

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«УЛЬЯНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

**ТВОРЧЕСТВО И КУЛЬТУРА В СВЕТЕ
ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ.
ТВОРЧЕСТВО КУЛЬТУРЫ
И КУЛЬТУРА ТВОРЧЕСТВА**

Сборник научных трудов
VI Международной научно-теоретической конференции,
посвященной памяти доктора философских наук, профессора
Георгия Федоровича Миронова (1944–2008)

Россия, г. Ульяновск, 16–17 февраля 2018 г.

Ульяновск
УлГТУ
2018

УДК 130.2
ББК 71.0
Т 28

Редакционная коллегия:

М.П. Волков, доктор философских наук, профессор, ответственный редактор

Н.А. Балаклеец, кандидат философских наук, доцент

Н.А. Гильмутдинова, кандидат философских наук, доцент

В.Т. Фаритов, доктор философских наук, профессор

Рецензенты: Романов В.Н., доктор философских наук, профессор
Тихонов А.А., доктор философских наук, профессор

Т 28 **Творчество и культура в свете философской рефлексии. Творчество культуры и культура творчества:** Сборник научных трудов VI Международной научно-теоретической конференции, посвященной памяти доктора философских наук, профессора Георгия Федоровича Миронова (1944–2008) (Россия, г. Ульяновск, 16-17 февраля 2018 г.)/ под ред. М.П. Волкова. – Ульяновск : УлГТУ, 2018. – 390 с.

ISBN 978-5-9795-1761-2

В сборнике представлены материалы конференции, посвященной философским проблемам творчества. В сборник включены статьи преподавателей, аспирантов и студентов из России, Белоруссии, Казахстана и Украины. Сборник предназначен для преподавателей вузов, аспирантов и студентов, а также для всех, интересующихся философией. Статьи публикуются в авторской редакции.

УДК 130.2
ББК 71.0

ISBN 978-5-9795-1761-2

© Коллектив авторов, 2018
© Оформление, УлГТУ 2018

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ 1

ТВОРЧЕСТВО И КУЛЬТУРА

Конев В.А. (Самара) Концепт творчества.....	6
Брысина Т.Н. (Ульяновск) Практика как состояние истории	16
Волков М.П. (Ульяновск) Мировоззрение как основание ценностных ориентаций жизнедеятельности человека: вектор эволюции.....	24
Гильмутдинова Н.А. (Ульяновск) Письмо как форма жизнетворчества.....	31
Тюгашев Е.А. (Новосибирск) Валюативный и рефлексивный типы социальной философии: модели культуры.....	40
Левикова С.И. (Москва) Проблема соотношения культуры и цивилизации: социально-философский аспект.....	48
Балаклеец Н.А. (Ульяновск) «Ничья земля» как источник динамики социального пространства.....	56
Арутюнян К.С. (Рязань) Диалог культур как парадигма для гуманизации толерантного сознания в условиях новой глобальной картины мира	65
Ильин И.В. (Харьков) О термине Карла Маркса «цивилизирующее влияние капитала.....	70
Грехов А.В. (Нижний Новгород) От партийной программы к акту исторического творчества: опыт Великой российской революции.....	78
Порозов Р.Ю. (Екатеринбург) Феномен вандального поведения: культурно-антропологический анализ	85
Марковцева О.Ю. (Ульяновск) Философско-теологические идеи Ф. Ницше и современная культура африканских народов	90
Кириллова О.С. (Ростов-на-Дону) Феномен коллекционирования: творческий потенциал и исследовательские перспективы	97
Кежутин А.Н. (Нижний Новгород) Материалы отечественных педагогических съездов рубежа XIX-XX вв. как исторический источник изучения социальных болезней в России	100

РАЗДЕЛ 2

ОНТОЛОГИЯ ТВОРЧЕСТВА

Прохоров М.М. (Нижний Новгород) Основоположения креатологии ...	105
Голенков С.И. (Самара) Понимание как феномен творчества	113
Разинов Ю.А. (Самара) Идентичность и творчество: о некоторых проблемах воображаемой идентичности	123
Данилов В.А. (Ульяновск) Гармония как сущность творчества.....	134
Смолина А.Н. (Волгоград) Творчество как технология бессмертия: «от Бога до блага».....	141

Огнев А.Н. (Самара) Онтогносеологический аспект творческого кризиса.....	146
Серебрякова Ю.В. (Ижевск) Контурный анализ бытия-на-границы: экзистенциальный кризис и творческое вдохновение.....	154
Колесникова А.В. (Новосибирск) О псевдоонтологии сингулярных экзистенций.....	160
Клёцкин М.В. (Самара) Знак и сущность.....	167
Дик П.Ф. (Костанай) Освящение творчества в религии	175
Дёмин И.В. (Самара) Семиотическая интерпретация феномена границы в философско-культурологической концепции Ю.М. Лотмана.....	183
Мерзляков С.С. (Москва) Творческий максимум: воображение и его пределы	193
Леушкин Р.В. (Ульяновск) Роль трансгрессии в структурировании виртуального социального пространства	201
Гаффаров И.З. (Казань) Трансгрессия в философско-идейном оформлении исторического пути.....	207
Фатенков А.Н. (Нижний Новгород) Похвальное слово диалектике (к проблеме «методологии творчества»)	211

РАЗДЕЛ 3

ТВОРЧЕСТВО И ИСКУССТВО

Трофимова Ю.А. (Омск) Художественная реальность: конструирование и творчество	218
Шелковников А.Ю. (Москва) Историсофия метафоры «Серебряный век русской поэзии»	222
Дырдин А.А. (Ульяновск) Философия пространства в «волжских» текстах А.П. Платонова	230
Стенина В.Ф. (Барнаул) Время в письмах А.П. Чехова: философия и психология творчества	240
Валова О.М. (Киров) Философия нереального в драматургии Оскара Уайльда	248
Квятковский Г.Ю. (Челябинск) Философские тезисы об отчуждении в индустрии массовой музыки	253

РАЗДЕЛ 4

ТВОРЧЕСТВО И НАУКА

Кириллов А.А. (Ростов-на-Дону) Научное творчество в культуре: критический анализ концепции М.К. Петрова.....	258
Воробьева С.В. (Минск) Логико-когнитивные факторы системной модели научного творчества	263
Мингулов Х.И. (Самара) Творческий потенциал принципов научного исследования	272

Ташлинская Е.Ш. (Ульяновск) Научно-техническая деятельность: эвристическое значение и творческий потенциал	279
Арпентьева М.Р. (Калуга) Научные коллаборации в подготовке философов	286
Курыло О.В. (Горки) Психолого-педагогическое сопровождение профессионально-личностного развития студентов	291
Яковлева И.П. (Краснодар) Научно-исследовательская работа как фактор развития творческого потенциала студентов	294

РАЗДЕЛ 5

ТВОРЧЕСТВО В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Городилова Т.С. (Киров) Обретение родины как творческий акт: И. А. Ильин о проблеме формирования патриотического самосознания.....	298
Нетребская О.Н. (Москва) Творчество как софийное преобразование мира в философии С.Н. Булгакова	303
Фаритов В.Т. (Ульяновск) В горизонте сверхкультуры: философия творчества Н.А. Бердяева	310
Цепелева Н.В. (Новосибирск) Философия творчества Н.О. Лосского ...	322

РАЗДЕЛ 6

ТВОРЧЕСКИЕ ПОИСКИ МОЛОДЫХ

Антюшев И.И. (Чебоксары) Наука как творчество в структуре органического целого.....	330
Захарова Е.А. (Ульяновск) Креатология как теория и методология творчества (читая работы Г.Ф.Миронова)	336
Любецкий Д.С. (Ульяновск) Творчество как форма и способ личностной самонавигации в современной культуре	340
Морозова Д.Ф. (Ульяновск) Связь традиций и инноватики в историческом исследовании (на примере трех поколений историков)	345
Олейник И.В. (Минск) Категориально-феноменологический образ времени в социогуманитарном познании	352
Парадник Д.А. (Минск) Творчество в постсоветских странах: репрезентация гуманизма и прав человека.....	360
Саенко А.В. (Нижний Новгород) Рорти о различении философии научной и поэтической	363
Темлякова А.С. (Екатеринбург) Воображение как источник творчества в кино	369
Шайхолов И.С. (Ульяновск) Творчество и культура в свете философской рефлексии	375
Сведения об авторах	379
Список научных трудов Г.Ф. Миронова	383

Раздел 1

ТВОРЧЕСТВО И КУЛЬТУРА

КОНЦЕПТ ТВОРЧЕСТВА

В.А. КОНЕВ

Самара, Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева

***Аннотация:** В статье разрабатывается концепт творчества как основополагающий концепт философии культуры. Показано, что концепт творчества раскрывает проблему действия трансцендентальной культурной способности – способности утверждать, которая определяет априорные условия реального, а не возможного опыта. Основные составляющие концепта творчества – трансцендентальный принцип *spatium* = способность чувственного восприятия бытия самого чувственного; Идея как виртуальная реальность определенной неопределенности, дополнительной к наличной реальности; нудительная сила присутствия здесь-и-сейчас как побуждение к индивидуации Идеи.*

***Ключевые слова:** концепт творчества, трансцендентальная культурная способность, способность утверждать, культура, произведение, событие, типы культурной деятельности*

CONCEPT OF CREATIVITY

V.A. KONEV

Samara, Samara University

***Abstract:** The article develops the concept of creativity as a fundamental concept of the philosophy of culture. It is shown that the concept of creativity reveals the problem of the action of transcendental cultural ability – the ability to affirm, that determines a priori conditions of the real, but not possible experience. The main components of the concept of creativity – transcendental principle *spatium* = ability to sense-perception of being very sensual; The idea as a virtual reality of a certain uncertainty, additional to the actual reality; forcibly force presence here and today as a motivation to the individuation of ideas.*

***Key words:** concept of creativity, transcendental cultural ability, ability to assert, culture, creation, event, types of cultural activity*

1. Почему «концепт»? Потому что феномен творчества настолько многослоен, что вряд ли возможно такое его определение, которое могло быть охвачено одним понятием. Но в то же время все-таки, когда мы говорим о творчестве, мы всегда имеем в виду некую культурную определенность. А концепт, как отмечают Ж. Делёз и Ф. Гваттари, это множественность, но и целое, его суть «в членении, разбивке и сечении», каждый концепт «отсылает к некоторой проблеме», концепт – «это событие, а не сущность и не вещь», это определенный «мыслительный акт» [5, 25,26,32]. Поэтому понимание творчества на уровне философской рефлексии предполагает конструирование его концепта, который должен дать возможность увидеть разнородность явления творчества в действительности.

2. К какой проблеме отсылает концепт творчества? Сказать, что это «проблема творчества» как некоего особого, хотя и загадочного, даже таинственного, но хорошо известного каждому человеку явления культуры нельзя, так как мы окажемся в плену самих смыслов культуры. Именно это происходит с теми теориями творчества, которые, опираясь на высказывания самих творцов – художников, ученых, изобретателей, стремятся осмыслить природу творчества как особый процесс создания нового (См.: обзор и характеристику теорий психологии творчества в [1, 9]). Да, мы узнаем много интересного и любопытного, когда творческие личности раскрывают «тайны» своей деятельности, но эти «тайные» особенности настолько специфичны, что дальше уже известного признания, что творчество уникально, вряд ли можно двинуться. Поэтому В.С. Библер, много сделавший для понимания сущности научного творчества, отмечал, что проблема творческого озарения (интуиции) научной мысли должна быть поставлена как проблема логического движения мысли и как проблема обнаружения того, «*в каком социально-историческом контексте логическое движение творческой мысли необходимо реализуется в форме существования, противоречащей сущности этого движения, – в форме интуиции*» [4, 218.Курсив мой – В.К.]. То есть не интуицию, не озарение нужно изучать, а ситуации, которые их вызывают.

Поэтому проблему, которую должен осмыслить концепт творчества, следует формулировать не в терминах самого творческого акта, а в терминах той ситуации, которая порождает этот акт. Трудно в этом случае избежать обращения к той, «самой первой ситуации», с которой творчество оказалось связано, как со своим именем. Это ситуация абсолютного начала, о которой повествует в «Притчах Соломоновых» София, Премудрость Божья:

Господь имел меня началом пути Своего,
Прежде созданий Своих, искони...
Я родилась...
...когда Он не сотворил ни земли, ни полей,
Ни начальных пылинок вселенной.

Когда Он уготовлял небеса, я была там.
Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны,
... Тогда я была при Нем художницею...
(Притч. 8, 22-27)

Начало начал – провести «круговую черту по лицу бездны»! Что это? Это – увидеть *лицо* бездны! Увидеть что-то там, где еще нет ничего. *Увидеть!* В этом «Увидеть!» заключено особое отношение к бытию, когда бытие берется в его абсолютно собственном выражении, в его конкретном чувственном проявлении. Причем, здесь важно бытие *самого* чувственного как такового, а не бытие некоего сущего данного в восприятии. Жиль Делёз в «Различии и повторении» связывает восприятие такого бытия как бытия самого чувственного (*l'être du sensible*) с действием особого трансцендентального принципа, особого *spatium*, пространства как интенсивного качества, которое является не просто антиципацией перцепций, но источником разнообразия пространства как экстенсивной величины, а тем самым априорным условием реального опыта [6, 282]. Восприятие бытия *самого* чувственного открывает различие интенсивностей, а не просто качественные противоположности. Бытию *самого* чувственного присуща граница, которую образует интенсивность, различие в интенсивности [6, 288; 8, 305]. Способность увидеть энергичное напряжение конкретной ситуации, не её наличное состояние, а её интенсивность как заключенные в ней возможные исходы, её границы, открывает ситуацию как проблемное бытие. Проблематическое, как справедливо утверждает Делёз, не является субъективной категорией нашего знания, проблематическое является, прежде всего, объективным видом бытия [7, 83], которое требует разрешения в событии, в индивидуации.

Таким образом, концепт «творчество» отсылает к проблематическому как таковому, указывая на особое положение человека в ситуации, когда проявляется его способность чувствовать, именно чувствовать, ситуацию как абсолютное начало, т.е. как ситуацию напряжения и понуждения к деянию. Это ситуация «*моего не-алиби в бытии*», по определению М.М. Бахтина [2, 112], когда интенсивность самой чувственности *драматизируется*, выражаясь в пространственно-временных динамизмах данной ситуации [6, 294].

3. Пространственно-временные динамизмы конкретной ситуации, в которых выражается интенсивность самой чувственности и голос бытия всего чувственной самоданности, разрешаются в индивидуации. «Основной процесс интенсивных количеств, – указывает Делёз, – индивидуация», так как интенсивность всегда *эта*, конкретна [6, 299]. «Индивидуация возникает как акт решения определенной задачи или, что то же самое, как актуализация потенциала и приведение к взаимосоответствию различных несоответствий. Акт индивидуации состоит не в ликвидации проблемы, но в

интеграции элементов несоответствия в состояние соединения, обеспечивающего его внутренний резонанс» [6, 300; 8, 317]. Так открывается следующий важный содержательный момент концепта творчества – он указывает на такое действие, которое соединяет несоединимое, когда приводится к взаимосоответствию то, что до этого не соответствовало друг другу. Так появился, например, в эпоху неолита каменный топор, в котором соединены камень и дерево, по природе своей несоединимые начала.

4. Указывая на состояние бытия (проблемное бытие), которое характеризуется интенсивностью, требующей индивидуации, концепт творчества открывает особую реальность – реальность виртуального. Проблемное бытие, которое вслед за Делёзом можно характеризовать как бытие вопроса, как ситуацию бытия вопроса – ситуацию (не)-бытия, ?-бытия, порождает, с одной стороны, «нудительность» вопроса (или дела), а, с другой – открывает особую реальность. Этой реальностью становится Идея, которая олицетворяет само проблемное бытие, нераздельно соединяя собственно бытийное и мыслительное начала. Идеи, пишет Кант в «Критике чистого разума» дают опыту силу не конститутивного, а регулятивного принципа, они задают схему единства, но не указывают на природу (причину) единства [10, 573]. Через Идеи мысль идет к трансцендентному. Этот выход к трансцендентному и есть рождение новой мысли. Идеи, по Канту, присущи разуму, но устремлены вне его, их объект – вне опыта. А «объект вне опыта может быть представлен только в проблематичной форме; это не значит, что Идея не имеет реального объекта; проблема как таковая – реальный объект Идеи» [6, 210]. Этот объект не фикция, не гипотеза, этот объект не может быть ни дан, ни познан, «но он должен быть представлен, не будучи непосредственно определен» [Там же]. Это и делает Идея. «Идея, – отмечает Делёз, – представляет <...> три момента: неопределенное в своем объекте, определимое относительно объектов опыта, несущее идеал бесконечного определения в связи с понятиями способности суждения» [6, 211]. Объект Идеи – это область виртуальной реальности. Виртуальная реальность противостоит не реальному, а актуальному, поэтому ее нельзя рассматривать как возможность. Возможность не является реальностью, процесс возможного – осуществление, а виртуальное само по себе обладает реальностью, и его процесс – актуализация.

Таким образом, концепт творчества открывает для человека мир виртуальной реальности, которая не продолжает возможности, свойственные действительному (уже наличному) миру, а становится дополнительным ему, она открывает новые варианты его (действительного мира) существования.

5. Но чтобы стать дополнительным виртуальный мир Идеи должен приобрести актуальность, должен случиться как актуальная реальность. Переход от виртуальности к актуальности требует акта, свершения, волевого решения. Это решение сравнимо с божественным «*Fiat!*» – «Да

будет!». В результате подобного решения-императива появляется *событие*, которое случается по нашей воле. Это случай. Но случившееся событие захватывается концептом творчества тогда, когда оно утверждается в действительности. «Самое трудное, – замечает Делёз, – превратить случайность в объект *утверждения*, но таков смысл императива и поставленных им вопросов» [6, 243-244. Курсив Делёза – В.К.]. Что означает утверждение случая? Утверждение происходит тогда, когда случай вписывается в целостность и сам становится определенной и необходимой целостностью. Мера утвержденного случая – установление резонанса между теми разнообразными следствиями, которые вытекают из неожиданного действия и возникновение на их основе новой проблемы. Случай становится прецедентом. Поэт находит *это* слово, но оно *уже* несет в себе и другие слова стихотворения, так как если оно не будет порождать другие слова, его вычеркивают, оно *не случается как поэтическое слово*. Так же и живописец – каждый выбор цветового пятна согласуется со всей гаммой колорита, поза одного персонажа – с композицией в целом. Событие, произведение становится объектом постепенной детерминации – оно не сразу появляется, но оно уже есть как целое в каждом моменте своего становления. Эта целостность заключена, свёрнута в Идею, виртуальной реальности события/произведения. Каждая Идея, отмечает Делёз, обладает двумя силами – силой любви и силой ярости. «Ярость и любовь являются силами Идеи, которые развиваются, исходя из $\mu\eta\ \acute{o}\nu$, то есть не из негативного или из небытия ($\acute{o}\nu\ \kappa\acute{o}\nu$), а из проблематического бытия» [6, 235]. Любовь указывает на то, что можно привлечь как моменты данного события, а ярость – определяет то, посредством чего привлекаемые моменты обретают единство с целостностью события/произведения.

Таким образом, концепт творчества открывает человеку событийность мира, который существует благодаря времени «вдруг», требующему иного распределения наличных ресурсов. Событие производится перераспределением наличного материала и становится центром притяжения новых ресурсов. Событие тем отличается от происшествия, что оно может становиться и становится основанием соединения разнообразных свершений, событием = *со-бытием*, бытием, с которым случаются все новые и новые свершения, вокруг которого возникают новые проблемы. Событие производит, порождает свой мир, его природа – быть произведением. И оно тем более значимо как произведение (как событие), чем успешнее оно вовлекает в свою орбиту новых людей и новые средства, чем большее время оно охватывает своими проблемами.

6. Как в повседневной, так и в научной речи термин «творчество» обычно коррелирует с такими видами деятельности как искусство, наука, изобретательство, но концепт, по характеристике Делёза, нетелесен, хотя и воплощается или существует в телах, он принципиально не совпадает с тем состоянием вещей, в котором осуществляется. Поэтому концепт творчест-

ва характеризует не действия в искусстве или изобретательстве, а событие в культуре, благодаря которому культура существует. В концепте творчества философией осмысливается онтологическая природа культуры, способ её бытия, сама культурная способность человека. Это способность утверждать, особая трансцендентальная способность, подобная способности познания, которую анализировал Кант, и способности быть, раскрытой Хайдеггером в «Бытии и времени». Как носителем трансцендентальной способности познания выступали трансцендентальный субъект (чистый разум) и событие знания, как универсальная способность быть олицетворялась *Dasien* (экзистенцией) и событиями существования, так и универсальная способность утверждать получает своего субъекта – своеобразного культурного героя, или культурного создателя и результаты его созидания.

Культурными героями фольклористы называют тех мифологических персонажей, которые были первыми людьми и одновременно создателями и «воспитателями» людей, культурный герой-демиург, отмечают они, – древнейший образ мирового фольклора [см. 12]. Но и более поздние культуры всегда хранят память (историческую или легендарную) о тех людях, деяния которых оказались значимыми для жизни общества и развития культуры. Эти «культурные герои» не только фиксировали в памяти общества представление о значимости тех или иных культурных содержаний, но сам образ «культурного героя» символизировал универсальную характеристику культуры – всякое достижение имеет свое начало, свой исток. И этот исток – конкретное действие. Деятельная активность человека жизненно важна для культуры, поэтому культура хранит не только образцы, алгоритмы или смыслы конкретных видов деятельности, но и саму идею активности и возможных ее видов, или модусов. Если не изначально, то уже в глубокой древности зарождается представление о двух возможных модусах действия, результатом которых становятся какие-то изменения в действительности. Эти модусы представлены в Библейской книге «Бытия» как действие Бога и действие Евы (человека). Различие этих действий определяется местом оценки в структуре действия. Действие Бога: «Да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы. И назвал свет днем, а тьму ночью» (Быт. 1, 3-5). Действие Евы: «И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его, и ела; и дала также мужу своему, и он ел. И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги...» (Быт. 3, 6-7). В первом случае действие строится по модели: воле-ние – акт – оценка результата – именование. Во втором: оценка – акт – результат, соотнесенный с оценкой. Первый тип действия создает новую ценность, вводит в мир новые произведения и имена, второй – репродуцирует или модифицирует уже существующие ценности и произведения (не

буду сейчас говорить, о том, к чему привело «реальное» действие Евы. Здесь важно само принципиальное различие двух моделей деяния).

Можно сделать вывод, что именно первая модель действия отвечает ситуации творчества и входит в содержание концепта творчества, указывая на тип творческого действия и тип творческого персонажа. Но вряд ли это так. Оба вида действия реализуют культурную способность утверждать, но реализуют её по-разному. Это становится очевидно, если мы обратимся к другому варианту различия видов культурной деятельности, представленному образами Моцарта и Сальери в маленькой трагедии А.С. Пушкина «Моцарт и Сальери». И Моцарт, и Сальери оба принадлежат к миру искусства, которое, так сказать, по определению, относится к сфере творчества. Но это две разных ипостаси творческой деятельности. Еще В.Г. Белинский отмечал, что идея трагедии – «Вопрос о сущности и взаимных отношениях таланта и гения» [3, 557], и рассматривает Сальери и Моцарта как персонафикацию определенного типа творчества. Сальери – ремесленник от искусства: «...Ремесло / Поставил я подножием искусству... / Звуки умертвив, / Музыку я разъял, как труп. Поверил / Я алгеброй гармонию. Тогда / Уже дерзнул, в науке искушенный, / Предаться неге творческой мечты, / Я стал творить...». Здесь знание и оценка предшествует действию, как в случае модели действия Евы. Моцарт – «...Намедни ночью / Бессонница моя меня томила, / И в голову пришли мне две, три мысли, / Сегодня их я набросал. Хотелось / Твое мне слышать мнение...». Эта другая модель поведения, здесь оценка следует после действия. Это – модель Бога. Не случайно Сальери скажет: «Ты, Моцарт, бог и сам того не знаешь...».

Эти модели творчества принципиально различны, но обе ипостаси творческой деятельности одинаково необходимы в культуре, так как они взаимно дополняют друг друга. Моцарт создает новую художественную действительность, Сальери же на ее основе – новую систему норм, тем самым закрепляя ее как реальность, как ступеньку в истории искусства, на которую может ступить всякий. Именно этим и оправдывает Сальери свое преступление:

Что пользы, если Моцарт будет жив
И новой высоты еще достигнет?
Подымет ли он тем искусство? Нет;
Оно падет опять, как он исчезнет;
Наследника нам не оставит он.

И действительно, у Моцарта не может быть наследника, ему нечего передать, кроме себя самого. Наследник может быть только у Сальери, ибо его наследство – это нормы, правила, алгебра гармонии, отличимая, отчужденная и отчуждаемая от живого процесса творчества его схема. У Моцарта не может быть наследника, ибо никто не сможет творить, как он, и только новый Моцарт, совершивший прорыв созданной очередным Салье-

ри алгебры гармонии, повторяет его тем, что будет на него не похож и в то же время абсолютно тождествен ему. Гении трансцензуса в искусстве находятся в том поле истории искусства, которое не поддается измерению. И Моцарт, и Бетховен, и Чайковский, и Шнитке следуют друг за другом хронологически и даже исторически, но кто из них достиг более высокой «степени искусства» (выражение Сальери)? Никто. Для них нет степеней. Они существуют только для Сальери, и только в творчестве художников этого типа виден прогресс в искусстве. Ибо Сальери каждого следующего этапа умеет больше, чем Сальери прошлого. Но только благодаря Сальери, который может «музыку разъят, как труп», и рождается новая музыка – новый Моцарт. Так оказывается реализованным «искренний союз, связующий Моцарта и Сальери, двух сыновей гармонии», как в древних мифах оказываются нерасторжимыми и взаимопроникающими мотивы жизни и смерти. И тогда из глубины веков всплывает другая модификация этого странного союза.

На самой заре рефлексии творчества, когда еще творчество и его сознание было почти неразличимы, в античных мифах об Аполлоне, божестве, который стал олицетворением и покровителем искусства, уже обнаруживается дихотомия творчества. Она представлена в противоположности Аполлона и Диониса. «Оба эти божества, – пишет А.Ф. Лосев, – являются, конечно, прежде всего антагонистами, поскольку один из них – по преимуществу бог светлого начала, другой же – бог темного и слепого экстаза» [11, 322]. Их антагонизм настолько остр, что пророка и служителя Аполлона Орфея растерзали на части и разбросали его члены в разные стороны менады из свиты Диониса [Там же, 323]. Но этот антагонизм не помешал Аполлону и Дионису войти в тесное соприкосновение и объединиться. Результатом этого союза явился знаменитый Дельфийский оракул, в котором дионисийское экстатическое начало (пророчества пифий) упорядочивалось и оформлялось в стихах целым штатом служащих при храме поэтов (аполлоновское начало) [Там же, 433; 318].

Как видим, Аполлон – начало порядка и оформления («алгебра гармонии»), а Дионис – начало прорыва и разрушения установленного порядка. Здесь, в лоне европейской цивилизации, негативным началом оказывается гений трансцензуса (а у Пушкина негативное начало – гений порядка!). И в Моцарте Пушкина отчетливо видны следы Диониса – именно ему свойственно нарушение порядка. С ним в трагедии связано смеховое, ироническое, отчасти и карнавальное начало (слепой скрипач из трактира), он «гуляка праздный». С ним ассоциируется таинственный черный человек и т.п., а Сальери устойчив, упорядочен и рационален, в нем воплощен Аполлон. Так вдруг в Сальери и Моцарте открываются глубины иной ценностной природы. И каждый из них не только противостоит другому, но и содержит свою противоположность в себе. В Сальери-Аполлоне живет Дионис-Моцарт, ибо идея порядка и формы оказывается носителем смерти и

разрушения, в Моцарте-Дионисе живет Аполлон-Сальери, который оформляет и упорядочивает порывы «черного человека», «внезапный мрак, иль что-нибудь такое». И в этом видится противоречивость самого культурного процесса, который персонифицируется в амбивалентных ипостасях Моцарта и Сальери, «модели Бога» и «модели Евы».

Универсальная трансцендентальная культурная способность, способность утверждать, изначально амбивалентна, так как она сама в себе содержит свою противоположность – необходимость подтверждения¹, что в «модели Бога» выражается необходимостью оценки и принятия/отбрасывания результата действия, а в «модели Евы» необходимостью принятия основания действия как подтверждение/утверждение этого основания. Именно эта амбивалентность культурной способности порождает главную бытийную особенность культуры – ее ценностный характер. Ценность, как известно, существует только через противопоставление своему антиподу.

Амбивалентность культурной способности объясняет и способ существования результата продуктивного (творческого) действия. Результат действия по «модели Бога» – произведение, которое не знает образца. Это произведение, которое судится и оценивается по его собственным законам. Делёз говорит в этом случае о создании симулякра, который отрицает как отношение оригинала и копии, так и модели и репродукции, понимание симулякра требует осмысления не возможного, но реального опыта [7, 339-341]. Но произведение, которое не создается на основе образца, должно быть укоренено в культуре, оно должно войти в уже существующий мир, оно должно, устанавливая себя как образец, соотноситься с уже существующими образцами. Это и устанавливает действие по «модели Евы». Включение произведения в жизнь, подтверждение его жизненности, его культурного бытия – это другая модель культурного действия, другая модель утверждения, без которого нет события культуры, нет творения культуры. Подобное действие может быть чревато разными непредсказуемыми последствиями, о чем свидетельствует истории библейской прародительницы.

7. Таким образом, концепт творчества отсылает к проблеме действия трансцендентальной культурной способности – способности утверждать, несущей в себе априорные условия реального опыта, который актуализируется в культурных событиях/произведениях. Основные составляющие концепта творчества, определяющие априорные условия реального опыта – трансцендентальный принцип *spatium* = способность чувственного восприятия бытия самого чувственного; Идея как виртуальная реальность определенной неопределенности, дополнительной к наличной ре-

¹ Кстати в значения латинского глагола *affirmo*, *-āre* входят: *подкреплять* (первое значение), *уверять, утверждать* (третье значение).

альности; нудительная сила присутствия здесь-и-сейчас как побуждение к индивидуации Идеи.

