются большинством японских буддистов и наоборот. Следует напомнить, что Есида Канэтомо в своем труде XV в. «Избранная суть толкования единственного синто» вводит термин «синто двух мандал», означающий учение о связи между буддами и ками (духами), в основе которого лежит представление о единстве абсолютного и феноменального уровней бытия и возможности для всех живых существ осознать присутствие в себе «совершенной мудрости» благодаря «исконному просветлению» [1].

Также на Японских островах чувствуется влияние конфуцианства и даосизма. В последнее время паломничество не угасает, а даже процветает во многом благодаря тому, что практическая сторона религий в Японии преобладает над духовно-доктринальной. Пилигримы отправляются в путь в том числе, чтобы получить милость богов в обретении земных материальных благ.

Многие исследователи полагают, что понятие «синто» было заимствовано из Китая еще в период раннего японского Средневековья. Китайское понимание данного понятия – «дорога к усыпальнице душ предков» – в Японии со временем трансформировалось под влиянием анимистических верований и формирования государственности [2, с. 8]. По мнению А. Н. Мещерякова, содержание термина «синто» весьма неоднородно, и в религиозной системе синтоизма можно выделить несколько уровней [3]. Тем не менее сложно не согласиться, что основа синто состоит в обожествлении природных и иных явлений и поклонении им. Считается, что у многих вещей есть своя духовная сущность – ками, обозначавшая изначально дух предков, а затем – и всех сверхъестественных существ, включая богов. По словам философа Мотоори Норинага, «боги-ками – это, прежде всего, боги Неба – Земли и их души, почитаемые в святилищах, а также человеческие существа, птицы и животные, деревья и растения, моря и горы, имеющие особую силу и закономерно становящиеся объектами поклонения» [2, с. 24].

Важнейшим принципом синто является жизнь в согласии с природой и людьми. Мир – это единая естественная среда, где ками, люди и души умерших живут рядом [4].

Синтоистская мысль в Японии развивалась главным образом из мысли религиозной и с доисторических времен и по сей день составляет фундамент японской культуры [5]. Например, исследователь Джозеф Китагава утверждает, что синтоизм – это наиболее ранняя форма из всех существующих в Японии религий, комплекс древних верований, субстрат, на который впоследствии накладывались заимствованные из Китая религиозные течения, идеи и культы [6]. Известный японовед А. А. Накорчевский в своей монографии «Синто» отмечает: «В моем понимании синто – это несистематизированная общинная

религия, которая сохраняется, прежде всего, как некий набор правил взаимоотношений с божественным, “глубинная структура”, сохраняющая свою устойчивость и относительную неизменность на протяжении веков» [7, с. 29]. Синто предлагается понимать не как учение, а как сам принцип взаимоотношений человека со священным, сложившийся в японской культуре.

Для японца синтоизм – это традиция и жизнь, заложенные на подсознательном уровне, рождающие принцип «сохранения гармонии», что и определяет инстинктивное понимание того, как должно быть устроено общество, каковы твои обязанности в нем, как стоит относиться к миру и вещам, его наполняющим. Синтоистское миропонимание предполагает, что даже нечистое и ложное способно обрести искренность и очиститься. Об этом свидетельствуют многие синтоистские обряды, имеющие в своей основе ритуалы очищения [6].

Авторитетные древние книги синто, написанные примерно в VIII в., «Кодзики» («Записи о делах древности»), «Нихонги́» («Анналы Японии»), «Манъёсю» («Собрание мириад листьев») указывают, что одна из важнейших целей человека в этой жизни – достижение бессмертия среди духов предков, и в этом могут помочь путешествия к священным местам. А таких мест в Стране восходящего солнца большое количество: разные источники указывают от 30 до 80 тысяч святилищ, расположенных главным образом на лоне природы. Святилищем может считаться не только храм, но и гора, река, лес, где отсутствуют образы божеств, предполагается, что ками и так обитают в святилищах. В зависимости от местонахождения разнообразных ками, обряды имеют оригинальные особенности и отличаются друг от друга в регионах Японии.

Примерно с V–VI вв. для наиболее влиятельных божеств начали строить постоянные святилища с зеркалами, камнями, мечами, кусочками материи и бумаги с начертанными именами, что в целом означает божественную субстанцию и именуется синтай. Изначально синтоистское святилище состояло лишь из постройки, где помещался синтай. Позднее, под влиянием буддизма и других религий, к основной постройке начали присоединять зал для молящихся [8, с. 21–22]. Обычно перед входом в святилище располагаются ворота – тории, символизирующие переход из мира обыденного в мир сакральный. Традиционный паломник, направляясь к объекту поклонения, как правило, путешествовал пешком, в руках у него находился посох (цуэ) и небольшой узелок с вещами и едой (фуросики) [9, с. 111].

В Японии паломничество можно разделить на два основных типа: маршруты, включающие в себя посещение множества святилищ, и паломничество в одно место. При этом пилигрим, направляющийся к нескольким священным пунктам, отчетливо понимает единение храмов между собой, обычно каждое такое место посвящено одному и тому же божеству или группе связанных божеств. Чтобы совершить полноценное паломничество, участники обязаны посетить все объекты маршрута. Каждый храм одинаково важен, при этом

редко, когда один из них является центральным либо главным. Паломники могут посещать их в любом порядке, главное – посетить их все. Двумя наиболее популярными такими маршрутами паломничества являются 33 места в Западной Японии, посвященные богине милосердия Каннон, и 88 святых мест Сикоку.

Паломничество в один пункт включает в себя путешествие к конкретному святилищу. Например, паломничество в Храм Исэ Дзингу, Великий Храм Идзумо Тайша, на святые горы Коя, Фудзи, Хагуро, Хакусан.

Хотя существуют гипотезы, что начало религиозных путешествий в Японии можно считать со II тысячелетия до н. э., в частности поклонение каменным кругам, о которых скажем далее, все же большинство исследователей предполагают, что активные паломничества были впервые предприняты в период Нара (710–794 гг.), но они не обрели популярности до эпохи Хэйан (794–1185 гг.). Именно в это время «Три священные горы Кумано» на полуострове Кии – синтоистские святилища Кумано-Хонгу-тайся, Кумано-Хаятама-тайся и Кумано-Нати-тайся с сетью паломнических троп Кумано-кодо, ведущих к ним, стали крупным центром для приверженцев и паломников секты Шугендо, признание обрели путешествия в буддийский храмовый комплекс Хаседера, храм Шитенно-джи и на гору Коя. По легенде, еще в IX в. особый паломнический путь проложил легендарный Кукай, изобретатель японского алфавита и основатель эзотерической буддистской секты Сингон [10, с. 252].

Со временем масштабы паломничества только увеличивались. Известно, что в XVI в. при храмах на острове Сикоку местные власти специально строили гостиницы для пилигримов. Жители острова активно помогали прибывшим, предоставляли кров тем, кто остался без жилья, оказывали им медицинскую помощь, так как многие странники были больны и шли на богомолье с надеждой на выздоровление; бедным пилигримам давали деньги на обратный путь [10, с. 253].

В период Эдо (1603–1868 гг.) количество людей, совершавших паломничества как в буддийские, так и в синтоистские святыни, стремительно росло, особенно в храмы в Исэ, Котохира, в 88 святилищ Сикоку, в Зенкодзи, Кисо Онтаке и на гору Фудзи. Отметим, что и сегодня около шести миллионов человек ежегодно посещают Исэ Дзингу [11]. Власти активно поддерживали паломничество с целью объединения нации, так как путешествующие лучше узнавали свою страну, проникались духом патриотизма, рушилось клановое и местечковое деление. Пилигриму выдавалось специальное разрешение для совершения паломничества, что позволяло беспрепятственно проходить внутренние границы.

Паломничество с периода Мэйдзи (1868–1912 гг.) в основном сохранило модели, появившиеся в эпоху Эдо. Тем не менее современные японские паломничества невероятно коммерциализированы. Некоторые японские населенные пункты и префектуры, надеясь привлечь религиозных туристов, скопировали

традиционные схемы паломничества для создания собственных достопримечательностей, где предприимчиво продают амулеты, шляпы, ранцы, посохи, колокола и другие религиозные принадлежности. Сегодня паломники путешествуют в роскоши, туры организованы заранее, поэтому во многих отношениях нынешнее паломничество является скрытой маскировкой для туризма, лишенной большей части религиозного значения [11].

Культовые центры паломничества иногда имеют свою специализацию: одно святилище может славиться предсказаниями, в другом – поклонение приносит успех в бизнесе, в третьем месте богиня Каннон помогает женщинам найти мужа и зачать, в четвертом – молодые люди просят помощи в учебе и т. д.

Многих паломников привлекает также эстетика храмов, в которых хранятся ценнейшие рукописи, росписи, скульптуры, иные ценности. Обычно храм окружает необычайной красоты природа, зачастую девственная [10, с. 253].

Как уже отмечалось, сегодня популярность приобрели доступные национальные паломнические маршруты по святым местам, например 33 буддистских храма территории Сайкоку на западе острова Хонсю, где особо почитается многорукая богиня Каннон. По аналогии в разных местах Японии созданы маршруты с посещением именно 33 храмов. Для тех, у кого совсем мало времени, существует «маршрут миниатюр» – посещение храма Исияма-дэра с 33 образами богини Каннон. Но если пилигрим совершит путешествие по определенным трем маршрутам: 33 храма Сайкоку, 33 храма Байдо и 34 храма Чичибу, – то, по поверью, он, несомненно, попадет в рай [10, с. 254].

В наше время паломник, как правило, берет с собой в путешествие специальный свиток, в котором проставляются печати посещенных храмов. Человек, обладающий таким свитком с полным набором печатей, весьма уважаем среди знакомых и родственников.

Поведение странников и в пути, и у святилища разнообразно: кто-то благоговейно выполняет ритуалы, кто-то постоянно читает молитвы, многие толпятся у лавок, покупая обереги омамори, защищающие от злых сил и притягивающие удачу, или предсказания омикудзи. Особую популярность в последние годы приобрели деревянные таблички эма, известные еще с VIII в., на которых японцы пишут письма богам. На табличке указывают желание, их подвешивают в специальных местах возле буддистских и синтоистских храмов. Эма может не содержать текст, а только рисунок. Например, рисунок женской груди свидетельствует о просьбе матери молока для младенца, фаллоса – мужской половой силы. На Новый год проводится ритуал сжигания эма, предполагается, что в этот момент послания людей и доходят до богов. Соответственно, после окончания ритуала лавки при храмах начинают заполняться новыми дощечками, которые принесут им очередной доход.

Проводивший исследование паломничества в Японии социолог религии Ян Ридер полагает, что приоритеты посещения храмов следующие: воскурение

благовоний, отметка в паломническом свитке посещения храма, покупка амулетов и талисманов, чтение молитвы и специальной паломнической песни [12].

Попечение о душах умерших людей все еще остается доминантной идеей современной религии и культуры японцев. Проблемы со здоровьем, в личной жизни, бизнесе рассматриваются японцами как результат плохой заботы о духах предков со стороны потомков. Чтобы умилостивить духов, человеку необходимо провести поминальный обряд и совершить специальные подношения в храме.

К этому относятся настолько серьезно, что храмы и ритуалы, связанные с миром мертвых, появились на ультрасовременных предприятиях и заводах. Это удобно для сотрудников, которые не располагают временем, чтобы отправиться в духовное путешествие. Тем более они знают, что после смерти их компания будет заботиться о могилах сотрудников. Хорошо известен религиозный центр у горы Коя-сан, где располагаются около 90 площадок захоронений, принадлежащих японским компаниям. Этот центр стал своеобразным местом паломничества, где постоянно проводятся поминальные обряды. Топ-менеджеры компаний перед Новым годом посещают несколько синтоистских храмов и святилищ своего города, где совершают обряд очищения, делают пожертвования и молятся за безопасность людей на их предприятии. Известно, что представители компаний, где происходили пожары, зачастую совершают паломничество в храм бога огня Фудо [10, с. 263–264].

Как ни странно, но веру в ками и стремление задобрить их, отправившись в паломничество, во многом распространяют создатели аниме, манга, многочисленные интернет-сайты, посвященные контактам с потусторонним миром. Например, представитель мистического религиозного движения Махикари и активный деятель комического изобразительного жанра манга Курода Минору в 1980 г. создал организацию «Субикари Сэкай Синдан», которая опубликовала серию «Комиксы мира духов». Для многих жителей крупных городов этнографические верования благодаря такой продукции становятся реальностью. Это одна из причин всплеска интереса к религиозным путешествиям сегодня, тем более что они, несомненно, приносят человеку ощущение праздника, что определенно привлекает активную молодежь [10, с. 260].

Но вернемся в прошлое. Для древнего человека еще добуддистского периода (согласно «Хокэ кэнки» и средневековому компендиуму по истории буддизма «Фусо рякки», последователи учения Сиддхартхи Гаутамы появляются на японских островах только в VI в. н. э.) каменные круги были объектом поклонения камню и солнцу. Самые необычные конструкции в форме солнечных часов были найдены в Нонакадо и Мандзе. В японских хрониках отмечается, что поклонение солнцу – это очень древний культ, возникший примерно во 2-м тысячелетии до н. э. Также примерно к этому времени относится и поклонение духам камней, особенно почитались камни неестественных форм. Большое количество молодоженов приезжали и до сих пор приезжают к так

называемому Столбу Неба, расположенному в центре страны близ Осаки, где проводятся обряды бракосочетания. Жених и невеста определенным способом должны обойти Столб, тогда брак будет удачным. Ряд исследователей находят связь между культами камней, Столбом Неба и культом фаллоса, указывая на установленные вертикально каменные дубинки.

Пользовались популярностью обряды, связанные с сельскохозяйственными работами. В дар божествам приносились жертвы, организовывались праздники с танцами в их честь, в землю закапывалось оружие, колокольчики и сосуды с изображением божества – покровителя земледелия. Археологи периодически находят в том числе и женские статуэтки – предположительно, изображения божеств, покровительствующих рождению детей.

Очевидно, японцы поклонялись не только родовым, но и ландшафтным божествам, самый чтимый из которых зачастую в древности выглядел зооморфно, а со временем изображался зооантропоморфным [13, с. 15–16].

Рельеф Японии в основном холмистый или горный. Это создало традицию религиозных верований и практик, ориентированных на горы. Ученые назвали ее Сангаку Синько, что означает «горные верования». Х. Байрон Эрхарт, специалист по японской религии, отмечает, что «в “Кодзики” и “Нихонги́” горы появляются почти в каждом религиозном облике» [14, p. 68]. Согласно синтоизму, множество ками обитало именно в горных районах. Валуны у подножия большинства священных гор использовались как ритуальные алтари при проведении церемоний, связанных с посевом и сбором урожая. Горы также почитались рыбаками и моряками. Древние мифы говорят о горах Чокай и Тайсен в Хонсю и горе Каймон в Кюсю как о местах, где обитали божества, которые контролировали судоходство и безопасность моряков.

Считается необходимым для верующего японца хотя бы раз в жизни подняться на Фудзияму. Летом на вершине с целью встретить рассвет каждую ночь собираются тысячи паломников. Огненный свет тысяч факелов завершает сезон восхождений праздником Хамацури. Гора Осорэдзан (Ужас) на острове Хонсю известна тем, что здесь расположен вход в ад, а также выход из него. Души умерших могут воспользоваться им четыре дня в июле, чтобы пообщаться с родственниками, прибывшими сюда.

Известно, что буддийские святые, такие как Кукай и Сайте, освящали горные вершины, делая их безопасными для паломников. Но японцы полагают, что паломничество в горы приносит пользу как синтоистским, так и буддийским божествам одновременно. Храмовый комплекс Никко оставался центром синтоистского и буддийского горного вероисповедания на протяжении многих веков, его убранство отличается от традиционного скромного японского стиля богатой резьбой по дереву, использованием большого количества золота в декоре [15]. Многие религиозные братства разных конфессий до сих пор организуют и проводят групповые паломничества в священные горы [16].

Особое значение в японском паломничестве приобрела деятельность братства ямабуси – горных отшельников, члены которого регулярно отправлялись в горы в качестве проводников благочестивых мирян и священников. В ритуалах ямабуси сочетались черты эзотерического буддизма, например возжигание жертвенного огня, и синтоизма, к примеру очищение и пост. Популярность ямабуси напрямую связана с популярностью радений о Чистой земле. Еще в 1-м тысячелетии н. э. императоры и аристократы начали активно совершать паломничество в святые горы Кумано и Есино, считавшиеся уголком Чистой земли, полагая, что это поможет им обеспечить благополучие на том свете. Обычно такое путешествие предпринималось для физической реализации спасения, как альтернатива умственной медитации и дисциплины. Паломники, сопровождаемые ямабуси, направлялись не только к святым горам, для благочестивых священников, мирян и мирянок предлагался более легкий маршрут, о чем упоминается в одном из величайших произведений японской классической литературы, написанном в эпоху Хэйан, «Повесть о Гэндзи» Мурасаки Сикимбу, где восьмидесятилетняя женщина «во исполнение давнего обета» совершила паломничество в святую землю Хацусэ [17].

Японцы верят, что, преодолевая тяготы и лишения, человек избавляется от грехов и, умирая, обеспечивает себе место в Чистой земле. Со временем социальный состав паломников изменился: рядом с аристократами шли простолюдины. Именно на основе этой традиции формируются различные маршруты паломничества по святым местам. Причем в этих паломничествах легко обнаружить влияние верований и практик буддизма и синто друг на друга.

С верой в посмертное воздаяние связан весьма примечательный Праздник Душ умерших, или Бон мацури. Обычно после смерти тело покойника моют, бреют и надевают на него белые чистые одежды подобно наряду паломника. На шею покойника вешают три монеты рин, которые необходимо заплатить Старухе Трех Дорог, ожидающей души людей на берегу реки, иначе она срывает белые одежды и развешивает их на деревьях. В этот праздник в большинстве японских домов готовятся миниатюрные порции угощений для компании призраков. В семьях, где недавно умерли родственники, совершаются определенные обряды на кладбище: делаются подношения, курят благовония, зажигают фонарики, льют воду, ставят бамбуковые вазы с цветами [18, с. 210–211].

Один из самых почитаемых в среде паломников храмовый комплекс Исэ-Дзингу расположен в Удзи-Ямада на востоке полуострова Кии, в нем хранится зеркало Ята, воплощение синтоистской богини солнца Аматэрасу Омиками. Рядом построен храм в честь Тоюке-но-Омиками, богини земледелия и шелководства. Паломник, приближаясь к Запретному, сначала минует экран духов, входит в первые тории, откуда уже может видеть святейшее из святейших, покоящееся на возвышении в центре храмового комплекса [19, с. 272–273].

Паломничество Сикоку Хэнро является, вероятно, самым известным маршрутом Японии, который повторяет путь тысячедвухсотлетней давности святого монаха Кукая (Кобо Дайси), привезшего из Китая учение буддийской школы Сингон. Необходимо также отметить, что организация пространства в первых буддийских храмах Японии тесно связана с традиционными синтоистскими представлениями [3].

Пилигрим проходит через 88 храмов острова Сикоку, расположенного на юге Японии. Путь обычно начинается с храма Редзэндзи и заканчивается в храме Оокубодзи. Длина кратчайшего маршрута составляет 1130 км, путешествие пешком занимает от 40 до 60 дней [20]. Сикоку буквально означает «четыре провинции». Странствование паломника по этим четырем провинциям сравнивается с символическим путем к просветлению, где храмы представляют идею пробуждения, аскетизма и дисциплины, достижения просветления и растворения в нирване [12, p. 52].

Паломник, как правило, одет в белую рубашку, на голове у него – коническая азиатская шляпа, в руке посох, он также несет сумку, содержащую листки с именами, четки, буклет для сбора печатей, ароматические палочки и монеты, используемые в качестве подношений, иногда книгу сутр и го-эйку с колоколом [21, p. 15–16]. Одинаковый белый цвет одеяний паломников символизирует равенство всех перед Буддой.

Монах Юбэн Синнэн в 1689 г. составил «Путеводитель по Сикоку хэнро» («Сикоку хэнро митисирубэ»), в котором подробно описал все храмы Сикоку. Позднее Танэда Сантока, известный как «поэт-странник», уподобил человеческую жизнь паломничеству по Сикоку и сам дважды посетил все храмы на этом маршруте [22].

Существуют разные способы паломничества по храмам острова Сикоку. Начало с первого храма по часовой стрелке называется «дзюнути». Если начать с последнего храма в списке против часовой стрелки, то это «гякуути», и этот способ странствования приносит в три раза больше божественного благословения, чем «дзюнути». Порядок поведения паломника у храма следующий. Прежде необходимо сделать поклон у передних ворот храма, затем набрать воды из водоема (тэмидзуя), при этом смирившись духом. Звонить в колокола лучше только в тех храмах, в которых хотите быть услышанными Буддой. Необходимо положить именные ярлыки и сутры в специальные коробки. Далее следует зажечь свечи, чтобы получить мудрость Будды, и благовония, чтобы научиться добродетели Будды, должно также оставить мелочь на пожертвования. Сутры надлежит читать искренне, сложив руки. После прочтения сутр и очищения сердца следует идти в зал Кобо Дайси для молитвы. Такой зал есть в каждом храме паломничества. На выходе из храма можно получить печать, называемую «сюйн». Книгу всех печатей необходимо хранить до конца жизни [23].

Гора Коя-сан, расположенная южнее Осаки, где находятся многочисленные храмы и монастыри, особо почитаема членами буддийской школы Сингон. От Коя-сан отходит древняя тропа паломничества Кумано-Кодо к синтоистским святилищам Кумано-Хонгу-тайся, Кумано-Хаятама-тайся и Кумано-Нати-тайся, упоминаемые еще в мифологии основания Японии. И в наши дни эти места считаются священными, там можно исцелиться. Религиозное паломничество в район Кумано началось после посещения этих мест правнуком богини солнца Аматэрасу Джимму – первым императором Японии, молившемуся за объединение Японии. Но широкое распространение паломничество в три храма Кумано получило после того, как их в 1090 г. посетил уступивший трон император Сиракава. Храмы Кумано были открыты для всех. В те времена многие горные храмы запрещали вход на их территорию женщинам, слепым, инвалидам, душевно больным людям, и поэтому храмы Кумано, которые не делали никаких исключений, стали настоящим паломническим центром для тех, кто, пройдя тяжелый и опасный путь, находил здесь духовное умиротворение. Считалось, что именно в храмах Кумано даже отверженные обществом несчастные люди могут родиться заново и после этого прожить остаток жизни счастливо [24].

Храмы в Кумано – ранний пример комплекса, который построил свою славу на активной пропаганде паломничества. Так, недалеко от храма Хонгу-тайся были сооружены три курорта горячих источников. Купальщики выкапывают ямку на берегу реки, в которую тут же набегает термальная горячая вода. В этой ванне паломники выполняют ритуал очищения [25]. Со временем были изданы путеводители сэндацу (проводников, странствующих монахов-отшельников) – свитки и картоподобные «паломнические мандалы» для привлечения в Кумано путешественников из далеких земель [26, p. 43–44]. Паломнический тур по Кумано Кодо включен ЮНЕСКО в список объектов всемирного наследия. Маршруты Кумано усеяны оджи, то есть вспомогательными святынями, воротами тории, стелами с надписями [27]. На сегодняшний день район Кумано продолжает быть одним из немногих нетронутых природных уголков страны.

Популярным местом паломничества остается святилище Ицукусима, возникшее в XII в. Ицукусима находится на острове Миядзима, где часть комплекса зданий, включая ворота – тории, стоит на сваях прямо на воде залива. На острове нельзя было умирать или рожать. И до сих пор умерших отправляют на «большую землю», а их родственники могут вернуться на остров только после совершения ритуального очищения. На остров запрещено брать собак, так как те могут распугать птиц, спокойно берущих еду из рук паломников. В Ицукусиме имеются десятки залов для проведения богослужений, жертвоприношений, очищения, а самый большой храм с Залом Тысячи циновок посвящен дочерям бога бури Сусаноо – богиням трех стихий. Составной частью богослужебных церемоний на Ицукусиме являются ритуальные танцы.

Синтоистский храм Компира-сан посвящен божеству – защитнику моря. В период Эдо в храм посылали собак совершать паломничество вместо тех, кто не мог сделать это сам. На шее собаки висела желтая сумка, в которой лежали деньги для подношений и оплаты питания. Паломники передавали собаку один другому, чтобы та прошла весь путь. В итоге собака возвращалась к хозяину с талисманом храма. Некоторые из тех, кто не мог сам совершить паломничество к храму, опускали в море бочонок Нагаси-дару. Когда рыбаки видели такой плавающий в море бочонок, они поднимали его на борт, а затем относили в храм. Эта традиция продолжает существовать и в наши дни [28].

В городе Нара, бывшей столице Японского государства, находится несколько буддийских и синтоистских храмов и кумирен, но самый известный – буддийский храм Тодайдзи. Паломники поклоняются здесь статуе Будды Дайнити (Дайбуцу), являющейся самым большим изваянием Будды в Японии и имеющей высоту 22 м с пьедесталом. В VIII в. на ее изготовление было использовано 437 т бронзы и 150 кг золота [9, с. 111].

Для японцев императорская власть окружена ореолом святости. Массовое сознание в значительной мере остается восприимчивым к мифологической символике императорского культа. Император выполняет функцию хранителя нравственных и религиозных ценностей нации. Современная японская культура зачастую воспринимается как надличностный дух, а хранителем такого духа выступает император как духовный глава нации [29, с. 190]. Ритуал обрядности государственного синто был установлен указом 1908 года [8, с. 146]. С целью внедрения в народе культа императора, обоснования концепции непрерывности царствующей династии в честь предшествующих императоров сооружались новые святилища, в том числе и легендарному императору Джимму [8, с. 155].

Вероятность увидеть и услышать императора может подвигнуть миллионы японцев к путешествию. Синтоистское святилище Ясукуни, расположенное в Токио, отличается тем, что там поклоняются не ками, а душам воинов, погибших за Японию и императора. Верховным божеством храма считается император Японии [30].

В XX в. возникло своеобразное паломничество в город Хиросиму. Объектом привлечения паломников являются руины здания бывшей Торговой палаты, известной ныне как Собор атомной бомбы. В центре Хиросимы находится мемориальный Парк мира, где паломники молятся, медитируют, совершают другие ритуалы. Здесь построен памятник детям, погибшим от атомной бомбы. Дети-паломники приносят сюда множество бумажных журавликов в память о девочке Садако, умершей от лучевой болезни. Она надеялась, что, смастерив 1000 таких журавликов, поправится, но она успела сделать лишь 964.

Очевидно, Япония является страной с богатыми традициями паломничества. На заре цивилизации паломничество к святилищам, в том числе в священные горы, стало глубоким упражнением в духовном пробуждении японцев.

По мере развития пилигримства развивалась и сеть святынь по всей стране. Можно определить традиции японского паломничества как минимум двух типов: основанные на вере в харизматических святых, например путешествие к святыням Кукая на острове Сикоку, и паломничества к местам, связанным с буддийскими божествами, такими как Каннон на острове Хонсю.

Хотя синтоизм несет в себе экспрессию коллективных представлений, а проповедь буддизма обращена прежде всего к индивидууму, отношения между буддизмом и синтоизмом характеризовались как соперничеством, так и взаимопроникновением. Взаимопроникновение буддизма и синтоизма хорошо прослеживается не только в области паломничества, но и в официальных хрониках, народных легендах и преданиях, ритуалах и иконографии [3].

В синтоистских святилищах всегда делались щедрые подношения, чтобы умилостивить ками, но со временем под влиянием буддизма многие ками утратили свою самобытность и начали отождествляться с буддами и бодхисаттвами. В синтоистских храмах начали совершать нетипичные обряды, заимствованные из несинтоистских традиций: умиротворение духов с помощью борьбы сумо, танцев и других развлечений [6, с. 105]. Уже не первое столетие многие японцы принимают участие в ритуалах как буддизма, так и синтоизма, совершают духовные путешествия по канонам обеих религий.

В последнее время, паломничество по святым местам Японии привлекает и иностранцев. Свидетельство тому – огромные очереди в храм Реандзи со знаменитым садом 15 камней в Киото. Хотя современное паломничество иногда напоминает бизнес-проект, но все же, согласно японской духовной культуре, суть паломничества заключается в том, чтобы человек, идя по этому пути, обретал понимание себя и переосмысливал свою жизнь.

Философия и отношение к жизни представителей японской цивилизации не оставляет равнодушным никого, многие отмечают скромность и простоту, лаконизм и необыкновенное изящество жителей Японии, их умение отрешиться от суеты повседневности, находить душевный покой в созерцании природы. При этом мало кто может объяснить удивительную способность японцев усваивать и развивать достижения иных народов и культур, сохраняя при этом свое, национальное [31, с. 355]. Несомненно, знакомство с японской культурой, традициями паломничества этой удивительной страны позволят не только расширить наш кругозор, но и немного по-иному взглянуть на этот мир.

Список использованных источников

1. Бачурин, А. С. Есида синто как одно из направлений средневекового синтоизма / А. С. Бачурин // Вопр. философии. – 2004. – № 11. – С. 156–176.

2. Ермакова, Л. М. Культы и верования в раннем периоде японской культуры / Л. М. Ермакова // Синто – путь японских богов : в 2 т. – СПб. : Гиперион, 2002. – Т. 1 : Очерки по истории синто. – С. 7–42.

3. Мещеряков, А. Н. Древняя Япония. Буддизм и синтоизм: проблемы синкретизма / А. Н. Мещеряков. – М. : Наука, 1987 – 192 с.

4. Синтоизм [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/синтоизм.html – Дата доступа: 10.09.2019.

5. Матвеенко, В. А. Специфика философской мысли в синтоистской традиции / В. А. Матвеенко // Человек и культура. – 2016. – № 1. – С. 23–40.

6. Китагава, Дж. Религия в истории Японии / Дж. Китагава. – СПб. : Наука, 2005. – 588 с.

7. Накорчевский, А. А. Синто / А. А. Накорчевский. – СПб. : Петерб. Востоковедение : Азбука-классика, 2003. – 464 с.

8. Светлов, Г. Е. Путь богов (синто в истории Японии) / Г. Е. Светлов. – М. : Мысль, 1985. – 240 с.

9. Христов, Т. Т. Религиозный туризм : учеб. пособие / Т. Т. Христов. – М. : Изд. центр «Академия», 2005. – 288 с.

10. Ковальчук, Ю. С. Япония и японцы / Ю. С. Ковальчук. – М. : РИПОЛ классик, 2014. – 287 с.

11. Resource guide japanese pilgrims & pilgrimages [Electronic resource]. – Mode of access: https://www.onmarkproductions.com/html/pilgrimages-pilgrims-japan.html – Date of access: 10.09.2019.

12. Reader, I. Making Pilgrimages: Meaning and Practice in Shikoku / Ian Reader. – Honolulu : University of Hawaii Press, 2005. – XV, 350 p.

13. Буддизм в Японии / А. Н. Игнатович [и др.]. – М. : Наука, 1993. – 704 с.

14. Earhart, H. Byron. Religion in Japan: Unity and Diversity / H. Byron Earhart. – Boston : Wadsworth, 2013. – 359 p.

15. Святилища и храмы Никко [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.http://voyagejapan.com/314/svyatilischa_i_hramyi_nikko.html – Дата доступа: 10.09.2019.