Концепт творчества конституирует онтологию культуры как трансцендентальную философию культуры, так как она может говорить о бытии культуры только как о ее творении, о постоянном действии трансцендентальной культурной способности, которая как *causa efficiens*, благодаря усилиям человека порождает мир событий/произведений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арнаудов М. Психология литературного творчества / М. Арнаудов. – М.: Прогресс, 1970. – 654 с.
2. Бахтин М.М. К философии поступка / М.М. Бахтин. // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985. – М.: Наука, 1986. – с. 80-160.
3. Белинский В.Г. Статьи о Пушкине / В.Г. Белинский. // В.Г. Белинский. Полн. собр. соч. Т. VII. – М.: Изд. Акад. наук СССР, 1957. – с. 97-583.
4. Библер В.С. Творческое мышление как предмет логики (проблемы и перспективы) / В.С. Библер. // Научное творчество. Под ред. С.Р. Микулинского, М.Г. Ярошевского. – М.: Наука, 1969. –С. 167-221.
5. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? Пер. с фр. С.Н. Зенкина./ Ж. Делёз, Ф.М. Гваттари. – СПб.: Алетейя, 1998. – 288 с.
6. Делёз Ж. Различие и повторение. Пер. с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. / Ж. Делёз. // СПб.: Петрополис, 1998. – 384 с.
7. Делёз Ж. Логика смысла. Пер. с фр. – Фуко М. *Theatrum philosophicum*. Пер. с фр. / Ж. Делёз. – М.: Рарирет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – 480 с.
8. Deleuze G. *Différence et répétition*. / G. Deleuze. // *Épiméthée. Essais philosophiques*. Presses Universitaires de France. Б/г. – 428 p.
9. Ильин Е.П. Психология творчества, креативности, одаренности. / Е.П. Ильин – СПб.: Питер, 2009. – 448 с.
10. Кант И. Критика чистого разума. / И. Кант. // Кант И. Соч. в 6 тт. Т3. – М.: Мысль, 1964. – 799 с.
11. Лосев А.Ф. Античная мифология. / А.Ф. Лосев. – М.: Учпедгиз, 1957. – 620 с.
12. Мелетинский Е.М. Предки Прометея (Культурный герой в мифе и эпосе) [Электронный ресурс] / Е.М. Мелетинский. // URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky15.htm> (дата обращения 15 дек. 2017 г.)

ПРАКТИКА КАК СОСТОЯНИЕ ИСТОРИИ

Т.Н. БРЫСИНА

Ульяновск, Ульяновский государственный технический университет

***Аннотация:** В статье анализируется связь концепции практики и неклассической модели истории. Показана роль философской трактовки пространства и времени в научном историческом познании. Выявлено значение изменения структуры научного исторического знания для динамики общества.*

***Ключевые слова:** неклассическая модель истории, научно-исследовательская практика, многомерность, целостность, динамичность.*

PRACTICE AS STATE OF HISTORY

T.N. BRYSINA

Ulyanovsk, Ulyanovsk State Technical University

***Abstract:** In the article analyzes the connection between the concept of practice and the nonclassical model of history. The role of the philosophical interpretation of space and time in scientific historical knowledge is shown. The importance of changing the structure of scientific historical knowledge for the dynamic of society is revealed.*

***Key words:** nonclassical model of history, research practice, multidimensionality, integrity, dynamism.*

Во второй половине XX века в методологический арсенал теоретических исследований в различных областях науки и философии всё активнее проникает идея нелинейности, разнородности и динамичности существования как мега-, микро-, так и макросистем. Не избежала этого процесса и социальная философия.

Методологические и теоретические положения, обуславливающие формирование новой парадигмы в первую очередь затронули фундаментальные категории, в которых выражаются и раскрываются метафизические условия жизни социального мира и, следовательно, его теоретическое представление в виде картины социальной реальности. Данное представление, или онтологическая модель, всегда включает в себя такие категории, как пространство, время, форма организации, качество связи, способ (характер), источник и «механизм», обеспечивающие именно такую форму и такой способ существования.

Каждое онтологическое образование имеет свои параметры, в основе которых лежат неизменные, инвариантные реалии, то есть свои метрики. Их наличие обеспечивает возможность осуществлять процедуру измерения в различных видах деятельности – от теоретической до технической и

обыденной. Однако экспансионизм такого модуса сознания, как мышление, реализующегося через ряд процедур – анализ, синтез, обобщения, типизация, редукция – приводит к необходимости выявить, а точнее, установить инвариант между метриками. Реализация данной особенности мышления начинается ещё в античности, своей кульминации достигает в Новое время, когда складываются благоприятные социальные условия и рождается наука как «чистая форма» исчисления и измерения.

Именно в это время в гуманитарном познании получают теоретическое обоснование две фундаментальные идеи – «идея всемирной истории» (Вико, Гердер, Фергюссон, Гегель, немецкая и французская исторические школы) и идея «человечества» (Кондорс) как единого образования с едиными для всех представителей атрибутивными качествами. Последняя нашла и естественно-научное подкрепление в работах Бюффона и Линнея. Обе они представляют собой две стороны одной медали, сутью которой является редукция времени к пространству, а пространства – к геометрической форме.

Идея всемирной истории – это расширение содержания «идеи истории», рождённой в недрах иудео – христианского мирозерцание, на те регионы и те этносы, которые ранее оказались за границами культурного параметра. «Идея истории» оказывается, в силу своего происхождения, самой устойчивой в культуре западного общества. Ясперс в построении своей схемы социального мира базируется именно на ней, а не на идее «всемирной истории»[6]. Идея человечества – это экспансия качеств, ранее понимаемых как специфические параметры средиземноморских этносов (деление на эллинов и варваров у Аристотеля, избранность евреев и т.п.) на всех людей и установление универсальных констант – разума и свободы воли.

И «идея истории», и ее более поздний вариант – «идея всемирной истории» презентуют динамику социального мира и особую метрику метафизических условий: время как последовательная смена состояний и пространство как вместилище разных образований. Связи между этими образованиями определяют форму пространства, его конфигурацию. Ее изменения как раз фиксируются в виде временных, т.е. последовательно осуществляющихся состояний. Таким образом, время, как и пространство, также оказывается носителем константного свойства: вмещать в себя различные реалии, для измерения которых вводятся такие параметры, как интервал, промежуток, период и т.д. Так происходит редукция времени к пространству, его «опространствование», поэтому и модели так понимаемого времени имеют геометрическую форму: точка, стрела, линия. Как и пространство, время не имеет незыблемых границ, что фиксируется такими метафорами, как «ход времени», «течение времени». Любая граница – временная или пространственная – преодолевается в силу неизменных ка-

честв времени и пространства – вместимости и расширяемости /длительности.

Логическим и онтологическим следствием из описываемой трактовки метафизических оснований социальной жизни выступает признание ее гетеротопного и гетерохронного характера. Любые процессы, события, состояния предстают как дискретные, локализованные в конкретных пространственных и временных интервалах, связи между которыми как раз и демонстрируют их непрерывность и линейность. Два главнейших принципа классической науки и философии – детерминизм и историзм – базируются на такой онтологии бытия, играя важнейшую роль в создании модели социальной жизни в качестве социальной реальности, динамика которой представлена в виде процесса или взаимодействия разных дискретных единиц. Не случайно поэтому казуальные связи в такой модели оказываются главенствующими, а диалектика – адекватным способом экспликации ее содержания.

Базовым условием существования линейно-дискретной метрики картины социальной реальности является структура человеческой деятельности вообще и мышления в частности. Дифференциация видов деятельности в хозяйственной, военной, политической областях в Новое время и выделение мышления в качестве доминантного модуса сознания в познавательно-исследовательской сфере – суть события одновременные, совместные и взаимообусловленные. «Одно и то же – мышление и то, о чем мысль, ибо без сущего, о котором она высказана, тебе не найти мышления» [3,291]. Это известнейшее парменидовское положение как нельзя лучше раскрывает существо происходящего в классической исторической науке. Сознание, редуцированное к одному из своих модусов и вследствие этого утратившее многомерность, производит специфический продукт – «картину мира», которой замещает сам мир. обстоятельное изучение данного события дано Хайдеггером[4]. Однако его внимание сосредоточено на сущности и роли науки в этом событии. Я же хочу обратить внимание на иной аспект, а именно редукцию сознания к мышлению и жизни к деятельности. Несомненно, наука когерентна этим метаморфозам, что демонстрирует и другой её продукт – технологический род знания. Этот род, имеющий своим истоком мыследеятельность, эксплицирует линейность времени и локальность пространства в форме целесообразной связи: цель – средство – действие – продукт. Возможность тотального способа существования этого рода знания обуславливается и обеспечивается вышеописанными свойствами линейного времени и пространства.

Историческая наука в своем классическом варианте следует в русле происходящих новаций: все концепции формируются и обосновываются в контексте идеи всемирной истории. Дискуссии о смысле истории, её движущих силах, сущности исторического факта и т.д. – это все «спор славян между собой» (А.С. Пушкин), то есть внутренние дела самих историков,

никоим образом не затрагивающие главного – онтологической модели самой истории как формы социального бытия связей, сохраняющих его целостность. Та же ситуация существует в философии истории. Идея прогресса (законнорождённая дочка идеи всемирной истории) пронизывает всю философию историю Нового времени. В данном случае несущественно что или кто является двигателем прогресса – борьба классов или хитрость мирового разума, какова его цель – построение справедливого общества или достижение абсолютной истины. Главное – это принятие модели социальной динамики в виде постоянного изменения как сущностного качества самого общественного бытия. Поэтому никакие конечные цели достигнуты быть не могут в силу неограниченности времени и пространства, их «безмерности». По сути, речь должна идти не о цели исторического развития, а о его идеале. Отсюда лозунг «цель ничто, а движение всё» действительно оказывается логически фундированным и идеологически привлекательным, поскольку выражает существо организации релевантных образований – познавательной деятельности её объекта – картины социального мира. Так парменидовский постулат находит свое воплощение в исторической науке: линейно–дискретная схема одна и та же и в познавательной деятельности и в картине социального бытия.

Однако обнаружением и описанием онтологической модели не заканчивается исследование существа научной жизнедеятельности и ее продукта. Возникает вопрос об источнике смены картины социальной реальности и, следовательно, изменении в сфере познания, то есть о другой модели, содержащей иначе понимаемые время и пространство. И если для Парменида, как позднее для Канта и других сторонников идеализма ответ на вопрос об источнике описываемой схемы проистекает из признания активности некоего духовного образования, то для материализма ответ оказывается крайне затруднительным. Это во-первых; а во-вторых, и это самое важное, ни в одном из основных философских направлений не артикулировалась проблема существования самой модели: она (схема) принималась как само собой разумеющаяся, поскольку не осмысливалось различие между бытием и его картиной. Исключением можно считать кантовское понимание природы как картины «вещи в себе» и объекта научного познания. Относительно человеческой истории ситуация иная: поскольку история не попадает у Канта в число наук, то и никакой картины она нарисовать не может. Она занимается сугубо эмпирическим делом – описанием фактов. А вот философия истории, являясь частью метафизики, не может не быть теоретической деятельностью, то есть продуцирует определенную картину истории. И здесь Кант остается в русле классической традиции, принимая как само собой разумеющуюся идею всемирной истории в виде регулятивной идеи теоретического разума. Однако регулятивная роль возможна только потому, что она коррелируется и направляется телеологической установкой самой истории. И эта цель – свобода, которая является

высшим принципом нравственности. Осуществление этой цели в реальной эмпирической исторической жизни людей, согласно Канту, невозможно, поскольку это регулятивная идея, устанавливающая масштаб и метрику событий. Подоплекой же такой трактовки истории является линейность и дискретность времени и пространства как априорных условий существования не только природного, но и социального мира. Попытка Канта выйти за пределы природного мира с его жесткими казуальными связями в царство свободы при сохранении прежней метрики пространства и времени, осталась только попыткой именно потому, что они наделялись им априорными качествами, следовательно, не могли быть никакими иными. Не случайно в последующий период никакого различия между самой историей и ее картиной уже не делается, и не возникает вопрос о возможности другой онтологической модели. Ситуация усугубляется еще и тем, что само бытие отождествляется с природой, следовательно, специфика его социальной формы не выявляется. Более того, сама возможность такой формы остается вне сферы осмысления как философии (опять же за исключением Канта), так и исторической науки.

Ситуация в теоретической сфере радикально меняется с формированием концепции практики Марксом. «Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как *революционная практика*» [1,2].

В свете этого тезиса, разработкой и обоснованием которого Маркс занимался всю свою жизнь, социальная жизнь предстает совсем иначе. Она оказывается симбиотической целостностью самых разных образований: деятельности в разнообразии её видов, форм поведения, социальных институтов, событий повседневности, рождения нового (то есть осуществление иной не-деятельностной формы), артефактов как следов всех уже свершившихся проявлений человеческой активности. Теперь история уже не может трактоваться в линейной метрике, какой бы сложной она ни была. Её целостность исключает подобное описание, следовательно, модель истории не может выразить «идею всемирной истории» как поступательного процесса смены различных этапов, целью которой выступает более совершенная организация общества. Здесь следует обратить внимание на два момента: во-первых, формационная модель общественного развития – это больше детище Ф. Энгельса и других сторонников Маркса, не сомневавшихся в идее всемирной истории; во-вторых, и у самого Маркса наблюдаются рецидивы традиционного представления об истории и ее цели. Эта ситуация демонстрирует чрезвычайную сложность в преобразовании теоретического аппарата исследования даже у самого создателя нового знания.

Принципиальное отличие понимания практики Марксом заключается в том, что он первым из нововременных философов осмыслил наличие в общественной жизни разных видов связей, находящихся друг с другом не

только в казуальный зависимости. Как показывает текст «Тезисов...», шёл он к этому пониманию от осмысления места человеческой активности в организации и функционирования социума. Это место – все общество, где соприкасаются в данный момент времени сама актуально осуществляющаяся активность в любой форме и те обстоятельства, которые обеспечивают её реализацию. Не просто единство активности и обстоятельств, что было известно до Маркса любому здравомыслящему человеку, а не только философам, но именно их целостность, то есть присутствие особых связей, когерентных по характеру и презентативных по природе. Эти связи задают форму обществу как целостному образованию и удерживают его в таком виде, несмотря на всё разнородное его содержание, на все конфликты и катастрофы, взлёты и распады. Более того, отсутствие такого рода связей привело бы к отсутствию противоречий и противоборств в социальной жизни.

Связи целостности, или холистические связи в обществе принимают форму отношений: несения в себе чего-то иного, установление связи с чем-то иным, со-стояние в одном месте и в одно и то же время. Конечно, Маркс не занимался специально разработкой понятий «связь» и «отношение». Однако без понимания специфики от-ношения как формы социальной связи он вряд ли бы создал новый материализм и рассмотрел человека как ансамбль общественных отношений, значит преодолел бы робинзонаду не только в гносеологии, но и в праксеологии. Акцент же Маркс делает на динамичности, или, в его терминологии, революционности практики. И вновь переосмысливается содержание понятия, в данном случае революции. И до Маркса, и после него главное значение революции виделось в разрушении основ, то есть обстоятельств жизни, которое затем (по схеме причинно-следственных связей) приведёт к изменению самой жизни в ходе целеполагающей деятельности. Тем самым действительность предстаёт как ход истории и как реализация идеи истории: мысль и бытие одно и то же. Концепция практики в качестве исключительно человеческой реализации активности революционность раскрывает прежде всего как созидательность на основе действия холистических связей. Можно сказать иначе: динамичность общества как целостности выступает самопорождением, для которого не требуется какой-либо внешней причины. В этом заключается смысл принципа *causa sui*, где целостность и есть причина самой себя, следовательно, история здесь имеет другую, непроцессуальную форму и не может быть редуцирована к линейной схеме. Отличительным качеством практики, таким образом, оказывается взаимная обусловленность целостности и динамичности общественной жизни: сохранение целостности, удержание общественного строя пред-полагает его не только постоянное возобновление, но преобразование, т.е. реорганизацию структуры всех родов связей, в чем заключается динамика социальной жизни. И наоборот: реорганизация, переупорядочение структуры связей, представленных в

виде отношений, предполагает их целостность, невозможность изъятия или недостачу какого-либо отношения. В противном случае никакого самосохранения и тем более самопорождения произойти не может, а будет полный распад, исчезновение. Присутствие в современном западном обществе казалось бы давно изжитых реалий (рабство, аморальность, мифотворчество и т.д.) не является свидетельством их реликтовости. Эти реалии, приобретая какие-то новые черты, остаются презентантами существующих связей, но в силу динамики общества занимающих другое место в структуре. И это «другое место» изменяет их облик и роль. В этом суть марковского положения о совпадении изменений деятельности и обстоятельств ее осуществления.

Экспликация содержания понятия «практика» обнаруживает необходимость другого неклассического понимания истории как формы бытия общества, то есть другой метафизики истории и другой ее модели. Иначе говоря, сама динамика общества, конкретизируясь в теоретической активности ученого сообщества, переорганизует когнитивные средства, процедуры и методы научного и философского познания, артефактическим результатом чего выступают неклассическая философия истории и неклассическая модель истории в исторической науке. Предлагая новую картину общественной жизни, теоретическое познание не только само развивается, но и изменяет эту жизнь. Это значит, что и в науке наличествует совпадение изменения деятельности и её обстоятельств, но в специфической форме – в форме научно-исследовательской практики. «Исходным философским тезисом в обосновании онтологического статуса научно-исследовательской практики явилось положение об общественном бытии как специфическом способе жизнедеятельности человека, истоком которого (способа) поступает практика. Трактовка последней в терминах особого социального пространственно-временного континуума ... позволила ввести научно-исследовательскую практику в текст общественного бытия и рассмотреть её как презентант всех актуально существующих реалий действительного мира и человека» [2, 15].

Одновременное и совместное преобразование самой теоретической деятельности и её обстоятельств, в первую очередь категориально-понятийного аппарата, фиксируется в новообразовании. В данном случае, как уже отмечалось, таковым является иная, неклассическая модель истории. Преобразования в научно-исследовательской практике, обеспечивающие существование такой модели, связаны прежде всего с изменением в понимании пространства и времени как форм бытия общества. Отход от линейности пространства и времени приводит к признанию, во-первых, их многомерности, во-вторых, к введению других измерений общественной жизни и истории. К таковым относится энергия и информация. (Разработке этой проблематики были посвящены работы Г.Ф. Миронова в последние годы его жизни). Таким образом, общественная жизнь предстает не только

многомерной, но и разномерной. Здесь, следовательно, возникает вопрос о характере связи разных мер. Редукционистский подход в неклассической модели невозможен. Недостаточным оказывается принцип дополнительности, поскольку в нём всё-таки сохраняется акцентации того или иного параметра в зависимости от задач теоретического исследования. Признание наличия не только физического, но и социального, культурного и т.д. пространств, а также исторического, событийного времён делает модель истории более полной и объемной только при условии, что сами эти времена и пространства понимаются как разномерные и презентующие, а не просто дополняющие друг друга. Это позволяет описывать такие состояния общества, которые не ухватываются процессуально-поступательной схемой «всемирной истории».

Концепция практики, как уже отмечалось, раскрывает целостность разнородных и разномерных состояний истории. Это значит, что история предстает в качестве со-отношения (несения в себе) различных мер – времени, пространства, информации, энергии. Наличествующие в ней процессы, обусловленные деятельностью людей и протекающих как последовательные дискретные образования, содержат в себе иные не-деятельные, не-процессуальные реалии. Они являют собой формы активности, где пространство и время нелинейно и непротяженно. Целостность разнородия чревата рождением нового. Именно присутствие других форм времени и пространства делает возможным спонтанность и непредсказуемость «хода истории».

Современные исследования в исторической науке развиваются именно на базе переосмысления пространственно-временных параметров исторической действительности. Учет принципов синергетического подхода позволяет увязать анализ общих тенденций развития социума с исследованием единичных событий и единичных состояний в жизни отдельных людей или групп [5]. Показательной является работа А.И. Солженицына «Красное колесо», которая раскрывает специфику неклассического взгляда на историю. Не отказываясь от линейной модели – представления истории России в виде последовательных узлов исторических событий, – он описывает эти узлы как средоточие разных вариантов развития при выделении одного единичного события, определяющего последующий «ход истории». Стремительное развитие микроисторических исследований, произошедшее в конце двадцатого века, также свидетельствует не только о появлении новых когнитивных инструментов и о перестройке теоретического аппарата (системы исторических научных знаний). В первую очередь это демонстрация преобразований в фундаменте данного аппарата, то есть в трактовке метафизических условий социальной жизни. Так, научно-исследовательская практика становится источником нового видения человеческой жизни и ее истории, но и меняет саму эту историю, поскольку включается в нее на правах со-бытия.

Рождение нового в месте симбиоза разных пространств и времени по сути и есть уникальное событие истории, которое содержит в себе в форме обстоятельств настоящее–прошлое и настоящее–настоящее как актуально реализующееся бытие истории. Таким образом, практика раскрывается в качестве нелокальной динамической целостности, которая осмысливается в теоретическом познании в виде модели истории, где разные меры социального бытия переорганизуются, переоформляются в ситуациях образования новой целостности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К. Тезисы о Фейербахе / К.Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Т. 3. М.: Госполитиздат. – С.1–4.
2. Миронов Г.Ф. Научно-исследовательская практика как актуальная форма бытия науки, социума, человека / Наука – Творчество – Образование: сборник научных трудов Международной теоретико-практической конференции, посвященной памяти Г.Ф. Миронова. – Ульяновск: УлГТУ, 2009. С.14–18.
3. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
4. Хайдеггер М. Время картины мира / М.Хайдеггер. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. С.41–62.
5. Хвостова К.В. Методология истории и ее связь с конкретно-историческими исследованиями // Вопросы философии. 2016. №7. С. 74–83.
6. Ясперс К. Истоки истории и ее цель / К. Ясперс. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С.28–288.

МИРОВОЗЗРЕНИЕ КАК ОСНОВАНИЕ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕКА: ВЕКТОР ЭВОЛЮЦИИ

М.П. ВОЛКОВ

Ульяновск, Ульяновский государственный технический университет

***Аннотация:** Рассматривается эволюция форм мировоззрения как основания ценностных ориентаций человека, вектор которых направлен от иллюзорного способа преодоления границ – к реальному их преодолению.*

***Ключевые слова:** мировоззрение, деятельность, культура, магия, миф, религия, философия, наука.*

WORLD OUTLOOK AS THE BASIS OF VALUE ORIENTATION OF HUMAN LIFE ACTIVITY: EVOLUTION VECTOR

M.P.VOLKOV

Ulyanovsk, Ulyanovsk Technical University

Abstract: the evolution of the forms of the world outlook as the basis of value orientation of a man, the vector of which is directed from the illusory way of overcoming the boundaries to their real overcoming is considered.

Key words: world outlook, activity, culture, magic, myth, religion, philosophy, science.

Общество представляет собой исторически развивающуюся систему – тип систем, которые эволюционируют, разрешая возникающие противоречия. Этот процесс осуществляется перестройкой структуры, в ходе которой возникают новые уровни, меняющие композицию существующих уровней, частей и элементов. Субстанциональным основанием общества, релевантным его сложности и потенциалу динамики, выступает деятельность [2, 8–10]. Деятельность с необходимостью порождает культуру как способ состыковки ее (деятельности) разнесенных в пространстве и времени дискретных актов. Благодаря культуре обеспечивается воспроизводство социальных подсистем и общества в целом. Ценности культуры, выступающие средством программирования деятельности, формируются и формулируются в пространстве мировоззрения, посредством которого человек объясняет, понимает и переживает мир. От мировоззрения как целостного образа мира, представленного системой фундаментальных положений, зависит вектор ценностных ориентаций жизнедеятельности человека, его идеал, способ обоснования ценностей и механизм их принятия в качестве необходимых компонент его (человека) бытия. Мировоззрение, тем самым, программирует деятельность, а степень жесткости программирования, вектор его направленности зависит от исторической формы мировоззрения.

Исторически первой формой мировоззрения предстает *магия*, вырастающая из предельного бессилия человека перед грозными природными и социальными силами. Парадоксальность бытия магии как способа объяснения, понимания и переживания мира заключается в том, что она, будучи порождением реального бессилия человека перед враждебными и неподвластными ему силами, дает ему – пусть и в иллюзии – безграничную власть над природой и обитающими в ней могучими силами. Тем самым магия вырывает человека из бездны отчаяния, в которую погружала его каждодневная практика противоборства с природой (стихийные бедствия, эпидемии, эпизоотии и т.п.), давая ему надежду на достижение господства над ней. Путь, ведущий к этому, заключался в неукоснительном соблюдении отысканных стихийно в производственном и житейском опыте решений и установлений, обеспечивающих успех. Это был путь следования

традиции, путь освящения авторитетом магических сил открытых в результате творческих усилий образцов действий и технологий.

Магическое мышление опирается на два принципа: принцип подобия, объясняющий способность мага достигать любого желаемого результата путем скрупулезного воспроизведения доказавшей свою эффективность последовательности действий (имитативная магия) и принцип соприкосновения, обеспечивающий возможность воздействия на человека посредством определенных действий с предметами, с которыми этот человек вступал в соприкосновение (контагиозная магия). Имитативная магия принимает форму алгоритмически упорядоченных действий мага (колдуна), «вытанцовывающего» вместе с соплеменниками успех на охоте, исцеление больного, благополучный исход родов, избавление от засухи и т.п. Контагиозная магия, помимо практических действий, предполагает использование магических формул (заклинаний), делающих мага всемогущим, способным потрясать небеса. Согласно древнеегипетскому культу мертвых, пронизанному магическим ритуалом, умершему, владеющему заклинаниями, богами на небе оказывается братский прием. Магическая сила Слова столь велика, что позволяет умершему чувствовать себя равным величайшему из богов – Ра. Это равенство – следствие силы, заключенной в магическом знании. «О, Пепи, если душа твоя находится среди Лучезарных, это потому, что устрашения твои действуют на сердца их...», – сказано в одном из текстов [5, 220].

Культ Слова вырастает из богатой эмоциональной жизни мага и его соплеменников: маг в экстремальных ситуациях, обладающий «океаническим» чувством (З.Фрейд) слитности с природой, входил в состояние транса, выражающегося в создании непонятных непосвященным слов и формул; соплеменники мага, зараженные его энергетикой, в случае успеха его действий начинали верить в могущество Слова.

Магическое мировоззрение, исходя из наличия пределов, поставленных присутствующими в вещах духами и силами, выступает способом их преодоления и установления господства над природой.

Миф, следующий за магией, наследует ее порыв к установлению власти над миром, хотя и реализует его (порыв) в иной форме. Если магия осуществляет его посредством ритуала и заклинаний, то миф – через теоретическое овладение миром, что и дало основание Г.Н. Волкову квалифицировать магию как пролог опытно-экспериментальной науки, а миф – как пролог науки теоретической [1, 128].

Миф реализует порыв человека к теоретическому овладению миром посредством обращения к принципу двоичности, к языку бинарных оппозиций, когда каждому из признаков, характеризующих объект, ставится в соответствие его антоним. В итоге возникают ряды противопоставляемых признаков, типа «земной – небесный», «женский – мужской», «холодный – горячий», «влажный – сухой» и т.п., представляющих классификационную

сетку для четкого разведения, описываемых этими признаками предметов. Естественным результатом утвердившейся в мире логики упорядочения предстает глобальная оппозиция, выделяющая в качестве противоположности «космосу» – миру упорядоченному, оформленному, законосообразному, гармоничному «хаос» – мир неупорядоченный, бесформенный, дисгармоничный.

Давая объяснение окружающей действительности и представляя мир как арену столкновения космоса и хаоса, миф обращается к фундаментальной проблеме бытия человека – проблеме определения границ социальности и обоснованию человеческих начал в человеке, к разведению в нем социального и биологического. Миф – это сказание о том, как «возникли определенные формы поведения, установления и трудовые навыки; именно поэтому миф составляет парадигму всем значительным актам человеческого поведения» [7, 28].

Будучи порожденным жизненной потребностью человека древности вырваться из-под власти господствующих над ним природных сил, миф является способом обоснования социальных форм и установлений на пути расставания с природой. Поскольку миф предстает ареной борьбы космоса и хаоса и поскольку космос постоянно подвергается опасности со стороны хтонических сил, человек мыслит себя героем, способным обуздать силы хаоса. Как герой, он способен на поступки, идущие наперекор объявленной воле богов, причем масштаб своеволия таков, что вызывает озабоченность Зевса:

Странно, как смертные люди за все нас, богов, обвиняют!

Зло от нас, утверждают они; но не сами ли часто

Гибель, судьбе вопреки, на себя навлекают безумством?

(«Одиссея», I, 32–34).

Зная о божественных предостережениях и поступая вопреки им, гибнет Ахиллес; не внимает благосклонному совету бога и совершает преступление Эгист; отказывается следовать предостережениям богов и погибает Гектор и т.п.

Таким образом, миф представляет собой форму мировоззрения человека, признающего наличие пределов в мире, установленных богами, и способного на героические действия и поступки для их преодоления.

Религия как форма мировоззрения, представляя собой сплав магии и мифа, относится к духовным феноменам социетального типа. Будучи явлением более поздним, чем ее прародители, она переживает свой расцвет в эпоху развития древних государств (применительно к христианству как монотеистической религии он приходится на Средние века – эпоху становления национальных государств). Социетальность религии задается ее сущностью, которая выражается в ее статусе идеологического «цемента», скрепляющего единство этноса и государства. Для эффективного выпол-

нения ею своих функций необходимо было придать ее установлениям и ценностям предельно необходимый и однозначный характер. Достижение этой цели потребовало вывести богов за пределы мира, поскольку их пребывание в мире и контакты с людьми оборачивались снижением их священного статуса, наделением их человеческими чертами и слабостями. Образованные люди античности не боялись смеяться над богами мифа; смех, ирония или вольнодумство по отношению к богам религии могут обернуться для смельчака изгнанием или смертным приговором.