16. Священные места и паломничество в Японии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://ru.sacredsites.com/asia/japan/sacred_sites_and_pilgrimage_in_japan.html – Дата доступа: 10.09.2019.

17. Сикимбу, Мурасаки. Повесть о Гэндзи : в 3 т. / Мурасаки Сикимбу. – М. : Гиперион, 2018. – 3 т.

18. Дэвис, Х. Мифы и легенды Японии / Хэдленд Дэвис. – М. : Центрполиграф, 2007. – 378 с.

19. Киддер, Дж. Э. Япония до буддизма / Дж. Э. Киддер. – М. : Центрполиграф, 2003. – 284 с.

20. Shikoku Pilgrimage [Electronic resource]. – Mode of access: https://en.wikipedia.org/wiki/Shikoku_Pilgrimage.html – Date of access: 10.09.2019.

21. Miyata, T. The 88 Temples of Shikoku Island, Japan. Koyasan Buddhist Temple / Taisen Miyata. – Los Angeles, 2006. – 102 p.

22. Паломничество по святым местам Сикоку: путь длиной в 1200 лет [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.nippon.com/ru/views/b03202/ – Дата доступа: 10.09.2019.

23. Паломничество по Сикоку [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.japanhoppers.com/ru/features/temples_shrines/322/ – Дата доступа: 10.09.2019.

24. Японская древняя тропа паломничества Кумано-кодо к синтоистским святилищам [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://edo-tokyo.livejournal.com/5297984.html – Дата доступа: 10.09.2019.

25. Священные места и тропы паломников в горах полуострова Кии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://voyagejapan.com/314/svyaschennyie_mesta_i_tropyi_palomnikov_v_gorah_poluostrova_kii – Дата доступа: 10.09.2019.

26. Breen, J. New History of Shinto / J. Breen, M. A. Teeuwen. – Chichester : John Wiley & Sons Ltd, 2010. – 278 p.

27. Kumano Kodo Pilgrimage [Electronic resource]. – Mode of access: https://walkjapan.com/tour/kumano-kodo-pilgrimage – Date of access: 10.09.2019.

28. Компира-сан: 785 священных ступеней [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www3.nhk.or.jp/nhkworld/ru/radio/travel/20170721.html – Дата доступа: 10.09.2019.

29. Сила-Новицкая, Т. Г. Культ императора в Японии: мифы, история, доктрины, политика / Т. Г. Сила-Новицкая. – М. : Наука, 1990. – 204 с.

30. Takenaka, A. Yasukuni Shrine: History, Memory, and Japan's Unending Postwar / A. Takenaka. – Honolulu : University of Hawaii Press, 2015. – 296 p.

31. Васильев, Л. С. История религий Востока / Л. С. Васильев. – М. : Книж. дом «Университет», 1998. – 432 с.

УДК 1(091)

Паступіў у рэдакцыю 25.02.2020
Received 25.02.2020

С. І. Санько

Інстытут філасофіі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі,
Мінск, Беларусь

ГІСТОРЫЯ КАНЦЭПТУАЛІЗАЦЫІ ЎЯЎЛЕННЯЎ ПРА ПАХОДЖАННЕ СВЕТУ Ў САЧЫНЕННЯХ СТАРАЖЫТНАГРЭЧАСКІХ ФІЛОСАФАЎ. II. *ΚΟΣΜΟΓΟΝΊΑ/ΚΟΣΜΟΓΈΝΕΙΑ*

У другой частцы артыкула[1] *разгледжаны наступны этап канцэптуалізацыі ўяўленняў пра паходжанне свету ў творах антычных філосафаў, адзначаны ўвядзеннем новых тэрмінаў: κοσμογονία і κοσμογένεια/κοσμογενεία. Першы з іх з'яўляецца ў працах стоіка Клеамеда і платоніка Плутарха. Аднак у першага ён азначаў уласна працэс узнікнення Сусвету, а ў другога – спекулятыўныя (тэарэтычныя) апісанні гэтага працэсу. Раннехрысціянскія аўтары ўзялі на ўзбраенне гэты тэрмін, імкнучыся падкрэсліць адрозненне сваіх поглядаў як ад язычніцкіх тэорый, так і ад яўрэйскіх інтэрпрэтацый біблейскага аповеда аб стварэнні свету, абазначанага тэрмінам κοσμοποιία. У адказ язычніцкія крытыкі хрысціянства вынайшлі новы тэрмін – κοσμογένεια/κοσμογενεία ў якасці гіпероніма для абазначэння агульных уяўленняў аб паходжанні або ўзнікненні Сусвету. Такое разуменне было падтрымана Феадарытам Кірскім, які, як да яго Плутарх, быў схільны ўжываць тэрмін κοσμογένεια/κοσμογενεία для абазначэння агульных уяўленняў аб паходжанні Сусвету, а тэрмін κοσμοποιία – для абазначэння ўласна косматворчага чыну Бога. Так паступова праз нейтралізацыю апазіцыі язычніцкае – хрысціянскае адбывалася першасная апрапрыяцыя раннехрысціянскімі апалагетамі грэчаскай філасофскай спадчыны. Увядзенне і выкарыстанне рознымі аўтарамі разгледжаных у артыкуле слоў κοσμοποιΐα, κοσμογονία і κοσμογενεία/κοσμογένεια адлюстроўвае гэты важны фрагмент еўрапейскай інтэлектуальнай гісторыі.*

Ключавыя словы: *паходжанне свету, антычная касмагонія, крытыка хрысціянства, хрысціянская апалагетыка*

[1] Першую частку артыкула гл.: Философские исследования : сб. науч. тр. / Ин-т философии НАН Беларуси. – Минск : Беларус. навука, 2019. – Вып. 6. – С. 306–317.

С. И. Санько

Институт философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Беларусь

ИСТОРИЯ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПРОИСХОЖДЕНИИ МИРА В СОЧИНЕНИЯХ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ ФИЛОСОФОВ. II. *ΚΟΣΜΟΓΟΝΊΑ/ΚΟΣΜΟΓΈΝΕΙΑ*

Во второй части статьи рассмотрен следующий этап концептуализации представлений о происхождении мира в произведениях античных философов, который был отмечен введением новых терминов: κοσμογονία и κοσμογένεια/κοσμογενεία. Первый из них появляется в работах стоика Клеомеда и платоника Плутарха. Однако у первого он означал собственно процесс возникновения Вселенной, а у другого – спекулятивные (теоретические) описания этого процесса. Раннехристианские авторы взяли на вооружение этот термин, стараясь подчеркнуть отличие своих взглядов как от языческих теорий, так и от еврейских интерпретаций библейского рассказа о сотворении мира, обозначаемого термином κοσμοποιία. В ответ языческие критики христианства изобрели новый термин – κοσμογένεια/κοσμογενεία в качестве гиперонимы для обозначения общих представлений о происхождении или возникновении Вселенной. Такое понимание было поддержано Феодоритом Кирским, который, как до него Плутарх, был склонен применять термин κοσμογένεια/κοσμογενεία для обозначения общих представлений о происхождении Вселенной, а термин κοσμοποιία – для обозначения собственно космотворческого акта Бога. Так постепенно через нейтрализацию оппозиции языческое – христианское происходила первичная аппроприация раннехристианскими апологетами греческого философского наследия. Введение и использование различными авторами рассмотренных в статье слов κοσμοποῖία, κοσμογονία и κοσμογενεία/κοσμογένεια отражает этот важный фрагмент европейской интеллектуальной истории.

Ключевые слова: *происхождение мира, античная космогония, критика христианства, христианская апологетика*

S. Sańko

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

HISTORY OF CONCEPTUALIZATION OF IDEAS ABOUT THE ORIGIN OF THE WORLD IN THE WORKS OF THE ANCIENT GREEK PHILOSOPHERS. II. *ΚΟΣΜΟΓΟΝΊΑ/ΚΟΣΜΟΓΈΝΕΙΑ*

The second part of the article discusses the next stage of conceptualization of ideas about the origin of the world in the works of ancient philosophers, which was marked by the introduction of new terms: κοσμογονία and κοσμογένεια/κοσμογενεία. The first of them appears in the works of the Stoic Cleomedes and the Platonist Plutarch. However, the first of them meant the process of the emergence of the Universe, and the other meant speculative (theoretical) descriptions of this process. Early Christian authors adopted this term, trying to emphasize the difference between their views both from pagan theories and from Jewish interpretations of the biblical story of the creation of the world, denoted by the term κοσμοποιία. In response, pagan critics of Christianity invented a new term – κοσμογένεια/

κοσμογενεία as a hypernym for general ideas about the origin or emergence of the Universe. This understanding was supported by Theodoret of Cyrus, who, like Plutarch before him, was inclined to use the term κοσμογένεια/κοσμογενεία to refer to general ideas about the origin of the Universe, and the term κοσμοποιία to refer to the actual demiurgic act of God. So gradually, through the neutralization of the pagan – Christian opposition, the initial appropriation of the early Christian apologists of the Greek philosophical heritage took place. The introduction and use by various authors of the words κοσμοποιΐα, κοσμογονία and κοσμογενεία/κοσμογένεια analysed in this article reflects this important fragment of the European intellectual history.

Key words: *the origin of the world, ancient cosmogony, criticism of christianity, christian apologetics*

У першай частцы артыкула мы адзначылі, что, імаверна, Плутарх (каля 45 – каля 127) першы ўбачыў неабходнасць тэрміналагічнага адрознення платанісцкіх тэорый касмагенезу ад тых, дзе постаць дэміурга яўна не ўводзіцца, і вельмі верагодна, што менавіта ён увёў у абарот тэрмін *касмагонія* (*κοσμογονία*), якому было наканавана доўгае жыццё. Гэтае слова Плутарх стасуе да другой часткі паэмы Парменіда, умоўна называнай «Шлях сподуму», якая адрозніваецца ад першай часткі (умоўна называнай «Шлях ісціны»), дзе трактуецца «праўдападобная» версія касмагенезу. Спасылка на Парменіда робіцца ў бяседным сумоўі, прысвечаным Эрату (Plut. *Amat.* 2.756 f) [1, p. 418]:

ἀλλ᾽ ἡ θεὸς Ἔρωτι τὸν κόρον ἀφαιροῦσα τῆς ἡδονῆς φιλότητα ποιεῖ καὶ σύγκρασιν. διὸ **Παρμενίδης** μὲν ἀποφαίνει τὸν Ἔρωτα τῶν Ἀφροδίτης ἔργων πρεσβύτατον, **ἐν τῇ κοσμογονίᾳ γράφων**

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

Ἡσίοδος δὲ φυσικώτερον ἐμοὶ δοκεῖ ποιεῖν Ἔρωτα πάντων προγενέστατον, ἵνα πάντα δι᾽ ἐκεῖνον μετάσχῃ γενέσεως.

Але праз Эрата багіня, пазбаўляючы ад хцівасці, параджае сяброўства і шчырыя зносіны. Вось і **Парменід** аб'яўляе Эрата самым старым з афрадытавых стварэнняў, **пішучы ў касмагоніі**:

раней за ўсіх багоў яна задумала Эрата.

А Гесіёд, на маю думку, больш натуральна робіць Эрата самым старэйшым з усяго наогул, так што ўсё праз яго спрычынілася да нараджэння.

Ці сам Парменід так назваў касмаганічны раздзел сваёй паэмы, пра гэта іншыя аўтары ў тэкстах, якія дайшлі да нас, нічога не паведамляюць. Парменід, вядома, мог словам *κοσμογονία* на ўзор слова *θεογονία*, вядомага ў яго час не толькі па назве паэмы Гесіёда «Тэагонія», але і з Герадота, назваць тыя погляды сваіх папярэднікаў і сучаснікаў на паходжанне Сусвету, у якіх генератыўным прынцыпам прызнавалася ўзнікненне або параджэнне. Аднак Платон, добра знаёмы з сачыненнем Парменіда, гэты тэрмін нідзе не згадвае. Хаця ў «Тымеі» ён кажа і пра паходжанне космасу: *ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως* – «з узнікнення космасу» (Plat. *Tim.* 27a), але за *γενέσεως καὶ κόσμου... ἀρχήν* – «пачатак узнікнення і космасу» (Plat. *Tim.* 29e) прымае прыгожага і разумнага арганізатара, якога называе дэміургам (*δημιουργός*), творцам (*ποιητής*) і бацькам

(*πατήρ*). Заўважым, што Арыстотэль таксама не ведае яшчэ слова *κοσμογονία*, хаця ў «Метафізіцы», цытуючы фрагмент паэмы Парменіда, кажа пра «ўзнікненне Сусвету»: *...Παρμενίδης... κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν...* – «...Парменід... выбудоўваючы ўзнікненне Сусвету...» (Aristot. *Met*. A4.984b).

Аўтарства Плутарха, прынамсі, верагоднае, бо ў іншым яго творы мы сустракаем пэўна яго ўласны неалагізм – слова *ψῡχογονία* 'паходжанне душы', якім ён азначыў вучэнне аб стварэнні душы дэміургам у платонаўскім «Тымеі» і карыстаўся ім даволі рэгулярна. Аднак варта адзначыць, што ў I ст. н. э. сама словаўтваральная мадэль яўна была папулярная, бо пабудаванае паводле яе слова *ἀνθρωπογονία* 'паходжанне чалавека' сустракаем ужо ў Іосіфа Флавія (каля 37 – каля 100), якім абазначана частка Пяцікніжжа Маісея, дзе гаворка ідзе аб часах паміж стварэннем свету і смерцю старазапаветнага прарока.

І ўсё ж наўрад ці слова *κοσμογονία* – гэта вынаходніцтва Плутарха, бо для яго як прынцыповага платоніка перш за ўсё была важная роля платонаўскага дэміурга ў касматворчым працэсе. Але гэтае слова сустракаецца і ў іншых язычніцкіх аўтараў, у прыватнасці ў трактаце «Тэорыя кругавога руху нябесных цел» малавядомага астранома і філосафа-стоіка Клеамеда (гады жыцця дакладна невядомыя, верагодна, другая палова I ст. н. э.), які напісаў сваю працу не раней за другую палову I ст. н. э. і не пазней за II ст. н. э., хоць гэтыя даты і аспрэчваюцца (называецца нават IV ст. н. э.). Так, палемізуючы з перыпатэтыкамі аб прыродзе пустэчы і адстойваючы погляды стоікаў, ён сцвярджаў (Cleomed. *De motu circ*. I.1 98–103; цыт. па [2, p. 5]):

...ἕξιν γὰρ ἔχει τὴν συνέχουσαν αὐτὴν καὶ συντηροῦσαν. Καὶ τὸ μὲν περιέχον αὐτὴν κενὸν οὐδὲν ποιεῖ· αὐτὴ δ' ὑπερβαλλούσῃ δυνάμει χρωμένη συντηρεῖ ἑαυτήν, συστελλομένη τε καὶ πάλιν χεομένη ἐν αὐτῷ κατὰ τὰς φυσικὰς αὐτῆς μεταβολάς, ἄλλοτε μὲν εἰς πῦρ χεομένη, ἄλλοτε δὲ καὶ **ἐπὶ κοσμογονία**ν ὁρμῶσα.

...устойлівы стан (рэчыва) мае злітнасць і (здольнасць) самазахавання. І пустэча, што атуляе яго, ніяк на яго не ўздзейнічае. Ён захоўвае сам сябе, карыстаючыся пераўзыходзячай (пустэчу) сілай, сгушчаючыся і зноў пашыраючыся ў пустэчы адпаведна сваім натуральным ператварэнням, часам расцякаючыся ў агні, часам жа імкнучыся **да параджэння свету**.

З прыведзеных урыўкаў бачнае адрозненне ў словаўжыванні новага тэрміна *κοσμογονία* платонікам Плутархам і стоікам Клеамедам. У першага ён стасуецца да той часткі сачынення Парменіда, дзе разглядаюцца «тэорыі» (*δόξας*) паходжання Сусвету тых «смяротных» (*βροτείας*), хто засноўвае свае разважанні на назіранні прамінаючых з'яў навакольнага свету, а не на веданні сапраўднага стану рэчаў. Так што для Плутарха *κοσμογονία* – гэта толькі сподумы (*δόξαι*), нешта ўяўленае, умроенае, прыдуманае, несапраўднае. У другога ж – Клеамеда – тэрмін стасуецца да самога працэсу касмагенезу, да таго, што адбываецца на самой справе. У яго *κοσμογονία* азначае працэс перыядычнай рэгенерацыі космасу з вогненнай субстанцыі.

Такім чынам, семантычная эвалюцыя слова *κοσμογονία* ад абазначэння касмаганічнага працэсу да характарыстыкі ўяўных «тэорый» гэтага працэсу (а ёсць падставы думаць, што трактат Клеамеда быў напісаны раней за адпаведную частку «Маралій» Плутарха) люстэркава адбівае семантычную эвалюцыю слова *κοσμοποιΐα*, разгледжаную ў першай частцы артыкула.

Пазней новым словам ускарыстаўся Дыяген Лаэрцкі (прыкладна канец II – пачатак III ст. н. э.) дзеля характарыстыкі поглядаў напаўміфічнага Ліна, які ποιῆσαι δὲ **κοσμογονίαν**, ἡλίου καὶ σελήνης πορείαν, καὶ ζῴων καὶ καρπῶν γενέσεις – «стварыў **тэорыю ўзнікнення Сусвету**, руху Сонца і Месяца, а таксама паходжання жывёл і пладоў» (Diog. Laert. 1.4) [3, p. 7].

Аднак у першыя стагоддзі новай эры ў дактрынальныя дыскусіі язычніцкіх аўтараў усё больш актыўна пачынаюць уключацца раннехрысціянскія аўтары. Станаўленне хрысціянскай канцэпцыі стварэння свету Богам праходзіла ў напружаных інтэлектуальных пошуках, найвастрэйшых дактрынальных дыскусіях і жорсткай палеміцы з язычніцкімі мыслярамі. Залежнасць раннехрысціянскіх аўтараў ад апошніх цалкам відавочная і зразумелая, бо кароткі аповед пра стварэнне ў пачатку кнігі Быцця без вытанчанай інтэрпрэтацыі быў мала прыдатны ў барацьбе з вельмі распрацаванымі і папулярнымі тэорыямі платонікаў, неаплатонікаў, гностыкаў і іншых канкурыруючых напрамкаў думкі. Зразумелая і іх дыскурсіўная і тэрміналагічная залежнасць ад тэорый апанентаў.

У творах раннехрысціянскіх аўтараў канцэпты κοσμοποιΐα і κοσμογονία становяцца ўжо своеасаблівымі індыкатарамі стаўлення да антычнай язычніцкай спадчыны. Цікавы ў гэтым стасунку прыклад Клемента Александрыйскага (каля 150 – каля 215). Клемент карыстаецца паводле ўжо сталай трывалай практыкі словам *κοσμοποιΐα* дзеля азначэння адмысловага чыну бога (*τῆς κοσμοποιίας ἁπάσης*, Clem. Alex. *Strom*. 2.8.37) [4, p. 170]. Аднак можна заўважыць і новыя нюансы ў разуменні гэтага слова, адчувальныя ў наступным пасажы са «Строматаў» (Clem. Alex. *Strom*. 5.14.101) [5, p. 82]:

καὶ πρὸ τούτου δὲ Ὅμηρος ἐπὶ τῆς ἡφαιστοτεύκτου ἀσπίδος **κοσμοποιῶν** κατὰ Μωυσέα... φησίν...	А яшчэ да яго [Арата. – *С. С.*] Гамер, **апісваючы,** падобна Маісею, **светалад** на скаваным Гефестам шчыце... сказаў...

Тут, па-першае, Клемент параўноўвае тое, што зрабіў Гамер, з тым, што рабіў і Маісей, – абодва давалі апісанне таго, чым займаўся бог: Гефест – у Гамера, біблейскі Яхве – у Маісея. Але на падставе чаго можна прыпадабняць дзейнасць абодвух багоў? Відавочна, не на падставе таго, што абодва ствараюць космас як нейкае ўпарадкаванае цэлае ўсяго існага, прынамсі Гефест гэтага не робіць. Ды і матэрыял стварэння ў іх розны: у Гефеста – метал, у бога Маісея – уся матэрыя без вынятку. Застаецца прызнаць, што стваралі абодва багі тое, што раней мы ўжо падкрэслівалі ў звязку з Філонам Александрыйскім,

а менавіта: сумысны космас (*κόσμος νοητός*). У сучасных тэрмінах вынік іх творчасці з поўным правам можна назваць мадэллю гэтага сумыснага космасу. Паводле А. Ф. Лосева, «мадэль ёсць структура, перанесеная з аднаго субстрату на іншы і ўвасобленая ў ім рэальна-жыццёва і тэхнічна-дакладна» [6, с. 28]. Аднак, нібы засцерагаючыся прыпадабнення бога Маісея ўсяго толькі з богам-здольнікам Гефестам, Клемент Александрыйскі перавытлумачае Гамера і ўводзіць постаць Дзэўса, але і тое дзеля таго, каб давесці, што праз Гамера і іншых паэтаў таксама можна ўзвысіцца да спасціжэння сапраўднага Бога (Clem. Alex. *Strom*. 5.14.101) [5, p. 82]:

ὁ γὰρ διὰ τῶν ποιημάτων καὶ καταλογάδην συγγραμμάτων ἀδόμενος Ζεὺς τὴν ἔννοιαν ἐπὶ τὸν θεὸν ἀναφέρει.	Бо і Дзэўс, апеты і ў паэтычных творах, і ў празаічных сачыненнях, узносіць думку да Бога.

Ува ўсім пасажы з «Іліяды», дзе гаворка ідзе пра выраб Гефестам цудоўнага шчыта для Ахілеса (Hom. *Il.* XVIII 468–613), Дзэўс наогул не згадваецца. Адзначым, што з найноўшага рускага перакладу «Строматаў», выкананага Я. В. Афанасіным, зразумець, якое дачыненне мае Маісей да таго, што кажа Гамер, абсалютна немагчыма, параўн.: «И еще до него Гомер, описывая щит, скованный Гефестом, в полном согласии с Моисеем, сказал...» [7, с. 206–207].

У Клемента Александрыйскага можна заўважыць тэндэнцыю выкарыстання слова *κοσμογονία* як гіпероніма для ўсякіх кшталтаў вычэнняў пра паходжанне свету, у прыватнасці ў гэтым сэнсе яно ўжыта для характарыстыкі вучэння гностыкаў (Clem. Alex. *Strom*. 4.1.3) [4, p. 316]: раннехрысціянскі багаслоў называе касмагоніяй частку гнастычнага канону, у які, акрамя таго, уваходзяць фізіялогія (містэрыяльныя веды аб прыродзе) і тэалогія. З такой інтэрпрэтацыяй гнастычнага канону суадносіцца і ўключэнне Клементам касмагоніі ў склад вучэння Маісея. Пры гэтым багаслоў імкнецца падагнаць біблейскую дактрыну тварэння пад язычніцкую касмалогію парменідаўска-платонаўскага кшталту з падзелам універсуму на спасціганы розумам свет нязменных існасцей (*κόσμος νοητός*) і ўспрыманы пачуццямі свет прыродных працэсаў (*αἰσθητός κόσμος*), які кшталтуецца Богам на ўзор першага на працягу шасці дзён (Clem. Alex. *Strom*. 5.14.94; 6.16.138) [5, p. 74, 227]. Гэта цалкам узгадняецца з нашай інтэрпрэтацыяй адпаведных месцаў у Філона. У яго (Clem. Alex. *Strom*. 6.16.138) [5, p. 227] тэрмін *κοσμογονία* ўжо пэўна выкарыстаны ў стасунку да біблейскага аповеду.

У II ст. назіраецца яшчэ адна тэндэнцыя – пошук агульнай падставы для параўнання розных вучэнняў пра паходжанне Сусвету, падагравaны абвостранымі дактрынальнымі дыскусіямі паміж раннехрысціянскімі апалагетамі і абаронцамі традыцыйных эпістэмічных каштоўнасцей. Гэтая тэндэнцыя паклікала да жыцця яшчэ адзін неалагізм – *κοσμογένεια*/*κοσμογενεία*, пачаткова таксама ў якасці тэрміна метамовы. Дакладна невядома, хто і калі прапанаваў

гэты тэрмін, але пэўна можна сцвяджаць, што яго пашырэнню і замацаванню спрыяў палемічны твор рымскага платоніка сярэдзіны II ст. Цэльса «Праўдзівае слова» (напісаны каля 177–179 гг.). Урыўкі з гэтага твору захаваліся дзякуючы шматлікім цытатам у сачыненні Арыгена (каля 185 – каля 254) «Супраць Цэльса». Арыген быў пераемнікам Клемента на пасадзе кіраўніка Александрыйскай тэалагічнай школы (217–232 гг.), а раней прайшоў навучанне ў школе неаплатоніка Амонія Сакаса. У згаданым творы ў чатырох з пяці выпадкаў (Origen. *Contr. Cels.* 5.59, 6.29, 6.49, 6.60) словы *κοσμογονία* і *κοσμογένεια* належаць самому Цэльсу, а ў адным (Origen. *Contr. Cels.* 1.44) *κοσμογονία* азначае ʻўзнікненне свету’ ў самым агульным сэнсе без спецыфікацыі спосабу, якім свет станавіўся, а таксама ў якасці стартавага пункта сакральнага наратыву яўрэяў. Так, у (Origen. *Contr. Cels.* 6.29) Цэльс словам *κοσμογένεια* называе вучэнне Маісея, ужо ў гэтым пункце прынцыпова разыходзячыся з элінізаванымі іўдзеямі і хрысціянамі, для якіх яно было *κοσμοποιΐα*. У другім урыўку Арыген проста называе касмогонію «вельмі наіўнай» (*ἡ κοσμογένεια μάλα εὐηθική*, Origen. *Contr. Cels.* 6.29). Там жа, дзе гаворка ідзе пра біблейскі касмаганічны наратыў, ён ужывае выключна слова *κοσμοποιΐα* ў значэнні ʻаповед аб стварэнні свету’ (Origen. *Contr. Cels.* 1.19, 2.9, 5.59, 6.27, 6.28, 6.49, 6.50, 6.51, 6.60, 6.61, 7.39). Тое самае можна сказаць і аб іншых творах Арыгена (Origen. *Comm. in Gen.* PG 1264B; *Comm. in Mat.* 15.27; *De orat.* 61; *Frag. in Joann. in cat.* 1; *Frag. in Psalm.*; *In Jerem. hom.* 16.9; *Philoc.* 2.4; 23.8; 23.20; *Selecta in Psalmos* 1.47–48). Менавіта гэтая акалічнасць дазваляе меркаваць, што словы *κοσμογονία* і *κοσμογένεια* па меншай меры ў другой палове II ст. былі прыняты ў пэўных школах платонікаў для абазначэння агульных уяўленняў аб паходжанні або ўзнікненні Сусвету.

Яўсевій Памфіл Кесарыйскі (каля 265 – каля 340), першы гісторык хрысціянскай царквы, у творы «Падрыхтоўка да Евангелля» даволі часта выкарыстоўвае слова *κοσμογονία*, калі дае дэталёвы агляд уяўленняў антычных аўтараў аб паходжанні Сусвету[1]. У прыватнасці, разгляду касмаганічных вучэнняў грэкаў прысвечаны цэлы раздзел (Euseb. *Praep. ev.* 1.7), якому папярэднічае абмеркаванне касмаганічных канцэпцый фінікійцаў і егіпцян, якіх Яўсевій лічыў культурнымі настаўнікамі грэкаў (***τῆς κοσμογονίας*** *τῆς πρώτης* – «(адносна) першага **з’яўлення свету**», Euseb. *Praep. ev.* 1.6.5) [8, p. 23]. Агляд старажытных касмагоній Яўсевій праводзіць у асноўным са спасылкай на Дыядора Сіцылійскага (*περὶ* ***τῆς τοῦ παντὸς κοσμογονίας*** *ἀρχόμενος τοῦ λόγου διείληφεν* – «што ён выбраў на пачатку сваёй кнігі адносна **паходжання ўсяго свету**», Euseb. *Praep. ev.* 1.6.9) [8. p. 24], адмыслова падкрэсліваючы адну іх істотную асаблівасць – адсутнасць якіх-колечы згадак Бога Творцы (Euseb. *Praep. ev.* 1.7.16) [8, p. 28]:

[1] У розных спісах могуць выкарыстоўвацца і *κοσμογονία*, і *κοσμογενεία* [8, p. 23, 24], відавочна, адлюстроўваючы тэрміналагічныя перавагі перапісчыкаў.

Τοσαῦτα μὲν ὁ δηλωθεὶς συγγραφεύς, οὐδὲ μέχρις ὀνόματος τοῦ θεοῦ μνημονεύσας **ἐν τῇ κοσμογονίᾳ**, συντυχικὴν δέ τινα καὶ αὐτόματον εἰσηγησάμενος τὴν τοῦ παντὸς διακόσμησιν	Вось колькі ўсяго паведаміў гісторык [Дыядор Сіцылійскі. – *С. С.*], які пакуль **у касмагоніі** (нават) не згадаў імя бога, і падаў уладкаванне Сусвету як нешта выпадковае і спантаннае

(Euseb. *Praep. Ev.* 1.8.13) [8, p. 32]:

Τοιαύτη καὶ τῶν πανσόφων Ἑλλήνων τῶν δὴ φυσικῶν φιλοσόφων ἐπικληθέντων ἡ περὶ τῆς συστάσεως τοῦ παντὸς καὶ **τῆς πρώτης κοσμογονίας** διάληψις, οὐ δημιουργόν, οὐ ποιητήν τινα τῶν ὅλων ὑποστησαμένων, ἀλλ᾽ οὐδ᾽ ὅλως θεοῦ μνήμην ποιησαμένων, μόνῃ δὲ τῇ ἀλόγῳ φορᾷ καὶ τῇ αὐτομάτῳ κινήσει τὴν αἰτίαν τοῦ παντὸς ἀνατεθειμένων	Вось гэткае меркаванне мнагамудрых элінаў, называных філосафамі-прыродазнаўцамі, аб будове і **пачатковым паходжанні Сусвету**, якія не дапускаюць ні дэміурга, ні якогасьці творцы, нават наогул не згадваючы Бога, прыпісаўшы прычыну ўсяго неразумнай схільнасці і спантаннаму руху

і прынцыповую бязбожнасць: *Τοιαύτη μὲν αὐτῶν* ***ἡ κοσμογονία****, ἀθεότητα εἰσάγουσα·* – «Вось гэткая іх [фінікійцаў. – *С. С.*] **касмагонія**, якая наўпрост прыводзіць да бязбожжа» (Euseb. *Praep. ev.* 1.10.3) [8, p. 43].

У цэлым Яўсевій характарызуе касмагоніі старажытных грэкаў як «дзівацкія»: *Τοιαύτη καὶ ἡ θαυμάσιος αὐτῶν* ***κοσμογονία*** – «Вось гэткая дзівацкая іх **касмагонія**» (Euseb. *Praep. ev.* 15.32.8) [9, p. 406], паколькі ні фінікійцы, ні егіпцяне, ні грэкі так і не ўбачылі сапраўднай прычыны ўсяго існага.