Религия начинается тогда, когда человек сталкивается с существованием пределов и переносит свою активность в пространство своего «я». «Религия начинается только тогда, когда человек осознает границы своих возможностей, обнаруживает свое бессилие и благоговейно покоряется чему-то сверхчеловеческому» [4, 29]. Признание границ становится фундаментальным принципом внутренней жизни религии и законом ее бытия в социуме. В отличие от мифа, базирующегося на примате воображения над разумом, следующего логике чудесного, отмечающей всякие границы, возможностей человека, религия, это как бы это ни выглядело странным, заинтересована в разуме: «она обречена проводить тонкие грани (границы) между кredo и ересью, канонem и апокрифом, традицией и модернизацией, верой и суеверием, праведностью и грехом, добром и злом, боговым и кесаревым и т.п.» [3, 68]. Успех этой деятельности может быть обеспечен введением четких, точно прочитываемых критериев, что ведет к ограничению прав сердца как обитателя веры и признанию прав разума. Сравнение религии с мифом позволяет утверждать ее большую рассудочность, логизированность, обоснованность.

Законом внутренней жизни религии и ее бытия в мире человека выступает нацеленность на преобразование человека, что объясняет ее пристальное внимание к проблемам нравственности, социальной справедливости, милосердия, ответственности не только перед ближними, но и дальними, к его духовным исканиям. Отмеченная ориентация делает понятными такую черту религии, как обращение к нравственным авторитетам, чей духовный опыт является своего рода посохом, поддерживающим человека на его пути к Богу (Иисус Христос, апостолы, святые, праведники, мученики за веру).

Религия, таким образом, является мировоззрением человека, смирившего гордыню всемогущества и своеволия на смиренное принятие помощи от расположенной к человеку божественной силы.

Развитие деятельности, представленное материальным производством, торговлей, образованием военных и торговых союзов, обнаруживая ограниченность мифа и религии как способов вписывания человека в мир, побуждало культуру на отыскание иного основания обоснования ценностных ориентаций. И такое основание предстало в форме *философии*.

Почвой, на которой появляются ростки нового мировоззрения, был миф с его метафоричность, диалектическим взаимопроникновением находящихся в отношении оппозиции начал, генеалогическими схемами, посредством которых объяснялось происхождение мира. Рационализация оснований мира приводит к замене антропоморфных начал – разрушительного Хаоса или созидательного Порядка – имперсональными природными стихиями (огонь, вода, земля, воздух). Место желаний, чувств и эмоций мифических персонажей занимает безличный разум – Логос, Нус или естественный закон.

Философия уже на ранней стадии своей эволюции начинает вырабатывать упорядочивающие схемы деятельности и поведения, тем самым внося в массовое сознание представление о правильности, разумности действий, образа жизни, связывая их со следованием действующим в мире законам. Поскольку мир – это космос, в котором все подчинено гармонии, постольку и индивидуальное бытие человека должно проходить, соотносясь с Логосом. Тем самым абстрактные интеллигибельные принципы, несмотря на свою абстрактность, оказывали мощное воздействие на поведение человека в социуме.

Создавая глобальные модели гармонизации космоса и индивидуального бытия, философия подталкивала человека к подчинению своей деятельности и поведения принципам разума и гармонии, к отысканию истинной шкалы ценностей, открывающейся лишенному корысти всматриванию в природу вещей. Тем самым философия «оказывала поддержку моральному поведению людей» [6, 79].

Начиная с Сократа, в философии формируется устойчивая антропологическая традиции, задающая личностно-мировоззренческую ориентацию познания в античности. Получаемые в ходе исследования в горизонте отмеченной в философии традиции объекты – добро, добродетель, счастье, смысл жизни, блаженство и т.п. помогали отыскивать ответы на смысло-жизненные вопросы бытия человека в мире. Антропологическая традиция, оформившаяся в философии, задает границы, в которых реализуется познание природы. Природа интересует античного грека не сама по себе, а в связи с поиском ответом на вопросы о возможностях раскрытия присущих человеку феноменов – добродетели, справедливости, свободы, стремления к счастью и т.п. Человек, прошедший школу античной философии и вооруженный знаниями о строении мира, о связи космоса и микрокосма, получает эффективное средство осознания собственных возможностей и определения направлений их реализации.

Философия является формой мировоззрения, которое, признавая наличие границ в мире, дает человеку эффективный инструмент – разум, обеспечивающий их обнаружение и рациональное вписывание в него (мир).

Философия, впервые продемонстрировавшая в систематической форме технологию оперирования идеальными объектами, обнаружила и внутренние свойственные ей пределы, связанные с наличием в них (объектах) элементов метафоричности, антропоморфизма, интуитивно понимаемого смысла. С другой стороны, образование империи Александра Македонского выявило неспособность уже существующих форм мировоззрения обеспечить духовное единство элит победителей и побежденных народов. Культура, обладая механизмами генерирования программ, обращенных в будущее, отвечает на возникший вызов созданием новой формы мировоззрения – *науки*. Наука, обосновывая ценности культуры, позволяет исключить присущий оценкам человека субъективизм, этнические, религиозные, политические и т.п. симпатии и предпочтения. Она обеспечивает точность фиксации, описания и объяснения объектов, обеспечивающую согласованность действий участников познавательной и практической деятельности, несмотря на существующие между ними различия социального, конфессионального, этнокультурного, языкового характера.

В горизонте науки как формы мировоззрения складывается отличный от других форм механизм принятия программ (норм) культуры – разум, факт, эксперимент, разительно отличающийся от психологических механизмов, свойственных магии – страх, мифу – стыд и страх, религии – вина, стыд и страх. Так, обосновывая необходимость принятия нормы человеческого общежития «не убий», наука, обратившись к авторитету биологии, заявит об отсутствии в живой природе практики убийства внутри принадлежащих к одному виду существ как основного способа достижения биологических целей; от лица генетики она объявит о глубинном родстве рода человеческого, представленном 23 парами хромосом; от имени психологии она предъявит свидетельства того, что убийство, совершенное даже ради спасения своей или чужой жизни, оказывает травмирующее или разрушительное воздействие на личность и т.п.

Наука, подобно другим формам мировоззрения, реализуя присущую ей объяснительную функцию, также обнаруживает наличие пределов, границ в мире. Но она же способна создавать технологии, способные устранять эти границы. Человек не может летать, подобно птице, и создает дельтаплан, самолет; он не может погружаться в глубины моря, и создает батискаф, подводную лодку; он не способен существовать в открытом космосе, и разрабатывает скафандр и т.п.

Современная наука, являясь ядром системы культуры и оказывая мощное воздействие на все стороны жизнедеятельности человека, избавила человечество от множества страхов, вызываемых болезнями, голодом, стихийными процессами природы, и связала с успехами научно-исследовательской деятельности будущее человеческой цивилизации в целом.

Наука, таким образом, представляет собой форму мировоззрения человека, который признает наличие в мире границ, но не смиряется с ними, а опираясь на разум и силу эксперимента, способен отодвинуть или разрушить их.

ЛИТЕРАТУРА

1. Волков Г.Н. Истоки и горизонты прогресса. Социологические проблемы развития науки и техники / Г.Н. Волков. – М.: Политиздат, 1976. – 335 с.
2. Волков М.П. Деятельность и культура: формы отношений //Общество в различных измерениях: сборник научных трудов / М.П. Волков. – Ульяновск: УлГТУ, 2016. – С.8–13.
3. Волков М.П. Античная наука как социокультурное явление. Проблема генезиса / М.П. Волков. – Ульяновск: УлГТУ, 2008. – 134 с.
4. Зедерблом Н. Становление веры в Бога / Н. Зедерблом //Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М.: Канон+, 1998. – С.262–314.
5. Морэ А. Во времена фараонов / А. Морэ. – М.: Изд-во М. и С. Сабашниковых, 1913. – 318 с.
6. Франк Ф. Философия науки / Ф. Франк. – М.: Иностранная литература, 1960. – 543 с.
7. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М.: Инвест–ППП, 1996. – 240 с.

ПИСЬМО КАК ФОРМА ЖИЗНЕТВОРЧЕСТВА

Н.А. ГИЛЬМУТДИНОВА

Ульяновск, Ульяновский государственный технический университет

***Аннотация:** Письмо представлено как форма и способ бытия культуры и личности. Дан анализ различных трактовок этого вида творческой активности в различных философских учениях современности. Показана возрастающая всеохватность и противоречивость письменной культуры в эпоху информационно-дигитальной коммуникации.*

***Ключевые слова:** письмо, слово, след, творчество, личность, культура.*

WRITING AS A FORM OF CREATIVITY LIVES

N.A. GILMUTDINOVA

Ulyanovsk, Ulyanovsk State Technical University

***Abstract:** The letter is presented as a form and way of being of culture and personality. The analysis of various interpretations of this kind of creative*

activity in various philosophical doctrines of the present is given. The increasing inclusiveness and inconsistency of written culture in the era of information–digital communication is shown.

Keywords: *letter, word, track, creativity, personality, culture.*

Мы только с голоса пойдем,
Что там царапалось, боролось,
И черствый грифель поведем
Туда, куда укажет голос.

О. Мандельштам

Субъект формируется одновременно с
процессом письма, осуществляя себя в
нем и сам испытывая его воздействие.

Р. Барт

Быть не собой для знака и значит быть знаком.
Быть не собой для человека и значит быть человеком.

М. Эпштейн

«В ... Бытии творчество оказывается его атрибутом, в котором и через который Бытие сказывает о самом себе всякий раз вновь и заново в человеке и через человека. Последний является презентатом Бытия...» [3, 14]. Так думал / писал профессор Георгий Федорович Миронов, наш друг и учитель. Собираясь на очередную конференцию его памяти, готовя материалы к ней, все глубже осознаешь невосполнимость потери и в человеческом, и в интеллектуальном смысле. К какой бы теме я ни обратилась сегодня в своих размышлениях, всегда нахожу подмогу теоретическую и энергетическую, исходящую из его текстов. Проблема, обсуждение которой хотелось бы предложить, обсуждалась нами неоднократно. Поэтому, предпосылая рядом эпиграфических мыслей это «писание», опору нахожу в мыслях Г.Ф. Миронова.

Какое множество различных жизненных установок, мотиваций и практик, персональных и социальных, содержит в себе письменная деятельность! С одной стороны, гений Возрождения Франческо Петрарка, оставивший 14 томов сочинений, говоривший, что до его последнего мгновенья писать – значит жить, с другой – гоголевский Акакий Акакиевич, оставивший после себя лишь перья и чернильницу, но также беспредельно преданный письму, поскольку вся его жизнь – переписывать.

Наша «текущая современность» – эра письма, когда все производят знаки, выводящие за пределы собственной телесности и включающие пишущего в глобальную лого-скрипто-семиосферу. «Написание» жизни – направленно-поступательное движение человечества (а не только занятие

индивида), существование которого оформляется в разнообразных записях, прежде всего электронных. Практически каждый человек проводит все больше времени своей жизни у компьютера, он, таким образом, по роду своей активности становится писателем (скриптором) своего бытия. «Скрипторика – самосознание и самоутверждение пишущего класса, к которому начинает принадлежать подавляющее большинство» [6].

Развитие социальных сетей и электронных коммуникаций повысило интерес к личностному письму как форме житнетворчества и самопознания. Ранее письмо было уделом профессиональной элиты, а теперь каждый грамотный человек является как читающим, так в той же мере и пишущим. Например, русскоязычная сеть «ВКонтакте» объединяет почти 372 миллиона человек, а активными пользователями сети Фейсбук являются два миллиарда. Множится количество и значимость сетевых жанров: персональной страницы, твиттера, блога, к этому плюсятся фильмы, фотографии, аудиозаписи и прочие формы саморепрезентации. Обитатели цифровой среды активно осваивают всевозможные виды письменной экспликации личностного бытия: биографии и автобиографии, мемуары и дневники, «истории по жизни» и исповеди. В соответствии с отмеченными процессами растет и теоретическое понимание особой роли письма в личностном самоопределении. Лингвисты, социологи, культурологи, философы неподдельно заинтересованы феноменами «писания себя» («writing the self») и «вписания себя» («self-inscription»).

Действительно, письмо становится едва ли не самой аутентичной и главной формой персонализации. Однако очевидно, что это и удобный способ «избежания» своей идентичности, придания ей новых измерений, мультиплицирования себя в альтернативных жизненных историях, виртуализации в разнообразных личностях. Аватары, обозначенные псевдонимами, вымышленные авторы ведут сетевые блоги. Сетевой хронотоп открывает новые возможности для размножения человека, провоцируя его способность «быть не собой», пребывая в тексте благодаря своему отсутствию.

Таким образом, миллиарды наших современников захвачены проблемой самореализации в письме / через письмо экзистенциально и психологически. В этой связи традиционные теории письма, настаивающие на первенстве устного, «живого» слова по отношению к нему, выглядят архаично. Но столь же архаична ныне и грамматология, радикально устраняющая субъектность («кто») письма и провозглашающая его как самодовлеющую игру различий. Остановимся подробнее на истоках и аргументации вышеуказанных философских парадигм письма.

Зачинателем европейской философской традиции, отмеченной именами Аристотеля, Декарта, Гегеля, Гуссерля, Хайдеггера, явился Платон. Истина, отождествленная с Разумом и со Словом-Логосом, первична по отношению к письму, задача которого – передать речь, являть собой знак

знака. Эта несамостоятельность, отдаленность от источника истины дает повод для пренебрежения и подозрений во всяческих абберациях и неточностях. Не удивительно, что для большинства европейских авторов речь – это нечто естественное, живое, понятное, умное, внутреннее, в то время как письмо – только мертвенный, внешний, корявый суррогат Слова-Логоса. Культурология и философия, историческая и структурная лингвистика, работающие в этой традиции, «наивно» трактуют письмо как заместитель речи, ее от-/вы-ражение, удаленное от говорящего человека, субъекта, первоисточника. Такая тысячелетняя традиция, названная Ж. Деррида «метафизикой присутствия», составляет основное качество европейского мышления, потому и европейскую культуру философ-постмодернист называет «логоцентрической».

Резкое противопоставление двух традиций мудрости в платоновском «Федре» – первая влиятельная версия этого разграничения речи и письма, позже оформившаяся в антитезу духа и буквы, души и тела. Вокруг этого диалога комментаторы не раз ломали копья, поскольку текст концептуально достаточно противоречив и в решающий момент Платон вместо строгой аргументации прибегает к мифу. Высказывалось даже мнение, что «Федр» писался не в лучшие творческие годы Платона – в ранней молодости или, наоборот, в старости, чем и объясняются сбои.

Сократ рассказывает Феду египетское предание о том, как бог Тевт предложил царю Тамусу научить египтян искусству письма. И вот что ответил ему Тамус: «Вот и сейчас ты, отец письмен, из-за благорасположения к ним сказал как раз обратное их значению. В душах научившихся им они вызовут забывчивость, так как здесь не упражняется память: доверяясь письму, припоминать станут внешне – по посторонним знакам, а не внутренне – сами от себя. Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания. Ты даешь ученикам видимость мудрости, но не истину. Они у тебя будут многое знать понаслышке, без изучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами и трудными для общения; они сделаются мнимомудрыми вместо мудрых» [5, 65]. Далее Платон сетует на эзотеризм письма: «Всякое сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде, и у людей понимающих, и, равным образом, у тех, кому это вовсе не подобает, и оно не знает, кому оно должно говорить, а кому нет. Если оно вызывает пренебрежение или его несправедливо ругают, то оно нуждается в помощи своего отца, а само не способно ни защищаться, ни помочь себе» [5, 66].

Так возникает ключевая оппозиция: с одной стороны – «хорошая мудрость», в основе которой – подключение к традиции устного образования, духовно-семейная связь между учеником и учителем. Эта традиция базируется на памяти, в пределе – на памяти внутренней, знании-воспоминании (anamnesis), рождающемся благодаря «повивальному» искусству учителя в диалектической беседе. С другой стороны, мы имеем

«мнимую» мудрость письма, отчуждающего учеников от памяти, от семейного лона традиции, от теплоты учительского общения. Это такая же внешняя, лишенная мудрости техника, как софистика. Платон не раз и не два порицал письмо и даже отказывался от собственных сочинений. «Более всего надо печься о том, чтобы ничего не записывать, но все познавать и усваивать: ведь невозможно, чтобы написанное не получило огласки. Поэтому я никогда ничего не писал о таких вещах, и на свете нет и не будет никакой Платоновой записи; а то, что теперь читают, – это речи Сократа, когда он, еще молодой, был прекрасен. Будь здоров, слушайся меня, а это письмо, прочтя его несколько раз, сожги» [4, 551].

Отрицание письма имеет концептуальную основу, увязанную со всей платоновской философией. По Платону, познание вещи проходит пять ступеней: «имя – определение – изображение – знание – то, что познается само по себе и есть подлинное бытие». Письмо, наверное, в этой иерархии стоит где-то перед именем, то есть на «нулевой» ступени, а идеал видится в диалектическом рассуждении, последовательно проходящем через все стадии: «Лишь с огромным трудом, путем взаимной проверки – имени определением, видимых образов – ощущениями, да к тому же, если это совершается в форме доброжелательного исследования, с помощью беззлобных вопросов и ответов, может просиять разум и родиться понимание каждого предмета в той степени, в какой это доступно для человека. Поэтому ни один серьезный человек никогда не станет писать относительно серьезных вещей ... не сочтет все это чем-то глубоко для себя важным, но поймет, что самое для него важное лежит где-то в прекраснейшей его части...» [4, 586–587].

Платон представляет угрозу письма как философского принципа, поскольку его системе иерархических эйдосов, узнаваемых сущностей пытается противостоять возможность отчуждения, размножения безличных дубликатов в отсутствие первоисточника (даже поэзия «дискриминировалась» им как отражение отражения, тень тени). Письмо как двойник мимикрирует под оригинал и норовит вытеснить его: тем самым утрачивается критерий различения и опрокидывается вся иерархия, смешиваются оппозиции живого/мертвого, души/тела, внешнего/внутреннего, отца/сына и т.д.

Замечу, что Деррида выявляет и подчеркивает в языке платоновских диалогов свободную и критическую игру философской мысли, спрямленную позднейшими комментариями неоплатоников и неадекватными переводами. Для него Платон – родоначальник традиции еще в одном смысле: традиции исторического исследования, преемственности от учителя к ученику. Учительство Сократа означает приоритет Голоса, присутствия и вторичность, подчиненную роль письма, оторванного от центрирующего учительного голоса и оттого сознающего свою неполноценность.

Итак, устное слово – это первое воплощение мысли, несомненный знак ее присутствия в парадигме логоцентризма; ведущий лейтмотив – путь Идеи к воплощению: «сущность должна являться» (Г. Гегель). Явленная сущность становится привилегированным объектом осмысления и изображения. Преимущество речи в универсуме классической традиции мотивируется тем, что она ближе к субъекту, присутствию, уникальной ситуации высказывания. Речь связана с конкретным хронотопом произнесения слова, что поддерживает конкретность и аутентичность смысла. Голос–Логос – этот первичный знак авторского присутствия – воспринимается как приоритетный источник смысла. Авторитетность голоса отражается и в сквозных мифологемах европейской культуры: голос сердца, голос разума, голос природы, глас Господа...

Ретроспективно классическая (логоцентристская) культура всегда старается создать свой миф о творении: в начале было Слово, была устная мудрость, был Учитель, который мог все рассказать и наглядно показать. Это касается не только изящной словесности, но и философии: умозрительные размышления стилизуются под устное рассуждение, беседу или, на худой конец, под однажды высказанное, а потом уже записанное слово. Письмо как особый дискурс со своими правилами игры не замечается или репрессивируется.

Во второй половине XX века возникает особая теория письма – грамматология, у истоков которой стояли Р. Барт, Ю. Кристева, К. Леви-Строс, Ж. Деррида, М. Фуко, Ж. Лакан и др. (см. подробнее [1]). Благодаря книге Ж. Деррида «О грамматологии» (1967) [2] специфика письма оказалась в центре гуманитарно-научных дискуссий и штудий, а метод деконструкции, основа грамматологии, обрел общенаучный характер.

Письмо в грамматологии, в противовес логоцентризму, обретает перед устным словом абсолютный приоритет. Так, М. Эпштейн иронично представляет сложившуюся ситуацию как установление интеллектуальной «диктатуры» письма над всей территорией современного гуманитарного знания [6]: велика власть, превращающая устное слово в письменное. Роль пишущего субъекта практически не значима, потому что, в отличие от говорящего, в написанном фактически нет написавшего, нет его присутствия. Остались лишь следы, которые одновременно есть свидетельство его исчезновения, – и в этом своевременном и глубоком анализе грамматология 60–70х годов прошлого века действительно предвосхищает тенденции расчеловечения информационных технологий.

Согласно Деррида, письмо для деконструкции является идеальным объектом. Устное слово, обладающее полнотой бытия, обуславливает «метафизику присутствия», а письмо, напротив, свидетельствует об отсутствии человека-пишущего и окружающей его предметной среды («означаемого»). Основатель грамматологии, изучающей системы письма, представляет письмо как загнанное в подполье «Другое» всей западной цивилиза-

ции. Вся история метафизики, согласно Деррида, «неизбежно стремилась к редукции следа. Подчинение следа полноте наличия, обобщенной в логосе, принижение письма за счет речи, грезящей о своей полноте, – таковы жесты, требуемые онто-теологией, определяющей археологический и эсхатологический смысл бытия как наличия, как явленности...» [2, 200]. Для французского постструктуралиста письмо представляет собой исключительно само себя (совокупность следов, чистую различительную возможность), оно лишено определенности природы и культуры. Это игра знаков, соотносящихся друг с другом, равнодушная к означаемому и самому субъекту («означателю»). Есть значительное и суверенное «что» письма; субъект, тот, «кто» пишет, как бы исчезает в письме, будучи отделенным от множества его (субъекта) сиюминутностей, динамики его мимики и жеста, акустики его голоса.

Таким образом, речь радикально дистанцируется от письма, последнее постулируется как отсутствие / стирание пишущего и того, о чем он пишет. По-другому говоря (вот она, ловушка неизбывной логоцентристской парадигмы! – Н.Г.), пишущий, будучи больше письма, занят самопреодолением / самостиранием. Зачем он это делает, что толкает его на путь исчезновения в письме, превращая свою живую душу, плоть и голос в удаленный хронотоп следа? Из какой интенции проистекает письмо, почему пишущий захвачен магией письма, когда, отрицая себя, он себя же превосходит, «самовозрастает»? Как, в какой мере и форме присутствует в своем тексте философ, в картине – художник, в стихотворении – поэт?

Созидатель присутствует в сотворенном, отсутствуя в нем. Таков парадокс творчества: величина творимого делает нас больше и, одновременно, меньше. Грамматология Деррида настаивает на исчезновении пишущего, на его предельном умалении. Но разве нельзя не отметить в письме и возрастание пишущего человека, обретение иных мер субъективности, появление и разрастание новых, трансперсональных репрезентаций? Или так: кто такие классики философской античности – персоналии ушедшей эпохи, оставшиеся за границами ими представленного / написанного, или мудрецы, охватывающие собой мир своих текстов и приобретающие особую меру/ форму субъектности, как Философы? И в области технологии феномен человека охватывает собой все, создаваемое им, хотя мир технос не есть сам человек. Настоящее и будущее техники и технологий невозможно без естественного разума человека, творящего разум искусственный.

В середине XX века М. Полани создал концепцию личностного знания, в которой утверждалось присутствие персональной прибавки, личностного утверждения в любой (даже «объективистски–научного» или «исключительно фактического») форме знания. Если это так, то в письменной коммуникации имплицитно содержится (независимо от личного намере-

ния) мощное и живое свидетельство о пишущем, вос(до)полняющее актуальные жест и голос.

Вся и всегда человеческая культура знакова, семантически и семиотична. Это эстафета умножения знаков, посылаемая вперед, в будущее. Человек культуры живет в просторах времени, он – странник в прошлом и будущем, помнящий об ушедших других, и остающийся в памяти приходящих вслед за ним. Культура может быть эксплицирована как целенаправленная текстосозидательная работа, делающая Человека существом, преодолевающим время.

Текст письма, в отличие от устного слова, оторван от субъекта–автора, готовый постоянно изменять ему с тем, кто ближе сейчас: с читателем, интерпретатором, критиком. И самое главное здесь – не столько (по)пытка самоидентификации, сколько способность к самозабвению и/или самоотречению, к отчуждению от себя, к нахождению способов и форм сохранения памяти о себе через отказ от своего здесь-и-сейчас бытия. Письмо, таким образом, демонстрирует новые возможности очеловечивания человека в его творческих интенциях. Исходной точкой любого семиозиса, таким образом, является человек, вещи – это знаки только для человека, поскольку они находятся в отношении с «вместо-бытием» человека–знака, человека–заместителя. Мир человеческой культуры – мир семиосферы – пребывает в цепных реакциях замещений, в непрестанной взаимоотсылке знаков, в игре знаков и значений.

Саморефлексия письменной культуры современного периода (XX–XXI век) проходит неизбежную смену стадий: сначала это поиск аутентичности в экзистенциализме, затем – постструктуралистская, грамматологическая «смерть автора, смерть субъекта», а далее – сегодня – возвращение к субъекту в трансперсональной, сверхиндивидуальной ипостаси.

Мы живем в эпоху тотальности письма и печати, «новая индустрия» – индустрия набирающих силу и размах 3D принтеров, «впечатывающих» вещи в реальный мир; отныне печатать – значит производить (предметы, знания, технологии, тела). Эти инновации амбивалентны: письмо становится Миростроем, а Мироздание свертывается до формата письма. Флешки 16 гигабайт мне хватает, чтобы иметь при себе все важные и значимые документы, книги, фотографии, мелодии; в недалеком будущем все письмена человечества могут поместиться в каком-нибудь квантовом микрочипе. И роскошь естественно-телесного бытия тоже может быть пересмотрена: его экономнее распечатать, а в случае необходимости (рациональное использование огромных ресурсов энергии, еды, транспорта, места, в конце концов) компактно свернуть до уровня искусственного интеллекта, компактно «работающего» в микрочипах.

Таким образом, становятся очевидными бесчеловечные перспективы самодостаточного письма наступающей цивилизации, теоретически предвосхищенные грамматологией. Письмо как «(перво)начало (перво)начала»

(Ж. Деррида) и умножающийся мир текстов производят автора и читателя, последние вплетены в ткань букв и цифр, рождаются в ней. Постструктурализм конца прошлого века фетишизировал письмо, абстрагивался от его средств и создателей, причин и условий. Современная дополненная и перенасыщенная письменами реальность, умноженная на мощь нано- и электронных технологий, в полной мере начинает демонстрировать мир исчезающей личностной индивидуальности в грядущих трансформациях «самопишущих» машин: человек растворяется в информационных потоках и электронных сетях, непосредственное общение минимизируется. Эсхатологическая парадигма «постчеловеческой» эволюции одних завораживает, других страшит. Индивидуальные сознания, перепрограммируясь и перекодируясь, обретают пластичность интерсубъектного сознания, что с новой остротой ставит проблему природы личной идентичности.

Думается, новые экспликации глубины личной субъектности и транссубъективности в практике и культуре письма призваны выявить формообразования Человеческого в потоках замещений / исчезновений, отсутствий / возвращений, персональные и социальные метаморфозы в переоткрытии иных себя и других.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барт Р. Семиология как приключение /Р. Барт // ARBORMUNDI. Мировое древо. – 2/93. – С. 79-92.
2. Деррида Ж. О грамматологии / Ж. Деррида. – М.: Ad Marginem, 2000. – 520 с.
3. Миронов Г.Ф. Творчество как универсум активностей / Г.Ф. Миронов // Творчество как форма выражения мира человека: сборник научных трудов. – Ульяновск: УлГТУ, 2005. – 90 с. – С. 5-14.
4. Платон. Письма / Платон // Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 2. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. – 731 с.
5. Платон. Федр / Платон. – М.: Прогресс, 1989. – 282 с.
6. Эпштейн М. Скрипторика. Введение в антропологию и персонологию письма / М. Эпштейн //«Новое литературное обозрение» 2015. – №1(131).[Электронный ресурс]:URL:
<http://magazines.russ.ru/nlo/2015/1/22e.html>

ВАЛЮАТИВНЫЙ И РЕФЛЕКСИВНЫЙ ТИПЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ: МОДЕЛИ КУЛЬТУРЫ

Е.А. ТЮГАШЕВ

Новосибирск, Новосибирский национальный исследовательский
университет

***Аннотация:** Понятие культуры обосновывается в социальной философии. Различные модели культуры можно агрегировать в соответствии с основными ветвями социальной философии. К валютивной социальной философии принадлежит духовно-аксиологическая модель культуры. К рефлексивной (рефлексивной) социальной философии принадлежит общественно-историческая модель культуры.*

***Ключевые слова:** социальная философия, культура, философия культуры, культурология, рефлексивная философия.*

EVALUATIVE AND REFLEXIVE TYPES OF SOCIAL PHILOSOPHY: MODELS OF CULTURE

E.A. TYUGASHEV

Novosibirsk, Novosibirsk National Research State University

***Abstract:** The concept of culture is introduced to social philosophy. Different models of culture can be aggregated in accordance with the main branches of the social philosophy. The spiritual axiological model belongs to the evaluative social philosophy. The social historical model of culture belongs to the reflective (reflexive) social philosophy.*

***Keywords:** social philosophy, culture, philosophy of culture, culturology, reflexive philosophy.*

В советской философии концепции культуры разрабатывались в дисциплинарном поле исторического материализма. В современной ситуации, когда конституировались философия культуры и культурология, возник вопрос: в какой дисциплине вводится категория культуры. На наш взгляд, в философии культуры и культурологии категория культуры выступает базовым понятием, а вводится она в более общей дисциплине – в социальной философии, поскольку до общества и вне общества существование культуры не представляется возможным.

В историческом материализме выделялось несколько конкурирующих пониманий культуры: а) аксиологическое понимание культуры как совокупности ценностей; б) этносоциологическое (или антропологическое) понимание культуры как этноспецифического содержания общественной жизни (в том числе в ее отличии от природы); в) понимание культуры как духовной жизни (сферы) общества (в том

числе как информационно-семиотического явления); г) понимание культуры как творческой деятельности (или как ее технологии) [1, 17–26]. Перечисленные трактовки, как указывали Е.А. Вавилин и В.П. Фофанов, часто микшировались, то есть эклектически синтезировались с целью учета достоинств всех концепций.

Думается, что стратегия дальнейшего умножения трактовок культуры непродуктивна. Базовые интерпретации культуры уже сложились. Поэтому важно уточнять основания и перспективы их последующей экспликации.

В конце концов, обращение к понятию культуры должно диктоваться потребностями конкретной понятийной системы, нуждающейся в этом понятии для решения определенных познавательных задач. Поэтому важно соотносить определения культуры с категориальной схемой, конституирующей философское учение. Необходимо идентифицировать определения понятия культуры как принадлежащие к конкретной интеллектуальной традиции и значимые для нее. Тогда мы «разбрасаем» имеющийся массив определений культуры по дисциплинарному полю. И будем выбирать не «наилучшее» определение, а определение, релевантное собственной интеллектуальной традиции. Остальные традиции могут оперировать более приемлемыми для них трактовками.

Для дифференциации трактовок культуры целесообразно использовать наиболее общие размежевания в социальной философии. Необходимо отвлечься от разнообразия социально-философских учений и агрегировать последние в две большие категории. Каждой ветви социальной философии будет соответствовать определенная категория определений культуры.

В современной социальной философии предложено выделять две ее расходящиеся ветви – валюативную (ценностную) философию и рефлексивную философию [7, 609]. Пока это наиболее общая дифференциация в социальной философии, так как различие, например, вариантов идеалистического или материалистического понимания истории осуществляется в пределах рефлексивной ветви.

По К.Х. Момджяну, валюативная социальная философия отвечает на вопрос о смысле человеческого существования, обсуждает желаемые формы общества, говорит на языке суждений ценности и выступает как «социальное проповедничество». А рефлексивная социальная философия, как полагает он, описывает сущность, субстанцию и существование социальной реальности.

На наш взгляд, К.Х. Момджян посредством этих терминов обозначил эмпирически очевидное уже с конца XIX века различие в тематике отечественной и западной (в основном англо-американской) традиций социаль-

ной философии. Последняя в конкретно-прикладном аспекте обсуждает проблемы общественных целей и идеалов, ценностей, прогресса, свободы, равенства, толерантности и т. п.

К.Х. Момджян полагает себя сторонником рефлексивной социальной философии. А культуру он определяет как отдельную сферу общественной жизни, «духовный базис» общества, включающий взаимосотнесенные символические программы поведения [5, 13]. Эти программы объективированы в знаковых системах и в сознании в качестве норм морали, права, философских мировоззрений, эстетических пристрастий, религиозных верований [5, 366]. К. Х. Момджян указывает, что культура – это не просто набор отдельных духовных ценностей, а отношение зависимости, интегрирующее общественное сознание в целом на всех его уровнях [5, 367].

Как можно заметить, концепция культуры К.Х. Момджяна амальгамирует аксиологическую и информационно-семиотическую интерпретации культуры. В этой амальгаме образ культуры схематизирован и структурирован, что позволяет говорить о модели культуры.

Но какой ветви социальной философии релевантна эта модель? Согласно убеждениям К.Х. Момджяна, ее следует считать возможным вариантом рефлексивно-философской концепции культуры. Но, поскольку акцентирован момент ценностей, не исключено, что это валюативная интерпретация.

Обратим внимание на то, как К.Х. Момджян идентифицирует другие позиции в поле социальной философии. В частности, он убедительно квалифицирует социальную философию П.А. Сорокина как валюативную философию [6, 269]. Но известно, что П.А. Сорокин понимал культуру как «значения, ценности и нормы, благодаря которым индивиды взаимодействуют» [9, 193]. «Именно ценность служит основой и фундаментом всякой культуры», – писал П.А. Сорокин [9, 429]. Очевидно, что модели культуры у П.А. Сорокина и К.Х. Момджяна совпадают. Поэтому для удобства обозначим эту модель как духовно-аксиологическую модель.

Итак, к какой ветви социальной философии принадлежит эта модель – к валюативной или рефлексивной философии? По личным убеждениям К.Х. Момджяна – к рефлексивной философии. А в логике его интерпретации взглядов П.А. Сорокина ее следовало бы отнести к валюативной философии. В связи с этим оценим научную состоятельность и обоснованность безусловно влиятельной в отечественной философии духовно-аксиологической модели культуры.

Подводя итоги обсуждения данной концепции культуры в историческом материализме, В.Ж. Келле и М.Я. Ковальзон отметили: «Выявлен недостаток определения культуры как совокупности созданных людьми ценностей, а также как общепризнанных, устоявшихся норм, правил и механизмов социального взаимодействия и поведения людей, как особой символической знаковой системы и т. д. Подобные определения отражают не-

которые реальные стороны феномена культуры, но не могут претендовать на решение существа проблемы» [3, 233–234]. Далее они остановились на вопросе о том, следует ли считать культуру составной частью общества. «Весь опыт исторического исследования культуры, который мы попытались кратко проследить и обобщить выше, – писали они, – свидетельствует об отрицательном ответе на этот вопрос. В обществе нет культуры как специфического общественного явления, существующего рядом с другими явлениями. Ни среди явлений общественной жизни, характеризующих основные ее сферы (сферу экономики, социально-политическую и духовную жизнь), ни среди явлений, относящихся к неосновным сферам (быта, досуга, развлечений), нет особого, отличного от них явления, о котором можно было бы сказать – вот это есть культура и никакое другое понятие данное явление не отражает. Отсюда следует вывод: до тех пор, пока при изложении исторического материализма общество рассматривается как система взаимодействующих элементов и ставится задача вскрыть те законы, которые придают его развитию характер естественноисторического процесса, нет необходимости обращаться к понятию “культура”» [3, 237].

Если учесть выводы В.Ж. Келле и М.Я. Ковальзона, то можно предполагать, что духовно-аксиологическая модель культуры не релевантна рефлексивной социальной философии, не вписывается в ее дисциплинарную матрицу.

Можно также отметить недостаточную дисциплинарную рефлексивность социальных философов – сторонников данной модели. Они противопоставляют культурное и социальное, рассматривая последнее как атрибутивную характеристику «социальной сферы общественной жизни» или как межиндивидуальное взаимодействие, опирающееся на культуру как внешнее, детерминирующее основание.

По нашему мнению, поскольку объектом социальной философии является общество, то в термине «социальная философия» терминологический элемент «социальный» используется в значении «общественный». Следовательно, в концептуально-терминологической системе социальной философии неприемлемо распространенное использование термина «социальный» для обозначения отношений людей, выделенных в отдельную сферу общественной жизни и противопоставляемой материально-производственной, экономической, политической и другим сферам. В социальной философии более удобно понятие социального в широком значении. Поскольку культура не исключается из общества, то культурное должно рассматриваться по меньшей мере как внутренний, частный модус (модификация) социального.

При характеристике П.А. Сорокиным культуры как момента социального [9, 175–177] представлялось важным следующее: во-первых, это ее содержание как социально-психологической среды, которая оседает, растет, утолщается и видоизменяется с каждым поколением; во-вторых,

она определялась как результат, предметный мир человеческой деятельности, включающий материальную и духовную культуру, а также язык, обычаи, нравы, формы труда, способы добывания средств существования, социально-политическую организацию, социальное расслоение и т. д.; в–третьих, ее роль в обеспечении преемственности поколений, скованных нерасторжимой цепью благодаря наследуемой культуре.

П.А. Сорокин акцентировал внимание на том, что образующие материальную культуру проводники составляют своеобразную «социальную ткань», соединяющую людей в обществе. В результате функция материальной культуры виделась в том, что она соединяет людей в общество, обеспечивает связь поколений. Без нее социальность невозможна, ибо культура позволяет контактировать людям физически и символически.

Очевидно, что П.А. Сорокин обращался к понятию культуры для фиксации объективированной человеческой деятельности. Поэтому в его конструкции элементарного социального явления культура (прежде всего, материальная) представлена в качестве необходимой составляющей взаимодействий людей, функционирующей в роли объективированного результата деятельности, посредника и объективного условия как текущих взаимодействий, так и жизнедеятельности последующих поколений.

Таким образом, в контексте человеческой деятельности культура выделяется как ее объективация (опредмечивание, овеществление) и противопоставляется действующим индивидам, то есть живой деятельности. По П.А. Сорокину, культура создается во взаимодействии индивидов и может быть представлена следом на песке, мусором и другими творениями [8, 33–34].

Феномены культуры П.А. Сорокин рассматривал как материализацию (овеществление, объективацию) субъективной психики [10, 99]. «Застывшая» психика противопоставляется переживанию, психическому процессу. Поскольку психика понимается и как процесс и как предметность, то культура в этой оппозиции оказывается опредмеченным действием (как психическим, так и физическим).

Любопытно, что, различая психику «застывшую» и психику «незастывшую» (переживание), Сорокин не проводил аналогичного различения по отношению к культуре. В его теоретической модели она существует только в объективированной, предметно-символической форме и не может существовать субъектно, процессуально, в живой деятельности. Все это оказывается у него не «живой» культурой, а социальным.

На наш взгляд, противопоставление социального и культурного является у П.А. Сорокина авторским способом различения моментов изменения и покоя в человеческой деятельности. Живая деятельность

ассоциировалась у него с субъектами и социальным, а опредмеченная деятельность – с культурой. Важно отметить, что смысл, духовное (психика) существуют у П.А. Сорокина как в живой, так и в овеществленной форме. Поэтому в его логике не следует отождествлять духовное (смысл, программы) исключительно с культурой, так как это второй этап бытия духовного, существующего до этого в психике людей.

По П.А. Сорокину, идеальное и материальное существуют как в культуре, так и в живом взаимодействии людей, то есть в социальном. Культура оказывается инобытием социального, его иным – экстерииоризацией, объективацией, «овеществлением» и опредмечиванием социального, то есть социальным, перешедшим из изменения в покой, из процесса в результат. Социальное находится в движении, изменяется и «застывает». И в этом движении психическое (идеальное) меняет материальный носитель – экстерииоризируется и овеществляется в предметах и символах, чтобы стать доступным для других индивидов в результате распредмечивания и интерииоризации. Материальное и психическое (идеальное) сосуществуют на всех этапах движения социального, которое, собственно, и выступает опосредствованным единством материального и идеального, а точнее – движением идеального, опосредствованного материальным в виде индивидов и предметов, производимых в социальной деятельности людей.

Итак, в интерпретации П.А. Сорокина культурное является опредмечиванием социального. Соответственно, социальное может быть определено как распредмечивание культурного, то есть как «живая» культура – культура субъективная и культура в действии. Социальное переходит в культурное, а культурное – в социальное. Это формирует эффект тождества социального и культурного, которые – с учетом своего инобытия – совпадают по объему. Иначе говоря, социальное и культурное – это одно и то же, но совпадающие не непосредственно, а опосредствованно. Эти понятия отображают один и тот же объект – общество, но по-разному – в его изменении и в покое.

П.А. Сорокин не рассматривал культуру как часть общества, поскольку последнее понималось как исключительно межиндивидное взаимодействие. А в социально-философской теории все общество первоначально фиксируется как социальное, а затем как культурное. С учетом последовательности введения эти понятия, на наш взгляд, не являются рядоположенными, параллельными, как полагают многие авторы. Они расположены последовательно, а на разных ступенях конкретизации образа общества – на этапах восхождения от абстрактного к конкретному.

В связи с этим представляет интерес социально-философская интерпретация культуры, основанная на реализации метода восхождения от абстрактного к конкретному. Данная интерпретация предложена

В.П. Фофановым и состоит в понимании конкретно-исторического варианта существования общества [11]. Он исходит из того, что общество как объект социальной философии всегда существует как отдельное общество, точнее, как отдельный социальный организм. Его качественную специфику он и предлагает обозначить термином «культура».

Обосновываемое В. П. Фофановым понимание культуры относится к классу так называемых общественно-исторических моделей культуры. Именно такое общественно-историческое понимание поддерживается ЮНЕСКО [2]. Культура характеризуется ЮНЕСКО как элемент культурного разнообразия человечества. Утверждается, что культура должна рассматриваться как совокупность присущих обществу (или социальной группе) отличительных признаков.

Почему же в рефлексивной философии более предпочтительна общественно-историческая модель культуры? Решающим обстоятельством, определяющим выбор этой модели культуры, являются действительные нужды концептуализации эмпирического материала.

Отмечалось, что вопрос о культуре всегда возникает при раскрытии особенностей жизни отдельных народов [4, 173]. В.П. Фофанов предлагает вводить понятие культуры для обозначения общества в его конкретной исторической специфике, как отдельного этносоциального организма. Этот подход перекликается с наблюдениями В.М. Межуева, который указывал на практику применения категории культуры для фиксации единства всеобщего и особенного, специфики бытия народов и других субъектов истории с соотношении друг с другом [4, 173].

В.П. Фофанов также полагает, что культура относится к тому этапу восхождения от абстрактного к конкретному, на котором вводятся понятия, отображающие отдельные объекты как диалектическое единство общего и специфического. На одном из уровней описания общество моделируется как рефлексивное взаимодействие отдельных социальных организмов, которые развиваются как особые культуры [11, 328]. В.П. Фофанов полагает, что это соответствует оптике *рефлексивной* социальной философии, в которой социальная система моделируется через взаимообусловленность и взаимопроникновение противоположных сторон.

Таким образом, для рефлексивной (или рефлексивной – в терминологии К.Х. Момджяна) социальной философии более приемлема общественно-историческая модель культуры. Она восходит к этносоциологическому трактовке культуры и опирается на понимание общества как ансамбля культур. С позиций общественно-исторической модели культуры онтологически возможен такой известный феномен как *диалог культур*. Но такой диалог немыслим применительно к духовно-аксиологической модели культуры, так как программы (ценности, нормы) диалог не ведут. Но онтологическая противоречивость духовно-аксиологической модели культуры

мало смущает ее сторонников, что может служить дополнительным аргументом отнесения этой модели к валюативной социальной философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вавилин Е.А., Фофанов В.П. Исторический материализм и категория культуры / Е.А.Вавилин, В.П.Фофанов. – Новосибирск: Наука, 1983. – 199 с.
2. Всеобщая декларация ЮНЕСКО о культурном разнообразии [Электронный ресурс]. URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/cultural_diversity.shtml (датаобращения: 02.02.16).
3. Келле В.Ж., Ковальзон М. Я. Теория и история: (Проблемы теории исторического процесса) / В.Ж. Келле, М. Я. Ковальзон. – М.: Политиздат, 1981. – 288 с.
4. Межуев В.М. Культура / В.М. Межуев // Марксистско-ленинская теория исторического процесса. Исторический процесс: целостность, единство и многообразие, формационные ступени. – М.: Наука, 1983. – Разд. 1. – Гл. 5. – С. 163–190.
5. Момджян К.Х. Введение в социальную философию / К. Х. Момджян. – М.: Высш. шк., КД «Университет», 1997. – 448 с.
6. Момджян К. Х. Прогрессирует ли современная социальная философия? Часть 2. Два типа философии и два вида поступательного развития в ней / К.Х. Момджян // Этнос, нация, ценности. Социально-философские исследования. – М.: Канон+, 2015.– С. 262–279.
7. Момджян К.Х. Социальная философия / К.Х. Момджян // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М.: Мысль, 2010. – Т. III.– С. 609–611.
8. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика / П.А. Сорокин. – М.: Астрель, 2006. – 1176 с.
9. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество / П.А. Сорокин. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
10. Сорокин П.А. Преступление и кара, подвиг и награда: Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали/ П. А. Сорокин. – Сыктывкар: Анбур, 2015. – 496 с.
11. Фофанов В.П. Категория «отдельное» и статус гуманитарных наук / В.П. Фофанов // Проблемы гуманитарного познания. – Новосибирск: Наука, 1986.– С. 318–332.

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

С.И. ЛЕВИКОВА

Москва, Московский педагогический государственный университет

***Аннотация:** Проблема соотношения культуры и цивилизации не нова для социогуманитарного знания. Однако большинство работ, посвященных ей, сконцентрирована на различных точках зрения мыслителей, а не на причинах необходимости разведения названных понятий. Автор статьи приходит к выводу, что эта необходимость вызвана изобретением и дальнейшим бурным развитием техники, опирающимся на научные изобретения, приведшим к кардинальному изменению социальной жизни.*

***Ключевые слова:** общество, культура, цивилизация, техника, прогресс*

THE PROBLEM OF CORRELATION OF CULTURE AND CIVILIZATION: SOCIAL-PHILOSOPHICAL ASPECT

S.I. LEVIKOVA

Moscow, Moscow Pedagogical State University

***Abstract:** The problem of correlation between culture and civilization is not new to Social Sciences. However, most of the works dedicated to it, are concentrated on the different points of view of thinkers and not on the reasons for the necessity of breeding of these concepts. The author comes to the conclusion that this necessity is required by the invention and further rapid development of technology based on scientific inventions that led to a radical change in social life.*

***Keywords:** society, culture, civilization, technology, progress*

Несмотря на то, что проблеме соотношения понятий «культура» и «цивилизация», а также стоящим за ними социальным феноменам посвящено немало исследований, да и сама проблема превратилась чуть ли не в хрестоматийную, прочно заняв свое место в учебниках по культурологии, философии культуры и социальной философии, при первом приближении к ней создается такое впечатление, что она несколько искусственна и надуманна. И оснований для этого впечатления предостаточно. Ведь если рассмотреть научную терминологическую традицию хотя бы англоязычных стран, то можно обнаружить, что, например, в американских социогуманитарных исследованиях, и, в частности, в культурной антропологии (Ф. Боас, М. Мид, А.Л. Кребер, Л. Уайт), чаще, если не в основном, употребляется термин «культура», а в английской научной традиции (Э.Б. Тайлор, А. Дж. Тойнби) – «цивилизация»; при этом различия между понятиями

«культура» и «цивилизация» почти никогда не проводится. Так, например, Э.Б. Тайлор в самом начале книги «Первобытная культура» пишет: «Культура, или цивилизация, в широком этнографическом смысле слагается в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества» [1, 18], по сути уточняя, дополняя понятие «культура» понятием «цивилизация». И здесь же можно сослаться и на другого англоязычного автора, а именно на С. Хантингтона, который цивилизацию определяет через понятие культура, практически ставя знак равенства между ними. Он пишет: «Цивилизация есть культурная реальность... Цивилизация является высшей формой объединения..., которая характеризует человеческий род независимо от того, что его отличает от других биологических видов» [2, 239]. Таким образом, в англоязычной традиции эти понятия практически выступают в качестве синонимов, что само собой на деле снимает проблему выяснения их соотношения. Однако обращение к иным языкам и странам с их философскими и научными традициями и, прежде всего, к немецкому и русскому языкам, покажет, что игнорировать проблему разведения понятий «культура» и «цивилизация» невозможно, поскольку названные понятия совсем не являются в них синонимами и без осмысления их содержательной составляющей невозможно адекватно понимать восприятие социальной действительности философами и другими представителями этих стран. Ведь, к примеру, традиция немецкой классической философии, резко противопоставлявшей материю и дух, также проявилась и в изучении культуры, вследствие чего и В. фон Гумбольдт, и И. Кант, и многие другие философы проводили различия между терминами «культура» и «цивилизация». Так, например, Вильгельм фон Гумбольдт во «Введении» к «Эстетическим опытам» отмечал, что «культура – это искусство, питая душу, делать ее плодоносной» [3], а под цивилизацией он понимал степень развития личности и межличностных отношений.

Сказанное приводит к предварительному заключению, что проблема соотношения понятий «культура» и «цивилизация», а в данной ситуации речь может идти лишь о терминологическом и понятийном соотношении, поскольку именно терминами и понятиями маркируются феномены действительности, в том числе и социальной, которые от того, какое название они получили, не меняются в сущностном отношении; так вот, проблема соотношения этих терминов и понятий имеет в некотором смысле локальный характер, поскольку не свойственна абсолютно всем вербальным языкам (безусловно, здесь речь идет лишь о языках, используемых для выражения философского осмысления). Однако тот смысл, который вкладывается в рассматриваемые термины и понятия, отражает мировосприятие народов, говорящих на различных языках и глубину их проникновения в сущность феноменов, обозначенных данными терминами и понятиями.

Несмотря на то, что термины и понятия «культура» и «цивилизация» возникли еще в эпоху римской античности и пришли в современные языки многих народов из латинского языка, они не сразу завоевали в них себе место и длительное время, хотя и употреблялись, но не имели широкого распространения и хождения, оставаясь в определенном смысле лишь в арсенале у наиболее просвещенной части населения. Но и эта часть населения также лишь изредка обращалась к этим понятиям. Причем такое положение дел касалось обоих понятий–терминов – и «культуры» и «цивилизации», – что автоматически снимало проблему их соотношения. Ведь какая разница, как они соотносятся, если они являются столь мало употребляемыми. И, несмотря на то, что периодически предпринимались попытки разведения понятий «культура» и «цивилизация», это не имело особого значения для философского осмысления социальной действительности.

В отличие от общеизвестных и широко употребляемых как в быту, так и в научной и философской литературе понятий и терминов «мораль» и (в русском языке) «нравственность», которые являются соответствующими переводами на латынь и русский язык греческого понятия «этика», а потому представляют собой лишь иноязычные аналоги, тем не менее имеющие хождение в различных языках мира, где их значения иногда разводятся, а иногда воспринимаются в качестве синонимичных, понятия и термины «культура» и «цивилизация» имеют различное происхождение, а потому вряд ли, действительно, могут считаться взаимозаменяемыми. Интересно, что оба слова – и «культура», и «цивилизация» – пришли в современные языки из давно уже не существующей в качестве разговорного языка латыни, а римляне, некогда говорившие на латыни, вкладывали в эти слова совершенно различные смыслы. Так, под словом «культура» они понимали процесс и результат обработки, возделывания; причем вначале лишь почвы и только много позже это понятие получило расширительное значение и стало распространяться и на человека, а словосочетанием «культурный человек» стали подчеркивать отличия образованного, воспитанного человека от, во-первых, тех, кто либо вообще не получил какого-либо образования и воспитания (в основном таковыми они считали рабов, которых и как людей–то не очень воспринимали, а потому были уверены в их невоспитанности и неграмотности), либо обладал недостаточным образованием и воспитанием, и, во-вторых, тех варваров, которые окружали Римскую империю и были в представлении римлян намного ниже по своему развитию, чем они сами. Слова же «цивилизация» как такового в латинском языке не было, а было прилагательное «civilis», от которого впоследствии лишь в XVIII веке французы-просвещенцы образуют слово «цивилизация». У римлян же прилагательное «civilis» означало «гражданский», «государственный», «общественный», то есть те качества, которые определяли жизнь горожан, точнее уровень этой жизни, превосходивший и в бытовом и политическом отношении уровень жизни примитивных племен варваров, то

есть всех неримлян. Таким образом, обращение к изначальным значениям понятий «культура» и «цивилизация» наглядно демонстрирует их различие и несовпадение. И, повторюсь, что примечательно, что в немецкой и в русской языковых и научных традициях это различие существует и потому понятия разводятся, а в англоязычной – игнорируется и потому либо используется одно из понятий, либо они выступают как синонимы. А потому несомненный интерес представляют именно русская и немецкая традиции, поскольку они сохраняют и продолжают, хотя и с определенной коррекцией на изменившуюся ситуацию и историческое время, то, что было заложено в языке древних римлян.

Несмотря на то, что первые попытки соединить понятия «культура» и «цивилизация» вместе и рассмотреть их либо как две стороны одного и того же явления; либо как последовательные, сменяющие одна другую стадии его развития; либо как внутреннее (культура) и внешнее (цивилизация) проявление одного и того же явления (социума); либо как пару, в которой одно составляет базу для существования другого (как, например, впоследствии в концепции Ф. Броделя, где цивилизация выступает как база для культуры и является одним из ее элементов, совокупность которых лежит в основе духовных явлений [4]) предпринимались, начиная примерно с XVIII, а затем получили развитие в основном в XIX веков в трудах немецких мыслителей (В. фон Гумбольдт, И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, затем О. Шпенглер), они по-новому зазвучали уже в XX столетии и не утихают и в XXI веке. И связано это с кардинальным качественным изменением социальных образований (систем), которые в XIX веке лишь начали переход к капитализму, а потому его будущие силуэты только намечались и (прогнозировались), что позволяло мыслителям во многом исключительно теоретически осмысливать и не столько исследовать, сколько предвосхищать в умозрительных схемах грядущие перемены и вызванный ими интерес к проблеме соотношения понятий «культура» и «цивилизация», которые в новых социальных условиях должны были обрести обновленное смысловое наполнение. В XX же, а тем более в XXI столетиях капиталистический тип экономики и соответствующее ему социальное устройство не только установились во многих так называемых развитых странах мира, к которым относятся и Европейские страны, и сначала СССР, а затем и Россия, но и прошли стремительный путь развития, внося существенные изменения в жизнь этих стран и их граждан. Одним из последствий этого были и существенные изменения в понимании того, что есть культура, а что есть цивилизация. В силу этого проблема соотношения культуры и цивилизации обрела новое, второе дыхание и вновь стала чрезвычайно актуальной.

Считаю необходимым напомнить, что у римлян прилагательное «civilis», от которого в дальнейшем образовано существительное «цивилизация» означало «гражданский», «государственный», «общественный», а сам термин «цивилизация» появился лишь в XVIII веке. Но почему он по-

является именно тогда? С чем было связано его появление? Если вести речь лишь о том, что на это историческое время приходится так называемая эпоха Просвещения, провозгласившая главным для общества идеал прогрессивного развития, опирающегося на начала «разума» и «универсализма» и проявляющегося в том числе и в появлении цивилизации как элемента прогресса, то это будет практически речь ни о чем. Точнее, мы будем здесь констатировать факты, обходя стороной их причины. Да, безусловно, это факт, что, согласно Вольтеру, цивилизация несла собой так называемую цивилизованность, для которой характерны были хорошие манеры и способность к самоконтролю [5], а Ф. Гизо считал, что цивилизация представляет собой единство уровней социального и интеллектуального развития [6]. И лишь затем сначала у Л. Моргана [7], а впоследствии и у Ф. Энгельса [8] появится представление о цивилизации как о стадии развития общества, которая сменяет предшествующие ей стадии дикости и варварства. Но что дает толчок для подобного рассмотрения цивилизации? Кстати, хочется обратить внимание на то, что, если в случае с Вольтером и Гизо еще можно заменить термин «цивилизация» на термин «культура», то в случае с концепциями Моргана и Энгельса это не представляется возможным. Да и сам Энгельс в конце своей работы так и писал: «Цивилизация является ступенью общественного развития...» [8], а, следовательно, неким иным образованием, этапом, отличным от культуры.

Толчком к разговорам о цивилизации, начиная с XVIII века, о том, что это какая-то новая ступень в развитии общества, которая, возможно, в чем-то и пересекаясь с понятием «культура», несет собой совсем иной смысл, послужило изобретение техники, вернее, паровой машины. В Википедии отмечается: «Точкой отсчёта периода развития современной техники принято считать начало первой промышленной революции. Изобретение паровой машины и прядильных станков в первой половине XVIII века ознаменовало закат ремесленного производства и переход к машинному производству. Создание в конце XIX века двигателя внутреннего сгорания позволило существенно улучшить технические качества плавучих и железнодорожных транспортных средств и привело к появлению автомобиля с бензиновым двигателем. На базе автомобиля была создана автомобильная техника – великое множество специальных самодвижущихся машин и механизмов, строительной, землеройной, дорожной, транспортной, горной спецтехники. Технологии производства и использования электричества вызвало бурное развитие электротехники, которое продолжается до сегодняшнего дня» [9]. Таким образом, изобретение техники и внедрение ее в жизнь людей, возникшее промышленное производство, которое стало бурно развиваться, не могло не сказаться ни на их жизни, ни на их культуре. И это очень чутко уловили, ощутили философы. Но ощутили по-разному. Так, практически все философы эпохи Просвещения во Франции приходили в восторг от стремительного прогрессивного развития, охватившего в то

время общество, и возражал им лишь одинокий голос «чудака» Жана-Жака Руссо, не разделявшего всеобщего ликования и увидевшего в прославленном прогрессе по сути регресс: регресс культуры, регресс духовности, моральности, мудрости... Кстати, Руссо, как и другие философы эпохи Просвещения во Франции, не разводили понятия «культура» и «цивилизация», а употребляли их как синонимы.

Итак, что увидел Ж.-Ж. Руссо в результате прогрессивного развития, благодаря чему культура, превращавшаяся в цивилизацию, охватывала общество и становилась неотъемлемой его составляющей? Он, прежде всего, увидел то, что с этим превращением связано неравенство, поскольку, в действительности, и разум с его наукой, и искусство «обязаны своим происхождением нашим порокам» [10, 242]. Кроме того, он осознал, что прогресс и просвещение совсем не обязательно способствуют увеличению человеческой мудрости. Согласно Руссо, «природа создала человека счастливым и добрым, но общество искажает его и делает несчастным» [11, 58]. А далее восклицает: «В руках человека все вырождается!» [11, 64]. Философ видит, что причиной социального зла является частная собственность, что улучшение материальной стороны жизни неизбежно ведет к нравственной деградации, что естественными спутниками становящейся цивилизации являются одиночество, а также фальшь и ложь, которые все больше проникают в отношения между людьми, в науку и в искусство. Руссо отмечает, что прогресс и цивилизация несут с собой «извращенную страсть самолюбия тщеславного, властолюбивого и кровожадного», и продолжает: «Дикарь живет в себе самом, а человек общежительный всегда вне самого себя; он может жить лишь во мнении других; и одно только это мнение дает ему, так сказать, ощущение его бытия... Все сводится к внешности, все становится деланным и притворным, и честь, и дружба, и добродетель, а часто и самые пороки, так как люди открыли, в конце концов, тайну выдавать и их за особые достоинства... Мы имеем теперь, несмотря на всю нашу философию, гуманность и воспитанность, несмотря на все наши высокие принципы, одну только обманчивую и пустую внешность, честь без добродетели, разум без мудрости и удовольствие без счастья... Одно только общество и порождаемое им неравенство так изменили и извратили все наши естественные склонности» [11, 108].

Ж.-Ж. Руссо одним из первых заметил, что прогресс и цивилизация неминуемо ведут к деградации личности человека. Будучи внешне свободным, человек на деле оказывается рабом цивилизованного образа жизни, не позволяющего ему стать самим собой, возвратиться к самому себе. В результате человек ведет неистинное, неискреннее существование, погруженное во лжи и в обмане; для него внешний показной блеск и престиж становятся целью жизни; везде роскошь соседствует с нищетой. В «обширной пустыне» Парижа люди «становятся иными, чем они есть на самом деле, и общество придает им, так сказать, сущность, несходную с их

сущностью», – пишет Руссо в «Юлии, или Новой Элоизе» [12, 74], но как это близко с тем, что происходит в современных «цивилизированных» обществах!