Але тое, што не ўдалося зрабіць гэтым народам, пашчасціла адкрыць, згодна Яўсевію, старажытным яўрэям, і перш за ўсё Маісею. І ў гэтым выпадку хрысціянскі аўтар пры абмеркаванні біблейскай дактрыны стварэння ўжывае слова *κοσμογονία*, якое перад гэтым паслядоўна выкарыстоўваў у дачыненні да крытычна разгледжаных ім «варварскіх філасофій», напрыклад (Euseb. *Praep. ev.* 7.12.10; 11.4.4) [8, p. 388; 9, p. 10]. Дактрынальныя падставы для гэтага былі вынайдзены раней Клементам Александрыйскім, якога Яўсевій ахвотна цытуе акурат пры разглядзе біблейскай касмагоніі (Euseb. *Praep. ev.* 11.25.2–3) [9, p. 56]. Заўважым, што выкарыстанне слова *κοσμογονία* ў Яўсевія відавочна тэрміналагічнае: разам з *ζῳογονία* («паходжанне жывых істот») *κοσμογονία* ўтварае пачатковы раздзел *τὴν Φοινίκικην θεολογίαν* (фінікійскай тэалогіі) (Euseb. *Praep. ev.* 1.10.5) [8, p. 43]. І яшчэ раз, не менш тэрміналагічна, слова *κοσμογονία* ў пары з *ἀνθρωπογονία* («паходжанне людзей») ужыта Яўсевіям у дачыненні да пачатку вучэння Маісея (Euseb. *Praep. ev.* 11.4.4) [9, p. 10]. Апошняя пара тэрмінаў у тым самым кантэксце сустракаецца таксама ў (Euseb. *Dem. ev.* V. prooem.): *περί τε κοσμογονίας καὶ ἀνθρωπογονίας* – «аб паходжанні свету і паходжанні чалавека» [10, p. 206].

Сказанае не азначае, што Яўсевій зусім не ўжывае слова *κοσμοποιΐα* і яго вытворныя. У працы «Падрыхтоўка да Евангелля» гэты тэрмін сустракаецца ў цытаце з Арыгена (Euseb. *Praep. ev.* 6.11.34) [8, p. 351], які, як мы ўжо адзна-

чалі, ужываў яго ў дачыненні да біблейскага аповеду пра стварэнне свету Богам. Калі гаворка заходзіць аб некаторых яўрэях, якія далей за язычнікаў фінікійцаў, егіпцян і грэкаў прасунуліся ў разуменні сапраўднай прычыны ўсяго існага, Яўсевій кажа, што яны здолелі зазірнуць па-за межы бачнага свету і ўславілі Стваральніка свету і Вытворцу ўсяго (*τὸν κοσμοποιὸν καὶ τῶν ὅλων δημιουργὸν ἐσεβάσθησαν*, Euseb. *Praep. ev.* 1.6.2) [8, p. 23]. Вытворцу і Стваральніка ўсяго Яўсевій згадвае, калі кажа, што касмагонія грэкаў абыходзіцца цалкам без усякага ўяўлення аб ім (Euseb. *Praep. ev.* 1.8.13) [8, p. 32], розум як стваральніка свету і жыцця ўсіх жывых істот (*τοῦ κοσμοποιοῦ καὶ ζῳοποιοῦ πάντων νοῦ*) згадвае, калі абмяркоўвае інтэрпрэтацыі грэчаскай міфалогіі Парфірыям (Euseb. *Praep. ev.* 3.13.12) [8, p. 148], Стваральніка свету (*τὸν κοσμοποιὸν*), Стваральніка і Бацьку (*ποιητοῦ καὶ πατρὸς*) – калі цытуе Філона Александрыйскага (Euseb. *Praep. ev.* 8.13.1) [8, p. 461]. І толькі аднойчы без яўнай сувязі з цытаванымі або разгледжанымі аўтарамі ў (Euseb. *Hist. ecl.* I.2.4): *τὸν κοσμοποιὸν καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων* – «Творцу і Вытворцу Сусвету» [11, p. 12].

У шэрагу выпадкаў у «Падрыхтоўцы да Евангелля» тэрміналогія Яўсевія залежная ад тэрміналогіі цытаваных ім аўтараў. У гэтым сэнсе можна дапускаць, што з цытаваных папярэднікаў слова *κοσμογονία* мог, апроч Плутарха і Клеамеда, выкарыстоўваць таксама і Дыядор Сіцылійскі (каля 90–30 гг. да н. э.).

Аднак трэба мець на ўвазе спецыфіку разгледжанага трактата. Мэта яго напісання – паказаць, што пэўныя інтуіцыі сапраўднай рэлігіі, якой для Яўсевія безварункава было хрысціянства, могуць быць угледжаны ўжо ў вераваннях і забабонах старажытных народаў (фінікійцаў, егіпцян, грэкаў), якія яны не здолелі зразумець, і асабліва ў рэлігіі старажытных яўрэяў. Гэтым тлумачыцца рэгулярнае дастасаванне слова *κοσμογονία* да ўяўленняў пра паходжанне свету як у першых, так і ў другіх, бо апошніх ён быў схільны разглядаць у адным шэрагу з пераследвальнікамі хрысціян і ерэтыкамі [11, p. XVI].

Аднак калі Яўсевій абмяркоўвае ўласна хрысціянскую дактрыну стварэння свету, то часам выкарыстоўвае тэрмін *κοσμοποιΐα.* Так, у фрагменце працы «Выцемкі з прарокаў» («Eclogae propheticae»), які дайшоў да нашага часу і ў якім пададзены выцемкі з грэчаскай «Септуагінты», дзе, на думку стваральніка царкоўнай гісторыі, утрымліваюцца прароцтвы аб Хрысце, ён ужывае выраз *ἐν τῇ κοσμοποιΐᾳ* у сэнсе «ў апісанні стварэння свету» (Euseb. *Ecl. proph.* 4.23) [12, p. 206].

У цэлым жа Яўсевій пазбягае ўжывання слова *κοσμοποιΐα*, часам стасуючы яго выключна да пачатку кнігі Быцця і, відавочна, у сэнсе «аповед пра стварэнне свету», пераказаны Маісеем. У агульным жа сэнсе «паходжанне свету» ён аддаваў перавагу тэрміну *κοσμογονία.*

Блізкае Яўсевію словаўжыванне знаходзім у Грыгорыя Ніскага (каля 335 – пасля 394) у яго палемічным трактаце «Супраць Яўномія» (*Contr. Eunom.* 1.329–330; II.213; II.226; II.228; II.255–256; II.264; II.292–293; II.443; III.7.34)

і іншых творах. Тут наогул няма выпадкаў ужывання слова *κοσμοποιΐα* – выключна *κοσμογενεία*/*κοσμογένεια*.

Але ў кампаратыўным (і нават кантрастыўным) кантэксце слова *κοσμογενεία* было ўжыта ў трактаце імператара Юліяна (331 або 332–363) «Супраць галілеян (хрысціян)», знішчанага апанентамі і вядомага толькі па цытатах. У ім імператар, філосаф-платонік, характарызуе хрысціянства як хваробу, а хрысціяне падаюцца хутчэй вартымі спачування, чым нянавісці. У прыватнасці, разважаючы пра вартасці касмаганічных поглядаў Платона і Маісея, Юліян пісаў [13, p. 328–331]:

Ἐνταῦθα παραβάλωμεν, εἰ βούλεσθε, τὴν Πλάτωνος φωνήν. τί τοίνυν οὗτος ὑπὲρ τοῦ δημιουργοῦ λέγει καὶ τίνας περιτίθησιν αὐτῷ φωνὰς **ἐν τῇ κοσμογενείᾳ**[1] σκόπησον, ἵνα τὴν Πλάτωνος καὶ Μωυσέως **κοσμογένειαν** ἀντιπαραβάλωμεν ἀλλήλαις. οὕτω γὰρ ἂν φανείη, τίς ὁ κρείττων καὶ τίς ἄξιος τοῦ θεοῦ μᾶλλον, ἆρ᾽ ὁ τοῖς εἰδώλοις λελατρευκὼς Πλάτων ἢ περὶ οὗ φησιν ἡ γραφή, ὅτι στόμα κατὰ στόμα ὁ θεὸς ἐλάλησεν αὐτῷ.

Цяпер[2], калі вам заўгодна, мы параўналі б выказванне Платона. Для гэтага зважым, што ён кажа пра дэміурга і якія выразы прыцягваюцца ім **у разважанні пра паходжанне свету**, каб мы маглі супаставіць паміж сабой **погляды** Платона і Маісея **на паходжанне свету**. Бо гэтак стала б ясна, хто з іх лепшы і больш варты бога: ці Платон, які ўшаноўвае (бога) прыгожымі выявамі, ці той, аб кім Пісанне кажа, што з ім бог размаўляў з вуснаў у вусны.

Не дзіўна, што сачыненне Юліяна выклікала жорсткую крытыку з боку раннехрысціянскіх апалагетаў, аднымі з першых сярод якіх былі такія вядомыя дзеячы царквы, як Кірыл Александрыйскі (каля 376 г. – 444 г.) і Аўрэлій Аўгустын (354–430). Ёмістае сачыненне з крытыкай аргументаў Юліяна пад назвай «Лячэнне немачаў грэкаў» напісаў таксама Феадарыт Кірскі (386 (393?)–457) – біскуп Кірскі, прадстаўнік Антыяхійскай школы багаслоўя.

Феадарыт цалкам пазбягае ўжывання слова *κοσμοποιΐα*. У розных зводах перапісчыкі выкарыстоўвалі або *κοσμογενεία*/*κοσμογένεια*, або *κοσμογονία* [15, p. 134, 242, 340, 352, 382, 384]. У сучасных публікацыях перавага аддаецца першым. У трактаце «Лячэнне немачаў грэкаў» («Graecarum affectionum curatio») *κοσμογενεία*/*κοσμογένεια* ўжыта 7 разоў, пры гэтым 5 разоў выключна ў дачыненні да аповеда аб стварэнні свету [15, p. 228, 340, 352, 382, 384], запісанага Маісеем, якога Феадарыт называе *ὁ θειότατος* «боскім» [15, p. 228], *τῶν προφητῶν ὁ κορυφαῖος* «найвышэйшым з прарокаў» [15, p. 352], *ὁ νομοθέτης* «заканадаўцам» [15, p. 382], *ὁ τὴν κοσμογένειαν ξυγγράψας* «тым, хто запісаў вучэнне аб паходжанні Сусвету» [15, p. 384], а само вучэнне характарызуе як *τὴν ἡμετέραν* «наша», г. зн. хрысціянскае [15, p. 134, 384], але двойчы ў больш агульным сэнсе,

[1] У частцы зводаў замест *κοσμογενεία*/*κοσμογένεια* даецца *κοσμογονία*, аднак сучасныя публікатары аддаюць перавагу першаму варыянту [13, p. 330; 14, s. 80–81].

[2] Пасля разбору аповеда Маісея ў пачатку кнігі Быцця.

калі адзначае, што *Διόδωρος δὲ ὁ Σικελιώτης κοσμογένειαν ξυνέγραψε* – «Дыядор Сіцылійскі напісаў сачыненне аб паходжанні Сусвету» [15, p. 242], і калі імкнецца паказаць, што *τὴν ἡμετέραν κοσμογένειαν πολλῷ τῆς Πλάτωνος καὶ τῶν ἄλλων πρεπωδεστέραν* – «наша тэорыя паходжання Сусвету куды больш прыдатная, чым (тэорыі) Платона і іншых (філосафаў)» [15, p. 134].

Такая ж тэндэнцыя захоўваецца ў Феадарыта ў сачыненнях «Зборнік ерэтычных баек» (Theodoret. *Haeret. Fab. Comp.* V.5 D), «Тлумачэнні на візіі прарока Данііла» (Theodoret. *In Danielis* II vers. 31–33; III vers. 79) і шэрагу іншых. Аднак у апошняй з названых прац Феадарыт менш паслядоўны. Напрыклад, у адным месцы ён называе кнігу Быцця *κοσμογενεία* [16, p. 46]. Так што перакладчык гэтага твора і каментатар Р.-Ч. Хіл (Robert C. Hill) заўважыў: «Феадарыт называе тут кнігу Быцця (*Genesis*) Κοσμογένεια, тады як Дыядор [Тарсійскі] называе яе Κοσμοποιΐα, а Феадор [Студыт] – Κτίσις» [16, p. 47]. У іншым жа месцы ён кажа пра *τῆς κοσμογονίας τὴν τάξιν* – «парадак стварэння свету» [16, p. 92]. Выглядае так, быццам у гэтым творы Феадарыт сапраўды рэзервуе слова *κοσμογενεία* для азначэння пачатку кнігі Быцця, а слова *κοσμογονία* – для азначэння самаго працэсу стварэння. І ўсё ж гэта малаверагодна, бо ў іншым месцы для характарыстыкі стварэння як чыну Бога ён выкарыстоўвае слова *κοσμοποιΐα*, напрыклад у «Тлумачэнні на Песню Песняў» (Theodoret. *In Cantic. canticor.* III.128) [17, p. 172]:

Ὁ ἑξήκοντα ἀριθμὸς ἓξ ἔχει δεκάδας, καὶ ἡ μὲν δεκὰς σημαίνει τὴν τελειότητα, ἡ δὲ ἑξὰς τὸν **τῆς κοσμοποιΐας** ἀριθμὸν περιέχει· ἐν γὰρ ἓξ ἡμέραις ὁ τῶν ὅλων Θεὸς τὴν κτίσιν ἐδημιούργησεν ἅπασαν.	Лік шэсцьдзясят утрымлівае шэсць дзясятак, дзесяць жа азначае завершанасць, а шэсць абыймае лік **тварэння свету**, бо за шэсць дзён Бог Сусвету здзейсніў усё стварэнне.

Апошні прыклад, хоць ён і адзінкавы, падтрымліваецца рэгулярным ужываннем Феадарытам форм мінулага часу завершанага трывання дзеяслова *ποιέω* ‘рабіць, вырабляць, стварацъ’ пры апісанні дэміургічнага чыну як пры абмеркаванні «Тымея» Платона [18, p. 153], так і пры апісанні касматворчай дзейнасці Бога ў кнізе Быцця. Феадарыт наогул усяляк імкнуўся прадэманстраваць, што пры належнай інтэрпрэтацыі спадчына Платона цалкам прыдатная для хрысціянскай экзегетыкі. Показальная ў гэтым стасунку, напрыклад, назва адной з глаў яго «Зборніка ерэтычных баек» – «Аб дэміургіі» («Περὶ δημιουργίας») у сэнсе «Аб стварэнні» (Theodoret. *Haeret. Fab. Comp.* V.4).

Можна зрабіць выснову, што пара *κοσμογενεία*/*κοσμογένεια* vs. *κοσμοποιΐα* у Феадарыта адыгрывае такую ролю, як пара *κοσμογονία* vs. *κοσμοποιΐα* ў Плутарха, і служыць для адрознення «тэорый» аб паходжанні свету ад самаго працэсу яго стварэння.

Паступова праз нейтралізацыю апазіцыі *язычніцкае – хрысціянскае* адбывалася першасная апрапрыяцыя раннехрысціянскімі апалагетамі грэчаскай філасофскай спадчыны. Аднак з часам і *κοσμοποιΐα*, і *κοσμογενεία*/*κοσμογένεια*

выйшлі з ужытку. Часткова гэта звязана з тым, што ў заходнім хрысціянстве пераважна выкарыстоўваліся тэрміны *creatio mundi* 'стварэнне свету' і *opificio mundi* 'выраб свету'. Ці не апошняй працай, выдадзенай пад назвай «Касмапея» («Cosmopoea»), была кніга француза Луі дэ Бафора (Louis de Beaufort) 1656 г. «Боская касмапея, або Растлумачаная майстэрня свету» («Cosmopoea divina: seu, Fabrica mundi explicata»). Аднак еўрапейскі Новы час, адзначаны, апроч іншага, інтэнцыяй на секулярызацыю навукі, засведчыўся і рэанімацыяй старога канцэпту – КАСМАГОНІЯ.

Так у напружаных інтэлектуальных пошуках, вострых дыскусіях, сутыкненнях светпоглядных установак і спробах вырашэння паўставалых супярэчнасцяў адбывалася канцэптуалізацыя ўяўленняў пра паходжанне Сусвету ў розных кірунках старажытнагрэчаскай філасофіі, якая суправаджалася і актыўнымі пошукамі адэкватнай тэрміналогіі. Гісторыя з'яўлення і выкарыстання рознымі аўтарамі разгледжаных у артыкуле слоў *κοσμοποιΐα*, *κοσμογονία* і *κοσμογενεία*/*κοσμογένεια* адлюстроўвае гэты важны фрагмент еўрапейскай інтэлектуальнай гісторыі.

Скарачэнні, выкарыстаныя ў артыкуле

Aristot. *Met.* – Aristotelis *Metaphysica*
Clem. Alex. *Strom.* – Clementis Alexandrini *Stromata*
Cleomed. *De motu circ.* – Cleomedis *De motu circulari corporum caelestium*
Diog. Laert. – Diogenes Laertius
Euseb. *Ecl. proph.* – Eusebii *Eclogae propheticae*
Euseb. *Dem. ev.* – Eusebii *Demonstratio evangelica*
Euseb. *Hist. ecl.* – Eusebii *Historia eclesiastica*
Euseb. *Praep. ev.* – Eusebii *Praeparatio evangelica*
Greg. Nyss. *Contr. Eunom.* – Gregorii Nysseni *Contra Eunomium*
Hom. *Il.* – Homeri *Ilias*
Origen. *Comm. in Gen.* – Origenis *Commentarium in Genesis*
Origen. *Comm. in Mat.* – Origenis *Commentarium in Matthaeum*
Origen. *Contr. Cels.* – Origenis *Contra Celsum*
Origen. *De orat.* – Origenis *De oratione*
Origen. *Frag. in Joann. in cat.* – *Origenis Fragmenta in Evangelium Joannis (in Catenis)*
Origen. *Philoc.* – Origenis *Philocalia*
Origen. *Frag. in Psalm.* – Origenis *Fragmenta in Psalmos*
Origen. *In Jerem. hom.* – Origenis *In Jeremiam Homilia*
Origen. *Sel. in Psalm.* – Origenis *Selecta in Psalmos*
Plat. *Tim.* – Platonis *Timaeus*
Plut. *Amat.* – Plutarchi *Amatorius*
Theodoret. *Haeret. Fab. Comp.* – Theodoreti *Haereticarum fabularum compendium*
Theodoret. *In Danielis* – Theodoreti *Commentarius in Visiones Danielis Prophetae*
Theodoret. *In Cantic. canticor.* – Theodoreti *In Canticum canticorum explanatio*

Спіс выкарыстаных крыніц

1. Plutarchi Chaeronensis Moralia / [Plutarchus Chaeronensis] ; recognovit Gregorios N. Bernardakis. – Lipsiae [Leipzig] : In aedibus B. G. Teubneri, 1892. – Vol. 4. – LVIII, 474 p. – (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

2. Cleomedis Caelestia (Meteōra) / [Cleomedes] ; ed. Robert Todd. – Leipzig : BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1990. – 1. Aufl. – xxxi, 118 p. – (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

3. Diogenis Laertii Vitae philosophorum / [Diogenes Laertius] ; ed. Miroslav Marcovich. – Berlin : Walter de Gruyter GmbH & Co., 2008. – Vol. 1. Libri I–X. – l, 826 p.– (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

4. Clementis Alexandrini Opera / [Clemens Alexandrinus] ; ex recensione Gulielmi Dindorfii. – Oxonii : E Typographeo Clarendoniano, 1869. – Vol. 2 : Stromatum I–IV. – 415 p.

5. Clementis Alexandrini Opera / [Clemens Alexandrinus] ; ex recensione Gulielmi Dindorfii. – Oxonii : E Typographeo Clarendoniano, 1869. – Vol. 3 : Stromatum V–VIII. Scripta minora. Fragmenta. – 694 p.

6. Лосев, А. Ф. Введение в общую теорию языковых моделей : учеб. пособие для пед. ин-тов / А. Ф. Лосев ; под ред. И. А. Василенко ; М-во просвещения РСФСР, Моск. ордена Труд. Красного Знамени гос. пед. ин-т им. В. И. Ленина. – М. : Изд-во Моск. гос. пед. ин-та, 1968. – 296 с.

7. Климент Александрийский. Строматы / Климент Александрийский ; подг. Е. В. Афонасин. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2003. – Т. 2 : [Книги 4–5]. – 336 с. – (Серия «Библиотека христианской мысли». Источники).

8. Eusebius 1982 – Eusebius Werke / [Eusebius]. – Berlin : Akademie-Verlag, 1982. – Bd. 8 : Die Praeparatio Evangelica. 1. Teil. Einleitung. Die Bücher I bis X / Hrsg. von Karl Mras. – 2. Bearbeitete Auflage / Hrsg. von Édouard Des Places. – LX, 623 S.

9. Eusebius 1983 – Eusebius Werke / [Eusebius]. – Berlin : Akademie-Verlag, 1983. – Bd. 8 : Die Praeparatio Evangelica. 2. Teil. Die Bücher XI bis XV. Register / Hrsg. von Karl Mras. – 2. Bearbeitete Auflage / Hrsg. von Édouard Des Places. – II, 596 S.

10. Eusebius 1913 – Eusebius Werke / [Eusebius]. – Leipzig : J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913. – Bd. 6 : Die Demonstratio evangelica / Hrsg. von Ivar A. Heikel. – XXIX, 589 S.

11. Eusebius. The Ecclesiastical History. In 2 vols. / Eusebius ; with an English Translation by Kirsopp Lake. – London : William Heinemann ; New York : G. P. Putnam's Sons, 1926. – Vol. 1 : Books I–V. – LVI, 525 p.

12. Eusebii Pamphili episcopi Caesariensis Eclogae propheticae: E codice manuscripto Bibliothecae Caesareae Vindobonensis / [Eusebius] ; Nunc primum edidit Thomas Gaisford. – Oxonii : E typographeo Academico, 1842. – XI, 243 p.

13. Julian 1923 – The Works of the Emperor Julian : in 3 vols. / Julian, the Emperor ; with an English Translation by Wilmer Cave Wright. – London : William Heinemann ; New York : G. P. Putnam's Sons, 1923. – Vol. 3. – LXVIII, 448 p.

14. Kejser Julian Mod Galilæerne / Julian ; Oversat og kommenteret af Lars Mynster. – København : Museum Tusculanums Forlag, 1990. – 272 s.

15. Theodoret. De Graecarum affectionum curatione (Heilung der griechischen Krankheiten) / Theodoret ; Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Clemens Scholten. – Leiden ; Boston : Brill, 2015. – XXIV, 825 S.

16. Theodoret of Cyrus : Commentary on Daniel / [Theodoret] ; translated with an introduction and notes by Robert C. Hill. – Leiden ; Boston : Brill, 2006. – XXV, 341 p.

17. Theodoreti Cyrensis episcopi Opera omnia / Post recensionem Jacobi Sirmondi ; ed. J. L. Schulze. – Paris : J. P. Migne, 1864. – Vol. 2. – 1988 col. – (Patrologiae cursus completus, Series graeca; Vol. LXXXI).

18. Siniossoglou, N. Plato and Theodoret: the Christian Appropiation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance / Niketas Siniossoglou. – Cambridge : Cambridge Univ. Press, 2011. – XI, 267 p.

УДК 1(091)

Поступила в редакцию 14.01.2020
Received 14.01.2020

А. Ю. Дудчик

Институт философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Беларусь

ПРОЕКТ «ГЛОБАЛЬНОЙ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ» Дж. БАДЖИНИ

В статье рассмотрен проект «глобальной истории философии», представленный в работе современного британского философа Дж. Баджини в рамках обсуждения его научно-популяризаторской деятельности. Анализируется развитие сравнительных (компаративных) исследований как предпосылка становления идеи «глобальной истории философии». Раскрывается специфика подхода ученого к истории философии через внимание к истории понятий и изучение концептуальных сдвигов в рамках взаимодействия различных культур. Проясняется понятие перспективистского видения, обосновывающее плюралистскую концепцию истории философии.

Ключевые слова: *философия Дж. Баджини, история философии, глобальная история философии, сравнительная философия*

A. Dudchik

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

J. BAGGINI "GLOBAL HISTORY OF PHILOSOPHY" PROJECT

The article analyzes project of the "global history of philosophy" presented in the book of the contemporary British philosopher J. Baggini as a part of his scientific and popularizing activities. The development of comparative studies is analyzed as a prerequisite for the formation of the idea of a "global history of philosophy". The specifics of Buggini's approach to the history of philosophy is revealed through attention to the history of concepts and the study of conceptual shifts in the framework of the interaction of different cultures. The concept of a perspectivist vision is clarified, justifying the pluralist conception of the history of philosophy.

Keywords: *philosophy of J. Baggini, history of philosophy, global history of philosophy, comparative philosophy*

В современных историко-философских исследованиях с одной стороны, большое внимание уделяется незападным интеллектуальным традициям, в недостаточной степени изученным ранее, с другой стороны, активно развивается область сравнительных (компаративных) исследований. За последние несколько десятилетий был собран достаточно большой фактический материал, разработаны новые методы изучения истории философии в рамках более широкого исследования социальных и культурных предпосылок развития фило-

софского знания. Можно предположить, что в ближайшее время может возникнуть новое направление, которое по аналогии с изучением глобальной истории [1] можно назвать «глобальной историей философии». Насколько нам известно, сам термин «глобальная история философии» уже использовался как минимум в двух работах: в тексте «Идея глобальной истории философии» известного норвежского историка философии Г. Скирбекка по материалам его доклада на XXIV Всемирном философском конгрессе в Пекине в 2018 г. [2], который планируется рассмотреть в отдельной публикации, и в книге современного британского автора Джулиана Баджини «Как мыслит мир: глобальная история философии», анализ которой будет осуществлен в данной статье.

Британский философ Джулиан Баджини (Julian Baggini)[1] в недостаточной степени известен русскоязычному читателю, о чем, в частности, свидетельствует почти полное отсутствие научных публикаций, посвященных анализу его идей. Вместе с тем на русский язык в 2007 г. была переведена его работа «Свинья, которая хотела, чтобы ее съели. Занимательные философские загадки» [3], а в 2013 г. – коллективная работа «Философские теории за 30 секунд: 50 самых значительных идей всемирной философии по 30 секунд на каждую» [4], одним из авторов которой он также является. Как видно уже из названий переведенных книг, Дж. Баджини известен благодаря своим научно-популярным работам, адресованным широкой читательской аудитории. Возможно, это одна из причин, по которой профессиональные философы в меньшей степени интересуются работами этого ученого. Сам по себе вопрос об отношении профессионального научного и философского сообщества к популяризации науки как социально-культурному явлению достаточно сложен: существует большое количество аргументов как «за», так и «против» подобной деятельности. В данный момент нас интересует не столько сама деятельность Дж. Баджини, а его работа «Как мыслит мир: глобальная история философии» и само понятие «глобальная история философии».

Скажем несколько слов о самом авторе. Джулиан Баджини родился в 1968 г. в британском портовом городе Фолкстон в семье итальянского иммигранта и англичанки. В 1990 г. он окончил Реддингский университет по специальности «Философия», а в 1996 г. – получил степень доктора философии в Лондонском университете (Университетский колледж Лондона). Его диссертация была посвящена проблеме персональной идентичности. После этого Дж. Баджини занимался исследовательской деятельностью, писал колонки и обзоры для популярных изданий, выступал с публичными лекциями и т. д. С 2019 г. ученый является директором по академической работе (academic director) в Королевском институте философии – общественной организации, занимающейся распространением философского знания во всех его формах для широкой ауди-

[1] Отметим, что, как и в ряде других случаев, в русскоязычной среде нет единого варианта написания фамилии автора, а наряду с вариантом «Баджини» (более соответствующим английскому произношению фамилии) встречается и вариант «Баггини».

тории. Институт организует публичные лекции, курсы, дебаты, выпускает два научно-популярных журнала «Думай» («Think») и «Философия» (с книжным приложением, выходящим 2 раза в год).

Как и у многих популярных авторов, у Дж. Баджини есть свой интернет-сайт под названием «Микрофилософия» [5]. Сайт содержит статьи и эссе, записи в формате блога, описание вышедших книг, информацию о предстоящих мероприятиях, аудио- и видеозаписи выступлений (в течение нескольких лет философ делал записи собственного подкаста). Кроме того, на сайте имеется отдельный раздел «Консультации», в котором размещена написанная Дж. Баджини 25-страничная брошюра по корпоративной этике [6]. Также в этом разделе содержится и информация о возможности персональных консультаций как в области философии, так и письма и публикаций для любого, кто стремится к изучению и проработке философских вопросов практического и теоретического характера. Отдельно подчеркивается отличие философской консультации от работы с психологом: «Нельзя предсказать, сможет ли это помочь вам чувствовать себя лучше» [7]. Для заинтересованных в работе с профессиональным психотерапевтом Дж. Баджини предлагает обращаться к услугам Антонии Макаро (Antonia Macaro) – практикующего психотерапевта, активно использующей философские идеи, совместно с которой философ вел регулярную колонку в журнальном приложении к изданию «Financial Times» под названием «Психолог и мудрец» («The Shrink & The Sage» [8]), материалы колонки в 2012 г. были опубликованы в качестве отдельной книги [9]. По мнению самого ученого, результат его консультаций является «стопроцентно негарантированным». Как указано на сайте, Дж. Баджини не взимает плату за персональные консультации (в отличие от корпоративных). Ссылаясь на традиции индийской философии, он употребляет термин *Dāna*, что переводится с санскрита как подарок, пожертвование, подаяние. Это может быть «что угодно: от куска пирога до большой пачки банкнот, однако это абсолютно на ваше усмотрение. Обратите внимание, если вы хотите, чтобы я прочитал вашу работу перед встречей, вам будет необходимо оплатить время, которое потребуется для этого» [7].

С 2002 г. Дж. Баджини опубликовал более 20 книг научно-популярного характера. Для лучшего понимания особенностей его подхода остановимся на двух из них. Первая – уже упоминавшаяся ранее книга «Свинья, которая хотела, чтобы ее съели. Занимательные философские загадки», которая вышла в свет на английском языке в 2005 г. Уже само заглавие работы указывает на ее провокативный характер, о чем пишет и сам автор в «Предисловии»: «Это не справочник и не сборник ответов на старые загадки; это, скорее, провокация, стимул к дальнейшим размышлениям. В комментариях, приводимых после этих историй, я, возможно, предлагаю выход из трудной ситуации, а возможно, и выступаю в роли адвоката дьявола: вы сами решаете, в каком именно качестве я выступаю» [3, с. 6]. Сама книга состоит из 100 историй, каждая из

которых представляет собой мысленный эксперимент, как правило, основывающийся на примерах из каких-либо философских работ («Буриданов осел», «Корабль Тесея», «Китайская комната»). В 2007 г. ученый опубликовал работу «Утка, которая выиграла в лотерею» [10], в которой, в схожей манере, рассматривает примеры 100 неверных рассуждений.