Картина цивилизации, нарисованная Руссо, предельно далека от совершенства. Отсюда его призывы: «Назад к природе!», «Назад к истокам!» и «Да здравствует первобытный дикарь!». Только это существование вне цивилизации–культуры, согласно Руссо, может вернуть человеку счастье и гармонизировать его жизнь!

Я позволила себе столь подробно остановиться на взглядах Жана–Жака Руссо по поводу цивилизации и цивилизованного образа жизни потому, что, несмотря на то, что он не разводил понятия «культура» и «цивилизация» и они сливались для него в некое единое целое, Руссо фактически заложил основы их разведения, отметив тот негатив, который несет человечеству прогрессивное цивилизационное развитие, с одной стороны, способствующее облегчению жизни человека, но, с другой стороны, выхолащивающее из этой жизни истинность, искренность, счастье, гармонию, погружая человека в ложь и подменяя внешним блеском и престижем внутреннее богатство и благополучие жизни людей. И в основе этого прогрессивного цивилизационного развития лежало стремительное развитие науки и техники в силу чего понятие цивилизация превратилось в характеристику сначала европейского, а затем и мирового капитализма, если в данном случае понимать под ним страны, где установился данный социальный строй, поскольку именно научно–технический прогресс во многом и способствовал его развитию и процветанию.

Зарождение и переход к новым экономике и социальному устройству, получившим впоследствии у Карла Маркса название «капиталистической социально–экономической формации», почувствовали и немецкие интеллектуалы, мыслители, философы, начавшие разводить понятия «культура» и «цивилизация». И здесь, прежде всего, необходимо отметить И. Канта, Ф. Шиллера и Г.В.Ф. Гегеля.

Так, например, Иммануил Кант, творчеством которого практически начинается период, получивший у историков философии название «немецкая классическая философия», в работе «О предполагаемом начале человеческой истории» [13, 43–59], впервые собственно и противопоставляет культуру и цивилизацию, признавая необходимость и той, и другой. Причем делает он это, с одной стороны, развивая позицию Ж.–Ж. Руссо, а, с другой стороны, полемизируя с ней. И действительно, французский Просветитель не столько призывал к тому, чтобы отказаться от всех благ современного ему общества и вернуться в состояние первобытности, сколько сожалел о той духовной деградации, которая сопутствовала прогрессу, и призывал к тем духовным чистоте и простоте, которые были, по его мнению, свойственны дикарям. Кант же,

задумываясь о сущности и необходимости цивилизации, исходил из того, что она возникает фактически в то же время, что и человеческое сообщество, и призвана обеспечить внешнюю сторону человеческой жизни, которая выражается в воспитанности, в хороших манерах, в соблюдении правил поведения, в обходительности, любезности, внимательности, тактичности и т.п. Одним словом, в том, что называется этикетом. Но эта внешняя этикетная цивилизационная форма не наполнена нравственным, лишенным корыстной цели содержанием, в развитии и совершенствовании которого Кант и видел сущность культуры. А потому, согласно Канту, цивилизация и культура необходимы, сосуществуют и соотносятся как внешнее и внутреннее. [14; 15;16] При этом следует отметить, что И. Кант не связывал появление цивилизации с развитием техники, что впоследствии будет сделано его соотечественником Освальдом Шпенглером, который, явно отталкиваясь от идей И. Канта, увидит в культуре «внешнее проявление внутреннего строя души того или иного народа» [17, 32]. Именно он свяжет появление цивилизации со смертью культуры с ее моральностью и духовностью и выходом на первый план бурно развивающейся техники, опирающейся на научные исследования, приводящей к упадку искусство и литературу, а также сопровождающейся установлением в обществе вещных и формальных отношений [17].

Проблема соотношения культуры и цивилизации предельно ёмкая и она привлекает к себе внимание специалистов в различных областях социогуманитарного знания (социальная философия, философия культуры, культурология, социология и др.). Однако лишь в рамках социальной философии предпринимаются попытки выявления причин разведения этих понятий. Я считаю, что одной из таких причин явилось сначала изобретение, а затем и бурное развитие техники, опирающееся на достижения науки, что привело к кардинальному изменению социальной жизни, потребовавшему развести понятия «культура» и «цивилизация».

ЛИТЕРАТУРА

1. Тайлор Э.Б. Первобытная культура / Э.Б. Тайлор. – М.: Политиздат, 1989.
2. Huntington S.P. Le Choc des Civilisations? // Commentaire. –1994. –№ 66.
3. Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры // [Электронный ресурс]: <https://profilib.com/chtenie/100154/vilgelm-gumboldt-yazyk-i-filosofiya-kultury-125.php>
4. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 1. Структуры повседневности: возможное и невозможное / Ф. Бродель. – М., 1986.

5. Вольтер. Опыт о правах и духе народов / Вольтер. – М.: Наука, 1982. С.192–203.
6. Гизо Ф. История цивилизации в Европе / Ф. Гизо. – М.:Издательский дом «Территория будущего», 2007.
7. Морган Л.Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации / Л.Г. Морган. – Л., 1933.
8. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // [Электронный ресурс]:<http://e-libra.su/read/355417-proishozhdenie-semi-chastnoj-sobstvennosti-i-gosudarstva.html>
9. Техника // [Электронный ресурс]:<https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A2%D0%B5%D1%85%D0%BD%D0%B8%D0%BA%D0%B0>
10. Хрестоматия по философии. Учебное пособие для высших учебных заведений. – Ростов-на-Дону, «Феникс», 1997. С. 242–243.
11. Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: В 2 т. Т. 1. / Ж.-Ж. Руссо.– М., 1981. –С. 25–244.
12. Руссо Ж.-Ж. Юлия, или Новая Элоиза / Ж.Ж. Руссо. – М.: Художественная литература, 1968.
13. Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории / И. Кант // Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980.
14. Кант И. Критика способности суждений / И. Кант // Собр. соч. в 6 т., Т.5. – М., 1966.
15. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / И. Кант // Собр. соч. в 6 т., Т.6. – М., 1966.
16. Кант И. Ответ на вопрос, что такое просвещение / И. Кант // Собр. соч. в 6 т., Т.6.– М., 1966.
17. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. – М. 1993.

«НИЧЬЯ ЗЕМЛЯ» КАК ИСТОЧНИК ДИНАМИКИ СОЦИАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА

Н.А. БАЛАКЛЕЕЦ

Ульяновск, Ульяновский государственный технический университет

***Аннотация:** Статья посвящена экспликации эвристического потенциала концепта «ничья земля» (*terranullius*), который может быть использован для социально-философского анализа социального пространства. Раскрываются содержание, методологический потенциал, а также пространственные и временные аспекты употребления указанного концепта.*

Ключевые слова: социальное пространство, пространственный поворот, *terra nullius* («ничья земля»), социальная динамика, топос, власть.

NOBODY'S LAND AS A SOURCE OF DYNAMICS OF SOCIAL SPACE

N.A. BALAKLEETS

Ulyanovsk, Ulyanovsk state technical university

Abstract: *The article explicates the heuristic potential of the concept «nobody's land» (terra nullius), which can be used for social and philosophical analysis of social space. The content, the methodological potential, as well as the spatial and temporal aspects of the use of this concept are revealed.*

Keywords: *social space, spatial turn, terra nullius («nobody's land»), social dynamics, topos, power.*

В современной социально-гуманитарной мысли возрастает интерес к исследованию пространственного измерения человеческого бытия. Ряд авторов приходит к выводу о происходящем сегодня «пространственном повороте» (spatialturn), который служит своеобразным маркером модерна (ориентированного на категорию времени) и постмодерна (для которого характерна тенденция восстановления равновесия между категориями пространства и времени, нарушенного принципом историзма).

Пространство осмысливается уже не в качестве простого «вместилища» вещей, но как продукт социального конструирования (А. Лефевр, П. Бурдье), сложное, многомерное, многоуровневое образование, обладающее имманентной динамикой. Возникают новые концептуальные средства описания пространственных феноменов – «гетеротопия» (М. Фуко), «не-места» (М. Оже), «иеротопия» (А.М. Лидов) и др.

Целью настоящей статьи является экспликация многомерности и полисемантической концепта «ничья земля» (*terra nullius*), который может использоваться в философских исследованиях для описания топологических отношений в социальном пространстве.

Terranullius – латинское выражение, происходящее из римского права и буквально обозначающее: земля, не принадлежащая никому; ничья земля. В международном праве этот термин используется для обозначения пространства, свободного от действия европейских правовых норм и потому подлежащего «открытию», установлению в нем новых отношений власти, реорганизации и упорядочению. Ограничивая область подобных «свободных пространств», европейские государства очерчивали тем самым территорию, в пределах которой легитимировалось безоглядное применение насилия, и переносили на нее всю тяжесть внутриевропейских конфликтов. Показательно, что наиболее активно концепт *terra nullius* использовался в международно-правовом дискурсе в Новое время – эпоху, когда

географические карты приобрели современный вид. Именно в эту эпоху западноевропейец, впервые преодолев локальность привычного мироустройства и столкнувшись с разверзшейся перед ним бездной открытых территорий, был вынужден выработать устойчивые навыки ментальной обработки пространства, рационально-технологического его освоения.

Несмотря на то, что концепт *terranullius* применяется преимущественно в работах по международному праву, по своему эвристическому потенциалу он намного превосходит указанные рамки, служа наглядным примером возможности экстраполяции в область философского дискурса терминов из других областей научного знания (подобно концептам «трансгрессия», «сублимация», «ризома», «гетеротопия» и др.). Возможность укоренения концепта *terranullius* в философском дискурсе связана, на наш взгляд, с его обширным семантическим потенциалом, способностью описывать не только географическое или физическое пространство, но и процессы, происходящие в социальном пространстве. Кроме того, данный концепт имеет важное методологическое значение, поскольку позволяет интегрировать разрозненные терминологические и концептуально неоднородные исследования пространства, в которых один и тот же пространственный феномен может описываться с помощью различных терминов. Представления о «ничьей земле» присутствуют в работах Г. Гроция, Т. Гоббса, Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо, Ф. Ницше, Ф. Юнгера, К. Шмитта, Ж. Бодрийяра и многих других авторов. Однако данные представления во многом носят имплицитный характер, что обусловлено как отсутствием в философском дискурсе вплоть до XX века разработанной методологии исследования социального пространства и концептуальных средств его описания (что справедливо для авторов прошлых эпох), так и отсутствием самой задачи его анализа.

Философский дискурс изобилует представлениями о «ничьей земле», которые употребляются зачастую на уровне метафор или описательных конструкций, нуждающихся в концептуализации. Так, Б. Рассел в качестве обширной, неизведанной и оспариваемой *terranullius* рассматривает саму философию: «Между теологией и наукой имеется Ничья Земля, подвергающаяся атакам с обеих сторон; эта Ничья Земля и есть философия» [1, 7]. Таким образом, перед нами возникает задача: вскрыть за метафорическим значением, в котором употребляется термин «ничья земля», концептуальное значение, перейти от пространства-образа к пространству-концепту.

Важнейшая эвристическая функция концепта *terranullius* заключается, на наш взгляд, в том, что он позволяет вскрыть онтологический источник динамики социального пространства, осмыслить его как сложноорганизованную систему, развивающуюся не только путем кризиса (революции, войны и т.д.), не только путем деструкции уже сложившихся структур, но и благодаря обращению к областям потенциальных смыслов. На-

личие в структуре социального пространства «ничьей земли» – неорганизованных, неоформленных, не подчиненных отношениям власти топосов социального пространства – позволяет описать его динамику через обращение к «нулевому означаемому», элементу, еще не наделенному устойчивым смыслом.

В структуре социального пространства постоянно происходит «открытие» или производство новых топосов, еще не ассимилированных действующими отношениями власти, топосов, в которых не действуют традиционные социальные нормы. Эти пространственные лакуны подлежат ассимиляции со стороны отношений власти и встраиванию в систему иерархий, циркулирующих в социальном пространстве, что способствует поддержанию равновесия всей системы или приводит к ее реорганизации. Так, физическое пространство может быть осмыслено не в качестве «естественной основы» социального, но его продукта, топоса, исключенного из определенной системы уже сложившихся социальных позиций и отношений и подлежащего встраиванию в эту систему.

Социальное пространство, как и физическое, может быть конституировано вещами, но этим вещам придаются социально значимые смыслы. В строгом смысле слова, чисто физического пространства, лишённого социального значения, социально-культурных смыслов, ценностной окраски, не существует, ибо любой физический феномен воспринимается человеческим сознанием через призму социального. Так, один и тот же феномен физического пространства, один и тот же физический артефакт приобретает для представителей разных профессий и культур, носителей различных социальных статусов различные смыслы: дерево в лесу может выступать как объект эстетического восприятия (для художника, туриста, путешественника), строительный материал (для лесника), препятствие (для бегуна), объект поклонения (для язычника) и т.д. Объекты физического пространства становятся, таким образом, своеобразным «полем столкновения» различных дискурсов, «бытийно-смысловых перспектив» [2], каждая из которых стремится наделить его собственным смыслом, собственной интерпретацией. Если мы рассмотрим такую отличительную особенность физического и социального пространств, как наличие границ, то обнаружим проблематичность их естественного характера, поскольку даже природные, географические границы были открыты, обнаружены и проведены человеком, т.е. носят не «естественный», но конструктивный характер: «Различия, произведенные посредством социальной логики, могут, таким образом, казаться рожденными из природы вещей (достаточно подумать об идее «естественных границ») [3, 50].

Terranullius, следовательно, не должна пониматься исключительно в качестве чисто физической данности. «Ничья земля» представляет собой лакуну в определенной интерпретационной модели реальности, незаполненный смыслами элемент в структуре социального пространства. Анализ

территориальной структуры социального пространства используется нами в качестве исследовательского приема, позволяющего раскрыть взаимосвязь и взаимопроникновение физической территории и социальных смыслов. Само понятие «территория» представляет собой не физический, но социальный феномен, выражающий символические связи в социальном пространстве. Физические, территориальные элементы могут, маркируя социальные структуры, выражать отношения господства и подчинения в социальном пространстве (такие феномены, как флаг, изгородь, колючая проволока выполняют зачастую чисто символическую функцию, обозначая ассимилированный или изолированный статус маркируемого ими пространства). Как и в случае с самим социальным пространством, концепт *terranullius* может служить примером проекции ментальных конструкторов в область топологических. Исследование физической территории в качестве *terranullius* призвано, следовательно, прояснить, как эта территория аккумулирует социальные смыслы и влияет на динамику социальных отношений.

Для удержания данного топоса в сложившейся системе социально-пространственных отношений необходимы определенные условия, что было отмечено уже Ж.-Ж. Руссо. Мыслитель выделяет три условия, позволяющие узаконить право первой заимки на участок земли: во-первых, данный участок должен быть незаселенным; во-вторых, занимать следует пространственный участок в соответствии с собственными потребностями в пропитании; в-третьих, важнейшим условием удержания «ничьей» земли является ее расчистка и обработка (и здесь философ вторит Г. Гроцию, утверждавшему, что «нельзя считать занятым то место, которое не обрабатывается» [4, 211]). «Достаточно ли ступить ногою на общий участок земли, чтобы провозгласить себя тотчас же его хозяином? <...> Как может человек или народ завладеть огромною территорией, лишив человеческий род этой территории, иначе, как не в результате наказуемого захвата, поскольку этот акт лишает других людей мест обитания и источников существования, которые природа дает им всем в общее пользование?», – вопрошает Руссо, подчеркивая важность установления господства над территорией, ибо именно оно обеспечивает власть и над проживающими на ней людьми. [5, 165-166]. Таким образом, в трактовке Руссо, «ничья земля» – не просто безлюдная территория, но топос, который подлежит окультуриванию и для удержания которого необходимо постоянное вовлечение его в процесс труда. Так понятая *terranullius*, выражаясь гегелевской терминологией, представляет собой лишь момент, подлежащий снятию («*Aufhebung*»), онтологически несамодостаточный феномен социальной тотальности.

Следует выделить пространственные и временные аспекты употребления концепта *terranullius*.

В пространственном аспекте *terranullius* есть исходный топос конституирования новых социальных и культурных отношений, область, в рамках которой не действуют сложившиеся социальные нормы. Это пространство «по ту сторону линии» (К. Шмитт), остающееся за пределами «правовых, моральных и политических оценок». В этом смысле «ничья земля» может быть уподоблена естественному состоянию общества (Т. Гоббс, Дж. Локк). К. Шмитт выделяет два вида подобных «свободных» пространств, характерных для эпохи Нового времени: во-первых, сухопутное пространство Нового Света (Америка) и, во-вторых, морское (океаническое) пространство [6, 87]. Представление об Америке в качестве *terranullius* далеко не случайно: согласно хрестоматийному выражению Дж. Локка, «вначале весь мир был подобен Америке» [7, 290]. Первыми переселенцами-колонистами американская земля воспринималась в качестве пространства, лишённого истоковости и традиций, множественных смыслов и интерпретаций, исторических и социокультурных коннотаций, а потому представляющего собой лишь чистую потенциальность, объект для извлечения прибыли. Отсутствие привязки к земле, ощущения своей причастности ее историческому прошлому (да и нивелирование этого прошлого как такового) способствовало активизации миграционных потоков на этой вновь открытой территории: «Никакой традиции! Никакого старого дела! Все должно быть вновь создано, как бы из ничего. Никакой связи с местом: на чужбине всякое место одинаково безразлично или, раз выбранное, его легко меняют на другое, когда оно дает больше шансов наживы» [8, 376].

Неоформленность, неопределенность морской стихии, отсутствие в ней четкого порядка и строгой локализации также позволяют ей выполнять функцию «ничьего пространства». Следует подчеркнуть особый статус моря в знаменитых утопических произведениях: и Т. Мор в «Утопии», и Т. Кампанелла в «Городе солнца», и Ф. Бэкон в «Новой Атлантиде» локализируют идеальный социальный порядок за морем, на острове. Море выступает в данном случае в качестве топоса, разделяющего два различных социально-политических порядка: совершенный и несовершенный, актуальный и потенциальный, справедливый и несправедливый. Но море выполняет функцию не только демаркационной зоны, но и пограничного топоса, *связывающего* разнородные социальные порядки. На эту объединяющую функцию морской (и – шире – водной) стихии задолго до появления геополитических концепций Ф. Ратцеля, А. Мэхэна, К. Шмитта указывал еще Г.В.Ф. Гегель: «Море вызывает в нас представление о чем-то неопределенном, неограниченном и бесконечном, и когда человек чувствует себя в этой бесконечной стихии, то это внушает ему стремление выйти за пределы ограниченного; море призывает человека к завоеваниям, к разбою, а также и к наживе, к приобретению; низменность прикрепляет человека к

земле; благодаря этому он становится зависимым в бесконечном множестве отношений; но море выводит его из этих ограниченных сфер» [9, 135].

Водное пространство – это не только посредник для осуществления торговли и важнейшее коммуникативное звено, но и стихия неизвестности и хаоса. Таким предстает океан в работах Ф. Ницше: «Мы покинули сушу и пустились в плавание! Мы снесли за собою мосты – больше, мы снесли и саму землю! Ну, кораблик! Берегись! Вокруг тебя океан: правда, он не всегда ревет и порою лежит, словно шелк и золото, грезя о благе. Но наступит время, и ты узнаешь, что он бесконечен и что нет ничего страшнее бесконечности. О, бедная птица, жившая прежде на воле, а нынче бьющаяся о стены этой клетки! Горе тебе, если тебя охватит тоска по суше и дому, словно бы там было больше свободы, – а «суши»-то и нет больше!» [10, 439]. Метафора океана у Ницше служит для обозначения пространства, лишённого стабильного и надежного основания, области хаоса, неизвестности, динамики и становления. Океан символизирует мир, лишённый метафизического первоначала, высшей трансцендентной власти, единой универсальной субстанции, и одновременно пространство рождения новой философии. В современном мире происходит тотальная трансгрессия пространства – культурного, духовного, социального, метафизического. Это пространство утрачивает высший, скрепляющий его метафизический смысл, но вместе с тем в этом «открытом море» (Ф. Ницше) человеку предстоит обрести новые смыслы и ценности.

Кроме того, концепт *terranullius* может употребляться не только в пространственном, но и во временном значении, обозначая некий «нулевой» период истории, доисторическое или внеисторическое состояние общества. При этом следует подчеркнуть тесную взаимосвязь временного и пространственного смыслов данного концепта: пространство является «ничьим», поскольку не аккумулировало исторические традиции, не накопило богатого исторического наследия. Это топос, еще не вовлеченный в мировой исторический процесс, не нагруженный историческими смыслами и потому представляющий собой чистую потенциальность, открытую для будущего. Тем самым отрыв от общемировой цивилизации трактуется не как недостаток или ущербность, но, скорее, как преимущество «ничьей земли», предоставляющее ей значительный исторический шанс. *Terranullius* – это территория будущего, не отягощенная ошибками прошлого. Социокультурное «открытие» этой территории и встраивание ее в европоцентричный порядок предполагает «обнуление» исторического времени, в котором она существовала до сих пор. С позиций линейной исторической модели, существующей в рамках европоцентризма, статусом *terranullius* могут быть наделены «архаичные» топосы социального пространства, не вписывающиеся в систему европоцентристского исторического дискурса и создающие тем самым «очаги напряжения» для «передовых» народов. В качестве подобной «ничьей земли», выпавшей из всемирно исторического

процесса, Г. Гегель рассматривает пространства Америки и Сибири [9, 132,143]. Как отмечает А. Эткин, «в рассуждениях русских философов и критиков *terra nullius* – скорее исторический период, чем определенная территория» [11, 147]. Потенциальность российского пространства, его смысловая неопределенность и неоформленность, становится впоследствии одним из лейтмотивов русской философии и культуры. Мысль о скрытом, нереализованном потенциале России была расценена Н.А. Бердяевым как последовательное выражение «русской мессианской идеи». К.Н. Леонтьев считал даже необходимым «подтормозить Россию», чтобы она не повторяла ошибок далеко зашедшего по пути прогресса Запада. Впоследствии эта мысль преломляется в стремление, избежав повтора фаз общественного развития, пройденных западноевропейским социумом, «перепрыгнуть» сразу на более высокую ступень развития. Таким образом, речь идет об области смысловой и идентификационной неразличимости, позволяющей «с чистого листа» реализовать самые смелые исторические замыслы [12].

Подводя итоги настоящей статьи, затронем вопрос: как возможно в современную эпоху, когда, по выражению К. Хаусхофера, «на планете уже нет ничьей земли» [13, 276], существование топосов, которые могут претендовать на статус *terra nullius*? Безусловно, сложившаяся в современном обществе система социальных отношений привела к такому тесному взаимодействию всех агентов, что даже региональные пространственные конфликты моментально перерастают в статус общемировых. Как справедливо отмечает К. Шмитт, «Никто не является *alius* (посторонним. – Н.Б.), когда под вопрос ставится общее пространство и охватывающий всех пространственный порядок» [6, 244]. Рождение «ничьей земли» и установление в ней нового центра власти ставит под сомнение равновесие всей существующей системы властных отношений. Поэтому в условиях современного общества для сохранения власти над физической территорией необходимо придать этой территории новый смысл в рамках определенного дискурса. Иными словами, для удержания или присвоения пространства, понимаемого в качестве физической реалии, с принадлежащими ему природными ресурсами, инфраструктурным потенциалом, социокультурным и человеческим капиталом, необходимо конструирование знаковой идентичности этого пространственного элемента, осмысление и интерпретация его в рамках нового пространственного поля. Захват или разделу географической территории предшествует конструирование дискурса, в структуре которого она наделяется определенным смыслом и получает определенную номинацию. Тем самым конфликт между агентами социального пространства переносится в информационное поле, в рамках которого и конституируется *terra nullius*, подлежащая захвату. Динамика социального пространства в современном мире заключается в перманентном конституировании новых его элементов – политического, экономического, ин-

формационного, виртуального и прочих пространств, служащих усилению действующих субъектов власти и порождению новых.

ЛИТЕРАТУРА

1. Рассел Б. История западной философии: В 2 т. Т. 1 / Б. Рассел. – М.: «МИФ», 1993. – 509 с.
2. Фаритов В.Т. Дискурс и трансгрессия. Перспективы онтологического исследования / В.Т. Фаритов // Философская мысль. – 2015. – № 3. – С. 1-9. DOI: 10.7256/2409-8728.2015.3.14919.
3. Бурдые П. Социология социального пространства / П. Бурдые. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 2007. – 288 с.
4. Гроций Г. О праве войны и мира / Г. Гроций. – М.: Ладомир, 1994. – 868 с.
5. Руссо Ж.-Ж. Трактаты / Ж.-Ж. Руссо. – М.: Наука, 1969. – 704 с.
6. Шмитт К. Номос Земли в праве народов *juspublicumeuropaeum* / К. Шмитт. – СПб.: Владимир Даль, 2008. – 670 с.
7. Локк Дж. Сочинения: В 3 т. Т. 3 / Дж. Локк. – М.: Мысль, 1988. – 668 с.
8. Зомбарт В. Собрание сочинений в 3 т. Т. 1 / В. Зомбарт. – СПб.: Владимир Даль, 2005. – 637 с.
9. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / Г.В.Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 1993. – 479 с.
10. Ницше Ф. Веселая наука // Полное собрание сочинений: В 13 томах / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2014. Т. 3. – С. 313-597.
11. Эткин А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт / А. Эткин. – М.: Новое литературное обозрение, 2013. – 448 с.
12. Балаклеец Н.А. Специфика российской идентичности: Россия как пространство потенциального / Н.А. Балаклеец // Вестник Ульяновского государственного технического университета. – 2014. – № 2 (66). – С. 23-27.
13. Хаусхофер К. Границы в их географическом и политическом значении / К. Хаусхофер // Классика геополитики, XX век. М.: АСТ, 2003. – С. 227-598.

ДИАЛОГ КУЛЬТУР КАК ПАРАДИГМА ДЛЯ ГУМАНИЗАЦИИ ТОЛЕРАНТНОГО СОЗНАНИЯ В УСЛОВИЯХ НОВОЙ ГЛОБАЛЬНОЙ КАРТИНЫ МИРА

К.С. АРУТЮНЯН

Рязань, Рязанский государственный радиотехнический университет

***Аннотация:** Автор рассматривает проблему формирования толерантного сознания в условиях нового пространства культуры. Раскрывается важность влияния диалогических форм общения на становление мышления к восприятию Другого. Сквозь призму философского подхода выявляются такие категории как цивилизация, культура, толерантность как противоречивая ценность современного общества. Показывается роль философии в развитии толерантного сознания в глобальном мире.*

***Ключевые слова:** толерантность, толерантное сознание, диалог, культура, цивилизация, толерантное поведение, философский подход*

DIALOGUE OF CULTURES AS THE PARADIGM FOR THE HUMANIZATION OF TOLERANT CONSCIOUSNESS IN THE CONDITIONS OF THE NEW GLOBAL PICTURE OF THE WORLD

K.S.ARUTIUNIAN

Ryazan, Ryazan state radio engineering university

***Abstract:** The author considers the problem of formation tolerant consciousness in the conditions of new space culture. Importance influence of dialogical forms communication on formation of thinking to perception Another reveals. Through a prism of philosophical approaches such categories as a civilization, culture, tolerance as the contradictory value of modern society come to light. The philosophy role in development of tolerant consciousness in the global world is shown.*

***Keywords:** tolerance, tolerant consciousness, dialogue, culture, civilization, tolerant behavior, philosophical approach*

В конце XX начале XXI вв. историческая наука и различные социально-философские системы внесли свой вклад в представление об историческом процессе как едином потоке взаимосвязанных событий и явлений, используя для этого такие категории, как «культура», «цивилизация», «культурно-исторические типы» и др. Эти категории предпочтительно рассматривать сквозь призму философского, а не научного подходов. Философский взгляд характеризуется большей свободой в интерпретации фактов, менее строгими требованиями к доказательствам выдвигаемых положений, правом на умозрительные формулировки, субъективные оценки и т.п. Научный подход отрицает спорные оценки и суждения, но философская рефлексия не скована узкими рамками точных определений и поня-

тий, легко инициирует новые неординарные подходы к сложной концепции. Подобный философский взгляд на вещи зачастую дает нетрадиционное видение ситуации, позволяющее в ряде случаев выявить существенные недостатки и упущения, а иногда выстроить такую систему философских доказательств, которая в итоге может стать хорошим основанием для исследования со стороны конкретных прикладных наук.

Очень часто происходит отождествление понятий «культура» и «цивилизация». Поэтому в настоящей работе следует обратить внимание на этимологию данных явлений. Понятия культуры и цивилизации уходят корнями в многовековой опыт количественных и качественных трансформаций, как в общественном развитии, так и в системе «общество – природа». Человечество являет собой сложнейшую динамично развивающуюся систему, характеризующуюся культурным контекстом, а с укоренением оседлого образа жизни и цивилизационным развитием. При этом для культуры характерно разнообразие, тогда как цивилизация отличается своим единством. Понятие «культура» выражает внутреннюю, сущностную характеристику общества, цивилизация есть форма, внешнее обрамление культуры, характеризующее общество с точки зрения механизмов его управления, наличия функциональных связей и отношений. А так как человечеству присуще цивилизационное единство и культурное разнообразие, то для обозначения современных реалий используются такие категории, как «культурно-цивилизационные системы» (А.Н. Чумаков); «духовное бытие общества» (Л.Кертман); «система духовного самовыражения нации» (Л.Клакхон) и т.д. Данные категории позволяют обеспечить целостность восприятия различных социальных систем (национальных, локальных, региональных) как мирового сообщества в целом и дают возможность понять динамику их развития в качестве закономерного процесса. Рассматривая эти категории на современном этапе в рамках объективно-исторического процесса, правомерно говорить о формировании с середины XX в. и общечеловеческой культуры, и единой мировой цивилизации, которые до этого долго проявляли себя лишь на локальных и региональных уровнях.

Современная и будущая наука вряд ли справится с осмыслением вышеперечисленных понятий, если пойдет по пути абсолютизации и противопоставления терминов «культура» и «цивилизация». Философский ракурс значительно быстрее высветил в этих понятиях общее и особенное единого социального организма. С научной позиции исходное значение и сам первоначальный смысл термина «цивилизация» определяется как конкретная стадия всемирно исторического процесса, следующая за стадиями «дикости» и «варварства». Однако за этим переходом стоит принципиально новый тип социальности, приходящий на смену первичной, кровнородственной, первобытнообщинной. Главными критериями, позволяющими отличать цивилизационную стадию исторического развития от доцивили-

зационных, стали те качественно новые особенности социальности, которые она обнаружила в трех базовых типах отношений человека: к природе; в обществе к другому человеку; к самому себе как к человеку.

Философский подход дает возможность понять зависимость уровня цивилизованности социума от того, в какой степени человек познает мир сущностей Универсума и предметно воплощает их в мир средств человеческого труда. В этом процессе цивилизация становится социокультурной основой для окончательной самообусловленности развития человеческой истории человеческим трудом и через него системой сущностей всего Универсума. Следовательно, человек в процессе цивилизации меняет свое отношение к природе; меняет отношение к самому себе как индивиду, вовлеченному в обменные процессы веществом, энергией и информацией с окружающей его природой; меняет отношение к обществу, в котором он существует.

Человек все более демонстрирует свою готовность к «межкультурному диалогу» путем познания чужой культуры, проникновения в нее не только посредством изучения языка, но и путем сопоставления особенностей своего национального характера с характером познаваемой культуры, создания и разрушения стереотипов. Одним из условий формирования пространства культуры является диалог культур и цивилизаций. Необходимо определить условия формирования пространства культуры и эксплицировать понятие диалога в данном контексте. В данном случае понятие диалога включает в себя такое взаимодействие культур, осуществляющееся как на межличностном, так и на международном уровнях, то состояние просвещенного разума, при котором как раз и достигаются общечивилизационные ценности, полагаемые в основу мировой культуры. Установление социокультурных диалогов и мировоззрений осуществляется в стремлении достигнуть состояния истинной культуры, под которым понимается гармоничное единство разума, морали человека и общества, естественного закона и установленного закона.

Этот диалог характеризует общемировое движение культур и цивилизаций, мировое единство и прогресс развития отдельного человека и общества в целом, развитие науки, искусства, техники, создание и усовершенствование форм государственности и правопорядка, осознание своей национальной роли в культуре и т. д. и, в конечном счете, является необходимым условием возникновения, развития и расширения пространства культуры. В процессе постижения социально-культурного опыта другого народа происходит формирование новой картины мира, для которой характерно «сложное взаимодействие общечеловеческого, национального и социального в поликультурном механизме ценностного восприятия мира» [2, 36].

Согласно В. С. Библеру, в современном гражданском обществе цивилизация характеризуется такими правовыми связями, которые определяют связи культурные или диалогические [1, 284]. Другими словами, человек как естественно-искусственное существо постоянно стремится к созданию неких установлений, конструкций, которые дали бы ему возможность познавать и развивать свое естественное природное устройство и развивать культуру через общение самих культур. Начиная с Нового времени, сфера культуры соотносится со сферой искусственно произведенного предмета, подлежащего изучению (язык как знаковая система, общество, государство). Социальная философия, представляющая государство и общество как некий искусственный конструкт, основывается на идее преобразования людьми естественной среды при участии собственной воли, процесса познания законов природы и организованной деятельности. Просветительская философия осуществила новый поворот в изучении происхождения и развития языка, определила его новую роль в познании и взаимодействии культур. Язык как способ мышления и восприятия определяет бытие человека и является импульсом для его дальнейшего развития, но в эпоху Просвещения язык рассматривается не только как совокупность грамматически оформленных знаков, имеющих определенное звучание, но как «объединенная духовная энергия народа», его дух и своеобразие. В отличие от эпохи средневековья, когда активно развивалось богословие, слово обладало сакральным смыслом и, следовательно, на первый план выдвигалась проблема знака и символа, эпоха Просвещения рассматривает язык с точки зрения семиотики. Происходит осознание существования другой, иной культуры в плане семиотического сравнения – ценности иноязычной культуры, правила поведения, социальное устройство.

В данной ситуации уместно обратить внимание на такое важнейшее явление, как структурализм, который несет на себе нагрузку выявления структур научного познания, его структурные уровни. Один из основателей данного направления К. Леви-Стросс пытается определить сложное взаимоотношение человека с природой, культуры и природы, различных культур народов, стоящих на разных ступенях цивилизации. Участник диалога в межкультурном пространстве – нация, чей культурный уровень и языковое состояние высоко оценивается с точки зрения умения знакового изображения своего культурного наследия.

В настоящее время, когда речь все чаще идет о явлении глобализации, диалог культур обозначается особым коммуникативным пространством, внутри которого осуществляется общение между разными культурами, как правило, иноязычными. Если представители одной культуры стремятся к обогащению своей культуры путем познания ценностей иной культуры, иного языка, прежде всего, но не с целью порабощения и навязывания своих ценностных ориентаций, достижений своей

собственной культуры, даже находящейся на более высокой цивилизационной ступени, то речь идет о диалоге культур и цивилизаций.

Таким образом, пространство культуры включает в себя не только и не столько коммуникативное пространство общения иноязычных культур, но и более широкое пространство общения разноцивилизационных, разновременных и разноязычных культур, т. е. пространство, в котором язык определяется как духовный феномен, в котором человеческий разум в единстве с чувственной природой человека вечно стремится к состоянию просвещенности.

Диалог культур формируется посредством толерантности и является основой развития толерантного сознания. Перейдем к определению понятия «толерантность». Толерантность остается одной из самых противоречивых ценностей современного общества. Однако эта противоречивость не снижает ее значения, а скорее отражает крайнюю сложность того мира, в котором обречен жить современный человек. Проблема толерантности в последние десятилетия стало одной из широко востребованных во всем мире. Она обсуждается на различных уровнях, в разных аспектах, включает пласт разных проблем, связанных с отношениями людей.

Для современной России характерен процесс деформации толерантности в общественном сознании, когда в содержание данного понятия вносятся нехарактерные для него особенности, в результате в обществе формируются установки ложной толерантности [4, 42].

Толерантность имеет существенные черты. Важной для нее является позитивная установка, которая задает направленность формирования толерантного сознания. В результате у общества осознанно формируется убежденность в приоритете толерантной позиции, имеющей характер не пассивной терпимости, а активной деятельности, основанной на уважении, понимании и принятии человека другой культуры.

Важнейшим средством формирования таких социально значимых установок является социальный институт высшего образования, особенно гуманитарные дисциплины. С их помощью толерантность может быть представлена как ценность в культуре. При этом в процессе диалога культур, формирующееся толерантное сознание определяет тип поведения и отношение к действительности. В системе высшего образования в ряду прочих гуманитарных дисциплин особое место занимает философия, так как является ценностно-ориентирующим знанием. Как отмечает М.Ю.Немцев, специфика философии заключается в наборе сведений и терминов, основной задачей остается все-таки «обучение практикованию философии» [3, 106], которое предполагает выработку доказательного мышления. В этом смысле особенно важную роль играет проблемный характер философии, который может стать основой формирования установки толерантности.

Таким образом, толерантное сознание, толерантные отношения, толерантное поведение, толерантность во всем большей степени выходит на передний план решаемых сегодня проблем, что обусловлено многими особенностями развития современного общества. Толерантность подразумевает активную позицию человека, активное отношение к «Другому».

ЛИТЕРАТУРА

1. Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. / В.С. Библер. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – 414 с.

2. Верещагин Е.М., Костомаров В.Г. Язык и культура / Е.М. Верещагин, В.Г. Костомаров. – М.: Индрик, 2005. – 1038 с.

3. Немцев М.Ю. Опыт построения университетского курса философии / М.Ю. Немцев // Идеи и идеалы. – 2011. – №3(9). – Т.2. – С. 105-119.

4. Степанова Н.Г. К проблеме толерантности в современной России / Н.Г. Степанова // Интеллектуальный потенциал молодых ученых России: труды Сибирского института знанияведения. Вып. 3. – Барнаул: изд-во Алт. ун-та, 2004. С.40-44.

О ТЕРМИНЕ КАРЛА МАРКСА «ЦИВИЛИЗУЮЩЕЕ ВЛИЯНИЕ КАПИТАЛА»

И.В. ИЛЬИН

Харьков

***Аннотация:** В статье рассматривается контекст возникновения термина «цивилизующее влияние капитала» в теории К. Маркса. Выделяются особенности марксовского понимания цивилизации: указание на срез прогрессивных сторон капитализма, а также его эксплуататорской природы, полемика с буржуазными политэкономами по вопросу о цивилизации. В результате исследования автор приходит к выводу, что «цивилизующее влияние капитала» – это тенденция самопреодоления капитала средствами капитала, это совокупность прогрессивных, социализирующих сторон капитала, которые его воспроизводят, при этом указывая на его ограниченность, приближая его революционное преодоление.*

***Ключевые слова:** капитализм, цивилизация, цивилизующее влияние капитала, политическая экономия, марксизм.*

ON THE KARL MARX'S NOTION OF «THE CIVILIZING INFLUENCE OF CAPITAL»

I.V. ILYIN

Kharkiv

Abstract: *The article examines the context of the emergence of the notion of «civilizing influence of capital» in the theory of K. Marx. The features of the Marxian understanding of civilization are singled out: a reference to the snapshot of the progressive sides of capitalism, as well as its exploitative nature, a polemic with bourgeois political economists on the question of civilization. As a result of the research, the author argues that the notion of «civilizing influence of capital» it is the tendency of self-overcoming of capital by means of capital, it is the set of progressive, socializing sides of capital that reproduce it, while pointing out its limitations, and revolutionary overcoming.*

Keywords: *capitalism, civilization, the civilizing influence of capital, political economy, Marxism.*

В рукописях 1857–1858 гг. Карл Маркс употребляет термин «цивилизующее влияние капитала», наряду с другими подобными терминами, указывающими на стремление включить понятие цивилизации в логическую структуру «Капитала», а именно, «цивилизующий момент», «цивилизующая тенденция», «цивилизующая сторона» капитала. В произведениях, написанных ранее, он использует понятие цивилизации для обозначения характерных особенностей явления, которое впоследствии станет понятием капиталистической общественно-экономической формации. Исходя из этих обстоятельств, можно предположить, что понятие цивилизации и производные от него термины имеют особое значение в работах К. Маркса. Цель данной статьи заключается в выяснении контекста использования К. Марксом понятия цивилизации и производных от него терминов до 1870–х гг. (то есть, до того, как он прочитал соответствующие антропологические сочинения Л. Моргана и др.), а также того значения, которые они приобрели в его теории.

Чтобы начать движение к достижению поставленной цели, следует выяснить, какое значение имело понятие цивилизации перед тем, как К. Маркс обратился к нему. К середине XIX века понятие цивилизации, созданное политэкономом-физиократом Виктором Мирабо в 1756 году, приобрело следующее значение: это характерное, прежде всего, для Европы развитие общественных отношений, уровень материального комфорта, культуры, науки, манер (В. Мирабо отмечает в этом смысле, социализирующую функцию религии в качестве основной характеристики цивилизации) и пр., отделяющее развитые страны Европы от неразвитых стран остального мира, а также развитые классы Европы от ее неразвитых классов (отсюда, имплицитный расизм, сегрегация, криминализация «неразвитых»

в понятии цивилизации и предполагаемой им практике) [11, 17, 50, 62; 13, 96–97, 104, 119]. Однако понятие цивилизации не только вошло в идеологический словарь господствующего класса (аристократии, а затем буржуазии) в контексте отделения и отличия, но также и в противоположном смысле: превращение предположительно нецивилизованных народов, классов в цивилизованные народы и классы (понятие цивилизации как идеологическое оправдание колонизации и филантропии, например, во время наполеоновских войн; Европа как модель развития всех других обществ, господствующий класс Европы как модель для подражания со стороны угнетенных классов) [11, 5, 7, 22–23; 13, 104, 113]. Эта совокупность значений понятия цивилизации эксплицитно или имплицитно встречается в работах К. Маркса, реконструируясь, изменяясь, приобретая характерные смыслы. Теперь стоит обратиться к конспектам и рукописям К. Маркса, чтобы зафиксировать его работу с этим понятием.

Коснемся сначала конспектов, сделанных К. Марксом, в которых упоминается понятие цивилизации, затем приведем соответствующие фрагменты из произведений К. Маркса для того, чтобы показать, как он освоил законспектированные им тексты. Так в конспектах 1844–1847 гг., К. Маркс записывает слова Анри Шторха из первого тома его «Курса политической экономии» (1823 г.): «Именно множественность потребностей, которые могут быть удовлетворены, составляют богатство и цивилизацию (*qui constitue la richesse et la civilisation*)» [6, 234]. Далее, в том же конспекте законспектированы высказывания из третьего тома его сочинения (1823 г.): «целью теории цивилизации является ознакомление с законами, согласно которым товары или элементы цивилизации создаются, накапливаются и потребляются в лоне нации», а эти товары не могут быть созданы, накоплены и потреблены без соответствующего развития «физических, интеллектуальных и моральных способностей» человека (*ses facultés physiques, intellectuelles et morales*) [6, 273]. В рукописях 1857–1858 гг. К. Маркс пишет, что «фундаментальным цивилизационным моментом (*Zivilisationsmoment*), на котором основывается историческая правомерность, а также нынешнее могущество капитала» является как раз навязывание новых потребностей рабочим [7, 213]. Там же К. Маркс утверждает, что богатством, если выйти за пределы его буржуазной формы, является «универсальность потребностей, способностей, средств потребления, производительных сил и т. д. индивидов, созданной универсальным обменом» [7, 395–396]. Можно предположить, что К. Маркс обратил внимание на это положение А. Шторха ввиду того, что тот «антропологизировал» (в философском смысле этого слова) понятие цивилизации (вопреки институционализации и политизации его (религия, комфорт и пр.) в XVIII веке), что вполне соответствовало известному интересу К. Маркса в нахождении предметно-человеческого содержания в вещно-отчужденных формах в 1840-х гг. Также К. Маркс в марте-июне 1851 года конспектирует фраг-

мент из книги Ричарда Джонса «Вводные лекции о политической экономии» (1833 г.), в которой речь идет о том, что «искусственные или вторичные потребности растут и умножаются, и распространяются все дальше, и к различным классам, поскольку производительные силы (productive powers) наций расширяются, а цивилизация и утонченность (civilization and refinement) становятся повсеместными» [5, 566]. Таким образом, как и в случае с А. Шторхом, К. Маркс обращается к Р. Джонсу за понятием цивилизации, которое предельно универсализировано в своих последствиях (развитие потребностей как таковых, а не только в форме аристократической манерности) и стоит в прямой связи с экономическим развитием. Другими словами, можно сказать так, что понятие цивилизации эволюционировало в работах политэкономов, будучи у В. Мирабо отсылкой к религии, а у А. Шторха и Р. Джонса обращением к универсальности потребностей и способностей в связи с экономическим развитием общества.

Впоследствии, уже в своих рукописях К. Маркс обратился к более широкому кругу авторов, выразив свое отношение к указанной эволюции понятия цивилизации.

К. Маркс больше всего внимания уделил понятию цивилизации в рукописях 1857–1858 гг. Так, он пишет, что «великое цивилизующее влияние капитала» (в оригинале на английском языке: *the great civilising influence of capital*) обосновывается производством большого количества прибавочного труда, развития производства и обмена, науки, уничтожения границ для развития производительных сил, старых образов жизни и идолопоклонничества по отношению к природе (и природа, и человек выступают как всего лишь полезные объекты для применения капиталом), увеличения потребностей и пр. [7, 323]. О цивилизующем влиянии (теперь уже используя немецкое слово *Wirkung*) К. Маркс еще раз пишет в связи с конкуренцией капиталов и развитием международного обмена [7, 436, 437]. Распространение капитализма как способа производства по всему миру, учреждение господства закона стоимости (общественно необходимого времени для производства товаров) является также «пропагандистской (цивилизующей) тенденцией капитала» (*propagandistische (zivilisierende) Tendenz bloß dem Kapital*), которая присуща только этому способу производства [7, 448]. Далее, К. Маркс пишет, что в самом элементарном понятии капитала должно находиться обозначение его «цивилизующих тенденций» (*zivilisierenden Tendenzen*), отмечая, что это не просто «внешние последствия» капитала, как у ранних политэкономов [7, 327]. В данном фрагменте К. Маркс завершает эволюцию политэкономического понятия цивилизации от идеологических последствий к ее экономическому источнику. Затем он обращается к высказыванию Джона Уэйда, который написал в своем произведении «История среднего и рабочего классов» (1834 г.), что капитал – это другое название цивилизации; К. Маркс пишет, что с этим утверждением можно согласиться только в том ограничительном смысле, что все свобод-

ное время присваивается капиталом благодаря присвоению прибавочного труда рабочих [7, 534]. То есть, здесь К. Маркс высказывает свою идею цивилизации как свободного времени, иронически соглашаясь с буржуазным политэкономом, занимающимся апологетикой капитала, мысля его вне истории (по мнению Д. Уэйда, капитал построил и пирамиды, и Собор Святого Павла и пр. [12, 164]). Составляя план «Капитала», К. Маркс помещает вопрос о цивилизации в отдел «Процесс обращения капитала», поскольку, как было указано выше, функционирование капитала предполагает развитие, расширение потребностей, способностей, создание международного рынка, одним словом, цивилизация – это другое обозначение для процесса обращения капитала. В этом же плане К. Маркс делает заметку «Капитал, коллективная сила, цивилизация» (Capital, collectiveforce, civilisation), а затем в скобках, кроме ссылки на Д. Уэйда, упоминает Чарльза Бэббиджа. К. Маркс цитирует его работу под названием «Экономика технологий и производств» (1833 г.): «Этот непрерывный прогресс знания и опыта – есть наша великая сила» (цит. по: [7, 491]). Он комментирует этот фрагмент, указывая, что знание и опыт эксплуатируются капиталом, который концентрирует большое количество рабочей силы, то есть, является коллективной силой [7, 492]. Таким образом, К. Маркс в рукописях 1857–1858 гг. критикует использование понятия цивилизации у буржуазных политэкономов, вскрывая их идеологические, апологетические стремления, заключающиеся в одностороннем представлении капитализма как сугубо прогрессивной экономической силы, не имеющей противоречий. В более поздних рукописях К. Маркс развивает свою идею противоречивости цивилизации дальше.

Так, в рукописях 1861–1863 гг. К. Маркс пишет, что «все достижения цивилизации» (alle Fortschritte der Civilisation) присваиваются капиталом и выступают господствующей над трудом объективной силой [9, 143]. Далее, К. Маркс снова связывает «цивилизационность [или цивилизаторство – И.И.] капитала» (Civilisatorisches des Capitals) с производством прибавочного труда и созданием большего количества свободного времени [9, 157–158]. В другом месте К. Маркс отмечает, что развитие способностей у одной части общества основывается на одновременном сокращении таковых у другой ее части и в этом заключается антагонизм «всей предшествующей цивилизации и общественного развития» (alle bisherige Zivilisation und gesellschaftliche Entwicklung) [9, 168]. Увеличение прибавочного труда обусловлено еще и понижением стоимости воспроизводства рабочей силы (то есть, уменьшения доли необходимого труда) «с развитием капиталистического производства, и, следовательно, цивилизации» (mit der Entwicklung der capitalistischen Production und daher der Civilisation) [10, 1692]. В данном фрагменте становится понятно, что К. Маркс отождествляет капиталистическое производство и цивилизацию, но это отождествление совершенного другого рода, чем у прежних политэкономов, по-

сколькx здесь учитывается не только противоречивость капиталистического производства, но и, как будет показано ниже, возможность его революционного преодоления.

В рукописях 1863–1867 гг. К. Маркс символически замыкает свои идеи по поводу противоречивости цивилизации, указывая, что «одной из цивилизационных [цивилизаторских – И.И.] сторон капитала» (*eine der civilisatorischen Seiten des Capitals*) является производство прибавочного труда, развитие производительных сил в интересах одного класса за счет другого, при этом происходит создание материальных предпосылок для уничтожения этой узкой формы присвоения и уменьшения доли материального производства, рабочего времени как такового, то есть, увеличения свободного времени для всех членов общества [8, 837]. Одним словом, подытоживая рассмотрение рукописей К. Маркса, можно сказать, что для него цивилизация – это понятие, которое обозначает социальный режим свободного времени, а также, посредством критики политэкономического понятия цивилизации, К. Маркс показывает противоречивость производства свободного времени при капитализме (эксплуатация рабочей силы, уменьшение стоимости рабочей силы, а, следовательно, уменьшение заработной платы и доступа к свободному времени, к потреблению, что приводит к сокращению воспроизводства капитала, а это является одним из основных пределов его развития). Употребляя понятие цивилизации как прилагательное в соединении с капиталом, К. Маркс показывает неразрывность цивилизации и капитализма, но при этом нетождественность, противоречивость этого единства. Он синтезирует понятия цивилизации политэкономии XVIII и первой половины XIX века, указывая и на идеологические последствия и на их экономическую обусловленность, связывая обе стороны в противоречивом единстве. К. Маркс критикует политэкономическое понимание цивилизации за апологетический антиисторизм (Д. Уэйд, Ч. Бэббидж), и сохраняет это понятие в своем словаре также, можно предположить, и для критики реакционной романтической политэкономии (например, даже В. Мирабо, который мечтал о возвращении к господству земельной собственности, обличая финансовые спекуляции и промышленный капитализм). Капитализм – это цивилизация, но цивилизация – это не капитализм, поскольку в понятие капитализма входит лишь цивилизующий «момент», «сторона», «влияние», «тенденция»; капиталистическая цивилизация цивилизует, но не вполне. В этом смысле, в лице К. Маркса понятие цивилизации эволюционирует дальше, поскольку фокус смещается с цивилизации как целого до цивилизации как части (что также проясняет изначальную классовую определенность этого понятия). В широком контексте, использование понятия цивилизации у К. Маркса является отрицанием отрицания самого этого понятия: будучи изначальнo *civilitas*, обозначающим городского жителя, гражданина, обладающего манерами и пр. [2, 51-52], то есть, сугубо часть общества, понятие *civilisation*, создан-

ное В. Мирабо, означало всеобщую идеологическую социализирующую силу (идеология земельных собственников, скрывающая свою частичность-классовость), а К. Маркс вернул *civilisation* ее скрытую частичность, попеременно используя это понятие с ее производными (впрочем, и с антонимами тоже; стоит вспомнить о варварстве «в лоне самой цивилизации» (*aus dem Schoß der Zivilisation*)), когда он описывает уничтожение капиталом рабочей силы, сокращении населения в рукописи «Зарплата» (1847 г.) [3, 553]). Более того, К. Маркс пытался вписать понятие цивилизации в логическую структуру «Капитала» в 1857–1858 гг.

К. Маркс использует два термина, которые имеют теоретическую нагрузку, для того, чтобы поместить понятие цивилизации в логическую структуру «Капитала»: тенденция (*Tendenz*), момент (*Moment*). Попробуем объяснить значение этих терминов исходя из рукописей К. Маркса, и сделаем соответствующие выводы относительно понятия цивилизации. Понятие тенденции означает закономерное возможное последствие функционирования определенной системы (конкуренция не снижает уровень прибыли, но лишь имеет тенденцию ее создавать [7, 349]; всеобщее развитие производительных сил при коммунизме является тенденцией и *δυναμις* (возможность) [7, 337]; это «адекватное действие», то есть, функционирование явления «согласно» его понятию [7, 195]). Другими словами, тенденция – наиболее вероятное последствие, это процесс реализации закона системы, взятый именно в своей процессуальности. В этом контексте, цивилизующая тенденция капитала означает лишь возможность развития способностей, потребностей, распространения капитализма и пр. Посредством термина «момент» К. Маркс обозначает темпоральный элемент функционирования того или иного явления, сторону процесса, элемент развития системы (всеобщие условия производства как абстрактные моменты [7, 24, 30]; потребление как момент производства [7, 24]; момент процесса, развития [7, 203]). В этом смысле, цивилизующий момент капитала отсылает к темпоральной ограниченности создания потребностей, способностей процессом обращения капитала. Таким образом, термины «момент» и «тенденция» служат определениями цивилизующего влияния капитала. Поскольку К. Маркс указывал, что цивилизующие тенденции должны находиться в понятии капитала, можно предположить, что некоторое время термин «цивилизация» служил в качестве понятия, благодаря которому можно было схватить множество сторон капитала в целом: его прогрессивность по сравнению с другими формациями, аспект развития потребностей, способностей, увеличения свободного времени, а также специфические ограничения, налагаемые на эти процессы капиталом; революционная составляющая цивилизующего влияния капитала (организует, объединяет рабочих, способных управлять обществом самостоятельно и пр.); благодаря работе с этим понятием К. Маркс раскритиковал важные идеологемы буржуазной политэкономии. Возможно, что впоследствии,

разработав совокупность определений капитала, К. Маркс отбросил это одиозное идеологическое понятие буржуазной политэкономии, оставив его только для едко-ироничных замечаний по поводу капитализма в первом томе «Капитала» (например, «цивилизованный ужас чрезмерного труда» (der zivilisierte Greuel der Überarbeit) [4, 250], «цивилизованная и утонченная эксплуатация» [zivilisierte und raffinierte Exploitation] [4, 377]).

Хотя, строго говоря, цивилизующее влияние капитала не стало понятием в структуре понятий «Капитала», возможность этого становления намечалась в исследованиях Фридриха Энгельса, соратника К. Маркса, который в 1840–1870 гг. сделал множество замечаний по поводу стремлений капиталистов разрешить жилищный вопрос в отдельно взятом предприятии и пр. Кроме того, сюда же можно отнести высказывания К. Маркса о буржуазном пролетариате в переписке с Ф. Энгельсом в 1850-х гг. Необходимость создания понятия из этого термина обусловливается еще и изменением общественной практики – социально-пространственной трансформацией капитализма со второй половине XIX века, в которой цивилизующее влияние капитала приобрело массовый характер в по-видимости беспротиворечиво организованных пространствах универмагов, бренд-города, бренд-товара и пр. (см. работу автора [1]). В этом контексте образование понятия полноценного понятия из указанного термина вполне необходимо, если определять его так: это тенденция самопреодоления капитала средствами капитала, это совокупность прогрессивных, социализирующих сторон капитала, которые его воспроизводят, при этом указывая на его ограниченность, приближая его революционное преодоление.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ильин И. Феномен бренда как предмет социально-пространственной интерпретации / И. Ильин. – Саарбрюкен (Saarbrücken): LAP LAMBERT Academic Publishing, 2016. – 272 с.
2. DenBoer P. Civilization: Comparing Concepts and Identities / P. DenBoer // Contributions to the History of Concepts. – 2005. – Т. 1. – № 1. – С. 51–62.
3. Marx K. Arbeitslohn / K. Marx – Berlin: Dietz Verlag. – Marx–Engels–Werke–Ausgabe. – 1961. – Band 6. – С. 535–556.
4. Marx K. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals / K. Marx – Berlin: Dietz Verlag. – Marx–Engels–Werke–Ausgabe. – 1962. – Band 23. – С. 11–802.
5. Marx K. Exzerpte aus Richard Jones: An introductory lectures on political economy / K. Marx. – Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA²), IV.8 – Karl Marx – Exzerpte und Notizen. März bis Juni 1851. – Akademie Verlag, 1986. – С. 563–567.

6. Marx K. Exzerpte und Notizen. Sommer 1844 bis Anfang 1847 / K. Marx. – Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA²), IV.3 – Karl Marx –. – Akademie Verlag, 1998. – 433 с.
7. Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie / K. Marx – Berlin : Dietz Verlag. – Marx–Engels–Werke–Ausgabe, 1983. – Band 42. – 875 с.
8. Marx K. Ökonomische Manuskripte 1863–1867. Teil 2 / K. Marx. – Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA²), II.4.2. – Dietz Verlag, 1992. – 3–1364 с.
9. Marx K. Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861–1863). Teil 1 / K. Marx. – Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA²), II.3.1. – Dietz Verlag, 1976. – 328 с.
10. Marx K. Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861–1863). Teil 5 / K. Marx. – Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA²), II.3.5. – Dietz Verlag, 1980. – С. 1543–1888.
11. Mazlish B. Civilization and its contents / B. Mazlish. – Stanford University Press, 2004. – 188 с.
12. Wade J. History of the middle and working classes / J. Wade [Second Edition]. – London, 1834. – 604 с.
13. Woolf S. French civilization and ethnicity in the Napoleonic Empire / S. Woolf // Past & Present. – 1989. – № 124. – С. 96–120.

ОТ ПАРТИЙНОЙ ПРОГРАММЫ К АКТУ ИСТОРИЧЕСКОГО ТВОРЧЕСТВА: ОПЫТ ВЕЛИКОЙ РОССИЙСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

А.В. ГРЕХОВ

Нижний Новгород, Нижегородская государственная
медицинская академия

***Аннотация:** В статье прослеживается способность ведущих российских политических партий к социально-политическому творчеству в эпоху революционных потрясений. Отмечается консервативная приверженность либеральных и умеренно-социалистических партий России к научно обоснованным программным положениям и катастрофическое запоздывание с их реализацией. Освещается творческое сочетание большевистской партией программно-идеологических постулатов с учетом реалий конкретно-исторической ситуации, т.е. сочетание научно-философского основания ее программы и бытийного реализма.*

***Ключевые слова:** творчество, партия, либерализм, социализм, Великая российская революция.*

FROM THE PARTY PROGRAM AN ACT OF HISTORICAL CREATIVITY: THE EXPERIENCE OF THE GREAT RUSSIAN REVOLUTION

A.V. GREKHOV

Nizhny Novgorod, Nizhny Novgorod State medical academy

***Abstract:** the article focuses on the ability of leading Russian political parties, socio-political creativity in an era of revolutionary upheaval. Noted conservative commitment to liberal and moderate-socialist parties of Russia to scientific software provisions and the catastrophic delay their implementation. Highlights the creative combination of the Bolshevik party software and ideological postulates to the realities of concrete historical situations, i.e. the combination of scientific and philosophical Foundation, its programs, and existential realism.*

***Key words:** work, party, liberalism, socialism, the Great Russian revolution.*

По утверждению современной российской историографии в Российской империи начала XX века зарождаются зачатки демократического устройства общества. Данное утверждение транслируется в русле либеральных ценностей, заполняющих современную Россию. Понятие «демократия» при этом трактуется в абсолютной зависимости от англосаксонской модели общественной жизни, без всякой корреляции с богатейшими традициями отечественной демократии, такими как вече, сход, совет, приговор, община, мир, самоуправление, Земский собор, народное ополчение и пр.