Вторая книга Баджини, на которой мы остановимся, «Философский инструментарий: компендиум философских понятий и методов» [11] (интересно отметить, что существует и видеокурс профессора Патрика Грима со схожим названием [12]). Эта одна из наиболее популярных и известных работ британского ученого была написана в соавторстве с профессором университета Трансильвании (г. Лексингтон, штат Кентукки, США) Питером С. Фослом. В книге рассматриваются основные «инструменты», разработанные в рамках различных философских подходов. Использование этих концептуальных средств призвано помочь читателю, в качестве которого могут выступать люди с самым разным уровнем философской подготовки, в самостоятельных рассуждениях. Для каждого из «инструментов» дается краткая историко-философская справка об особенностях его разработки и использования, раскрываются как его эвристический потенциал, так и потенциальные сложности с его использованием, дается краткая библиография для дальнейшего изучения вопроса и указание на тематически связанные главы в книге.

Как видно из этого краткого экскурса, Дж. Баджини занимается преимущественно научно-популярной деятельностью. При этом круг вопросов, которые входят в сферу интересов популяризатора науки, достаточно широк и не ограничивается только уже привычной проблематикой англоязычной традиции и западной философии в целом. Так, в 2018 г. выходит его исследование «Как мыслит мир. Глобальная история философии» [13], в котором ученый обращается к многообразию мировых интеллектуальных традиций.

Работа была создана в тесном сотрудничестве со специалистами Центра «Восток-Запад», находящегося в США, на Гавайях (в одном из интервью Дж. Баджини отмечает, что вокруг этого Центра сформировалось определенное исследовательское сообщество, не ограничивающееся только его непосредственными сотрудниками [14]). Сама проблематика сравнения различных традиций находится в центре внимания философа в данной работе. Он отмечает во «Введении», что как специалист воспитывался по преимуществу на западном каноне философских текстов, которые долгое время воспринимались Дж. Баджини философским знанием как таковым. Определенная ирония, однако, по его мнению, заключается в том, что сама западная традиция, претендующая на универсальный статус, оказалась «балканизированной», разделенной на англофонную и континентальную части, несмотря на общие исторические корни, мало пересекающиеся между собой. И хотя сравнительный подход приобретает все большее распространение, Дж. Баджини отмечает, что компаративистика, занимающаяся одновременно двумя или более интел-

лектуальными традициями, относится, как правило, к областям антропологии или культурных исследований, позволяя лучше понимать другие культуры (и через это – свою собственную культуру). При этом рассмотреть глубоко философские вопросы, связанные с существованием человека как такового, исходя из перспективы сравнительной философии – актуальная задача, во многом еще только требующая соответствующих разработок.

Не претендуя на оригинальность и академическую фундаментальность в области отличных от западной философских традиций, ученый описывает свой подход как «философскую журналистику» [13, p. 14], которая предполагает наравне с изучением первоисточников и критической литературы продолжительные беседы с экспертами в соответствующих областях знания. Так, работая над книгой «Как мыслит мир», автор осуществил подробные интервью с несколькими десятками современных исследователей. Интересно отметить, что подобная деятельность не является для Дж. Баджини чем-то принципиально новым, поскольку две его первые книги – это сборники интервью с известными современными англоязычными философами [15; 16]. Определенную пользу для своего исследования философ находит в своей внешней позиции по отношению ко многим из рассматриваемых в книге интеллектуальных традиций и в отсутствии глубокой профессиональной вовлеченности в исследование. Взгляд неспециалиста, утверждает автор, в определенных ситуациях может оказаться более широким и менее сосредоточенным на частных аспектах.

И хотя большинство людей, как правило, не артикулируют свои убеждения о природе личности, источниках человеческого познания, жизненных целях, этических проблемах и тому подобном в форме определенной философской концепции, эти убеждения глубоко укоренены в культуре и оказывают влияние на наше мышление. При этом, как пишет Дж. Баджини, следует помнить о разнице между философией в строгом смысле, как правило, представленной в текстовой форме, и «народной» (folk) философией, чаще всего не излагаемой систематически, могущей существовать в дописьменной культуре и выражать философские принципы и идеи помимо классических философских текстов. В книге используется понятие седиментации (оседания), заимствованное у французского философа М. Мерло-Понти для обозначения этого неявного процесса усвоения смыслов: «Подобно тому, как русло реки накапливает осадок того, что проходит через русло, ценности и убеждения “оседают” в культурах. В свою очередь, эти ценности и убеждения начинают оседать в умах людей, которые населяют эти культуры с рождения, так что мы ошибочно принимаем культурные пласты за само русло реки» [13, p. 7].

В качестве одного из примеров подобного представления философских идей в культуре Джулиан Баджини (как и, например, Эрвин Панофский [17] до него) регулярно указывает на архитектурные сооружения: Запретный город в Пекине, Аламбра (Альгамбра) в Гранаде и т. д. Конечно, взаимоотношения

между философией и культурой (Дж. Баджини предпочитает писать о «философиях» и «культурах») являются достаточно сложными, поэтому затруднительно рассуждать о них в категориях причинно-следственных связей, устанавливая однозначное влияние в том случае, когда корректнее говорить о взаимовлияниях и взаимозависимостях.

Другая аналогия, которую британский ученый использует со ссылкой на исследователя зимбабвийского происхождения Дж. Тарусарира (J. Tarusarira), – аналогия между философскими рамками (framework), формирующими (часто не до конца осознанно) сознание человека, и программным обеспечением (software) компьютера. Не всегда осознаваемые философские установки создают риторическое пространство, в рамках которого «культуры мыслят, объясняют и выносят суждения» [13, p. 10]. И хотя в приводимой цитате Дж. Баджини пишет о культурах как о субъектах интеллектуальной деятельности, в рамках его подхода, вероятно, более корректно было бы говорить о конкретных представителях культур. По крайней мере он вполне в духе современного социального конструктивизма выступает против эссенциализации культуры, превращения ее в самостоятельную и неизменную сущность. Ссылаясь на известного североамериканского исследователя японской философии Томаса Казулиса (Th. Kasulis), Дж. Баджини пишет о том, что философия, будучи сама феноменом культуры, может влиять на культуру и изменять ее. При этом и сами философские идеи также могут исторически изменяться. Поэтому Дж. Баджини указывает на важность внимательного отношения к различного рода разрывам и прерывностям в истории философии. Кроме того, выделяя общие черты, характерные для разных регионов и эпох, не следует преувеличивать их типичность, утверждая, что они встречаются у всех и каждого представителя определенной культуры. Конечно, в этом отношении всегда будут существенные исключения из общей схемы.

Занимаясь сравнением разных философских традиций, отмечает Дж. Баджини, существует опасность впадения в одну из крайностей: переоценить сходство или придать излишнее значение различиям. По его мнению, общая принадлежность к человеческому роду (shared humanity) и столкновение с извечными (perennial) проблемами позволяют практически всегда освоить мысли других людей и находить в них нечто новое и полезное. Вместе с тем различия в самих способах мышления могут быть весьма существенными. Слишком легкое признание того, что мы в состоянии принять другую точку зрения, пишет философ, может привести к тому, что на самом деле мы будем иметь дело с нашей же собственной позицией, пускай и несколько видоизмененной [13, p. 13].

Задачу своей книги автор видит в первоначальном знакомстве с разнообразием мировой философской мысли, «раскапывании» скрытых оснований того, как мыслит сегодняшний мир. В прологе, озаглавленном «Исторический обзор: от Осевого времени до информационной эпохи» Дж. Баджини рассмат-

ривает многообразие традиций мысли в мировой истории, отмечая, что более поздние представления о философии сложились в период доминирования западных стран. Это, в частности, привело к распространению самого греческого слова «философия» либо его вариантов в других языках, хотя во многих культурах долгое время отсутствовал специальный термин для обозначения подобного вида умозрения. Конечно, это связано с проблемой определения «философия», которое может быть слишком узким, ориентирующимся на сложившиеся на Западе формы философской культуры. Дж. Баджини, в свою очередь, предлагает использовать понятие «семейное сходство» из работ Л. Витгенштейна, которое не предполагает выделение какого-то общего признака, свойственного всем историческим вариантам философии, но указывает на наличие регулярно встречающихся типических черт, которые и позволяют рассуждать об определенной интеллектуальной традиции как относящейся к области философии. Как пишет Дж. Баджини, люди занимаются философией, делая это хорошо или плохо, «когда они систематически рассуждают о природе мира, самости, языке, логике, ценности, благе, источниках и критериях суждения о знании, природе и границах человеческого разума» [13, p. 23]. Если за основу берется миф или определенная догма – речь идет о религии или фольклоре, если эти вопросы пытаются решить при помощи эмпирических методов – подход будет научным[1], а не философским. И хотя границы между этими типами знания не являются четкими, тем не менее они позволяют в общем виде отметить основные предметные области, в которых и располагаются мировые системы. Это, однако, не означает, считает Дж. Баджини, что кто-либо имеет исключительные права на обладание философским знанием и, соответственно, на отказ другим в принадлежности к философии.

Дж. Баджини рассматривает, как философское знание возникает, развивается и трансформируется в разных регионах и разных социально-культурных обстоятельствах, связанных с отношением к религии, науке, политической власти. При этом наряду с признанными интеллектуальными направлениями, представленными в форме классических текстов, существует и уже упомянутая нами устная традиция, не связанная с авторством и текстами, обозначаемая Дж. Баджини как «устные философии». Несмотря на своеобразную форму своего существования, отличную от более привычных сегодня вариантов философии, эта традиция обладает рядом признаков, указывающих на ее «семейное сходство» относительно философии в целом.

Основная часть книги делится на пять разделов, четыре из них посвящены тому, как основные области философского знания (гносеология, онтология, антропология и этика) представлены в разных культурных традициях, пятый раздел содержит выводы более общего характера. Первый раздел называется «Как мир познает», он включает в себя подразделы: «Озарение» («Insight»),

[1] В оригинале используется английское слово scientific, что традиционно относится к областям знания, носящим «позитивный» характер, то есть основывающимся на чувственном опыте.

«Невыразимое», «Теология или философия?», «Логика», «Светский разум» («Secular reason»), «Прагматизм», «Традиция». В заключении к этому разделу автор упоминает о часто использующихся делениях философских традиций на в большей степени ориентированные на теоретический поиск истины (truth-seekers) и на практический поиск «пути» (way-seekers); нацеленные на предметное понимание и понимание «как»; понимающие язык в качестве гида и системы более четких референций; сходных с науками или искусствами и т. д., обнаруживая при этом относительный и во многом условный характер подобных делений. При этом он все же полагает, что подобные деления указывают на существенные различия между философскими традициями, которые, в отличие от расхожего представления, не просто предлагают разные ответы, но часто задаются принципиально разными вопросами, преследуя при этом принципиально разные цели.

Второй раздел называется «Каков мир есть», он включает в себя подразделы: «Время», «Карма», «Пустота», «Натурализм», «Единство», «Редукционизм». В заключение этого раздела Дж. Баджини отмечает, что многие позитивистски настроенные ученые и методологи науки настаивают на серьезном упадке и даже завершении традиционной философской метафизики, предлагающей спекулятивные пояснения по поводу того, каков есть мир. Несмотря на то что конкретные науки предлагают конкретные же варианты решения вопросов, рассмотренных ранее в рамках философии, все равно остается достаточно большой пласт проблем, принципиально не сводимых к области позитивного научного исследования. Даже если отказаться от идеи о том, что метафизика может объяснять мир, каков он есть, она будет продолжать заниматься изучением человеческого опыта взаимодействия с миром. Подобного рода исследования ученый обозначает как «феноменологическую метафизику», которая будет актуальной даже в случае гипотетического полного и непротиворечивого описания и объяснения предметного мира позитивными науками. Подобное понимание метафизики, считает Дж. Баджини, может быть не только признанным актуальным сегодня, но и частично применимо к метафизическим системам прошлого, которые могут пониматься сегодня скорее в терминах феноменологической, нежели традиционной «научной» метафизики, хотя сами авторы этих систем преимущественно ставили метафизические вопросы во втором из указанных смыслов. Здесь позиция британского философа близка установкам И. Канта, цитатой из работы которого «Пролегомены ко всякой будущей метафизике» и завершается раздел.

Третий раздел «Кто мы в мире?» посвящен рассмотрению трех концепций личности (self) в различных философских традициях: это концепции отсутствия личности (no-self) – от индуистских и буддистских концепций до современных аналитических версий философии сознания; соотносительные концепции личности (relational self) – в основном на примере японских и китайских философских учений, а также африканской фолк-философии, которые

Дж. Баджини характеризует не в более привычных терминах «коллективизма», а как «про-социальные»; концепции атомизированной, самодостаточной личности, характерные для европейской философии начиная со времен Античности. Различие между соотносительными и атомистскими концепциями автор уточняет при помощи пары категорий Т. Казулиса «интимность» (intimacy) и «целостность» (integrity). По мнению Дж. Баджини, отсутствие баланса между двумя этими характеристиками и преобладание одной из них может вести к кризисным ситуациям, что и наблюдается в западных обществах, где ощущается дефицит ценностей «целостности» и «принадлежности», своеобразной реакцией на которые и выступают явления, обозначаемые как «популизм» и «национализм» [13, p. 215]. Отметим, что философ затрагивает тему недостатка целостности и в других работах, в частности является одним из авторов программной статьи «В защиту иерархии», написанной совместно с К. Аппиа, Д. Беллом и другими известными интеллектуалами [18].

Четвертый раздел «Как живет мир» посвящен рассмотрению ценностно-этических представлений, он включает в себя подразделы: «Гармония», «Добродетель», «Моральные образцы» («Moral exemplars»), «Освобождение» (преимущественно на примерах индийских учений), «Мимолетность» («Transience») (большей частью на материале японских учений), «Беспристрастность» («Impartiality»). В заключение этого раздела, рассуждая о кросс-культурном изучении ценностей из философской перспективы, Дж. Баджини использует метафору микшерного пульта (mixing desk): поскольку, как считает философ, основные ценности в тех или иных вариантах встречаются практически во всех культурах, то основное различие заключается в соотношении и синтезе этих ценностей, когда одни из них могут «выдвигаться» на первый план, другие, напротив, находиться на «заднем фоне». Подобное понимание культурной обусловленности ценностей, как считает ученый, позволяет обосновать позицию морального плюрализма, в рамках которого можно рассуждать о различных вариантах соотношения ценностей. Моральный плюрализм, однако, не означает релятивизма, основанного на принципе невмешательства[1], поскольку исходит из представлений о гармоническом сочетании разных ценностей в рамках единого целостного видения конкретной культуры.

В заключительном разделе Дж. Баджини подводит промежуточные итоги своего обзора мировых философских традиций, предлагая вниманию читателя обобщенные эскизные наброски своего понимания крупных региональных традиций философской мысли. Начинает он с рассмотрения региона Восточной Азии, включающего территории Китая, Тайваня, Японии и Кореи. Основной добродетелью для этого региона является гармония, достижение и поддержание которой предполагает постоянное самосовершенствование через различные виды практической деятельности. Для этого региона характерна

[1] В тексте используется политико-экономический термин laissez-faire relativism, отсылающий к принципам свободной торговли и невмешательства государства.

установка «метафизического агностицизма», не предполагающая полного и окончательного постижения реальности. Важную роль играют упомянутые ранее «соотносительные» концепции личности, равно как и наделяемые определенным онтологическим смыслом представления о пустоте и непостоянстве. Для индийской мысли, которая обладает, как отмечает Дж. Баджини, весьма развитым арсеналом средств и инструментов философского познания, характерна ориентация на традицию и авторитет как источники знания. Ее ключевая философская характеристика – «сотериологический фокус», сосредоточенность на вопросах спасения, предполагающая глубокое различие между подлинным и внешним аспектами реальности и соответствующую «этику отрешенности». Для философии стран исламской культуры (арабского мира, Северной Африки, Индийского субконтинента, Юго-Восточной Азии) характерна тесная связь с теологическими учениями и религиозной традицией в целом, которая пронизывает самые разные аспекты жизни. При этом исторически для исламской философии характерна существенная роль интерпретативных практик, которые задают определенную динамику для культуры исламских стран в целом. Западные страны в течение веков, «в силу причин о некоторых из которых стоит упоминать с гордостью, а о некоторых – нет» [13, p. 312], занимали доминирующие позиции в области философского мышления. К важным чертам западной традиции в целом Дж. Баджини относит: ориентацию на поиск истины (в противоположность традициям, сосредоточенным скорее на «поиске пути»); интерес к вопросам космогонии, то есть устройства мира в целом; ценности истины и знания самих по себе; стремление к разрешению противоречий. В этическом плане это означает интерес к изучению законов и принципов, стремление к беспристрастности как к моральной добродетели и к познавательному императиву. Отдельно автор рассматривает интеллектуальные практики «традиционных обществ», которые доступны сегодня на основании реконструкции устных фольклорных традиций – «фолк-философии». В этих практиках весьма большое внимание уделяется размышлениям по поводу места и времени. В частности, указывается на принципиальную связь между землей и природой в целом и людьми, которые ее населяют, причем эта связь кажется настолько глубокой, что четко отделить одно от другого часто не представляется возможным. Подобные культуры, как правило, не рассматривают индивида в отрыве от сообщества, к которому он принадлежит, что позволяет говорить о присущем им «коммунитаристском этосе».

Для русской философии, как считает Дж. Баджини, характерна критика картезианской концепции самодостаточной личности, которой можно противопоставить православный идеал кенозиса, предполагающий сознательное умаление собственной личности верующим. В плане эпистемологии в русской философии наблюдается приоритет интуитивных процедур по отношению к западноевропейской рациональности, что ведет к сближению философии

и литературного творчества, а также различие понятий истины и правды как интуитивной и морально окрашенной познавательной ценности. В социальном отношении Дж. Баджини отмечает русский идеал общины как гармоничного добровольного сообщества.

Как пишет сам Дж. Баджини, одним из импульсов в написании книги стали дискуссии по поводу сущности и роли компаративных исследований в современной философии. В частности, активно обсуждается вопрос о том, могут ли исследования в области сравнения философских систем сами претендовать на статус философского знания и не просто сравнивать идеи различных философских традиций в духе изучения культурных традиций, но на основании подобного опыта получать новое знание, стремясь к развитию «сущностно ориентированной философии» (hard-core philosophy) [19, p. 10]. Например, подобные устремления декларируются в вышедшей в 2016 г. коллективной монографии «Компаративная философия без границ». Вместе с тем подобные устремления могут быть поставлены под сомнение, поскольку они претендуют на преодоление исторической и культурной обусловленности каждого конкретного варианта философии, хотя опыт развития философии XIX–XX вв. демонстрирует, что философский взгляд – это взгляд из определенной позиции. При этом согласие с подобной установкой, подчеркивает Баджини, не означает неизбежно занятия позиции узко ограниченного («парохиального»[1]) субъективизма.

Знакомство с разными философскими учениями и концепциями позволяет получить более полное видение мира и более объективное понимание за счет многообразия перспектив. Дж. Баджини выделяет как минимум три аспекта, благодаря которым сравнительные исследования могут обладать эвристическим эффектом в области собственно философии. Во-первых, сочетание различных перспектив позволяет получить более полную картину, чем предлагает какой-либо один подход: в качестве примера приводится известная индийская притча о слепцах, ощупывающих слона и обменивающихся своими впечатлениями. Кроме того, философ проводит аналогию с кубистской живописью, которая сочетает разные перспективы, в том числе те, которые недоступны из одной точки. Он называет этот аспект «кубистская перспектива».

[1] Термин «парохиальный» приобрел распространение в русскоязычной научной литературе благодаря исследованиям политической культуры Г. Алмонда и С. Вербы, которые используют его для характеристики замкнутых родоплеменных обществ и автономных общин. Как пишет в примечании переводчик Е. Гендель, «его основной перевод – “приходская”, который, по-русски сущностно неприемлем как чисто церковный (в отличие от английского, где “приход” – это не только церковная, но еще и территориальная единица на уровне местного самоуправления)... Однако у английского прилагательного parochial есть и другие значения, абсолютно лишенные церковного оттенка: узкая, ограниченная, замкнутая; местническая, провинциальная. Именно последний термин и было бы целесообразно, по нашему мнению, использовать... однако в данный момент слишком уж укоренился термин “парохиальная”, на котором мы и остановились» [20, с. 34].

Во-вторых, обращение к разным философским концепциям позволяет расширить поле исследования, добавляя к нему новые теоретические проблемы и проблематизируя уже имеющиеся представления. Как пишет Дж. Баджини, «это один из лучших способов размышления над вопросом о том, что значит быть личностью (a person or a self). Легко предположить, что здесь только один вопрос. Однако за ним скрывается несметное количество вопросов: из чего состоит личность? Является ли личность постоянной? Как отношения с другими влияют на личность? Что дает нам чувство идентичности?» [13, p. 318]. В различных интеллектуальных традициях «проблема» обычно затрагивает один или несколько из возможных аспектов. Сравнительный подход за счет «разделительной (disaggregating) перспективы» позволяет получить более «объективное» понимание благодаря разделению кажущегося простым вопроса на более сложные части.

В-третьих, обращение ко множественным перспективам показывает, что существует не только один обоснованный (legitimate) способ и постижения мира, и конструирования норм. В наиболее яркой форме это наблюдается в области индивидуальных и политических представлений о благой жизни. Каждая из различных ценностей (автономии, гармонии, сообщества и индивидуальности) может быть обоснована должным образом (have a legitimacy), но невозможно одновременно максимально полно реализовать их все, что, по мнению ученого, должно вести к компромиссам. Этот аспект получает название «плюралистская перспектива». Дж. Баджини предлагает различать понятия плюрализма и релятивизма, основываясь на идее английского мыслителя И. Берлина об объективном многообразии ценностей, которые не сводятся к преобладанию какой-либо одной и отказе от всех остальных как ложных [21, p. 14–17]. Как пишет сам Дж. Баджини, выделение этих трех перспектив носит достаточно условный характер. Тем не менее оно призвано продемонстрировать возможность обогащения нашего знания в рамках сравнительного изучения философии, не отказываясь при этом от стремления к поиску объективных критериев этого знания.

Таким образом, несмотря на ее научно-популярный характер, в книге Дж. Баджини затрагивается и в значительной степени систематизируется ряд важных для современного историко-философского знания вопросов. Так, тезис о взаимообусловленности культуры и философии уже давно стал общим, однако в работе Дж. Баджини он прорабатывается на множестве примеров, включающих большое количество стран и регионов, а также различные сферы современной социальной жизни. В своей книге философ сочетает как исторический, так и проблемный подход, рассматривая различные интеллектуальные традиции через анализ конкретных категорий и философских проблем. И хотя главы книги, как правило, сконцентрированы на изложении определенной философской традиции, в самом тексте регулярно проводятся сравнения с другими философскими концепциями, создающие для читателя впечатление

интеллектуального диалога. Еще один интересный сюжет, затронутый в книге, – взаимодействие между идеями различных философских концепций, принадлежащих к разным культурам, метафорически обозначенный как «путешествие понятий». Кроме того, работа Дж. Баджини фиксирует важную тенденцию в развитии современных философско-компаративных исследований – стремление к получению нового собственно философского знания. Для обоснования этих претензий философ использует понятие перспективистского видения и выделяет три вида перспектив, обладающих эвристическим потенциалом как для сравнительного историко-философского, так и для собственно философского исследования: кубистскую, разделительную и плюралистскую.

Список использованных источников

1. Конрад, С. Что такое глобальная история? / Себастьян Конрад ; пер. с англ. А. Степанова ; науч. ред. и предисл. А. Семенова. – М. : Новое лит. обозрение, 2018. – 312 с.

2. Skirbekk, G. The Idea of a Global History of Philosophy [Electronic resource] / G. Skirbekk. – Mode of access: https://khrono.no/files/2019/10/09/theideaofaglobalhistoryofphilosophy.pdf – Date of access: 30.12.2019.

3. Баджини, Дж. Свинья, которая хотела, чтобы ее съели. Занимательные философские загадки / Джулиан Баджини ; пер. с англ. О. С. Епимахова. – М. : РИПОЛ классик, 2007. – 304 с.

4. Философские теории за 30 секунд: 50 самых значительных идей всемирной философии по 30 секунд на каждую / Джулиан Баггини [и др.]. – М. : РИПОЛ классик, 2014. – 160 с.

5. Microphilosophy. The website of writer and philosopher Julian Baggini [Electronic resource]. – Mode of access: https://www.microphilosophy.net/ – Date of access: 30.12.2019.

6. Baggini, J. Corporate Character Rethinking Corporate Ethics [Electronic resource] / J. Baggini. – Mode of access: https://www.microphilosophy.net/wp-content/uploads/2016/11/CorporateCharacter.pdf – Date of access: 30.12.2019.

7. Personal Consultations [Electronic resource]. – Mode of access: https://www.microphilosophy.net/personal-consultations/ – Date of access: 30.12.2019.

8. The Shrink and the Sage [Electronic resource]. – Mode of access: https://www.shrinkandsage.com/ – Date of access: 30.12.2019.

9. Baggini, J. The Shrink and the Sage: A Guide to Living / J. Baggini, A. Macaro. – London : Icon Books, 2012. – 120 p.

10. Baggini, J. The Duck That Won the Lottery: 100 New Experiments for the Armchair Philosopher / J. Baggini. – London : A Plume Book, 2009. – 222 p.

11. Baggini, J. The Philosopher's Toolkit: A Compendium of Philosophical Concepts and Methods / J. Baggini, P. S. Fosl. – Hoboken, New Jersey : Wiley-Blackwell, 2010. – 300 p.

12. Grim, P. The Philosopher's Toolkit: How to Be the Most Rational Person in Any Room [Electronic resource] / P. Grim. – Mode of access: https://www.thegreatcoursesplus.com/the-philosophers-toolkit-how-to-be-the-most-rational-person-in-any-room – Date of access: 30.12.2019.

13. Baggini, J. How The World Thinks: A Global History Of Philosophy / J. Baggini. – London.: Granta, 2018. – 432 p.

14. Baggini's consolations for a post-truth world. Interview by Hugh D. Reynolds [Electronic resource] // 3: am Magazine. – Mode of access: https://www.3ammagazine.com/3am/bagginis-consolations-post-truth-world/ – Date of access: 30.12.2019.

15. What Philosophers Think / eds.: J. Baggini, J. Stangroom. – New York : Barnes and Noble, 2003. – 254 p.

16. New British Philosophy / ed. J. Baggini. – London : Routledge, 2002. – 320 p.

17. Панофский, Э. Готическая архитектура и схоластика / Э. Панофский // Перспектива как символическая форма. Готическая архитектура и схоластика / Э. Панофский. – СПб. : Азбука-классика, 2004. – С. 213–311.

18. In defence of hierarchy [Electronic resource] // Aeon. – Mode of access: https://aeon.co/essays/hierarchies-have-a-place-even-in-societies-built-on-equality – Date of access: 30.12.2019.

19. Chakrabarti, A. Introduction / A. Chakrabarti, R. Weber // Comparative Philosophy without Borders / eds.: A. Chakrabarti, R. Weber. – London [et al.] : Bloomsbury, 2015. – P. 1–33.

20. Алмонд, Г. Гражданская культура: политические установки и демократия в пяти странах / Г. Алмонд, С. Верба ; пер. с англ. Е. Генделя. – М. : Мысль, 2014. – 500 с.

21. Berlin, I. My Intellectual Path / I. Berlin // The Power of Ideas / I. Berlin. – Princeton : Univ. Press, 2000. – P. 1–29.

УДК 1/14

Поступила в редакцию 29.01.2020
Received 29.01.2020

Т. Г. Румянцева

Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь

ПЕРЕОСМЫСЛИВАЯ ИДЕИ Ф. НИЦШЕ В РЕАЛИЯХ XXI СТОЛЕТИЯ

Статья посвящается 175-летию со дня рождения Ф. Ницше, которое отмечалось мировым философским сообществом в октябре 2019 г. Предпринята попытка обозначить проблемное поле современного ницшеведения, выявить основные направления исследований философии немецкого мыслителя в XXI веке и показать его роль в формировании современного интеллектуального пространства. Определенное место уделено также анализу антропологического проекта Ф. Ницше с его идеей сверхчеловека, рассматриваемого представителями современного трансгуманизма в качестве предтечи их модели постчеловека и постчеловеческого будущего.

Ключевые слова: *Ницше, актуальность философии Ницше, сверхчеловек, постчеловек, трансгуманизм*

T. Rumyantseva

Belarusian State University, Minsk, Belarus

RETHINKING F. NIETZSCHE'S IDEAS IN THE 21ST CENTURY

The article is dedicated to the 175th anniversary of the birth of F. Nietzsche, which was celebrated in October 2019 by the world philosophical community. An attempt has been made to identify the problem field of modern Nietzsche's philosophy studies, to identify the main directions of research of his philosophy in the 21st century and to show the role of the German philosopher in shaping the modern intellectual context. A certain place is also given to the analysis of Nietzsche's anthropological project with its idea of superman, considered by representatives of modern transhumanism as the precursor of their model of the posthuman and the posthuman future.

Keywords: *Nietzsche, the relevance of Nietzsche's philosophy, superman, posthuman, transhumanism*

Введение

Прошло уже 175 лет со дня рождения Фридриха Ницше, но и сегодня его имя никого не оставляет равнодушным. О нем снова пишут и говорят как о самом скандальном и самом провокативном философе, а интерес к его идеям по-прежнему крайне велик во всем мире, причем не только со стороны философов-профессионалов. Об этом свидетельствуют, в частности, и результаты недавних исследований с целью выявления динамики популярности философов за последние 20 лет, опубликованные в январе 2018 г. одним из британских

историко-философских журналов. Согласно этим данным немецкий философ постоянно входит в первую дюжину мыслителей, к произведениям которых чаще всего обращаются современные ученые в разных странах мира [1, с. 11].

Если все же попытаться выяснить, когда во второй половине XX в. можно зафиксировать наибольший интерес к творческому наследию немецкого мыслителя, то здесь, безусловно, надо отметить конец 1960-х годов, совпавший с так называемым золотым веком постмодернизма. Ф. Ницше чаще других авторов цитировали виднейшие представители этого философского направления – М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Делёз и др., полемизировавшие с ним и в то же самое время увидевшие родство в своем и его образе мыслей, особенно когда речь заходила о борьбе с метафизикой, с которой хотел покончить и Ф. Ницше, фактически разрабатывая теоретический инструментарий, направленный на ее деконструкцию.

В Советском Союзе идеи немецкого философа в течение долгих десятилетий находились фактически под запретом или же трактовались исключительно в контексте резкой идеологической критики буржуазной философии; сам же Ф. Ницше был объявлен выразителем и поборником идей фашизма, милитаризма, империализма и т. п. Подлинный интерес к его творчеству пробудился только с наступлением перестройки: в конце 1980-х – начале 1990-х годов. Ф. Ницше особенно пришелся тогда «по нраву» как разрушитель старых советских стереотипов, а его «переоценка всех ценностей» оказалась удивительно созвучна задачам переосмысления советского прошлого.

Сегодня целый ряд идей немецкого философа актуализируется в контексте дискуссий вокруг трансгуманизма с его представлениями о постчеловеческом будущем, а само понятие постчеловека рассматривается представителями этого движения как современный аналог ницшеанского сверхчеловека.