С подобным историографическим «достижением» невозможно согласиться, поскольку вся тысячелетняя история Государства Российского представляет собой амбивалентное противостояние авторитаризма и народно-общинной демократии. В оправдание современным российским исследователям остается только тот факт, что, действительно, с октября 1905 г. в Российской империи легализуется деятельность политических партий, ставящих своей конечной целью приход к власти и реализующих, как следствие, свои программные установки в реальной социальной практике.

Мы не ставим своей целью критическое освещение содержательной сути их партийных программ. Цель данной статьи – выявление (с опорой на современную зарубежную историографию) причин и механизмов успехов и неудач тех или иных ведущих политических партий, которым революционный вихрь 1917 г. дал шанс прийти во власть и реализовать свои программные наработки.

Ведущие российские политические партии либерального толка – конституционно-демократическая партия (кадеты) и «Союз 17 октября»

(октябристы) оказались наиболее подготовленными к радикальным изменениям в России и актуально востребованными к 1917 г. В предыдущее десятилетие они вкусили прелести парламентской деятельности, возможности подвергать безопасной критике самодержавно-административный строй и его элитарных охранителей, иметь определенное влияние на внутреннюю и внешнюю политику царского правительства. Легальный статус данных политических партий утвердил их лидеров в незыблемости и результативности курса на реформаторское изменение российской действительности, на искоренение крепостнических порядков в политике, экономике и социальной жизни.

Преобразовательные концепты либеральных партий оказались аутентичными элитарному характеру Февральского этапа Великой российской революции, что позволило им в лице своих лидеров активно включиться во властные полномочия общероссийского масштаба и обеспечить тем самым стратегическую линию нового российского правительства – Временного правительства.

Однако первые же шаги либерального министерства определили их ведущий и незыблемый принцип реформаторской деятельности, идущий от партийно-программных установок: никаких уточнений, поправок, а тем более, изменений в дореволюционные программные положения! Программы либеральных партий – эталонны, позитивны, неизменны! Реализация их независима от конкретно-исторической ситуации, от времени, от внутренних и внешних обстоятельств! В итоге Временное правительство резонно тактику реформистских преобразований в России определило в аспекте алгоритмического продвижения к Учредительному собранию, т.е. в прообразе европейского парламентаризма. Было ли это уместно в эпоху плебейской революции? 6 января 1918 г., в день роспуска Учредительного собрания декретом ВЦИК, атташе при Французской военной миссии в Петрограде Жак Садуль сделал знаменательную запись: «Учредительное собрание – изживший себя орган, плохая копия буржуазных парламентов, потерпевших крушение во всей Европе» [8, 159].

Подобная «цивилизаторская» тактика либеральных партий (политической элиты) – и это: в период разгула революционной стихии и революционных потрясений! – вошла в острое противоречие с бунтарским характером народной революции (политических масс). В России обозначился разлом: с одной стороны, – политическая элита, с другой стороны, – политизированные массы; с одной стороны, – революционная «выдержка» и реформаторская неторопливость, с другой стороны, – массовые требования скорейшей реализации социальных ожиданий.

В этой ситуации, подмечает Р. Пайпс, уже в конце апреля 1917 г. «...корабль российского государства стал тонуть» [7, 446].

Попытка спасти его введением в мае на «капитанский мостик» лидеров умеренно-социалистических партий (меньшевиков и эсеров) оказалась

не панацеей, а лишь отсрочкой летального исхода. Дело в том, что лидеры этих партий также были привержены догматическому подходу к своим программным положениям, а потому пытались не «революционизировать» Россию, а лишь «влиять» на деятельность либерального правительства. В итоге они ступили на те же грабли, что и либералы.

Современные зарубежные исследователи солидарны в утверждении, что либеральные и умеренно-социалистические партии дискредитировали себя выжидательной политикой Временного правительства, потеряли массовую опору в лице российского населения. Британская исследовательница С. Бэдкок подвела черту: «Политическая элита не желала признавать, что народ попросту не поддерживает ее курс» [2, 110].

Паралич либерального Временного правительства, потеря им контроля за быстроменяющимися событиями, лавинообразное углубление общесоциального кризиса и социального напряжения П. Кенез (США) зафиксировал как очевидный провал либерально-демократических партий России, неспособных адекватно реагировать на сиюминутные проблемы страны [6, 18]. Отсюда: неизбежное продвижение России к новой революции, подмеченное Э. Каррер д'Анкосс [5, 236].

Причина фиаско либеральных и умеренно-социалистических партий заключалась в неспособности их лидеров и центральных органов творчески подходить к анализу революционной ситуации, к ежедневным постоянным видоизменениям ее, к компромиссным подвижкам, к учету всех возникающих обстоятельств, к нетрафаретным действиям. Догматизм, метафизическая приверженность программным установкам поставили крест на внедрении их моделей государственного переустройства в российской действительности.

Временное правительство, констатирует американский историк Дж. Сэнборн, будучи «...не в состоянии держать под контролем ширящиеся мобилизационные движения, с позором пало, просуществовав всего восемь месяцев» [9, 120]. «Они провалились ...потому, что их философия была неуместна в России в 1917 году», – подмечает П. Кенез [6, 14–15].

На этом фоне совсем в другом свете предстает большевистская партия (по утверждениям официальной российской историографии, узурпаторская, репрессивная, диктаторская, тоталитарная). В лице своих лидеров она оказалась партией творческой, способной к социальным экспромтам, недогматичной, диалектичной, реалистичной.

Революционный размах 1917 г. радикализировал сознательные и поведенческие установки солдат, рабочих, крестьян. Революционный радикализм масс органично укладывался в матрицу большевистских мер по кардинальному переустройству России. Идентификация потребностей российского населения и большевистской революционной тактики оказалась наиболее оптимальной и жизнеутверждающей. К осени 1917 г., как считают зарубежные исследователи Д.Дж. Рейли, А.Б. Ретиш, А.Б. Улам, Р.

Уорт, Дж. Хоскинг, Л. Энгельштейн, народные массы стали доверять большевикам. Даже откровенные сторонники «тоталитарной» модели русской революции Н. Верт, Э. Каррер д'Анкосс, М. Малиа, Р. Пайпс признают действительное лидерство большевиков в борьбе за власть.

Известно, что интенциональным источником социально-политической творческой деятельности являются общественные потребности, которые необходимо не только учитывать теоретически, но и реализовывать практически. Возможность положительного результата творческой деятельности в конкретном социальном пространстве наступает при конкретных условиях, а именно:

- 1) при наличии определенного социального запроса;
- 2) при наличии социального движения в его пользу;
- 3) при наличии бездействия (апатии, индифферентности) одной из противостоящих политических сил;
- 4) при наличии у акторов творческой деятельности философско-научного основания;
- 5) при наличии у акторов творческой деятельности политической воли (методов, способов, средств достижения цели).

Если первые три условия мы можем отнести к объективным условиям социально-политического творчества, то последние – к субъективным условиям, всецело связанным с личностным фактором. При рассмотрении вышеназванных условий социально-политического творчества с опорой на труды зарубежных исследователей выясняется тактика ведущих российских партий.

Во-первых, в самых различных изданиях освещаются потребности и социальные ожидания самых разнообразных групп населения – крестьян, рабочих, солдат, городских обывателей, инородцев и др. В научных трудах зарубежных исследователей С. Бэдкок, Н. Верта освещается понятие «социальные ожидания» как форма социального запроса. Британский историк Дж. Хоскинг использует термин «народные ожидания» для утверждения, что именно они (народные ожидания) привели к власти большевиков [10, 30]. В стихийном потоке революционного процесса сомнения и отмежевание от лидерства и ответственности политических групп отбрасывают их от фарватера общего движения, сотканного из массовых требований и надежд, от радикализма революционных задач и действий. По Дж. Хоскингу, социальные ожидания российского народа выбросили из революционного потока ожидающее легитимности либеральное Временное правительство и его формационную приверженность. Успех большевистской партии, во многом, объясним умением «чутко реагировать на народные чаяния».

Во-вторых, социальное движение после Февраля, естественно, должно было прекратиться, т.к. любое правительство в кризисной ситуации обязано принимать антикризисные меры. Но такого в России не произошло. Как итог, революция продолжилась, не остановившись на февральском

пороге; протестные акции не стихали (С. Бэдкок, Э. Лор, Р. Петибридж и др.). «К последней неделе июня, – фиксирует П. Эврич, – рабочие, солдаты и моряки столицы и ее окрестностей были на грани перехода к открытому насилию» [11, 140].

В-третьих, продолжавшийся послефевральский революционный процесс натолкнулся на парадоксальное бездействие кадетско-умеренно-социалистического Временного правительства, низовых властных структур или на неадекватность их действий. Л. Энгельштейн подобное выживание Временного правительства оправдывает тем, что «они [члены правительства – А.Г.] уважали закон, у них не было формального мандата от народа, и поэтому они не могли править уверенно» [12, 234].

Данное оправдание трудно принять, поскольку революция нивелирует границы реального и легитимного. Любая революция есть столкновение целого спектра идеологических, мировоззренческих и обыденных представлений, есть разрушение существовавшего ранее равновесия социальных групп. С уходом в политическое небытие реакционных социальных групп уходят и выпестованные ими правовые договорные нормы. Революция выдвигает требование ускоренной выработки новых, современных правил человеческого общежития; не участвовать в этом – не участвовать в революции. «Вместе с распадом государства, – утверждает П. Гениффе, – разрушается и тот консенсус, который существовал вокруг норм, регулирующих выработку политических представлений, инициирование арбитражных процедур и принятие решения» [3, 74].

Неслучайно Временное правительство потеряло всяческую поддержку низов, а большевики с приходом к власти стали утверждать революционные акты общемирового масштаба.

В-четвертых, идеологическое основание большевистской партии – марксистская философия, как революционная теория, являла собой глубочайшее научное содержание законов капиталистического производства, открытых К. Марксом. При этом большевики идентифицировали марксизм с российскими почвенными традициями, с особенностями российской действительности. В данном ракурсе показательны жалобы лидера либеральной кадетской партии П.Н. Милюкова на то, что «...нас уважали до тех пор, пока считали революционерами; но так как мы оказались чисто конституционной партией, нас сочли бесполезными» [4, 186]. Либеральные программы являли собой копии эклектичных положений европейской демократии.

В-пятых, все либеральные и умеренно-социалистические партии с наличием в них харизматических лидеров показали свое полнейшее политическое безволие. Министр иностранных дел П.Н. Милюков (кадет), военный министр А.И. Гучков (октябрист), премьер-министр А.Ф. Керенский (эсер), министр труда Скобелев (меньшевик) как видные представители и лидеры ведущих российских политических партий выявили свою полити-

ческую недееспособность (будучи во власти!). Большевистская партия в этом смысле явно контрастировала по отношению к ним. В данном ракурсе в зарубежной историографии общепризнан факт своеобразного фурора «малочисленной, но организованной и решительной» большевистской партии (В. Дённингхаус, Н. Верт, П. Эврич, Р. Уорт и др.). В трудах С. Себаг-Монтефиоре, Р. Такера, А.Б. Улама и др. крайне высоко оценивается, в том числе и в негативных цветах, роль и место в революции 1917 г. большевистского лидера В.И. Ленина. «Ленин – величайший революционер, ученый и самый мудрый политик за всю мировую историю», – утверждает американский историк О.А. Арин [1, 249].

Исторический опыт Великой российской революции, освещенный в трудах современных зарубежных исследователей, демонстрирует эксклюзивную способность лишь большевистской партии совладать с размахом революционной стихии, удовлетворить социальные ожидания российского населения. Секрет подобного феномена крылся в творческих возможностях партии довести революцию, как общенародное движение, до логического завершения.

Большевики смогли освободиться от оков «незыблемых» идеологических постулатов, протокольных программных установок. В отличие от либеральных и умеренно-социалистических партий они идентифицировали себя со всеми трудовыми социальными слоями, а потому сумели оперативно включить в канву своих теоретических построений элементы бытийного реализма и трансформировать все это в диалектически управляемую революционную практику. Большевистская партия учитывала специфику революционного излома, а потому в дихотомии «теория–деятельность» на первое место поставила «деятельность», подстраивая под нее революционную теорию. В итоге она подвела повседневные социальные мотивы революционного процесса под свои скоррелированные программные положения, социальные действия направила в русло жестких законов переходного революционного времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арин О.А. (Алекс Бэттлер). Формула современной России: Маразм в кубе, но с нулевой суммой / О.А. Арин. – М.: ЛЕНАНД, 2009. – 256 с.
2. Бэдкок С. Переписывая историю российской революции: 1917 год в провинции / С. Бэдкок // Отечественная история. – 2007. – № 4. – С. 103–112.
3. Гениффе П. Террор: случайность или неизбежный результат революций? Из уроков Французской революции XVIII в. / П. Гениффе // Новая и новейшая история. – 2003. – № 3. – С. 61–76.
4. Дойчер И. Троцкий. Вооруженный пророк. 1879–1921 гг. / Пер. с англ. Т.М. Шуликовой / И. Дойчер. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2006. – 527 с.

5. Каррер д'Анкокс Э. Ленин / Пер. с фр. А.Н. Скобелкина. 3-е изд. / Э. Каррер д'Анкокс. – М.: РОССПЭН; Фонд «Президентский центр Б.Н. Ельцина», 2010. – 551 с.
6. Кенез Питер. Красная атака, белое сопротивление. 1917–1918 / пер. К. Никифоров / Питер Кенез. – М.: Центрполиграф, 2007. – 288 с.
7. Пайпс Р. Русская революция: В 3 кн. Кн. 1. Агония старого режима. 1905–1917 / Р. Пайпс. – М., Захаров, 2005. – 480 с.
8. Садуль Ж. Записки о большевистской революции. 1917–1919 / Ж. Садуль. – М.: Книга, 1990. – 400 с.
9. Сэнборн Джошуа. Семья, братство и национальное строительство в России / Джошуа Сэнборн // Государство наций: Империя и национальное строительство в эпоху Ленина и Сталина / под ред. Р.Г. Суни, Т. Мартина; [пер. с англ. В.И. Матузовой]. – М.: РОССПЭН; Фонд «Президентский центр Б.Н. Ельцина», 2011. – С. 117–138.
10. Хоскинг Дж. История Советского Союза. 1917–1991 / Пер. с англ. / Дж. Хоскинг. – Смоленск: «Русич», 2000. – 496 с.
11. Эврич Пол. Русские анархисты. 1905–1917 / Пер с англ. И.Е. Полоцка / Пол Эврич. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2006. – 272 с.
12. Энгельштейн Л. Скопцы и Царство Небесное: Скопческий путь к искуплению / Авториз. пер. с английского В. Михайлина, при участии Е. Филипповой и Е. Левинтовой / Л. Энгельштейн. – М.: Новое литературное обозрение, 2002. – 336 с.

**ФЕНОМЕН ВАНДАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ:
КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ
Р.Ю. ПОРОЗОВ**

Екатеринбург, Уральский государственный педагогический университет

***Аннотация:** В статье формулируется методология культурно-антропологического анализа. Объектом данного анализа является культуротворческая субъектность человека, которая выражается в способности преобразовывать окружающее пространство в соответствии с ценностными и нормативными установками сформировавшей его социокультурной системы. Автор предлагает модель, включающую три уровня интерпретации культуротворческой субъектности человека. Делается попытка применения данной модели при интерпретации феномена вандального поведения.*

***Ключевые слова:** культурная антропология, вандализм, самовандализм, экологический вандализм.*

THE PHENOMENON OF VANDALBEHAVIOR: CULTURAL-ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS

R.YU. POROZOV

Ekaterinburg, Ural State Pedagogical University

Abstract: The article formulates the methodology of cultural–anthropological analysis. The object of this analysis is the cultural subjectivity of a person expressed in the ability to transform the surrounding space following the dominating axiological and normative patterns of a parent socio–cultural system.

Keywords: cultural anthropology, vandalism, self–vandalism, ecological vandalism.

Работа выполнена за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17–18–01278)

Культурная антропология, в широком смысле, определяется как «наука о человеке». Однако данное определение требует уточнения, поскольку не отражает методологических границ науки. Объектом культурной антропологии является культуротворческая субъектность человека. Субъектность человека является также фокусом научного теоретизирования других дисциплин, в частности, психологии. Граница между психологическим и культурно-антропологическим исследованием заключается в вопросе об источниках и контексте субъектности человека. Классическая психология, как правило, рассматривает человека и его субъектность как результат биологических и физиологических процессов. В системе культурно-антропологического знания субъектность человека опосредуется ценностными и нормативными установками его «материнской» культуры. Уточненное определение состоит в том, что культурная антропология – это наука, изучающая культуротворческую субъектность человека, которая выражается в способности преобразовывать окружающее пространство в соответствии с ценностными и нормативными установками сформировавшей его социокультурной системы. Цель культурно-антропологического анализа заключается в попытке, с одной стороны, предложить интерпретативную модель культуротворческой субъектности человека. С другой – выявить и объяснить генезис и функционирование материальных и духовных репрезентаций культуротворческой субъектности человека.

В структурном отношении нашу интерпретативную модель можно представить как трехуровневую систему: макроуровень, мезоуровень и микроуровень. Каждый из выделяемых уровней предполагает интерпретацию культуротворческой субъектности в зависимости от контекста, в котором осуществляется преобразовательная деятельность человека: природа, социум, индивидуальная ментальность.

Макроуровень культуротворческой субъектности обусловлен взаимодействием человека с «миром природы» (связь по типу «человек – природа»). Специфика природной среды преимущественно определяется климатическими и геологическими особенностями. Наиболее актуальным, на наш взгляд, источником, позволяющим описать феномен культуротворческой субъектности человека на данном уровне, является характер стратегий доместикиции природного пространства (например, индивидуальные/коллективистские, интенсивные/экстенсивные). Обращение к данному уровню позволяет описать, каким образом формируется и функционирует конкретная экосистема, в которой находится человек.

Мезоуровень культуротворческой субъектности описывается как результат включенности человека в систему социальных отношений и институтов (связь по типу «человек – социум»). Ключевые элементы системы взаимодействия в публичном пространстве, например, города, позволяют судить о культуротворческой субъектности человека. Среди таковых элементов можно выделить, в частности: систему социальных ролей и правил, условия и возможности социальной мобильности, формы социальной кооперации и солидарности.

Микроуровень культуротворческой субъектности детерминирован ментальностью конкретного индивидуума (связь по типу «человек – я-сам»). В данном случае маркером культуротворческой субъектности является система этической и эстетической рефлексии человека, выраженной в индивидуальных повседневных (рутинных) практиках, организации личного пространства и времени.

Данная модель в силу ее универсализма не может быть отнесена к какой-либо конкретной культурно-антропологической традиции или школе, однако позволяет выделить наиболее принципиальные и важные системы, влияющие на формирование культуротворческой субъектности человека: «природа», «общество» и «индивидуальная картина мира». В упрощенном виде отметим, что именно взаимодействие с данными системами позволяет человеку проявлять свою культуротворческую субъектность.

Трансформация современной социогуманитарной традиции заключается в том, что внутри нее сформировался устойчивый тренд и интерес к маргинальным и девиантным формам культуротворческой субъектности человека, в частности, феномену вандального поведения. Однако изменение фокуса внимания не влияет на фундаментальные методологические установки культурной антропологии. Культурно-антропологическая интерпретация феномена вандального поведения представляется актуальной по двум причинам. Во-первых, вандальное поведение является преимущественно объектом юридического дискурса и внимание к альтернативным подходам позволяет расширить представления о данном феномене культуры. Во-вторых, культурная антропология способна объяснить, на наш взгляд, генезис и социокультурную динамику феномена вандального пове-

дения как одну из форм репрезентации ценностных и нормативных установок современной молодежи. Последнее замечание дает возможность, например, провести четкую границу между творческим самовыражением молодежи и непосредственно проявлениями вандального поведения. В-третьих, обращение к данному дискурсу позволяет подойти к феномену вандального поведения системно и по выработанной в классической культурно-антропологической традиции: сбор «этнографического материала» – систематизация и классификация материала – интерпретация.

Итак, с учетом предложенной ранее интерпретативной модели культурно-антропологический анализ феномена вандального поведения имеет следующие основания. Мы считаем, что представленные в модели уровни могут быть рассмотрены как маркеры по выявлению вандального поведения и других деструктивных форм культуротворческой субъектности человека. Оговоримся, что под вандализмом в данном случае мы будем понимать «целенаправленное действие по разрушению объекта (природного или антропогенного)». Понимая тот факт, что вандализм – это материально выраженное действие, мы делаем попытку выявить интеллектуальные (концептуальные) критерии и маркеры, лежащие в основе данной формы деструктивного поведения.

Вандальное поведение в природной среде (макроуровень) приводит к разрушению сложившейся и укоренившейся на конкретной территории экологической системы. Однако возникает естественный вопрос – где лежит граница между вандализмом и улучшением/оптимизацией экосистемы для нужд человека? На наш взгляд, вандальное поведение в природной среде («экологический вандализм»), во-первых, нарушает иерархию и взаимодополнение элементов окружающего мира. Во-вторых, экологический вандализм не предлагает альтернативных условий и технологий сосуществования явлений живой и неживой природы. Примером подобного вандального поведения может служить намерение «окультурить» природный объект (парк, заповедник) без учета биотических факторов развития данной территории.

Маркером вандального поведения в социальной среде (мезоуровень) является разрушение элементов системы взаимодействия в публичном пространстве. В данном случае вандализм традиционно описывается категорией «дискриминация». С другой стороны, оценка поведения, в частности, молодежного как потенциально вандального может основываться на непонимании социокультурных процессов современности. Современную культуру, используя термин культурантрополога М. Мид, следует отнести к т.н. «префигуративному типу». Для данного типа культуры характерна передача знаний от детей к старшему поколению. «Сегодняшние дети вырастают в мире, которого не знали старшие», поэтому для современности характерны активные социальные и культурные эксперименты среди молодежи [3, 361]. Соответственно, главным критерием оценки молодежного

поведения в качестве вандального является не его «экстравагантность», а фактический материальный ущерб и общественная опасность, артикулированная в дискриминационных визуальных образах. Общеизвестны примеры настенной живописью и граффити на российских улицах. Например, в одном случае объектом граффити становится стена разрушенного здания, в другом – общественная или жилая постройка. Каким образом его оценивать? На наш взгляд, оценка данного поведения должна быть основана, исходя, во-первых, из смысловой составляющей визуальных образов. Так, следует оценить, существуют ли признаки дискриминации в представленных образах. И, во-вторых, необходима фактическая оценка материального ущерба, учитывая возможность восстановления первоначального состояния объекта, который подверглся вандальному нападению.

Анализ проявленности вандального поведения на микроуровне сосредоточен на интерпретации системы этической и эстетической рефлексии человека. Философ и антрополог Д. Кампер использовал метафору – «с живым телом обращаются так, словно оно уже умерло» [2, 91]. Аналогичным образом вандальное отношение к своему «Я» свидетельствует о деградации культуры. В англоязычной культуре встречается термин «self-vandalism», который условно можно перевести как «самовандализм» или «вандализм по отношению к себе». Критерием и маркером самовандального поведения является превращение повседневности в мир с карнавальными характеристиками – «праздник празднуется так, как будто из него не будет возврата. Стратегия карнавала строится по принципу увеличения абсурдности, чтобы дистанцироваться от обыденности, оттолкнуться от профанного» [1, 75]. Карнавал не является сам по себе деструктивным феноменом культуры, однако включенность субъекта в данный процесс должна быть лимитирована – отрицание ценностных и нормативных доминант не может длиться вечно.

Итак, в рамках культурно-антропологической интерпретации вандальное поведение рассматривается не только как материально выраженный процесс, но также как система деструктивных представлений. Заданный вектор может вызвать определенную критику и является дискуссионным. Наибольшая опасность, которая обозначает данная полемика, заключается в обосновании четкой и объективной границы между культуротворчеством и вандализмом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гурин С. Проблемы маргинальной антропологии / С. Гурин. – Саратов: Издательский центр Саратовского государственного социально-экономического университета, 1999. – 182 с.
2. Кампер Д. Тело. Насилие. Боль: Сборник статей / Д. Кампер. – Санкт-Петербург: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2010. – 174 с.

3. Мид М. Культура и мир детства / М. Мид. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. – 429 с.

ФИЛОСОФСКО-ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ Ф. НИЦШЕ И СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА АФРИКАНСКИХ НАРОДОВ

О.Ю. МАРКОВЦЕВА

Ульяновск, ФГБОУ ВО «Ульяновский институт гражданской авиации
им. Главного маршала авиации Б.П. Бугаева»

***Аннотация:** Анализируются философско-теологические взгляды Ф. Ницше в контексте социально-исторической перспективы взаимодействия культур современных народов. Рассматривается идея «воля к власти» в теологическом, социально-историческом, политическом аспектах, как метафизическая форма в специфике повседневной христианской культуры африканских народов.*

***Ключевые слова:** идеи Ф. Ницше, социум, христианская культура, современная цивилизация, африканские народы*

THE PHILOSOPHICAL-TEOLOGICAL IDEAS OF FRIEDRICH NIETZSCHE AND MODERN CULTURE OF AFRICA'S PEOPLES

O.Y. MARKOVITSEVA

Ulyanovsk, Ulyanovsk Civil Aviation Institute

***Abstract:** In this topic the philosophical and theological ideas of Friedrich Nietzsche in the context of social-historical perspectives in Modern culture of the Africa are hold. Also in this text the idea «Live itself is will to power» gives as phenomena. It is examines to the main theological, social-historical, political aspects and the metaphysical form in the Christianity–everyday's culture of the Africa's peoples.*

***Key words:** ideas of F. Nietzsche, Christian culture, Modern civilization, the Africa's peoples*

Идеи Фридриха Ницше становятся остро актуальными тогда, когда философская мысль затрагивает проблемы жизненных устоев человека, возникающие на переломных этапах смены исторических времен и понимаемые как «социально-исторические формации» (К. Маркс) или как «социо-культурные флуктуации» (П.А. Сорокин), то есть как прогрессивные антропологические перспективы. Когда разрушается привычное, у человека (агента истории) усиливается чувствительность к своей душевной «боли» и «боли» других людей, появляются разочарование, историческая растерянность перед последствиями революционных преобразований, затра-

гивающими социальноличностное развитие. Такого рода ситуации качественно меняют одни ценностные приоритеты социума на иные. Еще не ясно определившиеся, чтобы подвергнуть их анализу, описанию, критике, но уже заявившие о себе как эпохе разнообразной модернизацией общественного стиля поведения, возможно, эпатажем, скандалом, гротеском, «трагедией масс», «нетипичным опытом» (М.К. Мамардашвили). Немецкий философ сам пережил подобные обстоятельства, на собственной судьбе почувствовал их негативные последствия. Вернувшись на родину после военных сражений, в которых как гражданин принял самое активное участие, он получил право судить о ходе глобальных исторических событий, революционных изменений в структурах социо-этнических взаимодействий. Ф. Ницше испытывал исследовательский интерес к ним, выражая его посредством особой метафоричности, языка уникального стиля «ницшевского описания» одним из центральных концептов – «воля к власти», прозвучавшим в одних случаях как лозунг, в других – как энергия, время, наполненное специфическим содержанием.

Кажется, что философия Ф. Ницше метафизически проста и естественна, что позволяет наполнять эти идеи человеческим оптимизмом. Диалектическая связь оптимизма и глубинного центра основных смыслов его философии – «воли к власти» совершила мировоззренческий переворот в социально-антропологической философии XX – XXI веков. Акцентированная доминанта идеи Ф. Ницше стала основой «предсказаний» динамики конституирования будущих острых социальных противоречий, касающихся проблемы выживания этнокультур.

После Второй мировой войны, когда в политико-правовой, экономической, научно-технологической и других сферах сложилась осевая вертикаль «Человек – Мир», различные идеологические технологии в структуре решений глобальных практических «задач» потребовали нового «пакета» проектов международного взаимодействия, основанных на иных типах связи народов. Требовался переход от способа социо-этнической диктатуры к сотрудничеству стран и народов. В XX веке (после Второй мировой войны) ведущей темой бытия становится утверждение основ внутренней культурно-имманентной связи всего человечества. Она установила общие пределы религиозной этики, общий ценностно-мировоззренческий приоритет *всех* так или иначе взаимодействующих народов как их общий экзистенциальный «пульс», в котором ясно прослушивается ритм актуально-одновременного: ликование победивших народов, стыд поражения проигравших народов. Но одновременно раскаяние, скорбь, опыт произошедшего «срыва» в пропасть военной стихии, дикость самоуничтожения были живым переживанием и тех, и других. Самотворящийся исток истории этнокультурных границ после мировых войн с трудом, но смывал последствия кровавого разбирательства человечества с самим собой, сменяя прежнюю бессмысленную тактику, приводящую к изоляции этнокультур-

ных традиций одних народов от других. Новая модель этносоюза постепенно берет ориентир на их взаимодействие в области науки, образования, производства, искусства, и т.д., в котором общая геополитическая тактика предстала в виде особого рода связи «субъектов» (агентов) этих взаимодействий. Почему именно они выражают суть современной межэтнической целостности? Потому, что базируются на приоритете права соблюдать социальные этические нормы, нравственные ценности – основу успеха межэтнической социальной политики. Какие проекты подобного рода можно обнаружить в философии Ф. Ницше?