Ницше в XXI веке

10 сентября 2019 г. в преддверии юбилея философа в Институте философии Российской академии наук (РАН) состоялся представительный круглый стол на тему «Ницше сегодня» с презентацией одноименной книги. Участники мероприятия поставили своей целью показать актуальность наследия Ф. Ницше для XXI столетия. А еще раньше – с октября по декабрь 2015 г., членом-корреспондентом РАН Ю. В. Синеокой был инициирован цикл открытых лекций на тему «Творчество Ницше в историко-философском контексте» в рамках совместного проекта Института философии РАН и московской библиотеки имени Ф. М. Достоевского. Как отмечает сама Юлия Вадимовна, поводом для свободного обсуждения философии Ф. Ницше стал итог десятилетней работы российских ницшеведов и переводчиков – окончание публикации 13-томного издания русскоязычной версии наиболее полного на сегодняшний день критического собрания сочинений Фридриха Ницше под редакцией Дж. Колли и М. Монтинари [1, с. 10].

В нашей стране 175-летней годовщине со дня рождения немецкого мыслителя был посвящен круглый стол «Феномены европейской философской мысли. К юбилею Ф. Ницше и М. Хайдеггера», организованный Институтом философии Национальной академии наук Беларуси и прошедший 27 февраля 2020 г. на площадке Института имени Гёте в Беларуси. Непосредственными организаторами мероприятия стали А. Ю. Дудчик и И. И. Морозова. В работе круглого стола приняли активное участие не только сотрудники академического института, но и представители кафедры философии культуры Белорусского государственного университета, а также студенты, аспиранты и докторанты. В рамках круглого стола обсуждались самые актуальные вопросы, связанные с учениями Ф. Ницше и М. Хайдеггера как крупнейших фигур немецкой философии XIX–XX вв., включая и тему «Ф. Ницше и Беларусь».

Заявленная в названии данной публикации тема предполагает, разумеется, не повторение так называемых азов учения немецкого мыслителя. Гораздо важнее обозначить проблемное поле современной Ницшеаны, выявить основные направления работы отечественных и зарубежных исследователей его творчества, показать, наконец, роль Ф. Ницше в формировании современного философского и интеллектуального контекста. И, конечно, каждый раз, когда речь заходит об этом философе, – всячески способствовать избавлению от стереотипов в восприятии его творчества как проповеди национал-социализма, шовинизма и насилия, сохраняющихся, однако, и сегодня как отголоски худших проявлений советских времен. Такого рода интерпретации идей Ницше признаны сегодня ложными и недостойными тех, кто принадлежит к цеху академической науки. Тем более что за последние несколько десятилетий в России, ряде стран Западной Европы и США было много сделано для формирования нового подхода к толкованию его наследия. Большое значение в этом плане имело издание полного собрания сочинений философа, осуществленное по инициативе итальянских ученых Дж. Колли и М. Монтинари, публиковавшееся в европейских странах начиная с 1977 г. В нем опровергаются наиболее одиозные трактовки идей Ницше, реабилитируются и получают адекватную трактовку многие из базовых концептов его философии, прежде всего – «Сверхчеловек», «Вечное возвращение», «Воля к власти», «Нигилизм» и др.

Тем не менее, несмотря на то, что почти везде в мире в трудах философа перестали видеть крамолу, а его философия активно вот уже в течение ряда десятилетий вводится в университетские курсы, о нем и его идеях по-прежнему много и ожесточенно спорят. Судя по выходящим и сегодня в России книгам и статьям, до сих пор распространен синдром неприятия Ф. Ницше. Выходят в свет работы, в которых снова воспроизводятся, казалось бы, давно забытые и преодоленные старые клише о нем как о реакционном мыслителе. Приведу в качестве примера только одну из таких небольших по объему монографий с весьма характерным и много говорящим названием – «Ницше – Гитлер философии», не упоминая имени автора, чтобы не делать ему рекламу.

Следует отметить, что некоторый всплеск антиницшеанских настроений можно зафиксировать сегодня не только в России, но и на Западе. Многие связывают это с публикацией так называемых «Черных тетрадей» М. Хайдеггера, в которых ряд зарубежных авторов обнаружили не только продолженную им вслед за Ницше тему преодоления метафизики, но и якобы воспринятые Хайдеггером от своего предшественника элементы нацизма и антисемитизма [2].

Проблемное поле современного ницшеведения

И все же, в чем исследователи усматривают актуальность ницшевского наследия сегодня; как, наконец, выглядит проблемное поле современного ницшеведения и какие идеи из его многоликого творчества наиболее востребованы в философском дискурсе XXI столетия?

Если говорить об актуальности идей Ф. Ницше в сугубо индивидуально-личностном плане, то они всегда будут интересны каждому думающему и ищущему себя человеку. И здесь у каждого будет «свой Ницше», каждый найдет в его творчестве то, что покажется ему наиболее созвучным, а значит, и актуальным для собственного интеллектуального и духовного развития. Более того, философия немецкого мыслителя будет всегда актуальна для каждого и тем, что она продолжает будить нас от догматического сна, заставляя еще и еще раз подвергнуть радикальной переоценке весь арсенал сложившихся и кажущихся незыблемыми интеллектуально-нравственных стереотипов. Каждый из нас, да и общество в целом, всегда будет нуждаться в атмосфере противостояния мелочности духа, самодовольства, покоя и самоудовлетворенности. В этом смысле Ф. Ницше как бы будит и зовет нас, требуя, чтобы мы ежедневно, ежечасно превосходили себя, преодолевали в себе нечто, что должно погибнуть, от чего следует избавиться, чтобы стать лучше и отправиться вместе с ним в достойное человека будущее.

Что же касается обращения к идеям Ф. Ницше в профессионально-академическом контексте, то здесь исследователи его творчества констатируют как позитивные, так и негативные тенденции.

В позитивном плане, как уже отмечалось, можно по-прежнему зафиксировать непрекращающийся интерес к его текстам. В то же самое время, как и ранее, наблюдаются определенного рода попытки вульгаризации его идей, что тоже вряд ли нуждается в особой расшифровке. О таких попытках писали в свое время еще дореволюционные русские мыслители, начиная с А. Белого; а сам немецкий философ также не раз отмечал, что в отношении него, возможно, будет «допущено насилие», чего он ужасно боится. И тем не менее при интерпретации и оценке учения Ф. Ницше часто впадают в такую крайность, когда его идеи возводят в ранг чуть ли не общепризнанных и общедоступных, однозначно трактуемых и легко усваиваемых, тех, которыми люди должны руководствоваться в своей повседневной жизни. Словно предчувствуя такой

поворот дела, М. Хайдеггер писал, что философствование всегда остается знанием, которому не только не дано быть соразмерным времени, но которое, скорей, наоборот, задает времени свою меру. «Философия по существу несвоевременна, принадлежа тем немногим вещам, чья судьба – никогда не смочь обрести отзвук в переменном Сегодня... Где это происходит въявь, где философия становится модой, там либо нет подлинной философии, либо она превратно истолковывается и используется для каких-то чуждых ей целей повседневности» [3, с. 146]. Думается, что Ф. Ницше навсегда останется философом неприятных, или, как он сам называл их, «ужасных» истин, а его идеи никогда не будут в этом смысле «своевременными», «грозя» в любые времена разрушить атмосферу всего общепринятого и привычного.

В последнее время наблюдается еще одна интересная тенденция – устойчивое стремление ввести Ф. Ницше в академический дискурс, предоставляя ему законное место среди философов-классиков. С одной стороны, читая курсы по философии Ф. Ницше, мы обогащаем таким образом нашу университетскую философскую традицию, инициируем интерес к его идеям со стороны учащейся молодежи. С другой стороны, возникает серьезная опасность потери того, что составляет своеобразие личности этого философа и его идей. Нельзя забывать, *чем* для Ницше была философия, может ли он со своим особым пониманием ее сути и назначения, как, впрочем, и трактовкой миссии самого философа находиться в одном ряду с Платоном, Кантом, Декартом, Гегелем и т. п.

Говоря о радикально новой трактовке мыслителем сути самой философии и ее задач, не следует сводить ницшевскую реформу этой дисциплины исключительно к открытию принципиально иных, по сравнению с традиционными, языковых средств выражения – афоризмов, стихов, дифирамбов, интермедий, многочисленных тропов и т. п. В таком формате некоторые философы изъяснялись и до него. Хотя и в этой области нельзя не отметить то, что он практиковал особые эксперименты с языком, пытаясь разрушить веками складывавшиеся семантические и смысловые связи языка, заставляя своего читателя начать мыслить по-новому.

Применительно к Ф. Ницше речь идет о чем-то куда более фундаментальном – о повороте в философии, сыгравшем колоссальную роль в осознании плюральности и парадигмальности философского знания, когда само его учение станет своего рода стандартом философствования при переходе от классического к неклассическому типу философствования. Как скажет М. Хайдеггер, метафизика Ф. Ницше задает норму будущему времени, времени «конца метафизики», упадку власти сверхчувственного и его идеалов. Наступает эпоха переоценки ценностей, в этом и состоит главный проблемный нерв его философии, который указывает нам *место* Ф. Ницше внутри всей истории западной метафизики. Зарождающийся новый мир начинает оцениваться и истолковываться *из него самого*, а человек – впервые развертывать свое существо из полноты собственной сущности. Ф. Ницше предлагает нам в принципе но-

вый проект, новый образ мысли и новый образ как философии, так и самого философа, целью которого становится не теоретическое познание мира, а задание новых ценностей и выявление иерархии смыслов, творение перспектив. Сам же философ, по Ф. Ницше, должен находиться в центре философии, быть физиологом, врачевателем, а не метафизиком и «публичным профессором», прислушивающимся к религии и расхожим моральным ценностям. В этом плане его философия приобретает значение своего рода «антифилософии», а философ – «антифилософа», провокатора, разрушителя: «...я не человек, я динамит» [4, с. 762]. В таком случае его имя вряд ли вписывается в академическую традицию. Скорее, его место среди так называемых философов-маргиналов, где он располагается рядом с такими известными персонажами, как маркиз де Сад, С. Кьеркегор, М. Фуко и др. Неслучайно даже в лекционных курсах по современной западной философии учение Ф. Ницше характеризуют как «неакадемическая ветвь философии жизни» [5]. Хотя в свое время К. Ясперс напишет, что, сколько бы мы ни штудировали Платона, Канта и других великих, «философия не станет для вас действующей в настоящем силой без Ницше...» [6, с. 114].

Полагаю, что вряд ли Ф. Ницше станет когда-нибудь чисто академическим философом, ведь он не стремился создавать системы и учения, рассчитанные на века, а ставил вопросы, выполняющие роль своего рода фермента новых идей, стимулирующего мыслить, преодолевать настоящее, всё устоявшееся в нем, отыскивая, по словам Ж. Делёза, «силы, приводящие в действие присвоение мира в качестве видимого, познаваемого, уже в своей явленности несущего некую ценность» [7, с. 9–10].

Если мы хотим подробнее ознакомиться с ницшевской версией этой новой философии и новых философов, то лучше всего обратиться к одной из его поздних работ «По ту сторону добра и зла», этой «прелюдии к философии будущего». Данный текст буквально пронизан видением подобного рода тематики; Ф. Ницше много рассуждает здесь о смелых, честных, а не пронырливых ходатаях «своих предрассудков, искусителей и свободных умов», ответственных, совестливых, создающих новые ценности. «*Подлинные же философы*, – пишет он, – *суть повелители и законодатели*; они говорят: “Так должно быть!”, они-то и определяют “куда?” и “зачем?” человека... они простирают творческую руку в будущее... Их “познавание” есть *созидание*, их созидание есть законодательство» [8, с. 335–336]. Они самоидентифицируют свои личные судьбы с судьбами мира.

В этом контексте мы выходим на еще одну важную и чрезвычайно дискутируемую сегодня идею Ф. Ницше – идею *сверхчеловека*, или, если брать шире, его антропологический проект. Речь идет, в частности, о том, что представители современного трансгуманизма – М. Мор, С. Зоргнер, а также сподвижники Российского Трансгуманистического Движения видят именно в немецком мыслителе своего предтечу. Так, в нашумевшей статье «Ницше, сверхчеловек

и трансгуманизм» С. Зоргнер напрямую заявляет о сходстве понятий сверхчеловека Ницше и постчеловека трансгуманистов [9, p. 15]. Отсюда развилась целая серия дискуссий об отношении трансгуманизма и ницшевской философии.

При этом представители трансгуманизма усматривают общность своих и ницшевских взглядов в идентичной онтологической динамике развития человеческой природы. Мол, Ф. Ницше, как и они, рассматривает человеческую природу как *work-in-progrss*, а его понятие «самопреодоление» является ничем иным, как преодолением человеческим родом некоторых заданных природой ограничений, усовершенствованием себя, расширением своих интеллектуальных горизонтов, преобразованием человека в другой вид. Таким образом, делается вывод о схожести сверхчеловека Ф. Ницше с понятиями трансчеловека и постчеловека, а также о том, что в обоих случаях речь идет о преодолении человеческой природы, выходе за предел. Другое дело, что в наши дни это ницшевское преодоление представители трансгуманизма трактуют как преодоление заданных природой ограничений (только сегодня это предполагается с помощью имплантов, биотехнологий и генетических модификаций).

По С. Зоргнеру, человек и у Ф. Ницше, и у трансгуманистов не является вершиной развития живых существ, а представляет собой лишь промежуточное звено («как из обезьяны человек, так из человека сверхчеловек»). У Ф. Ницше человек есть «нечто, что должно превзойти», «тоска и стрела по сверхчеловеку» [10, с. 8]. Представители трансгуманизма считают, что у них есть очень близкое по духу положение, согласно которому из трансчеловека появится постчеловек как человек, ставший сверхчеловеком, другим видом существ. Но у Ф. Ницше и речи нет о технологиях; человек должен эволюционировать сам через саморазвитие, самовоспитание и т. п. У трансгуманистов же речь идет о киборгизации людей, их превращении в более совершенные существа за счет существенной трансформации их интеллектуальных и физических способностей, включая и органы чувств.

В данной статье автор не ставила в качестве своей задачи более подробное освещение данной дискуссии, ибо это совершенно особая, требующая специального рассмотрения тема. Как отмечает российский исследователь творчества Ф. Ницше И. А. Эбаноидзе, «здесь и без Ницше хватает проблем», ибо «трансгуманизм сейчас выступает отчасти в качестве пугала для массового сознания, поскольку речь тут идет о генной модификации человека, даже о соединении мозга с компьютером... Более того, идеи трансгуманизма на сегодняшний день выглядят элитарно-кастовыми, предполагающими общественную иерархию (и в этом они совпадают с некоторыми посылами Ницше), поскольку такая модификация в условиях современной цивилизации будет доступна далеко не всем» [11, с. 55]. Тем не менее автор статьи посчитала необходимым обозначить один из достаточно актуальных векторов актуализации антропологического проекта Ф. Ницше в условиях XXI века, в частности в контексте трансгуманизма.

Заключение

Актуальность идей Ф. Ницше связана отнюдь не только с трансгуманизмом, но и с пониманием того, что человечество вступило сегодня в крайне жесткое время, столкнувшись с многочисленными глобальными вызовами. В этом контексте антропологический проект немецкого философа с его идеей сверхчеловека вновь вызывает многочисленные дискуссии и нуждается в серьезном переосмыслении уже в контексте реалий XXI века. Как полагал М. Хайдеггер, сверхчеловек – это не просто новый человеческий вид, отбросивший гуманность и берущий голый произвол и титаническое неистовство, а превосходящий людей единственно для того, чтобы привести человека к еще неосуществленной сущности. И когда Ф. Ницше говорит, что человек есть нечто, что «должно превзойти», разве мы не согласимся с ним, что сегодняшний, разучившийся мыслить человек, думающий исключительно о комфорте и благополучии, вряд ли способен отразить многочисленные угрозы глобального мира.

Антропологический проект Ф. Ницше, как, впрочем, и целый ряд других его идей, становится сегодня актуальным в самом широком, экзистенциально-метафизическом плане, заставляя нас задуматься о своем ближайшем будущем и сделать все для того, чтобы оно стало желаемым. Неслучайно сегодня все чаще звучит мысль о том, что задача современной философии состоит не в приспосабливании мыслей к наличному бытию, а в преобразовании самого этого бытия, закладывании основ для новых мирообразующих практик, а также в превращении философии, вопреки Г.-В.-Ф. Гегелю, из совы Минервы, вылетающей в сумерки, в жаворонка, провозглашающего начало нового дня.

Список использованных источников

1. Синеокая, Ю. В. Предисловие. Творчество Ницше в историко-философском контексте / Ю. В. Синеокая // Ницше сегодня. – 2-е изд. – М. : Изд. дом ЯСК, 2019. – С. 7–41.

2. Мотрошилова, Н. В. «Черные тетради» М. Хайдеггера: по следам публикации / Н. В. Мотрошилова // Вопр. философии. – 2015. – № 4. – С. 121–162.

3. Хайдеггер, М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. – М. : Высш. шк., 1991. – 192 с.

4. Ницше, Ф. ECCE HOMO / Ф. Ницше // Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 693–770.

5. Современная западная философия : учеб. пособие / под общ. ред. проф. Т. Г. Румянцевой. – Минск : Книж. дом, 2009. – 1024 с.

6. Ясперс, К. Ницше и христианство / К. Ясперс. – М. : Медиум, 1994. – 115 с.

7. Делёз, Ж. Ницше и философия / Ж. Делёз. – М. : Ad Marginem, 2003. – 392 с.

8. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше // Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 238–407.

9. Sorgner, S. Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism / S. Sorgner // Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy? / ed. Y. Tuncel. – Cambridge Scholars Publ., 2017. – 289 p.

10. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше // Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 5–238.

11. Эбаноидзе, И. А. Ницше и будущее / И. А. Эбаноидзе // Ницше сегодня. – 2-е изд. – М. : Изд. дом ЯСК, 2019. – С. 41–59.

УДК 141.82:801.73:2

Поступила в редакцию 28.02.2020
Received 28.02.2020

В. А. Одиноченко

Гомельский государственный университет имени Франциска Скорины,
Гомель, Беларусь

МАРКСИСТСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА РЕЛИГИИ

Разработанные в марксизме схемы восприятия реальности продолжают оказывать влияние на общественное сознание постсоветских стран. Религия в марксизме понималась как форма идеологии, дающая искаженную картину мира. Ее основной функцией считалась иллюзорно-компенсаторная. Религия должна была поддерживать человека в трудностях, давая ему надежду на утешение в «ином» мире. Мы исходим из того, что данная трактовка не может быть применена к объяснению религиозной ситуации в современной Беларуси. Марксизм продолжает оставаться эффективным инструментом разоблачения идеологии как механизма производства ложного сознания. Для понимания религии необходимы иные подходы.

Ключевые слова: *герменевтика религии, объяснение и понимание, идеология, ложные формы сознания, критика религии, современные религиозные процессы*

V. Odinochenko

F. Skaryna Gomel State University, Gomel, Belarus

MARXIST HERMENEUTICS OF RELIGION

The schemes of perception of reality developed in Marxism continue to have an impact on the public consciousness of post-Soviet countries. Religion in Marxism was understood as a form of ideology, giving a distorted picture of the world. Its main function was considered illusory-compensatory. It was supposed to support a person in difficulties, giving him hope for comfort in a "different" world. We proceed from the fact that this interpretation cannot be applied to explaining the religious situation in modern Belarus. Marxism continues to be an effective tool for exposing ideology as a mechanism for the production of false consciousness. Understanding religion requires different approaches.

Keywords: *hermeneutics of religion, explanation and understanding, ideology, false forms of consciousness, criticism of religion, modern religious processes*

Возможно, заглавие статьи звучит несколько непривычно для людей, знакомых с марксистским подходом к рассмотрению религии. Обычно формулировки звучат как «марксистская критика религии», «объяснение социальной обусловленности религиозных положений», «выявление социальных корней религии» и т. д. Поэтому выражение «марксистская герменевтика религии» требует пояснений.

История герменевтики начинается в Античности. Платон отличал знание, основанное на истинных высказываниях (*sophia*) от того, в основе которого лежит предание и мистический опыт (*hermeneia*). Но философский характер герменевтика приобрела в середине XIX в., уже после того, как были сформулированы основополагающие подходы марксистской методологии изучения религии. Кроме того, в советский период герменевтика относилась к направлениям «современной буржуазной философии», а значит, идейно противостояла марксизму. В то же время в XX в. наряду с другими (онтологическим, антропологическим, натуралистическим и т. д.) наблюдается также и герменевтический поворот. Мыслители, работавшие в области герменевтики: В. Дильтей (1833–1911), М. Хайдеггер (1889–1976), Г.-Г. Гадамер (1900–2002), Э. Бетти (1890–1968), П. Рикёр (1913–2005), – относятся к числу создателей современной философии.

Мы рассматриваем герменевтику как теорию понимания. Трактовка текстов, в том числе и считающихся священными, культуры, человеческого бытия – это области ее приложения.

Уместен вопрос: насколько адекватно применять понятие «герменевтика» в отношении марксистского подхода к религии? Поскольку у К. Маркса, если использовать терминологию В. Дильтея, идет речь не о понимании, но об объяснении. Несомненно, что эти процедуры находятся в состоянии взаимной корреляции, и само их разграничение является частью исследовательской позиции.

Если кратко обозначить наш подход, то при понимании религии мы прежде всего стремимся постичь ее «изнутри», исходя из ее собственных положений и установок. Объяснение религии имеет преимущественно «внешний» характер, акцент делается на выявлении причин ее возникновения, функций, места в культуре и т. д. Именно в процессе объяснения фиксируются закономерности явления или процесса.

К. Маркс при рассмотрении религии ориентировался на современное ему естествознание, которое стремилось найти за видимым многообразием явлений управляющие ими и имеющие объективный характер законы. Марксизм ставил перед собой задачу объяснить сущность социальных явлений, к которым относил и религию, выявить их основу.

Также и дисциплина, получившая в Советском Союзе название «научный атеизм», свою научность обосновывала тем, что при критике религии она опиралась на результаты научных исследований, прежде всего в области естествознания. Безусловно, данный подход является возвратом к установкам Просвещения и явным упрощением положений марксизма. Отметим, что в настоящее время его невозможно применить к анализу религии именно в силу того, что современная наука выявила сложный характер мира, и ее положения имеют парадоксальный характер для рассудочного сознания, к которому как раз и апеллировал научный атеизм.

Подчеркнем, что, применяя понятие «герменевтика» к марксистской трактовке религии, мы не стремимся тем самым обозначить оригинальную исследовательскую позицию. Это известный и, к сожалению, распространенный в публикациях по социально-гуманитарной тематике прием, когда эффективный в строго определенной области метод используется для анализа объектов, находящихся вне нее, и предлагается якобы новое их видение. Однако предлагаемая новизна заключается преимущественно в неожиданности выводов, и это уводит от дискуссий по существу проблемы.

Мы, во-первых, исходим из того, что метод должен соответствовать объекту и раскрывать его основные характеристики. Применение неадекватных методов дает неадекватное понимание, что препятствует осуществлению практической деятельности. Поэтому, на наш взгляд, необходимо соблюдать «основополагающий канон герменевтической автономии объекта» [1, с. 76]. В рамках марксизма была разработана глубокая и системная трактовка религии, которая используется и в настоящее время. Необходимо понять ее положения.

Во-вторых, мы опираемся на принцип исторической конкретности. Применение герменевтического метода отвечает проблемам, стоящим перед современным религиоведением. В настоящее время в нашем обществе происходит процесс, который получил название «религиозное возрождение». Его наиболее наглядным показателем является постоянный рост количества религиозных общин. По данным Аппарата Уполномоченного по делам религий и национальностей Республики Беларусь, в период с 1988 по 2019 г. их количество увеличилось более чем в 4 раза (с 768 до 3375). На всех уровнях общественной жизни демонстрируется доброжелательное отношение к верующим. Государство стремится наладить диалог с религиозными организациями. В то же время следует учитывать, что мы живем в секуляризированном обществе. При принятии официальных решений, а также на повседневном уровне религиозные положения не учитываются. Поэтому актуальной является проблема понимания, что такое религия.

Имеется несколько вариантов современной герменевтики. Но, как правило, она применяется при рассмотрении культуры, а также существования человека, поскольку, во-первых, в этих областях заключается смысл, который требует понимания, и, во-вторых, именно по отношению к ним возможны герменевтические процедуры.

Также отметим следующее обстоятельство. В современных условиях необходимо понимание специфики самого марксизма и на этой основе – предложенной им трактовки религии. Марксизм утратил свою роль официальной идеологии, но остался одним из значимых направлений социальной мысли. Понимание его основных положений в современных условиях актуально как для людей старшего поколения, мировоззрение которых формировалось при почти безраздельном господстве марксистской идеологии, так и для тех, кто родился в уже независимой Беларуси.

Также в условиях современной Беларуси необходимо осмыслить то, как в марксизме понимается религия. Именно с этой целью нами используется понятие «марксистская герменевтика религии».

Марксизм мы рассматриваем не как явление духовной культуры, но как социальную теорию. Он ориентирован на объяснение общественных процессов. В основе этого философского учения лежит материалистическое понимание истории, сформулированное в концентрированной форме К. Марксом: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» [2, с. 6–7].

Марксистский атеизм базируется на этом положении, имеющем философский характер. Была предложена стройная и всеобъемлющая картина реальности, в которой религии отводилось четко определенное место. Она являлась частью надстройки и определялась базисом.

Кроме того, положения марксизма обладали практической направленностью. Принципиальное значение в этом плане имеет одиннадцатый тезис К. Маркса о Л. Фейербахе: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» [3, с. 4].

Таким образом, понимание религии в марксизме осуществлялось в контексте его теории о преобразовании общества. Марксизм – это не только философское учение, но и программа радикальных социальных переустройств. Проводимая в СССР политика по отношению к религии была ее частью.

Известна образная характеристика религии, данная К. Марксом: «Религия – это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому, как она – дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа. Упразднение религии, как иллюзорного счастья народа, есть требование его действительного счастья» [4, с. 415].

Источник религии марксизм видел в бессилии человека перед внешними ему силами – сначала природными, затем социальными. По словам одного из создателей советского государства В. И. Ленина, «бессилие эксплуатируемых классов в борьбе с эксплуататорами так же неизбежно порождает веру в лучшую загробную жизнь, как бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в богов, чертей, в чудеса и т. п.» [5, с. 142].

Религия в марксизме рассматривалась сквозь призму приписываемых ей социальных функций, основной из которых являлась иллюзорно-компенсаторная.

Считалось, что она (религия) дает ложное утешение, перенося надежды людей на улучшение своей жизни в «иную» реальность.

Одной из своих основных задач К. Маркс считал выявление тех структур, которые определяют истинный характер социальной реальности. Рассматривая его герменевтику, П. Рикёр писал: «Маркс хотел освободить *праксис* путем познания необходимости, но такое освобождение неотделимо от “осознания”, которое наносит ответный удар по мистификациям ложного сознания» [6, с. 55].

Положением, имеющим ключевое значение для понимания религии в марксизме, является, на наш взгляд, следующее: «…то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть понята в своем противоречии, а затем практически революционизирована путем устранения этого противоречия» [3, с. 2].

Таким образом, базовая установка марксистской трактовки религии состоит в том, что религия, во-первых, «сама по себе лишена содержания, ее истоки находятся не на небе, а на земле» [7, с. 370], и, во-вторых, она «для нас уже не причина мирской ограниченности, а лишь ее проявление» [8, с. 388]. Дабы понять вероучение и практику той или иной религии, следует прежде всего учитывать характер имеющихся общественных отношений и что она – «дух бездушных порядков» [4, с. 415].

Для нас это очень важно при осмыслении современных религиозных процессов. Если исходить из того, что бессилие человека перед внешними ему силами является источником религии, то тогда следует ожидать, что ее влияние будет уменьшаться по мере прогрессивного развития общества. Более того, должно четко прослеживаться обратное соотношение между уровнем экономического благополучия, а также обусловленным им чувством защищенности и уровнем религиозности. Сразу отметим, что в современном мире этого не наблюдается. Самая богатая страна, США, демонстрирует один из самых высоких уровней религиозности. В то же время современный Китай, совершивший рывок в экономическом развитии, является одной из наиболее безрелигиозных стран мира [9].

Но если мы будем исходить из того, что источником религии является разорванность ее земной основы, то это имеет гораздо большее эвристическое значение для анализа места религии в современном мире. Тогда она обусловлена не просто бессилием человека по отношению к внешним ему силам, но отчужденным характером общественных отношений. И в религиозном акте человек стремится этот характер восполнить в иллюзорной форме.

Религия в марксизме трактуется как форма идеологии, и именно в этом качестве ей дается объяснение. Она рассматривается как превращенная форма сознания, так как предлагает искаженную интерпретацию реальности. Поэтому мы не можем вывести религию непосредственно из характера общественных

процессов, например из экономических отношений. Необходимо прежде всего объяснить, что в общественной жизни вызывает потребность в религии. Тогда на первый план выходит проблема выявления характеристик того строя, который порождает необходимость в религиозном утешении.

К. Маркс анализировал религию как часть современной ему капиталистической общественной системы и характерного для нее способа эксплуатации. По мнению Маркса, объективно религия служит сохранению несправедливых общественных отношений, поскольку отвлекает внимание трудящихся от борьбы за улучшение своего реального положения.

Этот аспект был детально разработан В. И. Лениным. Его трактовка религии имеет ярко выраженный политический характер и подчинена задачам сначала подготовки и осуществления революции, а затем построения социализма. Ленин рассматривал религию как препятствие для выполнения этих задач.

Следует учитывать, что на ленинское понимание религии и дальнейшую политику по отношению к ней в советский период повлияла российская специфика. В Российской империи православная церковь являлась государственным институтом, который служил интересам властей. На нее была возложена обязанность вести запись актов гражданского состояния, обеспечивать начальное образование, следить за политической благонадежностью. Также деятельность православной церкви была подчинена задаче поддержания государственной идеологии. Вернее, она ее преимущественно и создавала.

Кроме того, большинство православного духовенства отождествляло себя с царским режимом и враждебно встретило Октябрьскую революцию. В свою очередь новая власть рассматривала Русскую православную церковь как часть прежней эксплуататорской системы и сразу же начала против нее широкомасштабную борьбу, в результате которой силы церкви как социального института были подорваны, а сама она маргинализирована.

Также в СССР религия рассматривалась как конкурирующая идеология, а атеизм – как идеология рабочего класса, которая «выражает его интересы и стремления, служит делу духовного раскрепощения трудящихся масс от груза пережитков и заблуждений прошлого» [10, с. 38].

Для прояснения политики по отношению к религии со стороны советской власти приведем цитату из работы одного из видных коммунистических теоретиков, наркома просвещения в первом советском правительстве А. В. Луначарского: «Надо различать отношение марксизма как социологической доктрины к социальному явлению религии, с одной стороны, и отношение марксизма как *боевого* миросозерцания и тактики пролетарского класса к религии, как к другому миросозерцанию и своеобразной тактике господствующих классов» [11, с. 41].

При выработке принципов официального понимания религии в Советском Союзе и обусловленного этим отношения к ней руководящее значение имело положение, сформулированное В. И. Лениным: «Люди всегда были и всегда

будут глупенькими жертвами обмана и самообмана в политике, пока они не научатся за любыми нравственными, религиозными, политическими, социальными фразами, заявлениями, обещаниями разыскивать интересы тех или иных классов» [12, с. 47].

В рамках этого подхода религия понималась как реакционная сила, выражающая в эксплуататорском обществе интересы правящих классов. В дальнейшем в условиях Советского Союза и господствующих в нем социалистических общественных отношений ее наличие объяснялось как пережиток, обусловленный недостатками в атеистической пропаганде, некоторыми проблемами развития общества, а также влиянием враждебного капиталистического окружения.

Проводимая в СССР атеистическая политика являлась частью репрессий и опиралась именно на эти положения. Религии удалось выжить во многом благодаря тому, что большинством людей она воспринималась как элемент национальной традиции. Например, в БССР население почти поголовно отмечало Пасху. Также и возрождение религии, начавшееся в конце 1980-х годов, было обусловлено, во-первых, реакцией на атеистические репрессии и, во-вторых, стремлением вернуться к культурным истокам.

Безусловно, базирующаяся на положениях марксистской философии антирелигиозная государственная политика в современных условиях неприемлема. Но также важно осознать, что предложенная в марксизме трактовка религии является частью социальной мысли XIX в. и должна быть откорректирована как в содержательном, так и в методологическом плане.

Что же касается осуществленного в марксизме разоблачения практики использования религии в качестве идеологии, то оно, на наш взгляд, сохраняет свою актуальность.

Начиная со второй половины XX в. происходит процесс десекуляризации. В качестве его основных показателей называются распространение исламского фундаментализма, возрождение религии в бывших социалистических странах, а также усиление присутствия религиозных организаций в общественном и культурном пространстве Европы. Однако следует учитывать, что эти явления имеют различные причины, характер и последствия. Например, исламское возрождение, на наш взгляд, наиболее адекватно может быть проинтерпретировано как реакция на европейскую политическую и культурную экспансию. Также и деятельность Аль-Каиды и ИГИЛ имеет террористический, а не религиозный характер.

Религия в настоящее время является мощным фактором мобилизации, духовного сплочения и регулирования в рамках самых разнородных общественных процессов. Поэтому марксизм сохраняет свою актуальность как один из способов выявления социальных интересов и настроений, воплощенных в религиозной форме.

Что касается нашей страны, то при анализе причин распространения религии в ней следует учитывать фактор краха коммунистической идеологии.

СССР был идеологизированным обществом. Именно идеология, базирующаяся на положениях марксизма, давала основные способы ориентации в мире. Поэтому с распадом Советского Союза в обществе возникла ситуация жизненной дезориентации и потребность в иной идеологии. В качестве таковой значительной частью людей, а также государством была воспринята религия. Ожидалось, что она будет выполнять служебные функции. На повседневном уровне ей отводилась роль института поддержки человека в трудностях и структурирования его жизни посредством обрядов крещения, венчания, отпевания и т. д. Государство увидело в религии средство морального воспитания и основу духовной традиции.

Такой подход к религии соответствует ее восприятию в современном белорусском обществе. Проведенные социологические исследования показывают, что религиозность большинства населения Беларуси имеет декларативный характер. Религия воспринимается как некое «духовное», однако абстрактное мировоззрение, не связанное с повседневным поведением. Порядка 50 % респондентов заявляют о своей принадлежности к той или иной религиозной организации, при этом речь идет не столько о религиозной, сколько о культурной идентификации. Во-первых, считается, что «нужно во что-то верить», во-вторых, что «православие – это религия восточных славян».

По результатам исследования, проведенного в 2016 г. Информационно-аналитическим центром при Администрации Президента Республики Беларусь, был сделан следующий вывод: «Анализ полученных данных свидетельствует о преобладании номинального религиозного сознания у большинства респондентов, отнесших себя к какой-либо религии. Так, среди этой группы активно ведут себя в религиозном плане только 8 % опрошенных, в том числе постоянно принимают участие в богослужениях 5 %, отправлении всех обрядов и таинств – 3 %» [13, с. 105].

В сложившихся условиях актуальной является проблема выработки новой трактовки религии. Это имеет практическое значение по следующим причинам: во-первых, большинство населения Беларуси заявляет о своей религиозной принадлежности; во-вторых, в стране существует 25 религиозных направлений, и результатом их деятельности является постепенное расширение присутствия религии в обществе; в-третьих, количество людей, которых можно отнести к верующим на основе объективных критериев (участие в жизни религиозной общины, знание основных положений вероучения и норм поведения, следование им в повседневной жизни и др.), будет увеличиваться.

Первоначальным условием понимания, что такое религия, является, на наш взгляд, непредвзятое отношение к приверженцам различных религиозных направлений, не обремененное предрассудками, в том числе и доставшимися нам в наследство от советской идеологии. Религия должна быть понята из нее самой, как мировоззрение и поведение людей, определяемое верой в сверхъестественное. При этом вовсе не обязательно данную веру разделять.

Речь идет только о стремлении понять верующих. На этой основе может быть осуществлен диалог людей, стоящих на различных мировоззренческих позициях, что является одним из условий построения демократического общества, в котором отсутствуют официально закрепленные взгляды.

Продуктивным мы считаем подход американского антрополога К. Гирца, предложенный им для понимания чужих культур: «Описание должно быть выполнено с точки зрения тех интерпретаций, в которые люди облекают свой опыт, ибо полагается, что именно этот опыт оно должно изобразить» [14, с. 22].

При изучении той или иной религии необходима установка на понимание ее собственных положений, и лишь на основе этого понимания возможна трактовка ее как формы идеологии, проявления воли к власти, реализации психологических комплексов и т. д.

В рамках данной статьи мы ограничились постановкой проблемы понимания религии. Повторим, марксизм и в настоящее время является мощным инструментом разоблачения разнообразных идеологий как механизмов производства ложного сознания. Что касается религии, то, на наш взгляд, для ее понимания в современных условиях необходимы иные подходы.

Список использованных источников

1. Бетти, Э. Герменевтика как общая методология наук о духе / Э. Бетти. – М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2011. – 144 с.

2. Маркс, К. К критике политической экономии / К. Маркс // Сочинения : в 30 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М. : Госполитиздат, 1959. – Т. 13. – С. 1–167.

3. Маркс, К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс // Сочинения : в 30 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М. : Госполитиздат, 1955. – Т. 3. – С. 1–4.

4. Маркс, К. К критике гегелевской философии права. Введение / К. Маркс // Сочинения : в 30 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М. : Госполитиздат, 1955. – Т. 1. – С. 414–429.

5. Ленин, В. И. Социализм и религия / В. И. Ленин // Полн. собр. соч. : в 55 т. – 5-е изд. – М. : Политиздат, 1968. – Т. 12. – С. 142–147.

6. Рикёр, П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера / П. Рикёр. – М. : Искусство, 1996. – 270 с.

7. Маркс, К. Письмо Арнольду Руге 30 ноября 1842 г. / К. Маркс // Сочинения : в 30 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М. : Политиздат, 1962. – Т. 27. – С. 368–370.

8. Маркс, К. К еврейскому вопросу / К. Маркс // Сочинения : в 30 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М. : Госполитиздат, 1955. – Т. 1. – С. 382–413.

9. Religion prevails in the world [Electronic resource]. – Mode of access: https://www.gallup-international.bg/en/36009/religion-prevails-in-the-world – Date of access: 21.02.2020.

10. Атеистический словарь / под общ. ред. М. П. Новикова. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Политиздат, 1985. – 512 с.

11. Луначарский, А. В. Марксизм и религия / А. В. Луначарский. – М. : Знание, 1971. – 62 с.

12. Ленин, В. И. Три источника и три составных части марксизма / В. И. Ленин // Полн. собр. соч. : в 55 т. – 5-е изд. – М. : Политиздат, 1973. – Т. 23. – С. 40–48.

13. Республика Беларусь в зеркале социологии: сб. материалов социол. исслед. за 2016 г. / А. В. Папуша [и др.] ; Информ.-аналит. центр при Администрации Президента Респ. Беларусь ; под общ. ред. А. П. Дербина. – Минск : Белорус. Дом печати, 2017. – 209 с.

14. Гирц, К. Интерпретация культур / К. Гирц. – М. : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2004. – 560 с.

УДК 340.12

Поступила в редакцию 28.01.2020
Received 28.01.2020

А. В. Щукин

Институт философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Беларусь

ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ БЕЛАРУСИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

В статье рассматриваются основные этапы истории и процесс формирования современной белорусской правовой системы с точки зрения их преемственности. В работе отмечаются особенности правового регулирования на территории современной Беларуси в период становления государственности в составе Киевской Руси и Великого Княжества Литовского, а также после вхождения в состав Российской империи и Союза ССР. Отмечается необходимость формирования самодостаточных правовых ценностей с учетом мировых тенденций в различных областях общественной жизни и богатого исторического опыта, которые выступают в настоящее время важным условием сохранения и укрепления национального суверенитета.

Ключевые слова: *правовая культура, правовая система, правовое государство*

A. Shchukin

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

PHILOSOPHICAL AND LEGAL THOUGHT OF BELARUS: HISTORY AND MODERNITY

The article examines the main stages of history and the process of forming a modern Belarusian legal system in terms of their continuity. The work notes the peculiarities of legal regulation in the territory of modern Belarus during the formation of statehood within Kievan Rus and the Grand Duchy of Lithuania, as well as after joining the Russian Empire and the Union of the USSR. There is a need to develop self-sufficient legal values in the light of world trends in various areas of public life and the rich historical experience that is now an important condition for preserving and strengthening national sovereignty.

Keywords: *legal culture, the legal system, the rule of law*

Формирование правовой культуры современной Беларуси обладает длительной, богатой и во многом самобытной историей. В исторической перспективе ее формирования особенно следует отметить так называемый золотой век, когда на белорусские земли активно проникали идеи просветительства. В этот период, охвативший XVI столетие, были созданы замечательные памятники правовой мысли.

Изучение истории развития правовой культуры Беларуси важно с точки зрения преемственности государственности и формирования современной пра-

вовой системы права. Как отмечала в связи с этим Т. И. Довнар, в каждом суверенном государстве имеется настоятельная потребность иметь свой собственный, объективный взгляд на исторический путь развития государственности в контексте всей истории цивилизации. Наиболее актуальным это стало в конце XX века, когда суверенная и независимая Республика Беларусь в своей Конституции закрепила главную цель – построение демократического, правового и социального государства, высшими ценностями которого являются человек, его жизнь, права и свободы [1, с. 50].

Исторические условия формирования современной белорусской правовой системы

На территории современной Беларуси на рубеже X–XII вв. отдельные племена кривичей, дреговичей, радимичей консолидируются в единое сообщество, которое в границах Киевской Руси вместе с другими этническими группами именовалось «русы», «русичи», «русины» [2, с. 18]. Их объединяла общая культура, основанная на фольклоре, языке, в том числе правовых обычаях.

К первому известному письменному правовому источнику относится сборник правовых норм Киевской Руси «Русская Правда», дошедшая до нашего времени в виде рукописных списков в разных редакциях. Ее появление иногда относят даже к VII в. [3, с. 30], что выглядит вполне обоснованным если учесть, что ее содержание во многом аналогично более ранним европейским правовым сборникам, так называемым германским (варварским) правдам (например, «Салическая Правда» – сборник законодательных актов Франкского государства).

«Русская Правда» содержала нормы уголовного, наследственного, торгового и процессуального права. Как источник феодального права она прямо предусматривала неравноправие людей, принадлежащих к различным социальным группам. Прежде всего охранялись права и привилегии представителей феодального сообщества. Например, за жизнь убитого феодала штраф (вира) равнялся 80 гривнам, тогда как холопа – пяти.

При отправлении правосудия «Русская Правда» учитывала веру в божественную силу. Так, в качестве способа достижения истины при рассмотрении дела использовались ордалии, когда победивший в поединке выигрывал спор, поскольку Бог помогает правому, или испытание железом и водой в качестве суда Божьего.

С распространением христианства формируется каноническое право, устанавливающее по византийскому образцу моногамию, бесправие внебрачных детей и др. Брак совершался и регистрировался в церкви. При этом «церковь взяла на себя регистрацию и других актов гражданского состояния – рождения, смерти, что давало ей немалый доход и господство над человеческими душами» [3, с. 33].

Формирование системы права на белорусских землях в составе Великого Княжества Литовского (ВКЛ) имеет давние и глубокие традиции. До XV в. правосудие совершалось в основном на основе обычаев, применявшихся в той или иной местности, и многочисленных актов, писаных от руки, нередко противоречивого характера. Это приводило к разночтению и произволу со стороны тех, кто выступал в роли судей.

Попытка преодоления этого положения путем установления единых для ВКЛ правовых норм связана с деятельностью великого князя литовского и короля Польши Казимира Ягайловича. Первым актом подобного рода стал Привилей 1448 г. Направленный прежде всего на защиту феодальных привилегий, он тем не менее содержал ряд прогрессивных положений об индивидуализации и неотвратимости ответственности. В акте предусматривалось, что представители других государств не могут занимать правительственные посты, а также покупать землю.

Следующим шагом на пути развития правовой системы Великого Княжества стало появление в 1468 г. так называемого «Судебника Казимира», который действовал до издания Статута 1529 года. Судебник во многом опережал свое время, так как наряду с расширением привилегий шляхетского сословия вводил важные уголовно-правовые гарантии. К их числу относилось неприменение уголовного наказание к детям, запрет смертной казни для беременных женщин, введение для шляхтича уголовной ответственности за убийство человека низшего сословия, а также большей ответственности за преступления, направленные против женщин.

Привилей 1448 года и Судебник 1468 года Казимира IV «определили дальнейшее развитие автономии Великого княжества, вывели ВКЛ на новый уровень государственности, поставили ВКЛ в ряд передовых европейских стран в сфере законодательного, правового строительства» [4]. Эти сборники правовых актов дали начало дальнейшей работе над совершенствованием нормативно-правовой базы ВКЛ, результатом которой стало появление так называемых конституций феодального права – статутов Великого Княжества Литовского 1529, 1566, 1588 годов, включавших право государственное, земельное, уголовное, процессуальное и наследственное.

Наиболее известным из них является Статут Великого Княжества Литовского 1588 года. Он излагался на белорусском языке, понятном большинству населения, в отличие от Западной Европы, где использовалось римское право, латинский язык, который был недоступен для многих: «У ім адлюстравана багатая прававая культура беларускага народа, а беларуская прававая лексіка склала аснову гэтага Статута» [5, с. 10]. Статут опирался на государственно-правовые идеи, некоторые из которых опередили свое время. Ряд его положений свидетельствует о зарождении институтов, составляющих современные базовые правовые ценности: правовое государство, в котором деятельность органов государства должна соответствовать праву; разделение властей

на законодательную (сейм), исполнительную (великий князь); судебную (Трибунал Великого Княжества Литовского); веротерпимость и др.

Статут выступал официальным источником права на территории нынешней Беларуси на протяжении почти трех столетий: начиная с 1589 г. и после ее включения в состав Российской империи. В своем обращении к императору Александру I от 15 мая 1811 г. М. Огинский призывал сохранить действие данного правового акта как наилучшего кодекса цивильных и криминальных прав, чтобы привлечь симпатии литвинов к новой власти и они «зберaглі б і правы сваіх бацькоў, правы, разлічаныя на мясцовасці, звычаі і прывычкі народа» [6, с. 135].

Действие Статута было отменено лишь в 1840 г. в соответствии с Указом Николая I «О распространении вполне силы и действия Российских гражданских законов на все западные, возвращенные от Польши области», в котором отмечались иные ценностные установки: «Благо распространить вполне силу и действие Российских гражданских законов на сии издревле русския по происхождению, нравам и навыкам их жителей области» [6, с. 171].

Прогрессивные идеи, заложенные в нормативно-правовой системе ВКЛ затрагивали прежде всего привилегированные слои общества. Сохранявшийся позорный институт рабства в виде крепостного права сдерживал его развитие и не отвечал новым условиям, в том числе на фоне мировых тенденций развития буржуазных отношений и промышленной революции.

Идея проведения глубоких социальных реформ находила самое широкое понимание в разных слоях общества. Император России Александр II в речи перед московским дворянством в 1856 г. заявил, что не имеет намерения «сейчас» упразднить крепостничество, но «лучше начать уничтожить крепостное право сверху, нежели ожидать времени, когда оно начнет само уничтожаться снизу» [7, с. 316].

Половинчатость проведенных в 1861 г. реформ в соответствии с «Положением о крестьянах, выходящих из крепостной зависимости» и Манифестом «О Всемилостивейшем даровании крепостным людям прав состояния свободных сельских обывателей» стала одной из основных причин восстания 1863–1864 гг., охватившего территории нынешней Беларуси. Активное участие в нем принял Кастусь Калиновский, идеи которого нашли выражение в издаваемой в Белостоке с 1862 г. газете «Мужыцкая праўда». В ней отмечалось, что «шэсць лет ужо мінула, як пачалі гаварыць пра свабоду мужыцкую. Гаварылі, талкавалі і пісалі многа, а нічога не зрабілі. А гэты маніфэст, што Цар з Сенатам і з панамі для нас напісаў, то такі дурны, што чорт ведае для чаго ён падобны, – ніякай у ім няма праўды, няма для нас карысці… Парабілі Пісарау, Пасрэднікаў, а усе за мужыцкія грошы і вялікія грошы – чорт іх ведае на што» [6, с. 201].

Необходимость проведения реформ, обусловленных требованиями времени, стремление царского режима сохранить существовавший государственный

строй привели к его падению в ходе февральской революции 1917 года. Последовавшие за ней октябрьские события и установление советской власти рассматривались как предпосылки обретения белорусской государственности: «Образование национальной государственности белорусского народа стало возможным только в результате победы Великой Октябрьской социалистической революции» [8, с. 44]. Следует отметить, что образованная БССР не была государством с международно-правовой точки зрения, так как не обладала суверенитетом, а вошла в состав федеративного государства – Союза ССР.

Роль права и правовых институтов БССР в составе Советского Союза можно охарактеризовать как преобладание интересов власти по отношению к отдельной личности. Правовое регулирование этого периода можно подразделять на разные этапы, но его сущность, далекая от современного понимания демократии, оставалась прежней. Это хорошо видно исходя из анализа конституционных актов – Конституции БССР 1927, 1937, 1978 годов, которые в основном копировали содержание конституций СССР, принимаемых в эти же годы. Как отмечает ведущий специалист в этой области Т. И. Довнар, «советские конституции, принятые в период сталинских репрессий, резко расходились с реальной жизнью, имели декларативный и пропагандистский характер. В них содержались положения о врагах народа. Кроме того, важнейшие вопросы государственной жизни были отнесены к компетенции СССР... Конституция БССР 1978 г. основывалась на Конституции СССР 1977 г. ... Кроме того, в преамбуле Конституции БССР утверждалось, что будто бы белорусы до революции не имели своей государственности» [1, с. 58–59].

Вместе с тем следует отметить существенные достижения советской системы права, связанные с обеспечением прав в социальной сфере, а именно в области образования, науки, культуры, здравоохранения. Однако в целом правовое регулирование этого периода получает отрицательные оценки. Например, определение права, предложенное А. Я. Вышинским в 1938 г., как отмечает В. С. Нерсесянц, выступало в виде правил поведения или любых субъективных и произвольных творений политической власти, ее приказов и установлений, то есть в потестаризме (от лат. *potestas* – сила, власть): «Главное в подходе Вышинского состоит в толковании права как принудительно инструмента, средства в руках власти для осуществления диктатуры путем соответствующего регулирования поведения людей» [9, с. 299].

Данное определение было принято советской юридической наукой вплоть до конца 1980-х годов. Живучесть такого «правопонимания», как отмечает В. С. Нерсесянц, обусловлена «в конечном счете большой внутренней адекватностью этого подхода к “праву”, социально-исторической ситуации отсутствия какого-либо действительного права в условиях победившего социализма, всестороннего и полного утверждения социалистического тоталитаризма, монополизации всей власти в руках одной бессменно правящей партии. Именно с помощью такого “правопонимания” легче и удобнее всего можно выдавать за

“право” приказные, партийно-политические и идеологические установки, “нормы” и “правила” коммунистической диктатуры, которая под вывеской “административно-командной системы” (а это лишь отчасти от времени несколько вылинявшая и ослабевшая, внешне отчасти измененная и подновленная, словесно общенародная, но по существу та же самая диктатура пролетариата) дожила до начала 90-х годов» [9, с. 302–303].

Современная белорусская правовая система

Если в советский период зачастую использовались репрессии, существовала одна партия и идеология, декларировались призрачные ценности совершенного общества, а социалистическая мораль преобладала над правом, то современная правовая система, включающая разветвленную систему законодательства, основана на общепризнанных стандартах демократии, правового государства, обеспечения прав и свобод человека. Однако не следует полагать, что само по себе провозглашение этих ценностей гарантирует их однозначное восприятие в обществе и безусловное воплощение на практике. Определенный разрыв между идеалами и реальностью, особенно в период становления современного белорусского государства, в условиях необходимости обеспечения стабильности вполне закономерен. Существенную роль здесь играют также исторические традиции, менталитет белорусского народа, а зачастую и политика. Следует также учитывать опасность отрыва передовых научных концепций в области философии права от практики правотворческой и правоприменительной деятельности, которая, как приходится зачастую констатировать, не приобрела прочного теоретического фундамента.

Современная Беларусь находится в непростых экономико-социальных условиях. Инновационное экономическое развитие, создание комфортных условий для всестороннего развития и жизни людей предполагает решение многих задач. В значительной степени это находится в плоскости совершенствования правовой системы, включающей в себя разноплановые аспекты, такие как содержание нормативной базы, институциональная основа и формирование правовой культуры гражданина.

Поиск новых походов к разрешению накопившихся проблем может быть связан с учетом накопившегося мирового опыта. Но нередко ключом к разгадке становится изучение истории развития нашего общества, одним из наиболее существенных факторов которой является правовая культура. Обретение Беларусью независимости и отказ от социалистической модели развития изначально предполагал кардинальную смену ценностно-правовой модели развития. За последнюю четверть века этот процесс прошел определенную эволюцию. Современный период существования Беларуси уже стал частью истории нашего общества и включает в себя несколько значимых этапов.

Первоначальный этап существования современной независимой Беларуси, восходящий к принятию 27 июля 1990 г. Декларации о государственном суве-

ренитете Республики Беларусь, зачастую характеризуется «фактической деидеологизацией белорусского общества, крахом мобилизующей общество системы ценностей. В это время появляется множество фрагментарных идеологий (либеральная, националистическая, социал-демократическая и др.), но ни одна из них не оказывается востребованной обществом» [10, с. 57].

В области правового регулирования возникла настоятельная потребность в замене законодательства советского периода, которое уже не отвечало условиям существования современного белорусского общества. Была необходима разработка согласованной системы национального права на новой основе, фундаменте для взаимодействия личности, общества, государства, эффективного функционирования государственных институтов [11].

Правовая система этого периода рассматривается как переходная, в условиях которой образовался вакуум или дефицит идей функционирования власти, построения ее взаимоотношений с гражданами. Поэтому неудивительно, что постсоветские государственность и право создавались в логике отказа от советского наследия, а также апологетического заимствования и использования западной политико-правовой доктрины, в которой право выступает основным фактором развития общества. Этот период характеризуется желанием превозносить законы и их исключительную способность решать насущные проблемы общества.

Следующий этап развития правовой системы в Беларуси связан с принятием в 1994 г. Конституции, формированием на ее основе новых органов государственной власти, отношений между государством и гражданами, основанных на демократических принципах. В Преамбуле основного закона страны закреплено, что Республика Беларусь, сознавая себя полноправным субъектом мирового сообщества, подтверждает свою приверженность мировым ценностям.

В наиболее общем виде, выражающем сущность принятой Конституции, базовые ценности изложены в первом разделе «Основы конституционного строя». При этом основной акцент, согласно ст. 2, сделан в сторону признания человека высшей ценностью общества и государства. К наиболее общим принципам построения государственной и правовой системы Конституция относит: подчинение государства праву; разделение властей; многообразие форм собственности и реальные возможности для существования и развития частной собственности; политический плюрализм, то есть многообразие мнений, суждений и взглядов, возможность создания политических партий, придерживающихся различных идеологических установок, кроме экстремистских; наличие гражданского общества, то есть системы независимых от государства общественных институтов, обеспечивающих проведение на практике частных интересов граждан и коллективов.

В этот период важных политических и социальных преобразований имели место юридические конфликты, в которые были вовлечены высшие органы

государственной власти – Верховный Совет, Президент, Конституционный Суд. Нестабильная экономическая ситуация и политическая ситуация приводили к снижению веры в действенность государственно-правовых институтов со стороны общества. В этих условиях становятся востребованными идеи отказа от заимствования западных правовых ценностей, вплоть до ревизии уже наличествующего законодательства в пользу усиления исполнительной ветви власти, создания более эффективных рычагов воздействия на общество с целью обеспечения стабильности. Преобладание коллектива, общества над отдельной личностью рассматривалось как наиболее существенная особенность нашего общества, что отличает его от западных ценностей, где преобладает индивидуальное начало.

Характерны в этом отношении высказывания А. Л. Пласковицкого, занимавшего в конце 1990-х годов должность начальника главного государственно-правового управления Администрации Президента Республики Беларусь, который непосредственно участвовал в разработке концепции совершенствования правовой системы. В частности он считал, что проблема правовой защиты интересов государства и общества «чисто арифметическая. И запутана она только неумеренным исповеданием либеральных идей. Точно так же, как 10 миллионов больше, чем один, интересы общества, организованного как государство, выше интересов отдельно взятого индивида. И если человек – высшая ценность, то как нужно беречь такую сокровищницу, как белорусский народ? Индивидуализм губит человечество. Коллективизм дает надежный шанс для сохранения вида, называемого homo sapiens, и сохранения разума на нашей планете. Поэтому и предлагается в качестве ключевой идеи совершенствования правовой системы – устранение всех узаконенных в нашем законодательстве форм индивидуализма и клановости» [12].

В настоящее время звучат опасения перед глобализацией и утратой самобытных традиций. Но взамен общечеловеческих ценностей почти ничего не предлагается. Зачастую критическое отношение к западным ценностям не идет дальше лозунгов о необходимости учета национальных традиций, менталитета, условий социально-экономического развития и т. д. Сопровождаемые единичными примерами подобные утверждения не имеют решающего значения. В то же время современное правовое регулирование в Беларуси строится с учетом стандартов, принятых в передовой международной практике. К ним относятся принципы демократии, законности, приоритета общепризнанных принципов международного права, гуманизма, защиты прав и свобод, а также законных интересов граждан, юридических лиц, государства и социальной справедливости. Нельзя говорить о том, что наше общество не воспринимает или не способно принять их.

Остается актуальным вопрос, что есть западное сообщество, которое в решении социальных, экономических и иных вопросов однородным назвать нельзя. Каждая страна отличается строением институтов государственной

власти, особенностями предоставления гражданских, политических прав, гарантиями в области социальных, экономических, культурных прав. Указанные права также обусловлены достигнутым уровнем экономического развития, историей, культурой разных стран.

Этим вопросом давно занимались видные ученые, такие, например, как Н. А. Бердяев, считавший, что западные ценности (слово «западный» мыслитель берет в кавычки) – это всего лишь выдумка. В этом отношении следует согласится с Б. М. Лепешко, который отмечает, что «постоянная апелляция к мысли о постоянном колебании между Востоком и Западом затемняет, затушевывает суть вопроса. Для стран, создавших свой интеллектуальный ресурс, эта проблема не актуальна, и Беларуси следует добиваться самодостаточности в развитии национальной культуры и образовательного процесса... важно говорить и утверждать не только собственные национальные достижения, но и обращаться к той традиции, вне которой понять и осознать их невозможно» [13, с. 70–73].

В этих условиях звучали и продолжают актуально звучать слова Игната Абдираловича, автора трактата «Адвечным шляхам» (1921 г.). Он указывал на то, что с X в. население белорусских земель испытывало влияние соседних народов, прежде всего Запада и Востока, предлагавших и навязывавших свои ценности, которые со временем переплетались и оседали на нашей территории: «Праўда, вызначанасьць абодвых культурных тыпаў пад ўплывам часу вельмі сапсавалася: ўсходняе жыцьцё прымае заходня-эўрапэйскія адзнакі і наадварот; цяпер трудна казаць аб розьніцы, якая істнавала паміж візантызмам і лацінствам, але, ў кожным разе, і да гэтай пары моцна адчуваюцца культурныя асобнасьці абодвых тыпаў». В создавшихся условиях автор призывает к поиску собственного пути развития: «Каб запеўніць нашаму народу вольную творчасьць ува ўсіх галінах жыцьця, трэба стварыць і адпаведныя, свае, беларускія, формы жыцьця» [14].

Выводы

Современный период белорусской правовой мысли характеризуется не отрицанием всех так называемых западных правовых ценностей или их полным заимствованием, поскольку у нас не формировались собственные. Современный этап развития белорусской правовой культуры должен проходить на основе поиска и использования собственного богатого опыта строительства или построения государственно-правовой системы.

Формирование самодостаточных правовых ценностей с учетом мировых тенденций в различных областях общественной жизни и богатого исторического опыта выступает в настоящее время важным условием сохранения и укрепления национального суверенитета.

Список использованных источников

1. Довнар, Т. И. Историческое развитие белорусского конституционализма / Т. И. Довнар // Конституции Республики Казахстан – 15 лет: материалы Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 10 сент. 2010 г. – Минск : Акад. управления при Президенте Республики Беларусь, 2010. – С. 50–53.

2. Патапенка, Н. Я. Гісторыя культуры Беарусі: дапаможнік / Н. Я. Патапенка, А. В. Перапёлкіна. – Мінск : Изд-во Гревцова, 2009. – 208 с.

3. История государства и права СССР / под ред. О. И. Чистякова, И. Д. Мартысевича. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1985. – Ч. 1. – 280 с.

4. Прокопчук, А. А. Полоцк–Літва–Rzeczpospolita–Беларусь, это наше, здесь мы – беларусы [Электронный ресурс] / А. А. Прокопчук. – 2015. – Режим доступа: http://samlib.ru/p/prokopchuk_artur_andreewich/msworddoc-17.shtm – Дата доступа: 06.09.2019.

5. Статут Вялікага княства Літоўскага, 1588 / пер. на бел. мову А. С. Шагун. – Мінск : Беларусь, 2005. – 207 с.

6. История Беларуси в документах и материалах / авт.-сост.: И. Н. Кузнецов, В. Г. Мазец. – Минск : Амалфея, 2000. – 672 с.

7. Савинова, Е. Н. Правители России: от Рюрика до Николая II / Е. Н. Савинова. – М. : АСТ-ПРЕСС КНИГА. – 336 с.: 96 с. ил.

8. История государства и права Белорусской ССР : в 2 т. / Акад. наук БССР, Ин-т философии и права. – Минск : Наука и техника, 1970. – Т. 1 : 1917–1936 гг. – 608 с.

9. Нерсесянц, В. С. Философия права : учеб. для вузов / В. С. Нерсесянц. – М. : Изд. группа «НОРМА-ИНФРА», 1998. – 652 с.

10. Стром, А. Система ценностей, мобилизующих общество / А. Стром // Беларус. думка. – 2016. – № 5. – С. 54–58.

11. Мицкевич, В. В. Становление и развитие права современной Беларуси [Электронный ресурс] / В. В. Мицкевич. – 2015. – Режим доступа: https:// http://www.pravo.by/main.aspx?guid=173383 – Дата доступа: 06.09.2018.

12. Пласковицкий, А. Л. Предложения по совершенствованию правовой системы Республики Беларусь [Электронный ресурс] / А. Л. Пласковицкий. – 2015. – Режим доступа: http://plas.by/pravo/g/soversh.php – Дата доступа: 06.09.2018.

13. Лепешко, Б. Национальное самосознание: что изменилось? / Б. Лепешко // Беларус. думка. – 2016. – № 6. – С. 69–73.

14. Абдзіраловіч, І. Адвечным шляхам: дасьледзіны беларускага сьветагляду [Электронны рэсурс] / Ігнат Абдзіраловіч. – 2015. – Рэжым доступу: https://knihi.com/Ihnat_Kanceuski/Adviecnym_slacham.html – Дата доступу: 06.09.2018.

К 250-ЛЕТИЮ Г.-В.-Ф. ГЕГЕЛЯ

УДК 1(430)(091)

Поступила в редакцию 19.02.2020
Received 19.02.2020

Е. А. Гриневич[1], А. И. Верещако[1], К. В. Стрелковская[2], А. С. Дроздова[2]

[1]Белорусский государственный экономический университет, Минск, Беларусь
[2]Минский государственный лингвистический университет, Минск, Беларусь

«РЕЧИ ДИРЕКТОРА ГИМНАЗИИ» Г.-В.-Ф. ГЕГЕЛЯ

Научно-философское и практическое наследие известного немецкого мыслителя Г.-В.-Ф. Гегеля трудно переоценить. Те размышления, которые дошли до нас, остаются актуальными и сегодня. Однако не все тексты в полном объеме переведены на русский язык и доступны широкой публике. Данные материалы содержат перевод речи философа, произнесенной им на посту директора гимназии в Нюрнберге в 1815 г., ранее не переводившейся. Предисловие и общая редакция – Е. А. Гриневича, А. И. Верещако, К. В. Стрелковской, перевод «Речи» 1815 г. – А. С. Дроздовой.

Ключевые слова: *Г.-В.-Ф. Гегель, Речи директора гимназии, педагогические воззрения Гегеля, философия образования, немецкая классическая философия, идеализм*

E. Grinevich[1], A. Verashchaka[1], K. Strelkovskaya[2], A. Drozdova

[1]Belarusian State Economic University, Minsk, Belarus
[2]Minsk State Linguistic University, Minsk, Belarus

“THE SPEECH OF THE GYMNASIUM’S PRINCIPLE” G. V. F. HEGEL

Scientific, philosophical and practical heritage of the famous German philosopher G. V. F. Hegel is hard to overestimate. Those thoughts that have come to us remain relevant today. However, not all the texts have been completely translated into Russian and are not available to the general public. These materials contain a translation of Hegel’s speech as the Gymnasium’s Principle delivered in Nuremberg in 1815. This speech was not translated previously. The authors of the abstract and general editing are E. Grinevich, A. Vereshchako, K. Strelkovskaya, translation of “Speech” (1815) – A. Drozdova.

Keywords: *G. V. F. Hegel, The speech of the Gymnasium’s Principle, Hegel’s pedagogical views, Philosophy of education, German classical philosophy, Idealism*

Предисловие

Научно-теоретическая и практическая деятельность Г.-В.-Ф. Гегеля позволила ему сформулировать основные идеи нравственного и умственного развития, которые могут быть реализованы только в неразрывном единстве с вопросом о сущности, истоках и механизмах формирования сознания индивида в целом. Эта интенция проявилась в работах «Народная религия и христи-

анство» (1792–1795), «Жизнь Иисуса» (1795), «Позитивность христианской религии» (1795–1796), «Дух христианства и его судьба» (1798–1800).

Будучи директором гимназии в Нюрнберге, Г.-В.-Ф. Гегель в конце учебного года произносил официальные речи по поводу торжественного вручения наград лучшим ученикам (1809, 1810, 1811, 1813 и 1815 гг.). Данные речи, с одной стороны, являлись отчетами о деятельности гимназии, а с другой – возможностью высказать основные проблемы, касающиеся процесса обучения, и обозначить тенденции их решения. В речах сформулированы некоторые педагогические убеждения немецкого мыслителя, которые глубоко фундируются в его философской концепции.

Л. Ф. Копнина перевела на русский язык «Речи» 1809 и 1813 гг. [1], М. А. Бакунин сделал переводы «Речей» 1809 и 1810 гг. [2].

В «Речах» Г.-В.-Ф. Гегель отводил особую роль общему (классическому) образованию как фундаменту всесторонне развитой личности, избавленной от пороков узкой специализации, односторонности человека. Но философ не снижает важности специального образования в диалектическом единстве с общей подготовкой индивида. Мастерство в некотором деле, достигнутое через прохождение этапов ученичества и ремесленничества, способствует достижению личностного совершенства и развитию своего особенного и единичного, при этом сохраняя внутреннее единство. Директор гимназии активно высказывался об отстранении церкви от образования детей и юношей и выступал за абсолютизацию светского образования, так как церковные проповеди, по его мнению, рассчитаны только на словесное просвещение рассудка, что противоречит диалектическому единству интеллектуального и чувственного.

Практическая деятельность Г.-В.-Ф. Гегеля как директора гимназии была неразрывно связана с его философией. Так, он активно выступал против ретроградства в учебном процессе, ратуя за поддержание новейших образовательных веяний своего времени. При всем этом мыслитель не исключал значимости классического обучения как отправной точки, аккумулирующей в себе всё лучшее из культуры предыдущих эпох, но подчиняя современным целям, так как прошлое является предыдущим неотъемлемым витком развития Мирового Духа.

Вопросы, которые поднимаются в первой, второй и четвертой «Речах», касаются в большей степени организации школы, проблем дисциплины, связи нравственного воспитания с интеллектуальным. Особое внимание Г.-В.-Ф. Гегель уделял необходимости классического образования, базирующегося на овладении культурным достоянием древних цивилизаций (особенно Древней Греции), как основы общего образования, что позволяет избежать односторонности человека и способствует гармоничному развитию личности.

Развитие личности невозможно при формальном образовании, когда развивается только интеллектуальная сфера. Именно поэтому, по мнению мыслителя, в гимназиях необходимо изучение иностранных и классических языков,

эстетики, грамматики, логики, религии и философии [1, с. 399]. Большое внимание уделялось Г.-В.-Ф. Гегелем классическим языкам, что особенно значимо для восприятия материала. Как отмечал философ, мысль передается посредством языка, именно поэтому необходимо изучение грамматики родного, иностранных и классических языков. «Кроме того, древние писатели эпохи расцвета их национальной культуры приносят пользу тем, что формируют вкус. Вкус же – это вообще чувство прекрасного. Достаточно пользы уже в том, что развивается и усиливается способность нашей души чувствовать; правдивое выражение чувства всегда трогает сердце и будит сострадание, которое слишком часто подавляется при наших отношениях» [3, с. 14]. Любой учебный материал будет воспринят только при условии, если он вначале был «прочувствован», особенно, когда изучаемые труды читаются на языке автора.

Одной из основных тем является нравственная подготовка гимназистов, хотя данная проблематика складывается из многих аспектов. Так, Г.-В.-Ф. Гегель опровергает тезис о том, что морали необходимо обучать только в старшем возрасте. Процесс воспитания, то есть «впитывания» нравственных ценностей, как и образовательный процесс, должен проходить сообразно возрасту на каждой стадии развития личности. Кроме того, подчеркивается важность соотношения школы и семьи как двух составляющих сфер жизни ученика. При этом школа является переходной сферой для человека от его семьи в мир и социум. Но в процессе взросления индивида школа и семья – зачастую противоборствующие сферы, между которыми важно найти гармоничное взаимодействие ради наилучшего раскрытия потенциала ученика.

Воспитание человека есть не просто влияние на него внешних факторов (окружающие люди, среда), но и процесс постоянного самосотворения, процесс культивирования способностей. Данная посылка предполагает, что в процессе воспитания индивид сам должен прикладывать усилия для собственного самосовершенствования, воспитания духа. Человек через преодоление самого себя стремится к совершенству, что подразумевает его несовершенство на данном этапе. Формирование всесторонне развитой, гармоничной, способной к дальнейшему обучению личности возможно в единстве общего образования и мастерства в некотором деле, которое достигается через преодоление самого себя. Следовательно, развиваясь, человек вынужден бесконечно отчуждаться и снимать свое отчуждение, изменяясь на каждом этапе своего взросления.

Приведенный в настоящем сборнике перевод «Речи» 1815 г. выполнен по [4]. В этой речи Г.-В.-Ф. Гегель заостряет внимание на возрасте, с которого должно начинаться обучение. Большой проблемой того времени является комбинирование учебных классов из разновозрастных учеников, что снижало качество подготовки гимназистов в целом. Например, ученик 13 лет, начинающий свое обучение в данном возрасте «по произволу» родителей, способен освоить начальный курс латыни быстрее одноклассников, но не может перейти в следую-

щий класс из-за отсутствия прочих необходимых знаний, что может привести к утере интереса к учебе и прогуливанию занятий. Развитие человеческой цивилизации и развитие личности не только схожи по своим процессуальным признакам, но и взаимообусловлены. Человек впитывает в себя (присваивает) исторические особенности культуры, формируя собственное мировоззрение, а затем определяет дальнейшее развитие народа.

Педагогические воззрения Г.-В.-Ф. Гегеля, нашедшие свое отражение в «Речах директора гимназии», составляют неотъемлемый элемент системы наук о человеке и человечестве. Диалектическое развитие человека, его интеллектуальная и нравственная подготовка определяют состояние народа и его культуры на данном этапе, а культурные ценности человечества являются содержательной составляющей воспитания человека.

Список использованных источников

1. Гегель, Г. В. Ф. Речи директора гимназии / Г. В. Ф. Гегель // Работы разных лет : в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1970. – Т. 1. – С. 395–416.

2. Бакунин, М. А. Предисловие переводчика к «Гимназическим речам Гегеля» / М. А. Бакунин // Моск. наблюдатель. – 1838. – Ч. 16. Кн. 1–2. – С. 5–21.

3. Гегель, Г. В. Ф. Эстетика : в 4 т. / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Искусство, 1973. – Т. 4. – 667 с.

4. Hegel, G. W. F. Nürnberger und Heidelberger Schriften, 1808–1817. Werke 4 / G. W. F. Hegel. – 1. Aufl. – Frankfurt a/M : Suhrkamp Taschenbuchverlag, 1986. – (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 604).

РЕЧЬ ПЕРЕД ВЫПУСКНИКАМИ НЮРНБЕРГСКОЙ ГИМНАЗИИ 30 АВГУСТА 1815 г.

Сегодня мы снова собрались, чтобы торжественно завершить этот учебный год, главным образом благодаря тому, что эти гимназисты получают общественную награду, достойную их усердия, развития и нравственного поведения. Если сей акт по отношению к самому учреждению повторяется каждый год, то это проявляется в отношении молодых людей, чье образование являет цель поступление в институт, и родителей, чьи возлюбленные надежды, а также опасения в них [в детях. – *Прим. пер.*] объединяются, обновляются и омолаживаются, развиваются и в итоге разрешаются.

О том, что было изучено и сделано в течение прошедшего учебного года на различных ступенях получения образования по сравнению с предыдущими годами, предоставляется печатный годовой доклад или иная отчетность. Если в другое время мы рассматриваем это единообразие хода существующих институтов как нечто обычное, что не приводит к каким-либо замечаниям, мы тем не менее в последний и нынешний роковой период времени, где даже в этой среде подготовки к войне (и к свержению) на наших глазах, не должны игнорировать тот факт, что беспорядки, или давление, или то, что оказалось более тяжелым для других стран [скорее всего подразумеваются события,

связанные с Венским конгрессом 1815 г. – *Прим. пер.*] и оставалось далеко от нашего государства и, следовательно, его образовательных учреждений, это бедствие того времени, принудившее в других местах всю подрастающую часть нации, которая посвящает себя наукам и мирным целям, взяться за оружие, не трогало наших молодых людей, с одной стороны, но с другой (для всех тех, кто также имел подходящий возраст и силу для этой цели) – чтобы им было позволено спокойно продолжить свою карьеру.

Только об изменении, произошедшем в прошлом году в организации нашего учреждения, я должен дать краткий отчет, чтобы [родители. – *Прим. пер.*], учитывая намерение [своих. – *Прим. пер.*] детей пройти путь гимназических исследований, обратили на это внимание. До прошлого года у нас был подготовительный класс, называемый «класс совместной работы», который предшествовал поступлению на фактический первый уровень получения образования, начинающийся с младшего первичного класса. Из-за того, что этот класс совместной работы сочетал подготовку и формально первую ступень обучения и что предписанные двухлетние курсы в старшем и младшем первичных классах не были регулярными, случилось так, что равномерное продолжительное получение элементарных знаний не произошло в той мере, в какой это было предусмотрено повторением одного и того же курса у того же учителя. В данный момент оба первичных класса обретают более устойчивый характер благодаря своему простому устройству, а последовательность ступеней приобрела определенность. В настоящее время требования к тем, кто хочет поступить в низший класс, несколько увеличились. Это сделано для того, чтобы ученики, которые будут приняты в технический класс, были осведомлены по крайней мере в латинских склонениях и словообразовании. Преимущество, возникающее для учреждения и прогресса его учеников в этой более глубокой подготовке, может быть вызвано только тем, что это условие строго соблюдается при приеме для того, чтобы не нарушить отношения во всем заведении. Родители должны делать это в частном порядке, чтобы их дети, кроме завершенного немецкого и латинского чтения и письма, также получили необходимые навыки в указанных областях. Правда, такое первое механическое познание имеет скорее природу частного обучения, когда каждый человек должен учить для себя эти основы и каждый должен быть услышан по отдельности, что приводит к тому, что во время публичного обучения отнимается очень много времени, которое для остальных протекает в значительной степени безуспешно и бесполезно. Возможно, вы захотите внести в усвоение элементарных знаний еще и достаточное количество духа, но начало всегда должно происходить механическим образом [здесь противопоставляются индивидуальная духовная активность и механическое восприятие «готового» знания. – *Прим. пер.*]. Пока мы еще не привели его [механическое познание. – *Прим. пер.*] в ту форму, как в [образовательных – *Прим. пер.*] машинах столь изобретательной Англии, где учитель в школе будет следить за 1000 детей,

которые учатся в классах при руководстве самих учеников и которые, как ряды гребцов в лодке, в ритмичном такте учатся одновременно. Но каким бы образом ни была заложена эта первая механическая основа, следующим этапом обучения является приобретение более полных и свободных техник и практических навыков. Дискуссии по этому вопросу затем, бесспорно, приведут к совместному обсуждению, что во всех случаях скорее получит характер публичного обучения.

Тем не менее для родителей всегда желательно, чтобы и для тех особых целей подготовки должно быть достигнуто удовлетворение особых пожеланий. Дальнейшую подготовку, которая в дополнение к вышеупомянутым элементам латыни также требуется для поступления в учебное заведение, необходимо завершить обучением чтению и письму на немецком языке, что происходит в начальных классах. Но только эта подготовка содержит гораздо больше, чем азы латинского языка, и важна для всей многочисленной молодежи, которая не желает заниматься наукой и академическими исследованиями.

Я пользуюсь этой публичной возможностью подчеркнуть, что в этом направлении еще много чего нужно сделать и что недостатки, которые все еще испытывают местные начальные школы, неустранимы без существенных преобразований. Упорядочение деятельности и разделение неравных учеников на отдельные классы среди своих учителей, а также независимость преподавателей от произвола и склонности родителей являются обязательными требованиями, необходимыми для процветания государственных учебных заведений. Противоречивые недостатки: объединение детей с разным уровнем знаний в одной школе под руководством одного учителя, безответственность родителей, нерегулярность посещения школы, – не исправляются, пока школы являются частными институтами. История большинства государственных учреждений начинается с ощущения частными лицами и частными предприятиями более массовой потребности в меценатстве, а также оказании помощи бедным, медицинской помощи, организации богослужений и, таким образом, обеспечении справедливости. Но если общественная жизнь становится всё более многообразной, а гражданские связи усложняются, то и непоследовательный и неадекватный характер таких изолированных событий также становится все более очевидным, поскольку добро стало обычной привычкой и практикой; получение личного удовольствия приводит только к злоупотреблению или пренебрежению, но только благодаря свободной воле можно избежать этого. Несмотря на то что граница, внутри которой правительство не должно касаться частной жизни граждан, должна оставаться священной, она должна охватывать объекты, которые более тесно связаны с целями государства, и подвергать их постоянному регулированию. Наступает момент, когда подобные объекты достигают предела своего развития в силу частной деятельности и прочих обстоятельств, что в них, с одной стороны, проявляются общая потребность, а с другой стороны, они стали настолько совершенны, что заин-

тересованный человек больше не может взять на себя груз исследования данного объекта в соответствии со своим видением и не имеет на то средств, однако в то же самое время не имеет возможности отказаться от него, будучи зависимым от произвола личного интереса. Мы должны ожидать, что меры предосторожности правительства будут приняты в качестве основы для видения общей картины, которая должна привести к разделению и поддержанию различных этапов.

То, что было сделано и организовано для образования молодежи в последнее время с помощью нашего самого всемилостивого правительства, действительно является лишь одним аспектом всей государственной жизни, которая была широко реформирована в наши дни, и если мы не хотим умалять значение того, что касается нравственной жизни людей, мы будем считать этот аспект очень важным. В то же время мы с благодарностью признаем внимание и изменения в нем [в образовании. – *Прим. пер.*] как один из хороших плодов этого времени; ибо и добрые плоды принесло это время. Общая картина, которую мы имеем за последний период, насчитывающий более двадцати лет, может показаться нам главным образом картиной умирания старика по причине его ранения или почтенного возраста, эти изменения часто сравниваются с потерей. Если люди слишком долго и напряженно пребывают в состоянии самообмана и с нетерпением благоговеют перед будущим, в которое они были сосланы за плоды своих самоотречений, то они снова оказываются в положении обманутых, и становится понятным, почему они всё еще привязывают объекты своего стремления к прошлому или к тому немногому, что, возможно, избежало преобразований в настоящее время. Мы должны противостоять этому настроению, говоря, что прошлое напрасно упущено и его хочется вернуть (но старое не превосходно, потому что оно старое) и что при других обстоятельствах оно было целесообразным и приемлемым. Из этого следует, что сохранение старого в изменившихся обстоятельствах все еще желательно, но, скорее наоборот, это еще более глубокое соображение, которое проистекает из абсолютной веры в божественное провидение в мире, с пониманием и в наши дни существенного улучшения, которое уже частично проявилось в момент зарождения; дух, твердо пребывающий в вере, с силой вырвется из своей праведной скорби и вскоре ощутит многие радостные плоды и явления, которые дальше будут улучшаться.

Можно точно утверждать, что такое судьбоносное время источает ядовитые пары и угрожает распространить их пагубное влияние в неистощимый разум. Важно, чтобы внутренний мир молодежи мог быть частью лучших плодов духа времени и был убережен от этого зла. Если мы видели, как старый крепкий строй распадается на мелкие части и с легкой руки строятся новые эфемерные порядки, то убеждения и внутреннее уважение к непреложности права страдают, несмотря на то, что внешнее послушание кое-как все же может сохраняться. Представление, движимое великими интересами и событиями

дня, может быть выведено из круга неслышной деятельности к духу свободы или даже безразличия и расслабленности. Изучение наук в тихом кругу школы является наиболее подходящим средством для того, чтобы привить молодежи интерес и дать занятие, которое завершает их становление и защищает от соблазнительного влияния и «шума» волнующих обстоятельств того времени. В таком случае родителям и опекунам следует вдвойне заботиться о своих подопечных и оберегать их. Трудно найти золотую середину между слишком большой свободой, разрешенной детям, и слишком большим ограничением, поскольку и то, и другое является ошибкой, но первое, пожалуй, больше. Если добродушие родителей с радостью предоставляет детям невинную свободу, то, вероятно, стоит посмотреть, действительно ли они остаются невинными. Легче любить детей, чем воспитывать, поэтому родителям следует задуматься над тем, не утешает ли их комфорт, когда они предоставляют самим себе своих сыновей, не присматривая за ними и не поощряя их своим вниманием. Воистину много вреда принес в современном образовании принцип, что детям рано изучать мир вокруг нас и приближаться к сути вещей или дел, то есть быть предоставленными удовольствиям и развлечениям взрослых или быть подготовленными к ним в манере взрослых. Опыт опровергает эту идею, поскольку она, скорее, показывает, что люди, в которых заложен хороший внутренний фундамент и которые иным образом воспитаны в хороших манерах, вскоре прекрасно осваивают привычку своего внешнего проявления и поведения в мире; прекрасные светские люди, воспитанные скромной монашеской жизнью, в отличие от людей, воспитанных в светской среде, приходят к обретению внутреннего смысла. Чтобы понять это, нужно немного поразмыслить; для того, чтобы проявить себя с пользой и достоинством, внутренний фундамент должен быть развит и решительно проработан. Молодежь, которая видит только лоск внешней жизни и важность, с которой ее ведут люди, имеющие значение и авторитет для них, расценивает это отчасти как полное, отчасти как единственно-серьезное [существование – *Прим. пер.*], потому что они [молодые люди. – *Прим. пер.*] не знают одновременно содержательного и по-настоящему серьезного, помимо праздности, которую эти люди практикуют, и тем самым получают ложное представление о ценности вещей и в то же время радуются этому развлечению, которое связано с удовольствием и отсутствием усилий. Они учатся пренебрегать тем, что уважают и делают в школе, и избегать усилий, которые они прилагают в ней!

Но для молодежи есть еще одна опасная сторона, которая, кажется, больше связана с обучением. Чувство истинной ценности, которое человек благодаря этому обретает, важность и величие дел, которыми он занимается, могут побудить молодежь к воображению своей зрелости и возникновению претензий на независимое поведение, как у взрослых, а также равенства в удовольствиях и образе жизни. Поэтому если родители удовлетворены тем, что могут позволить себе их сыновья, и они [родители. – *Прим. пер.*] могут доверять

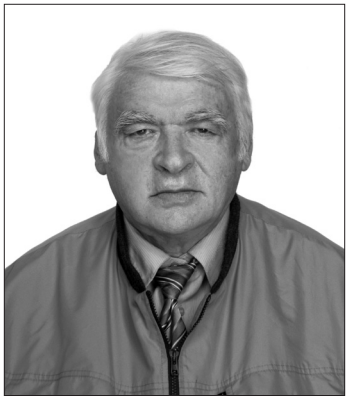
им, важно тем не менее не давать им [детям. – *Прим. пер.*] бразды правления и не считать, что они нуждаются в постоянном надзоре и излишнем воспитании. Эта свобода, которую вы даете, больше всего рискует привести к сумасбродству, злым привычкам и даже к разврату и преступлению. Давайте, родители и учителя, будем поддерживать друг друга в целях нравственного воспитания подопечных. Благодаря этому союзу мы можем надеяться увидеть, как наша работа по воспитанию их умелыми, прилежными и нравственными людьми увенчается успехом. Подрастающее поколение прежде всего оставляет за собой право в полной мере пожинать плоды того, что исходит из многолетних заблуждений и нужды в их преодолении. Пусть она [свобода. – *Прим. пер.*] и мы вместе с ней оставляем бури времени позади нас; таким образом, она, не омраченная воспоминанием о понесенных потерях и привычкой других отношений, с юношеской свежестью сможет овладеть сердцами молодежи, о которой мы говорили и со зрелостью которой мы сталкиваемся. Мир породил великую эпоху, вы, юноши, можете достойно обучать себя, приобретать высшую пригодность, которую он требует, и, следовательно, счастье, которое должно исходить из нее.

А теперь перейдем к распределению ежегодных призов тем, кто заслужил эту награду благодаря усердию, развитию и нравственному поведению.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

ЖИЗНЬ, ПОСВЯЩЕННАЯ НАУКЕ

(*К 80-летию со дня рождения Э. М. Сороко*)



31 июля 2020 г. исполняется 80 лет известному белорусскому ученому, доктору философских наук Эдуарду Максимовичу Сороко. Эдуард Максимович – мультидисциплинарный исследователь. В настоящее время он работает в Центре логико-методологических и междисциплинарных исследований Института философии Национальной академии наук Беларуси (Минск). По первому образованию Эдуард Максимович математик, но широта его научных интересов, природная любознательность, глубина мышления определили полем его научных изысканий философию.

Эдуард Максимович Сороко родился в предвоенном 1940 г. в г. Шклове. Детство его пришлось на годы военного лихолетья. Отец ушел на войну и погиб, защищая Родину. Ребенком Э. М. Сороко пришлось испытать тяжесть страшных лет фашистской оккупации. Лишь по счастливой случайности будущему ученому и философу удалось выжить. Далее были тяжелые послевоенные годы, учеба в сельской школе, после успешного окончания которой – поступление на физико-математический факультет Таджикского государственного университета, приобщение к науке и выбор собственного направления научного поиска.

Главными ориентирами, определившими научные интересы Эдуарда Максимовича, стали проблемы меры и гармонии. Он одним из первых в республике осознал значение, общенаучный и философский смысл зарождавшегося в 1970–1980-е годы нового научного направления – синергетики. Этому в немалой степени способствовала его глубокая математическая подготовка, сочетающаяся с философской глубиной и мультидисциплинарностью мышления.

Уже первые научные труды юбиляра вызвали большой интерес научного сообщества. Фундаментальная монография Эдуарда Максимовича «Структурная гармония систем», увидевшая свет в 1984 г., вошла в круг рекомендуемой литературы для философской подготовки аспирантов всего Советского Союза. В этой работе автором был открыт закон структурной гармонии систем, практическое применение которого может принести уже сейчас существенную пользу в решении многих технологических, экономических, экологических

и других проблем, стоящих перед современным обществом. Согласно этому закону, система может находиться в различных «гармонических» состояниях. В процессе своего развития система переходит из одного «гармонического» состояния в следующее через промежуточные «дисгармонические» состояния.

На долгие годы Эдуарда Максимовича увлекают проблемы меры, гармонии, симметрии и связанных с ними математических соотношений. Он обобщает известное понятие золотого сечения и приходит к концепции *обобщенных золотых сечений* – серии иррациональных числовых инвариант, характеризующих гармоничные отношения в системах различной природы. Оригинальные исследования в этом направлении снискали Эдуарду Максимовичу в профессиональном научном сообществе признание и «подарили» прозвище «Пифагор XX века».

Наш юбиляр всегда значился в лидерах научно-исследовательского поиска. Он постоянно возглавлял научные коллективы, проводящие исследования в области постижения природы гармонии, в том числе совместно с российскими коллегами по грантам российского и белорусского фондов фундаментальных исследований. В центре внимания исследователя всегда была проблема соотношения хаоса и гармонии в процессе самоорганизации систем. Мысль ученого вращается вокруг поиска числовых инвариантов, которые могли бы лаконично (одним числом) характеризовать ту самую меру в состоянии эволюционирующих объектов. В качестве основы для разработки такового числового инварианта в большей степени подходит, по мнению Эдуарда Максимовича, известное соотношение золотого сечения.

Тайна золотого сечения исследуется философами, математиками, естествоиспытателями, художниками, архитекторами уже не одну тысячу лет. Тем не менее точного ответа на вопрос о том, почему именно это соотношение частей целого, как правило, является наиболее оптимальным, а в объектах искусства и архитектуры наиболее эстетически привлекательным – пока нет. Есть предположение о том, что роль в данном случае играет рекурсивная природа этого соотношения, отображающая фундаментальную фрактальную природу бытия, космоса и материи. Эту идею Эдуард Максимович выразил в форме степенного уравнения $p^k + p - 1 = 0$. Нетрудно видеть, что оно представляет собой математическую запись условия, при котором сумма части, части этой части и так далее дает единицу, то есть составляет целое. Уровень вложенности рекурсии в данном случае отображается показателем степени k. Корни этого уравнения при различных целочисленных значениях k Эдуард Максимович рассматривает как обобщенные золотые сечения. Сам же входящий в это соотношение параметр p ученый связывает с идеей энтропии как общей меры упорядоченности системы.

Вся научная творческая деятельность Э. М. Сороко подчинена поискам целостной научной картины мира, основанной на диалектическом понимании движения материи, лучших образцах, выработанных мировой и отечественной

философской мыслью. «Части – у трупа, а мир – цел и един», – любит повторять исследователь, подчеркивая и обосновывая эту мысль во всех своих работах. Драма научного познания такова, что истина может быть многоликой, представать в разных обличиях и признаваться не всеми. Будучи несомненно оригинальным и самостоятельным мыслителем, Эдуард Максимович и его исследования понимаемы и воспринимаемы не всеми. Существуют и оппоненты, и контраргументы. Однако в этом и состоит динамика научного поиска, механика его движения вперед ко всё более полному постижению истины, которая в абсолютной своей полноте недостижима.

Главной чертой Эдуарда Максимовича на протяжении всего его долгого пути в науке была и остается искренняя преданность своему делу, идеалам научного познания, романтике научного поиска. Этими своими качествами он всегда вдохновляет и «заражает» как своих коллег, так и молодых сотрудников, аспирантов, только начинающих свой путь в науке. Ученый обладает собственным ярким, выверенным, всегда узнаваемым стилем написания своих научно-философских текстов, которому присущи образность, глубина и фундаментальность. Им издано более 380 печатных работ, девять из которых – монографии.

Многим посчастливилось быть учениками нашего уважаемого юбиляра, работать под его руководством в аспирантуре и докторантуре. Все мы благодарны судьбе за то, что этот человек ведет нас по жизни, не поучая свысока, а стараясь обучить всему тому, чем сам владеет в совершенстве, – логически и творчески мыслить, глубоко продумывать свои замыслы, смотреть на проблему широко, добиваться положительного результата, даже если это почти не реально.

Нельзя не отметить личные качества юбиляра: его дружелюбие, спокойную мудрость и высокую человеческую порядочность. Это очень открытый, искренний и очень доступный человек, которому можно рассказать о своих проблемах и который без раздумий предлагает и оказывает реальную помощь. Всё это снискало уважение и признание в научном сообществе, среди коллег как в Республике Беларусь, так и за ее пределами.

Время быстро мчится. Кажется, совсем еще недавно мы отмечали 75-летие Эдуарда Максимовича, и вот уже 80-летие этого замечательного ученого. Юбилей – важное событие в жизни каждого человека. Это праздник мудрости, богатого жизненного опыта, подведение итогов определенного жизненного этапа.

Мы от всей души поздравляем Эдуарда Максимовича с юбилеем, желаем ему крепкого здоровья, научного долголетия, новых идей и творческих успехов!

А. В. Колесников, ведущий научный сотрудник
Института философии НАН Беларуси,
А. Л. Куиш, старший научный сотрудник
Института философии НАН Беларуси

ОРИГИНАЛЬНЫЙ УЧЕНЫЙ, ТАЛАНТЛИВЫЙ ПЕДАГОГ, ПРОФЕССИОНАЛ СВОЕГО ДЕЛА

(*К юбилею М. А. Слемнёва*)

Так коллеги и студенты говорят о профессоре, докторе философских наук Михаиле Александровиче Слемнёве.

Михаил Александрович Слемнёв родился 15 ноября 1939 г. и провел свое детство в д. Малые Стайки Городокского района Витебской области. Учился в Александровской средней школе Городокского района, которую закончил с серебряной медалью. В 1957 г. поступил на физико-математический факультет Витебского государственного педагогического института имени С. М. Кирова и окончил его в 1962 г., после чего на протяжении пяти лет работал учителем в школах Витебской области.

С 1966 по 1970 г. Михаил Александрович учился в аспирантуре Института философии и права АН БССР (специальность «Диалектический материализм и философские вопросы естествознания»). Некоторое время работал там же младшим научным сотрудником.

Защитив кандидатскую диссертацию на тему «Простое и сложное в природе и познании», молодой ученый в 1971 г. вернулся в Витебск и начал преподавательскую деятельность в Витебском педагогическом институте имени С. М. Кирова, с 1982 по 1990 г. заведовал кафедрой философии. В 1982 г. защитил докторскую диссертацию на тему «Свобода творчества в научном познании».

В 1990 г. избран депутатом Верховного Совета БССР. Михаил Александрович являлся председателем парламентской комиссии по национальной политике и межнациональным отношениям Верховного Совета Республики Беларусь (1990–1995 гг.). Был членом Конституционной комиссии по подготовке Конституции Республики Беларусь. Руководил подготовкой проектов законов Республики Беларусь «О гражданстве Республики Беларусь» (1991 г.), «О национальных меньшинствах в Республике Беларусь» (1992 г.), «О правовом положении иностранных граждан и лиц без гражданства» (1993 г.), «О беженцах» (1995 г.) и др. Являлся членом миротворческой группы межпарламентской Ассамблеи Содружества Независимых Государств по урегулированию

конфликтов в горячих точках на постсоветском пространстве, неоднократно посещал Нагорный Карабах, Абхазию, Приднестровье.

В мае 1995 г. назначен Генеральным консулом Республики Беларусь в Белостоке (Республика Польша). В этой должности проводил активную работу по организации связей белорусской диаспоры Польши с исторической родиной.

В последующие годы Михаил Александрович Слемнёв работал заведующим кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Витебского филиала Института современных знаний (1998–2005 гг.), профессором кафедры социально-гуманитарных дисциплин Витебского филиала Международного Института трудовых и социальных отношений (2005–2007 гг.), с 2007 г. по настоящее время он является профессором кафедры социально-гуманитарных наук Витебского государственного университета имени П. М. Машерова.

Сфера научных интересов профессора М. А. Слемнёва – философия и методология научного познания; философские вопросы современного естествознания, глобальные проблемы современности. Им разработаны концепции о роли принципа простоты в построении естественнонаучных теорий и месте свободы творчества в научном познании. Результаты научно-исследовательской деятельности Михаила Александровича представлены в более чем 300 публикациях. Среди них можно назвать авторские и коллективные монографии, такие как: «Философские категории в естественнонаучном познании» (в соавторстве, Минск, 1972); «Моделирование и познание» (в соавторстве, Минск, 1974); «Простое и сложное в природе и познании» (Минск, 1976); «Творчество в научном познании» (в соавторстве, Минск, 1976); «Закономерности развития и методы познания современной науки» (в соавторстве, Минск, 1978); «Свобода научного творчества» (Минск, 1980); «Диалектическая концепция понятия» (в соавторстве, Минск, 1982); «Детерминизм: системы развития» (в соавторстве, Минск, 1985); «Лабиринты познания» (Минск, 1988); «Диалектика спора» (в соавторстве с В. Н. Васильковым, Минск, 1989); «Образы России и Белоруссии в контексте приграничья» (в соавторстве, Смоленск, 2013); «Глобализация, регионализация, приграничье» (в соавторстве и под научной редакцией, Витебск, 2018); «Имидж Беларуси: становление, состояние, продвижение» (в соавторстве и под научной редакцией, Витебск, 2020).

Многие ученики Михаила Александровича стали учеными, защитили кандидатские и докторские диссертации, работают в образовании, науке и культуре. Среди них – заместитель академика-секретаря Отделения гуманитарных наук и искусств Национальной академии наук Беларуси (НАН Беларуси) В. И. Левкович, директор Института философии НАН Беларуси А. А. Лазаревич, доктор философских наук В. А. Героименко и др.

М. А. Слемнёв проводит большую работу по реализации научно-исследовательских проектов в рамках государственных программ научных исследований (ГПНИ), грантов Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований (БРФФИ) и Российского фонда фундаментальных исследо-

ваний (РФФИ): «Образы России и Беларуси в контексте приграничья как специфической социокультурной реальности» (БРФФИ–РФФИ, 2012–2014 гг.), «Ценностные ориентации и историческое сознание населения белорусско-российского приграничья как основополагающие факторы приграничного сотрудничества» (БРФФИ, 2015–2017 гг.), «Определить состояние социокультурной среды белорусско-российского приграничья и раскрыть ее влияние на ход интеграционных процессов и строительство Союзного государства» (ГПНИ, 2016–2018 гг.), «Аксиологическое измерение образа жизни молодежи и феномен пограничного человека» (ГПНИ, 2019–2020 гг.), «Концепции и стратегии гражданского образования детей и учащейся молодежи в контексте информационной безопасности» (БРФФИ–РФФИ, 2020–2022 гг.).

За плодотворную научную, государственную и общественную деятельность Михаил Александрович Слемнёв удостоен ряда наград. Среди них: звание заслуженного деятеля науки БССР (1990 г.), Почетная грамота Верховного Совета БССР (1982 г.), нагрудный знак Министерства народного образования БССР «Выдатнік народнай асветы» (1984 г.), нагрудный знак Министерства просвещения СССР «Отличник просвещения» (1987 г.), Почетная грамота Витебского облисполкома (2010 г.). Михаил Александрович награжден грамотой Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований за вклад в развитие белорусской науки в области исследования межгосударственных и межнациональных отношений (2017 г.), дипломом «Лучший преподаватель года Витебского государственного университета имени П. М. Машерова» (2017 г.), Почетной грамотой НАН Беларуси (2018 г.), Почетной грамотой Министерства образования Республики Беларусь (2019 г.).

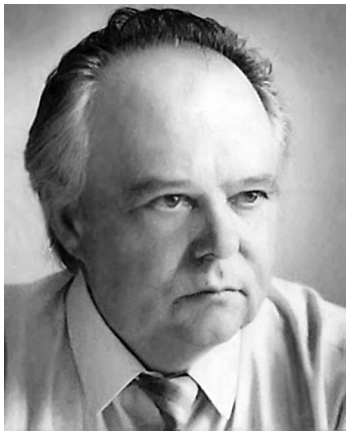
Михаил Александрович – человек высоких личностных качеств, открытый, мудрый, с искрометным юмором, душевный, скромный. Обладает невероятным трудолюбием, всегда готов помочь коллегам и студентам, пользуется среди них большим уважением и авторитетом.

Поздравляем Михаила Александровича с юбилеем!

В. И. Левкович, заместитель академика-секретаря
Отделения гуманитарных наук и искусств НАН Беларуси,
А. А. Лазаревич, директор Института философии НАН Беларуси,
Е. В. Довлатова, заведующий кафедрой социально-гуманитарных наук
Витебского государственного университета имени П. М. Машерова

ВЕХИ СЛАВНОГО ПУТИ

Памяти члена-корреспондента Л. Ф. Евменова



Не так давно гуманитарная общественность страны отметила 85-летний юбилей замечательного белорусского философа, ученого, педагога и литератора, доктора философских наук, профессора, члена-корреспондента Национальной академии наук Беларуси Леонида Федоровича Евменова. А в пасмурный осенний день 6 ноября 2019 г. его не стало.

Леонид Федорович родился 22 июля 1932 г. в г. Чериков Могилевской области. Его путь в науку начался в Белорусском государственном университете, который будущий ученый окончил в 1955 г.

Продолжением стези знаний и научно-организаторского мастерства стала учеба в Академии общественных наук при ЦК КПСС. Это авторитетное учебное заведение всесоюзного значения Леонид Федорович окончил в 1961 г. Именно отсюда берут начало три линии его творческой биографии: научная, преподавательская и общественная. Каждая из них отмечена яркими событиями личной и общественной жизни, ответственными задачами и миссиями. Так, в 1955–1958 гг. Л. Ф. Евменов работал секретарем Минского городского комитета ЛКСМБ. В 1961–1970 гг. он старший преподаватель, доцент Минского государственного педагогического института иностранных языков. Одновременно в 1963–1964 гг. проходит стажировку во Франции, в знаменитом на весь мир университетском центре Сорбонна. В 1970–1971 гг. Леонид Федорович – лектор ЦК КПБ. В 1971–1974 гг. он снова работает за рубежом, представляя Советский Союз и Белорусскую ССР в отделе философских наук Департамента гуманитарных наук и культуры Секретариата ЮНЕСКО. Вслед за этим мы видим Л. Ф. Евменова на посту делегата БССР в комиссии ООН по правам человека, председателя этой комиссии.

Перешагнув важный жизненный рубеж – 40-летие, Леонид Федорович обращает пристальное внимание на реализацию накопленного потенциала исследователя, организатора науки. С 1975 г. Л. Ф. Евменов – доцент, заведующий кафедрой Белорусского государственного университета. В 1977 г. защитил докторскую диссертацию, в 1979 г. получил ученое звание профессора.

С 1979 г. на протяжении многих лет ученый работал заведующим Отделом научной информации по гуманитарным наукам АН БССР, заведующим сектором научно-методологических проблем информации. В 1991 г. Л. Ф. Евменов избран членом-корреспондентом Академии наук БССР. С 2002 г. работал в должности профессора, возглавлял кафедру философии и политологии Белорусского института правоведения. С 2009 г. – главный научный сотрудник Центра исследований глобализации, интеграции и социокультурного сотрудничества Института философии Национальной академии наук Беларуси.

Выполняя ответственные исследовательские и дипломатические функции, Л. Ф. Евменов принимал участие в заседаниях Генеральной Ассамблеи ООН, в работе Генеральной конференции ЮНЕСКО, в многочисленных международных форумах по правам человека (в том числе во Всемирной конференции по правам человека в 1993 г.), заслужил широкий международный авторитет и признание. Одно из свидетельств этого авторитета – объявление Л. Ф. Евменова Человеком года (1998–1999, 1999–2000) по номинации Международного библиографического центра (Кембридж, Англия).

В поле исследовательского интереса Леонида Федоровича – важнейшие идейные коллизии западной философии XX–XXI вв., теоретические основы философии политики и права в ракурсе реализации принципа достоинства и фундаментальных прав человека, системно-диалектический анализ глобального развития и осмысление стратегических принципов эволюции международных отношений в условиях новых интеграционных пространств, возникших в первые десятилетия XXI в. Об этом свидетельствуют заголовки основных подготовленных им книжных изданий – «Диалектика и революция» (Минск, 1964), «Философия антимарксизма и диалектика» (Минск, 1981), «Антигуманистические тенденции современного буржуазного искусства» (Минск, 1983), «Актуальные проблемы контрпропаганды» (Минск, 1985), «Тотальный кризис и права человека» (Минск, 1996), «Международная идеология прав человека: проблемы – решения» (Минск, 2000), «Глобализация: конвергенция – достоинство и права человека» (Минск, 2015), «Логика достоинства и свободы личности» (Минск, 2016) и многих других. В целом же из-под пера Л. Ф. Евменова вышло более 200 научных и научно-публицистических работ, а также книг поэзии. К настоящему времени завершено издание многотомного собрания сочинений талантливого ученого.

Период творческого расцвета и концептуальной зрелости Л. Ф. Евменова пришелся на эпоху конца XX – начала XXI в. В отечественной гуманитаристике данный исторический период ознаменовался быстрой сменой ценностно-мировоззренческих ориентиров и понятийного ландшафта. В этих условиях остро востребованными оказались присущие Леониду Федоровичу творческие компетенции: безграничная философская эрудиция, способность видеть широкую дискурсивную перспективу, грамотно ориентироваться в многоголосии теоретических подходов и стилистик. Но главное – верность избранной

исследовательской методологии, прошедшей проверку жизненным и рефлексивным опытом. Для Л. Ф. Евменова этой методологией стала парадигма диалектического материализма. Но совершенно не в той клишированной форме, в которой она в советские годы бытовала на страницах ряда книг. Напротив, ученому потребовались огромные усилия по сопоставлению и систематизации находок различных философских течений, берущих на вооружение диалектический метод и трансформирующих его, в том числе в русле релятивизации, гносеологизации, сингуляризации.

То, что безусловно помогало Л. Ф. Евменову в решении его научных задач, – это твердый нравственный императив, созданный им прежде всего для самого себя, но также и для всех, кто выбирает путь философской рефлексии. Он гласит: в центре любого построения должен находиться Человек, а в эпицентр проблематики человека должна быть поставлена идея прав, достоинства и свободы личности. В сегодняшних реалиях акцент на человеке и его правах, концептуализация феномена достоинства делает философское знание предпосылкой особой гуманитарной экспертизы социально-экономического, технико-технологического, культурного развития современного общества. Достоинство человека, его не формально декларированные, а реально осуществляемые права – это и важнейший индикатор состояния общественной системы, и основание для стратегического прогноза ее эволюции.

Л. Ф. Евменов был убежден, что внимание к ценностным императивам международных отношений, приверженность в политике нравственным идеалам, призванным обеспечить выживание и развитие человеческого рода, творческое раскрепощение и рост каждой отдельной личности, – это единственный путь разрешения противоречий между странами, народами, культурами. Доказательством правоты этого убеждения явились плодотворные и доброжелательные дискуссии представителей самых разных политических мировоззрений, традиций и культур на полях научно-практических форумов, организованных при непосредственном участии Л. Ф. Евменова: это международный круглый стол «Республика Беларусь – Европейский союз: стратегия взаимодействия в исторической перспективе» (2010), международные научно-практические конференции «Республика Беларусь – Европейский союз: проблемы и перспективы партнерства» (2013), «Межнациональное согласие и толерантность – ценностная основа евразийской интеграции» (2014) и др.

Впрочем, не секрет, что сам по себе международно-правовой дискурс, складывающийся вокруг понятий гуманизма, демократии, свободы, не является залогом осуществления гуманистических принципов на практике. Именно поэтому, полагал философ Л. Ф. Евменов, мировому сообществу для формирования вектора глобального развития требуется прочный концептуальный стержень.

И это не просто особая политическая доктрина, и даже не отдельное философское учение, а особая, строгая наука – наука прав человека, аксиоматика

которой строится на конвергенционной триаде достоинства, прав и обязанностей человека. Леонид Федорович стал в нашей стране одним из основных проводников деятельности по созданию этой новой дисциплины, идея которой восходит к дискуссиям в ЮНЕСКО с участием таких ведущих мировых экспертов, как Б. Бутрос-Гали, И. Сабо, Т. ван Бовен, Ф. Ньюмен, С. Маркс, а также руководителем Международного института прав человека К. Вазаком. Активный участник этих дискуссий Л. Ф. Евменов кропотливо аккумулировал теоретико-методологический потенциал для решения намеченных задач. Оценке этого потенциала, анализу социально-практических импликаций теории достоинства посвящена последняя по времени крупная работа «Логика достоинства и свободы личности» (Минск, 2016), которая вышла под редакцией и с обширным авторским разделом Л. Ф. Евменова.

Неизменно присущий Леониду Федоровичу организаторский талант, его живая и предельно интеллигентная манера общения, способность вдохновить и объединить вокруг себя молодые научные кадры, доброжелательность и высокий профессионализм способствовали эффективной работе возглавляемых им научных подразделений.

Коллектив Института философии НАН Беларуси
редколлегия сборника научных трудов «Философские исследования»

СВЕТЛОЙ ПАМЯТИ А. П. ТРОФИМЕНКО
(1950–2008)

Вот уже 12 лет прошло с того момента, как из этой земной жизни ушел наш дорогой товарищ, коллега и учитель Александр Петрович Трофименко. В этом году ему исполнилось бы 70 лет, и хотя его нет среди нас, но память о нем жива в наших сердцах, а научные идеи и замыслы, которыми он вдохновлялся, продолжают жить и прирастать новыми идеями в работах его учеников и последователей.

Трофименко Александр Петрович родился 16 сентября 1950 г. в г. Алма-Ата (Казахстан). В 1968 г. окончил среднюю школу с серебряной медалью. В 1968–1973 гг. – студент физического факультета Казахского государственного университета имени С. М. Кирова (КазГУ). С 1970 г. проходил специализацию на кафедре теоретической физики. Основное направление научных исследований – приложение общей теории относительности (ОТО) в космологии, астрофизике, геофизике. По окончании вуза в 1973 г. ему была присвоена квалификация «Физик. Преподаватель физики».

В апреле 1973 г. А. П. Трофименко выступает на студенческой научной конференции с сообщением «Множественность пространственно-временных континуумов с различной структурой материи». В этом же году он с отличием защищает дипломную работу «Отоны и множественность ПВК с различной структурой материи». В этих работах были заложены основы концепции принципиально новых источников энергии в космосе и на Земле – отонов, в многомерной Вселенной с неевклидовой топологией.

С 1973 по 1975 г. Александр Петрович проходил службу в рядах Вооруженных Сил СССР на должностях командира взвода зенитной артиллерии, командира автомобильного взвода, командира пехотного взвода.

С 1975 по 1977 г. – инженер КазГУ, а с 1977 по 1979 г. – старший лаборант Института философии и права Академии наук Казахской ССР. В 1976 г. он впервые предложил искать антиколлапсирующие отоны по космическим всплескам гамма-излучения. В 1977 г. молодой ученый впервые высказывает идею о земных отонах. В 1978 г. им была написана монография «Принцип развития в астрофизике», где развернуто излагалась концепция отонов в много-

мерной Вселенной с неевклидовой топологией, предлагались экспериментальные и эмпирические тесты для ее проверки.

В 1979 г. Александр Петрович принят в аспирантуру Института философии и права Академии наук Белорусской ССР, которую досрочно оканчивает в 1982 г., после чего в этом же году успешно защищает кандидатскую диссертацию с присвоением ему ученой степени кандидата философских наук по специальности «Философские вопросы естествознания и техники». Тема кандидатской диссертации звучала следующим образом: «Принципы единства мира и развития в теории и методологии астрофизического познания».

В годы обучения в аспирантуре А. П. Трофименко ведет активную научную и общественную жизнь. Он избирается членом городского совета молодых ученых и специалистов при Минском горкоме ЛКСМБ и совета молодых ученых Института философии и права АН БССР, является консультантом методологических семинаров, ученым секретарем научного совета по философским и социальным проблемам науки и техники при АН БССР.

С 1982 по 1985 г. Александр Петрович работал младшим научным сотрудником, а с 1985 по 1989 г. – старшим научным сотрудником Института философии и права АН Белорусской ССР. В апреле 1983 г. решением Президиума АН БССР он назначен ученым секретарем Республиканского совета методологических (философских) семинаров при Президиуме АН БССР. За плодотворную научно-производственную деятельность и активную общественную работу был награжден грамотой академичсекого Института философии и права. Опубликованная им в 1982 г. брошюра «Вселенная и развитие» получила диплом I степени на Всесоюзном конкурсе работ молодых ученых и специалистов, который проходил в 1983–1984 гг.

С 1989 по 1992 г. А. П. Трофименко является докторантом Института философии и права АН Белорусской ССР. Ученая степень доктора философских наук по специальности «Философские вопросы естествознания и техники» присуждена решением Высшей аттестационной комиссии при Совете Министров СССР от 16 июля 1993 г. Название докторской диссертации: «Теория относительности и астрофизическая реальность». С 1992 г. Александр Петрович работает ведущим научным сотрудником академического Института философии.

Научно-исследовательская деятельность А. П. Трофименко отличается широтой сферы интересов, глубиной прорабатываемых проблем и принципиальной новизной оригинальных авторских идей и решений, не имеющих аналогов в отечественной и мировой науке. Одной из главных особенностей его работ, повышающей их научную ценность, является высокий профессионализм в области теоретической физики и космологии в сочетании с целостным мировоззрением и философской культурой мышления.

В 1981 г. ученый разработал концепцию эволюции репродуктивной функции человека в социуме, которая объясняет многие парадоксы. Основные идеи

этой концепции опубликованы в работе «Земные аспекты проблемы эволюции космических цивилизаций» (Минск, 1981). В этом же году ученый выступает организатором межвузовского молодежного научного общества «Вселенная» и астрономической секции Минского отделения Всесоюзного астрономо-геодезического объединения (ВАГО) при Академии наук СССР. В дальнейшем в рамках этих структур проходит развитие концепции отонов в многомерной Вселенной с неевклидовой топологией. Предметом исследований в этот период были проблемы астрофизической реальности абстрактных объектов теории относительности (черные и белые дыры, гравитационные волны, ансамбли миров в многомерной Вселенной и др.). Был сделан принципиальный вывод о том, что революция в современной космологии ведет к созданию теории многомерной Вселенной.

Научные исследования А. П. Трофименко были посвящены новым источникам энергии – отонам, теоретически предсказанным в рамках общей теории относительности (ОТО). Белорусский ученый стал пионером в исследовании земных отонов – источников энергии, которые за доли секунды могут выделить энергию миллиона атомных бомб или излучать энергию с мощностью крупнейших электростанций мира в течение миллиардов лет. С 1987 г. он приступает к их систематическому исследованию в рамках астрономической секции Минского отделения астрономо-геодезического объединения. Результаты этих исследований публикуются в ведущих научных журналах мира. В 1990 г. вышла в свет статья «Black Holes in Cosmic Bodies» (Astrophysics and Science, 1990, vol. 168, p. 277–292), которая вызвала заметный отклик в научных кругах и закрепила мировое лидерство белорусских ученых в исследовании земных отонов (см.: Gribbin J. Could mini black holes provide a ‘theory of everything’?” // New Scientist, 1990, № 1732).

После знакомства в 1990 г. с книгами известного специалиста по активному долголетию П. Брэгга белорусский ученый начинает исследования по энергетике человека.

А. П. Трофименко – автор научных работ, опубликованных в 16 странах мира. Его научные исследования вызвали интерес у лауреатов Нобелевской премии Э. Хьюиша, А.-А. Пензиаса, Абдуса Салама, Ш.-Л. Глэдшоу, К. Руббиа, С. ван дер Меера. Ученый издал шесть монографий, две из которых были переведены и увидели свет на английском языке: «Вселенная и развитие» (Минск, 1982); «Вселенная: творение или развитие?» (Минск, 1987); «Белые и черные дыры во Вселенной» (Минск, 1991); «Теория относительности и астрофизическая реальность» (Минск, 1992); «Черные дыры в физике Земли» (Минск, 1997, английский вариант – «Black holes in physics of the Earth», Minsk, 1998); «Black holes against humankind» (Minsk, 1999, русский вариант – «Черные дыры против человечества», Москва, 2000). Александр Петрович был научным редактором и руководителем авторского коллектива, подготовившего сборник научных статей «Астрофизика и геофизика отонов» (Минск, 1997).

Помимо научной работы А. П. Трофименко вел активную пропагандистскую работу (чтение лекций, публикация статей в газетах, выступления по радио и др.). Также Александр Петрович являлся членом совета по защите докторских диссертаций при Институте философии Национальной академии наук Беларуси, членом Ученого совета академического Института философии, членом-корреспондентом Международной Академии организационных и управленческих наук с 2005 г. Ученый руководил выполнением международного научного проекта «Философско-методологический анализ проблемы размерности пространства-времени» по договору с Белорусским республиканским фондом фундаментальных исследований. Под руководством А. П. Трофименко были подготовлены два кандидата философских наук.

Александр Петрович Трофименко был талантливым ученым и организатором. Он заряжал энергией окружающих, постоянно генерировал новые идеи и вдохновлял других на научное творчество. С ним было интересно работать и жить. К сожалению, он рано ушел из жизни, и лишь сейчас, по прошествии некоторого времени после смерти, начинаешь чувствовать, как его не хватает, осознавать весь масштаб и нереализованный потенциал его личности.

А. Н. Спасков, заведующий
Центром философско-методологических
и междисциплинарных исследований
Института философии НАН Беларуси

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

• **Адуло Тадеуш Иванович**, доктор философских наук, профессор, Институт философии НАН Беларуси, tadoul@mail.ru;

• **Баньковская Юлия Леонидовна**, кандидат философских наук, доцент, Белорусский государственный аграрный технический университет, ulia_bank@tut.by;

• **Верещако Алексей Иванович**, магистр философских наук, Белорусский государственный экономический университет, alexei.vereschako@bseu.by;

• **Воронкова Валентина Григорьевна**, доктор философских наук, профессор, Инженерный институт Запорожского государственного университета (Украина), valentinavoronkova236@gmail.com;

• **Гриневич Егор Анатольевич**, кандидат педагогических наук, доцент, Белорусский государственный экономический университет, egor.grinevich@bseu.by;

• **Демиров Виталий Викторович**, кандидат философских наук, Белорусский институт стратегических исследований, vitaly.demirov@gmail.com;

• **Дроздова Александра Сергеевна**, студент, Белорусский государственный экономический университет, tribp@mail.ru;

• **Дудчик Андрей Юрьевич**, кандидат философских наук, доцент, Институт философии НАН Беларуси, dudchik@philosophy.by;

• **Еворовский Валерий Борисович**, кандидат философских наук, доцент, Институт философии НАН Беларуси, valery@yevarouskie.net;

• **Завадский Михаил Борисович**, научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси, zavadski.mikhail@gmail.com;

• **Зайцев Дмитрий Михайлович**, кандидат философских наук, доцент, Белорусская государственная академия связи, mdizaj@tut.by;

• **Игнатов Владимир Константинович**, кандидат философских наук, Институт философии НАН Беларуси, ivk110857@gmail.com;

• **Калмыков Владимир Николаевич**, доктор философских наук, профессор, Гомельский государственный университет имени Франциска Скорины, kvn2201@gmail.com;

• **Карако Петр Семенович**, доктор философских наук, профессор, Белорусский государственный университет;

• **Карасевич Антон Олегович**, младший научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси, karasevich_anton@mail.ru;

• **Кузнецов Виталий Владимирович**, кандидат философских наук, Белорусский государственный педагогический университет, vital_kby@yahoo.com;

• **Кузнецова Евгения Владимировна**, кандидат философских наук, доцент, Институт философии НАН Беларуси, kuznetzova.evgeniya2012@yandex.ru;

• **Куиш Александр Леонтьевич**, кандидат философских наук, доцент, Институт философии НАН Беларуси, alkuish@mail.ru;

Сведения об авторах

• **Лазаревич Анатолий Аркадьевич**, кандидат философских наук, доцент, Институт философии НАН Беларуси, a.a.lazarevich@gmail.com;

• **Левкович Василий Иванович**, кандидат философских наук, заместитель академика-секретаря Отделения гуманитарных наук и искусств НАН Беларуси;

• **Лукашевич Владимир Константинович**, доктор философских наук, профессор, Институт философии НАН Беларуси;

• **Мацевич-Духан Ирина Янушевна**, кандидат философских наук, доцент, Институт философии НАН Беларуси, irina.matsevich@mail.ru;

• **Одиноченко Виктор Александрович**, кандидат философских наук, доцент, Гомельский государственный университет имени Франциска Скорины, adzin28@gmail.com;

• **Павловская Ольга Александровна**, кандидат философских наук, доцент, Институт философии НАН Беларуси, olga.pavl@tut.by;

• **Павлюкевич Вадим Иосифович**, научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси;

• **Прись Игорь Евгеньевич**, кандидат физико-математических наук, Институт философии НАН Беларуси, frigpr@googlemail.com;

• **Пунченко Олег Петрович**, доктор философских наук, профессор, Одесская национальная академия связи имени А. С. Попова (Украина), kaphedra.philos@onat.edu.ua;

• **Румянцева Татьяна Герардовна**, доктор философских наук, профессор, Белорусский государственный университет, t.rumyan30@gmail.com;

• **Санько Сергей Иванович**, кандидат философских наук, Институт философии НАН Беларуси, siarhey.sanko@gmail.com;

• **Спасков Александр Николаевич**, кандидат философских наук, Институт философии НАН Беларуси, a.spaskov@gmail.com;

• **Стрелковская Карина Валентиновна**, студент, Минский государственный лингвистический университет, karina.strelkovskaya@bseu.by;

• **Ханжи Владимир Борисович**, доктор философских наук, профессор, Одесский национальный медицинский университет (Украина), vladkhan.od@ukr.net;

• **Червинский Александр Сергеевич**, кандидат философских наук, Институт философии НАН Беларуси, a.chervinski@gmail.com;

• **Широканов Дмитрий Иванович**, доктор философских наук, профессор, академик НАН Беларуси, Институт философии НАН Беларуси;

• **Щукин Александр Валерьевич**, кандидат юридических наук, Институт философии НАН Беларуси, ashchukin@rambler.ru.

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Редакционная коллегия приглашает авторов к публикации в сборнике научных трудов Института философии НАН Беларуси «Философские исследования»

Тематические приоритеты (рубрики):

Проблемы онтологии и теории познания
Философия истории
Философские проблемы социальной динамики
Философско-антропологические исследования
Философско-методологические проблемы науки и техники
Философия культуры
Историко-философские исследования

Требования к оформлению работ

Объем печатного материала должен составлять от 0,4 до 0,8 авт. л. (или 16 000–32 000 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;

основной текст, ссылки на источники указываются в тексте в квадратных скобках: номер источника, номер страницы (например, [10, с. 795]); нумерация источников – в порядке цитирования или в алфавитном;

посредине строки жирным шрифтом – название «Список использованных источников»;

список использованных источников, оформленный в соответствии с ГОСТ 7.0.5-2008 / СТБ 7.208-2008 «Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления».

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.

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.

Статьи, оформленные согласно указанным требованиям, в распечатанном виде принимаются по адресу: 220072, г. Минск, ул. Сурганова, 1, корп. 2, Институт философии НАН Беларуси, комн. 803 и одновременно направляются в электронном виде на e-mail: journal@philosophy.by с названием файла, имеющего следующую структуру: Фамилия ИО_Название статьи.

В связи с тем, что 8-й выпуск сборника будет представлен спецвыпуском, посвященным 90-летию Института философии НАН Беларуси, которое будет отмечаться 19 марта 2021 года, статьи по тематическим приоритетам будут приниматься в 9-й выпуск издания.

Справки по телефонам: +375 17 378-29-25, +375 17 355-18-77.

Научное издание

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Сборник научных трудов

Выпуск 7

Редактор *И. А. Старостина*
Художественный редактор *Д. А. Комлев*
Технический редактор *М. В. Савицкая*
Компьютерная верстка *Ю. А. Агейчик*

Подписано в печать 20.10.2020. Формат 70×100 1/16. Бумага офсетная. Печать цифровая.
Усл. печ. л. 32,33. Уч.-изд. л. 24,6. Тираж 100 экз. Заказ 185.

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, 220141, г. Минск.