Фридрих Ницше, как Сократ личными поступками, логикой метафизического долга показал и доказал, что христианско-теологическая концептуальность хотя и имеет отношение к политике международных отношений в виде некоторого опыта, но метафизико-христианские идеи в ортодоксальном виде для деятельности государств, несостоятельны, недостаточны. История показала, что христианство традиционно поддерживает субординацию повседневного существования человека относительно высшего порядка вещей (Нравственный императив, диалектический Абсолют, Бог). Ф. Ницше метафорой «воля к власти» призвал к возвращению вырванного из контекста тезиса о воли и о власти в пределы их неразрывной связи с современными теолого-метафизико-культурологическими основаниями. «Воля к власти» в качестве военного лозунга – пустота, ибо приобретает эффект бессмысленного тиражирования [опыта] власти ради самой власти, «значит «власть и власть»...» (М. Хайдеггер) [2, 39]. При таком подходе основательная мудрость человеческого счастья становится философией «ницшеанства» – идеологическим направлением, военной политической-практикой, цензурой, расправой, обозначенными отличительными знаками на военном мундире.

В связи со сказанным выше, ценны мысли самого Ф. Ницше. Метафизико-лингвистические основания, которые использует в своих рассуждениях философ, создают критическую иронию метафорической целостности языка описания сути оптимистичной концепции актуальных вопрошаний: «Что означает непрерывно новое появление этих основателей моральных учений и религий, этих зачинщиков борьбы за нравственные оценки, этих учителей угрызений совести и религиозных войн? Что означают эти герои на этой сцене? – ибо до сих пор и не было иных героев, а все прочее, лишь временами мелькающее и выпирающее, служило всегда лишь подспорьем этих героев, все равно, в качестве ли технического оборудования сцены и кулис или в роли доверенных лиц и камердинеров» [1, 31 – 32].

М. Хайдеггер [2] рассматривает христианскую веру, включенную в логику теологических суждений Ф. Ницше о культуре понимания общего мира человека, и заключает, что теологическое измерение – одно из основных в «творческом ландшафте» мыслей Ницше. Это духовное наследие

важно рассматривать в неразрывной связи с перспективами развития истории теологического, геополитического статуса современных народов, особенно Африки, ближнего (Иран, Сирия), дальнего (Китай) Востока, – народов, которые активно заявляют о себе политико-экономической рекламой собственных древних культур, религиозной этикой, социально-образовательными технологиями, наукой, специальным образом консолидированными в меж–этно-национальные проекты.

Чем интересен христианский проект для культур других народов? Почему европейская цивилизация, создавшая эту уникальную духовную практику, в настоящее время утрачивает к ней экзистенциальный интерес?

Схоластика, опирающаяся на непозволительный парадокс связи рационально организованного опыта с мистико-теологическим интеллектом, конституировала у европейских народов представление, что христианство «изменило» своим прежним базовым смыслом, создав в сознании человечества *модель* христианской технологии. Подобно тому, как в Средневековье мир был разделён на греховный и сакральный, мир XX века поделен на времена «до-и-после» мировых войн. Повторим: прежде человекосозидающее христианство нынче утратило экзистенциальный смысл, а бессмысленность означает ценностную пустоту. Но «пустошь» в пределах культуры одних народов оборачивается в структурах глобальной диалектики, связанной со всеобщей практикой, востребованным содержанием, в котором доля или роль другого/других выступает в предварительном итоге как их совместный результат «совокупного продукта» общего организационного принципа бытия Вселенной (Бога). Возникает вопрос: «куда», в какие геополитические «края» перемещается ныне ортодоксия христианской идеи как «*вера–надежда–любовь*», как повседневная правда *жизни*? Эти первичные неизменные экзистенциальные концепты человека, народов всегда созидательны, миротворчески.

Думается, что геополитический вектор современного христианства устремится (возможно, как видоизменённая, метаморфированная форма) в культуры таких народов, которые не создали и не пережили высокую художественную и «огненную» экстатичность миро-и-мифопоэтики идей Христа *так, как* (речь идёт о способе) переживали их европейские народы. Этим народам было крайне сложно отказаться от открытой или этико-эстетической правды, гармонически вписанной в образцовое бытие Космоса. В высшем проявлении в виде античного искусства древних греков и древних римлян выражена удивительно сложная и стройная (логичная) метафизика мира, которую диктатура монотеизма требовала преодолеть. Перед представителями патристики и схоластики «по умолчанию» была поставлена эта гигантская задача. Однако в полном виде преодолеть прежнюю греко-римскую мифопоэтику и сформировать единую для этих народов христианскую идеологию оказалось невозможно: в социальной истории античное обнаруживает себя в структурах христианской добродетели,

составляя с ней диалектическую «пару». Подобный практико-исторический, синтетический теоцентризм являет свою непривлекательность, увлекая повседневного человека в иное – аскетизм житейской формальности, отделённой от гармонии удовольствий, которую дарит «лучший из возможных миров». Христианское знамение должно было рефлексировать над тем, что находилось одновременно с ним или в нём в виде обратной связи как его отторгнутое начало – Античность. Она в конце Средневековья являлась как свод «доказательств» наличия Бога (Ф. Аквинский), далее – в виде критики основных положений христианского вероучения (П. Абеляр), в Новое Время как идея «нигилизма», суть которого рассматривал Ф. Ницше [1].

Европейские народы создали завершённое христианское вероучение, ставшее мировой религией, влияющей на выбор культур других народов. Их персональное экзистенциальное чувство восприятия универсальной рафинированной красоты чистого теоучения, очищенное от практики жизненных страданий европейских народов, активно принялось формировать свой живой опыт, политику, этику, эстетику «христианства» в вариативных, но адаптированных масштабах этно-культурной динамики, оформляя его как единую духовно-религиозную практику. Православие в чистом виде выразило это «единое» идеей Всеединства. В настоящее время православная вера широко распространилась в культуре африканских государств (Кения, Египет, Тунис, Танзания, Камерун, Чад, Мозамбик). Предсказания о подобных тенденциях имеются в идеях Ф. Ницше, они носят оптимистический характер: «...Нельзя отрицать, что до сих пор над каждым из этих великих учителей цели надолго воцарялись и смех, и разум, и природа: короткая трагедия в конце концов переходила всегда в вечную комедию существования, в «волны несметного смеха»...» [1, 33]. Смех может быть не только психической реакцией. Радость, любовь и милосердие – человеческие ценности, положенные в основу христианской культуры, могут вызывать *состояние* осознанной гармонии и счастья пребывания человека в диалоге вселенского воссоединения. Европейские народы, веками создавая специальные механизмы экстастики чудодейственных форм покоя, совершенства мироздания, житейски наполнили теологическую культуру «побочными» повседневными чувствами пережитых тревог, страха, аскетизма. В последних – и «боль» заслонённого солнца естественной античности, и возвышенная простота общения человека с всеединым Богом-творцом.

Народы, которые исторически не были причастны к этим процессам, оказались способны восполнить в структурах существования жизненной простоты дефицит живого смысла человеческого счастья. Однако этот опыт диалектически оборачивается другим: на долю этих социо-этносов выпадает «задача» сформировать такое оптимистичное христианско-теологическое воззрение, которое приемлемо для этномира в качестве универсального, находящегося в поле их общих социально-исторических пер-

спектив и побед (любая деятельность стремится к победе). В этом контексте актуальны вопросы: каковы культурологические обстоятельства, которые определяют условия усвоения христианства за пределами Европы, например, в среде африканских народов? Каковы границы онтологического генезиса уникальных народных африканских традиций? Современные социально-экономические, политико-правовые условия жизни основного населения значительно уступают европейским. В таких обстоятельствах центры христианской культуры становятся не только местом богослужения, но и образовательным, воспитательным, терапевтическим, общим духовно-практическим пространством африканских масс. Во многих селах «нет магазинов, школ, но есть церкви» [8].

Ф. Ницше, как представитель «философии жизни», сформировал универсальную антропологическую установку–программу: «Да, жить стоит! Да, и я стою того, чтобы жить!» [1, 33]. Подобный оптимизм звучит вопреки социологии уровней, критериев, оценок *существования* человека. В нем – почва для «прививки» христианства, различных направлений этого вероучения на древо культуры африканских народов. Представители разнообразных течений, направлений христианства едины во мнении, что в этом геополитическом регионе «все должно рассматриваться с позиций жизни, основанной на африканской самобытности» [7], все новейшие нововведения «должны служить дальнейшему совершенствованию традиционных ценностей» [8]. Митрополит Кенийский Макарий (Тиллидерес) – преемник архиепископа Макария III высказался об этом таким образом: «Духовность африканских народов – единая, жизненная и касается всех аспектов жизни и смерти... Индивидуальное бытие существует в контексте целостной связи с Богом и людьми, Им созданными. Это всё суть духовные оболочки каждой грани жизни африканцев» [5, 316].

Отметим, что ортодоксальное христианство появилось на севере Африки очень давно, во времена Аврелия Августина. Современная христианская практика распространилась в «глубине» континента, охватывая в основном городское население [7]. Главные направления христианской культуры современной Африки представлены православием, католичеством, англиканством, лютеранством, реформаторством, «новыми» протестантами (баптисты, адвентисты седьмого дня, пятидесятники и др.). Несмотря на то, что в это время африканское христианство получило содержательное и практическое многообразие, в некоторых регионах история этого духовного опыта небольшая (с 50-х годов XX века). Можно выделить доминанты афро-христианской традиции, культуры: благотворительность, тесное взаимодействие с государственными и политическими структурами, воспитательно-образовательная деятельность, непосредственное (повседневное) участие в решении сложных социально-экономических задач. Лидеры христианской культуры в своей миссионерской деятельности учитывают социально-психологические, культурологические, другие повседневные

особенности местного населения, сформировавшиеся в течение многих веков в уникальных структурах религиозных систем африканских народов. Так, местные жители некоторых поселений встречают митрополита Кенийского Макария танцами и песнями. И этому духовному наставнику «часто приходится вступать в пляс со своими прихожанами под барабанную музыку» [8]. Возможно, о таких непосредственных всплесках человеческого счастья и радости говорил Ф. Ницше, заглядывая в будущее поколений: «...принять в души древнейшее, новейшее, потери, надежды, завоевания, победы человечества; все это, наконец, нести в одной душе и вместить в одном чувстве – это должно было бы повлечь за собой такое счастье, которого до сих пор не ведал еще человек, – божественное счастье, исполненное силы и любви, полное слез и полное смеха, счастье, которое, словно вечернее солнце, постоянно сорит неисчерпаемыми богатствами и сыпает их в море и, словно это солнце, лишь тогда чувствует себя богаче всех, когда и беднейший рыцарь правит еще золотым веслом! Это божественное чувство да наречется тогда – человечность!» [1, 250].

И кто знает, как распорядится история? Возможно, христианство, в изменённом колорите этнической и межэтнической ментальности африканских народов, которых непосредственно не коснулась специфика проблем европейской практики метафизики Бога, станет тем звучащим «языком» общего творчества христианского поведения, порождающего жизненный оптимизм этики, эстетики большинства социо-этносов. И возвестится мир созданной межэтнической, антропологической вселенной, где *мораль*, вера, любовь составят вертикаль существования всех как «долг единый» (Ф. Ницше).

ЛИТЕРАТУРА

1. Делёз Ж. Ницше и философия / Ж. Делёз. – М.: Ad Marginem, 2003. – 377 с.
2. Ницше Ф. Веселая наука / Ф. Ницше. – М.: Олма – Пресс, 2000. – 348 с.
3. Хайдеггер М. Ницше и пустота / М. Хайдеггер. – М.: Алгоритм – Эксмо, 2006. – 302 с.
4. Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка 1920 – 1963 / М. Хайдеггер, К. Ясперс. – М.: Ad marginem, 1990. – 321 с.
5. Ясперс К. Ницше и христианство / К. Ясперс. – М.: Медиум, 1994. – 115 с.
6. Makarios of Kenia and Irinoupolis. Orthodoxy and African Culture//ΦΙΛΟΘΕΟΣ. PHILOTHEOS. Beograd – Nikšić – Trebinje. – 2003. № 3. – С. 315 – 319.
7. Russel Bertrand. The Problems of Philosophy. USA. Simon and Brown, 2011. – 118 p.

8. Schacht R. Prelude to a Philosophy of the Future. Nietzsche F, Beyond Good and Evil (1886) // The Classics of Western Philosophy. – USA, UK, Australia: Blackwell. – P. 405 – 416.

9. <http://ricolor.orglrz/afrika/5/5/6/>.

10. <http://svpressa.ru/society/photo/25418/24#f>.

ФЕНОМЕН КОЛЛЕКЦИОНИРОВАНИЯ: ТВОРЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ И ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ

О.С.КИРИЛЛОВА

Ростов-на-Дону, Южный федеральный университет

***Аннотация:** Статья посвящена анализу сложноорганизованного феномена коллекционирования в западно-европейской культуре. Коллекционирование рассматривается как важная и перспективная культурная активность людей, способная соединить в себе смысловую нагрузку материальной и духовной компонент культуры. Рассматриваются формы и функции коллекционирования в современной культуре, а также творческая составляющая этого явления.*

***Ключевые слова:** коллекционирование, идентичность, материальная культура, творческий потенциал, ценностный статус*

THE PHENOMENON OF COLLECTING: CREATIVITY AND RESEARCH PERSPECTIVES

O.S.KIRILLOVA

Rostov-on-Don, Southern Federal University

***Abstract:** The article is devoted to analysis of complex phenomenon of collecting in Western European culture. Collecting is seen as an important and promising cultural activity of people capable of linking a meaning component of material and spiritual culture. The author considers the forms and functions of collecting in contemporary culture, and the creative component of this phenomenon.*

***Keywords:** collecting, identity, material culture, creativity, value status.*

Современное западное общество оценивается социальными философами как общество, ориентированное на потребление. И этот «потребительски-вещный» маркер «награждается» сейчас резко негативными характеристиками. Вся культурофилософская мысль XX века – это преимущественно размышление о кризисе в культуре, спровоцированном индустриализацией, приоритетным значением достижений техники, неистовой

жаждой приобретения и исчерпанностью творческого потенциала. В утрированном виде формулировка актуального кризиса такова: духовная культура со всеми включенными в неё компонентами в упадке, а виновато в данной ситуации доминирование и гипертрофичность значения пространства материальных артефактов. Создается некая не всегда объективная позиция, что для «нормализации» культурной ситуации материальную составляющую следует «поместить» в подчиненное по отношению к духу положение. Однако классическое аксиологическое определение культуры не случайно формулируется как совокупность духовных и материальных ценностей. Следовательно, обе компоненты (и духовная, и материальная) одинаково важны. Размышления о чрезмерном увлечении материальным и техническим, разумеется, не беспочвенны. Где же искать конструктивный социальный потенциал материальной культуры, который одновременно будет полноценно включать в себя и материальный объект (вещь) и его духовный ценностный статус? Один из вариантов такого плотного «сотрудничества» материального и духовного «миров» – искусство коллекционирования.

«Коллекционирование – это активность, наделяющая ценностью. Материальные объекты, которые в нашей традиции мы часто рассматриваем как тяжкое бремя, обретают ценность в коллекции. Они перестают быть просто ценными вещами, инструментами. Это свойство отходит на задний план, и даже отменяется. Как скажет Вальтер Бенджамен, коллекционирование облагораживает предметы, а коллекционер стирает с них «отпечаток товара» [1, 14]. Коллекционирование – это не обычное накопление материальных благ. «Коллекционировать – не значит запастись вещами, а коллекция – не имущество, которое подлежит потреблению, и не обычное вложение капитала. Возможно, именно поэтому коллекционирование отлично передает то особое отношение к предметам и их исключительное применение, которые отличают представителей западной культуры» [1, 14].

Современную западную цивилизацию обвиняют в отсутствии творческого начала, отмечая серийность, массовость, отчужденность предметов материальной культуры. Коллекционирование же эту творческую составляющую непременно содержит. Каждая коллекция уникальна и по «начинке» входящих в нее предметов, и по способу организации, и по ценностному отношению к ней ее автора–составителя. Творчество – это не только сам факт создания нового, но и процесс объективации личности человека. Исследователи, собиратели древностей, натуралисты, утилитаристы, энтузиасты, наследники, декораторы, миниатюристы – вот лишь небольшой перечень вариантов коллекционеров [2], занимающихся коллекционированием практически на профессиональном уровне.

Коллекционирование оказывает влияние и на конструирование идентичности человека. Составляя коллекцию, мы как будто выстраиваем и систематизируем свои собственные ценности, убеждения, эстетический

вкус, научные навыки, впечатления, выказываем отношение к окружающей действительности. Это может в равной степени касаться как коллекции колокольчиков и магнитов, привезенных нами из других городов и стран (систематизация культурных свидетельств/ трофеев и впечатлений совершенных вояжей, указание на признание ценности туристических путешествий), так и коллекции научных экспонатов ученого (как известно, музейная практика в немалой степени обязана своим появлением кабинетам ученых естественных наук, которые использовали свои коллекции и для научной систематизации, и в качестве инструмента образования – наглядного пособия).

В ситуации «постмодернистского» ощущения клиповости, разорванности и негарантированности быстроменяющегося бытия, человек нуждается в организации своей идентичности, в том числе и через корреляцию с предметами. И помогает ему именно процесс коллекционирования – систематизирующий, иерархизирующий, организующий способ ценностного отношения к некоему вещному ряду. Разумеется, полностью восполнить процесс самоидентификации коллекционирование не должно, иначе это перерастет в фетишизм, но и игнорировать «инстинкт коллекционирования» для построения собственного социального статуса не стоит. «Коллекция – это часть «расширенной самости» коллекционера, который осуществляет акт самоопределения через коллекционирование. Собираение помогает человеку понять собственные склонности и стремления, а коллекция отражает и усиливает различные аспекты его индивидуальности. Кроме того, благодаря коллекции человек приобретает такую отличительную черту, как принадлежность к когорте коллекционеров. Коллекция выполняет функции индивидуальной памяти и связывает с личным опытом собирателя. Как «биографический предмет», она дает образец для автобиографического повествования» [1, 25].

Нельзя не отметить, что психологами давно замечен тот факт, что все дети и подростки что-нибудь коллекционируют. Этот факт наталкивает на мысль, что коллекционирование является необходимым этапом в становлении личности. Нередко, будучи уже в зрелом возрасте, человек начинает коллекционировать именно тот предметный ряд, который связан с воспоминаниями о коллекции «из детства», но делает это уже на более осмысленном этапе, пытаясь, в том числе, восстановить организующий фактор, сформировавший его однажды.

Музейное коллекционирование – отдельная статья рассмотрения феномена коллекции. Фактически появление музейной практики как социального института – это общественное признание и закрепление за явлением коллекционирования статуса подлинно культурного явления, обладающего высоким духовным статусом для человечества, это идентификатор важности коллективной и индивидуальной памяти. Музейная коллекция – это совокупность музейных предметов, связанных общностью одного или

нескольких признаков и представляющий научный, познавательный или художественный интерес как единое целое. Большинство экспозиций музеев – это именно коллекционные собрания.

Суммируя вышесказанное, можно предположить, что коллекционирование – многогранная и сложная культурная активность людей, способная стать важной конструктивной деятельностью для относительной уравновешенности духовной и материальной элементов культуры. Наличие творческой составляющей процесса коллекционирования позволяет с ещё большей уверенностью подтверждать истинно культурный статус и перспективность этого явления.

ЛИТЕРАТУРА

1. Таньчук Р. Искусство коллекционирования. Коллекционирование как форма культурной активности / Таньчук Р. – Х.: Гуманитарный Центр, 2016. – 372с.
2. Клифтон-Могг К. Дом коллекционера: как правильно оформить коллекцию / Клифтон-Могг К. – М.: Издательство «Ниола-Пресс», 2007. – 192с.

МАТЕРИАЛЫ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ПЕДАГОГИЧЕСКИХ СЪЕЗДОВ РУБЕЖА XIX–XX вв. КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ БОЛЕЗНЕЙ В РОССИИ

А.Н. КЕЖУТИН

Нижний Новгород, Нижегородская государственная медицинская академия

Аннотация: Проводится анализ материалов отечественных педагогических съездов 1894-1914 гг. по категории «социальные болезни». Демонстрируется методика контент-анализа по обработке материалов педагогических съездов и извлечению из них латентной информации, не встречающейся в других исторических источниках.

Ключевые слова: педагогические съезды, социальные болезни, алкоголизм, туберкулез, общественность.

TEACHERS CONGRESS PUBLISHED AS A HISTORIC SOURCE TO THE STUDY OF SOCIAL ILLS OF RUSSIA AT THE END OF THE XIXTH – THE BEGINNING OF THE XXTH CENTURY

A.N. KEZHUTIN

Nizhny Novgorod, Nizhny Novgorod State Medical Academy

***Abstract:** The analysis of teachers congress published in 1894-1914 is conducted basing on the category of «social ills». The methods of content analysis in history allow to apply a different approach to the study of a non-standard, but a profound historic source such as latent information about social ills.*

***Key words:** teachers congress, social ills, alcoholism, tuberculosis, community.*

В современной историографии материалы отечественных педагогических съездов дореволюционного периода традиционно рассматриваются как важный источник по истории педагогической мысли, теории и практике образования данного периода, системе подготовки и повышения квалификации учительства [1]. Общественное значение педагогических съездов рассматривается преимущественно в аспектах консолидации учительства на профессиональной [2] или социально-политической платформе [3]. Социально-исторические сюжеты зачастую отходят на второй план. Между тем материалы дореволюционных педагогических съездов содержат значительный пласт информации по общественно-значимым проблемам, в т.ч. по социальным болезням, получившим особенно широкое распространение в Российской империи на рубеже XIX–XX вв., в первую очередь, алкоголизму, венерическим болезням, туберкулезу, наркомании [4].

В первом приближении контент-анализ трудов (включая дневники, программы, отчеты, авторефераты и т. п.) 46 педагогических и связанных с вопросами просвещения съездов позволил выявить искомую информацию и подразделить материалы съездов в зависимости от имеющихся данных.

К первой группе (7 съездов или 15 %) относятся материалы практически не содержащие информации о социальных болезнях. В данную категорию входят, главным образом, съезды учителей–предметников (математики, физики, химии, географии, иностранных и древних языков и др.). На них не находили упоминание не только социальные болезни, но часто даже общественно-педагогические проблемы. Наиболее аполитичным в данном случае был Первый съезд преподавателей русского языка в военно-учебных заведениях, проходивший 22–31 декабря 1903 г. в Петербурге [9]. Причинами такой ситуации стали, с одной стороны, «закрытость» ряда учебных заведений (военных, морских, горных, лесных и т.п.), а с другой – профессиональная обособленность ряда педагогических объединений и учителей. Образ преподавателя «вне политики», «человека в футляре» нашел отражение и в художественной литературе рассматриваемого периода, проявившись в рассказе А.П. Чехова.

Основную группу (28 съездов или 62 %) составляют материалы, содержащие упоминания о социальных болезнях, их распространенности, причинах, отдельных мерах противодействия. Данная группа является основной и наглядно показывает постоянный интерес педагогической общественности к проблемам социального плана. Главной причиной являлась явно неудовлетворительная постановка школьного дела в стране, плохие условия труда ос-

новой массы учителей дореволюционной России, отсутствие охраны труда, ненормированное рабочее время, неустроенность быта, низкая заработная плата. Результатами становились массовый алкоголизм (передававшийся и учащимся) [5, 595], быстрое расстройство здоровья, туберкулез и преждевременная смерть [6, 1152]. Внимание к социальным условиям учительского труда, как основной причине социальных болезней, красной нитью проходит через материалы Всероссийских съездов представителей обществ вспомоществования лицам учительского звания (1902–1903, 1913–1914), Съездов русских деятелей по техническому и профессиональному образованию в России (1889–1890; 1895–1896; 1903–1904), Всероссийских съездов по педагогической психологии (1906; 1909) и др.

Третья группа (11 съездов или 23 %) представлена материалами съездов, избравших проблемы социального характера основным направлением своей деятельности. Ведущая роль в раскрытии картины распространения общественных недугов, их причин, взаимосвязи социальных болезней с политическими, экономическими, бытовыми условиями и выработке мер по борьбе с ними принадлежит Съездам представителей исправительных заведений для малолетних (до 1916 г. их было проведено 10). Вопросы борьбы с алкоголизмом, курением и венерическими болезнями наиболее полное отражение нашли в материалах VII съезда, проходившего в Москве в 1908 г. [8].

В отношении конкретных социальных болезней первое место по числу публикаций (примерно 45 %) занимает проблема алкоголизма и пьянства, на втором месте – противодействие туберкулезу (28 %), на третьем – борьба с венерическими и иными «заразными» болезнями (27 %).

Применительно к каждой проблеме из общего числа публикаций большая часть посвящена анализу распространения социальных болезней и раскрытию причин данного явления (35 %), предложениям по борьбе с ним (60 %), результатам данной деятельности (примерно 5 %), что показывает острое восприятие проблем общественностью, обилие предложений и готовность действовать, одновременно с неудовлетворенностью реальной действительностью. Отсюда неизбежно следовало восприятие властью учительства как оппозиционной группы, что снижало возможность конструктивного диалога и вынуждало педагогов к еще большей консолидации. С другой стороны, в условиях дореволюционного общества данное положение формировало устойчивый стереотип, который потом проявился и в отношении Советской власти к старому учительству. Характерно воспоминание одной из учительниц 1920–х гг., приведенное современным историком А.Ю. Рожковым: «Мы, учителя, самые несчастные люди в России... При царе мы были красные. Раз учитель, особенно народный – значит, на подозрении: он – красный... Теперь пришли красные... На всех нас надели ярлык: белые. Это очень жаль, что мы бесцветные» [7, 96].

Анализ всего комплекса публикаций, посвященных социальным болезням, позволил установить, что по составу авторов данный корпус источников неоднороден. Инициаторами рассмотрения данной проблематики на съездах становились зачастую известные школьные, детские врачи и врачи-гигиенисты (И.В. Сажин, А.С. Вирениус, А.В. Погожев, С.В. Курнин), а также правоведа-криминологи, преподаватели, адвокаты (Д.А. Дриль, Н.Н. Полянский, Е.М. Кулишер, А.С. Протасьев). При этом среди собственно педагогов было немало известных преподавателей-новаторов, теоретиков и практиков: Н.Е. Румянцев, В.В. Кименталь, М.И. Коноров, А.И. Неклюдова и др.

Таким образом, материалы отечественных педагогических съездов дореволюционного периода являются важным историческим источником, несущим значительный пласт информации по проблеме социальных болезней в Российской империи. Данному виду источников присущ ряд особенностей. Во-первых, рассматриваемые документы акцентируют внимание не только на узкопрофессиональных педагогических вопросах, но и на глобальных проблемах общественного характера. Во-вторых, материалы содержат обширный пласт информации по важнейшим аспектам социальных болезней: данные по распространенности; политические, экономические, общественные причины; выработанные меры борьбы; результаты противодействия. В-третьих, труды показывают вовлечение в общественно-педагогическую деятельность данного периода широких слоев интеллигенции (врачи, правоведа и др.), что позволяет осветить данную проблему не только через призму восприятия педагогического сообщества, но и со стороны передовой общественности в целом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурдаков Д.В. Вклад Н.Ф. Бунакова в развитие идей Н.А. Корфа об учительских съездах во второй половине XIX века / Д.В. Бурдаков // История. Историки. Источники. – 2015. – № 2. – С. 1–6.

2. Демчишин М.В. Педагогические съезды первой трети XX века и их значение в контексте становления и развития теории и практики внешкольной педагогики России / М.В. Демчишин // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2011. – № 4 (42). – С. 167–171.

3. Капранова Е.Г. Первый учительский съезд / Е.Г. Капранова // Нижегородский музей. – 2006. – № 11–12. – С. 43–46.

4. Кежутин А.Н. Борьба медицинской общественности с социальными болезнями в Российской империи на рубеже XIX–XX вв. (на материалах общероссийской медицинской периодики) / Кежутин Андрей Николаевич / дис... канд. ист. наук: 07.00.02. – Нижний Новгород, 2013. – 231 с.

5. Кежутин А.Н. Учительство и проблема алкоголизации России на рубеже XIX–XX вв. (на материалах общероссийских педагогических съездов) /

А.Н. Кежутин // Исторический журнал: научные исследования. – 2016. – № 5. – С. 594–598. DOI: 10.7256/2454-0609.2016.5.20468

6. Делегатов Оренбургского общества: По вопросу о поддержке здоровья учащихся / Труды Первого Всероссийского съезда представителей обществ вспомоществования лицам учительского звания, бывшего в Москве на Рождественских каникулах в 1902/3 г. Т. 2. – М.: Беседа, 1907. – С. 1151–1155.

7. Рожков А.Ю. В кругу сверстников: Жизненный мир молодого человека в Советской России 1920-х годов / А.Ю. Рожков. – М.: Новое литературное обозрение, 2016. – 640 с.

8. Труды Седьмого съезда представителей состоящих под высочайшим покровительством Е.И.В. Государя императора русских исправительных заведений для малолетних. Октябрь 1908 г. – М.: Тип. О.Л. Сомовой, 1909. – 329 с.

9. Труды Первого съезда преподавателей русского языка в военно-учебных заведениях. (22–31 дек. 1903 г.) / Под ред. П.В. Петрова. – СПб.: Педагогический музей военно-учебных заведений, 1904. – 43 с.

Раздел 2

ОНТОЛОГИЯ ТВОРЧЕСТВА

ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ КРЕАТОЛОГИИ

М.М. ПРОХОРОВ

Нижний Новгород, Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет

***Аннотация:** Как основоположения креатологии автор рассматривает выделенные и исследованные предельные абстракции креативности в пространстве взаимоотношения традиции и инновации, в которых осуществляется творчество. Эxpлицитованы три плана исследования: онтологическое; мировоззренческое и аксиологическое. Антиинтеракционизм, редукционизм и диалектическая взаимосвязь традиции и новации раскрывают онтологию взаимоотношения традиции и новации. Абстракции созерцательного, активистского и коэволюционного типа креативности являются предельными мировоззренческими идеализациями. В аксиологической плоскости исследована противоположность креативности и ее симулирования, эксплицируемая посредством закона зеркальности. Методологией выступают положения материализма, диалектики, восхождение от абстрактного к конкретному, учет фактов современной эпохи.*

***Ключевые слова:** традиция и новация; созерцание, активизм и коэволюция; развитие и деградация; закон зеркальности; творчество и симулирование.*

BASICS OF CREATOLOGY

M.M. PROKHOROV

Nizhny Novgorod, Nizhny Novgorod State University of Architecture and Civil Engineering

***Abstract:** As the foundations of creatology, the author considers the highlighted and explored marginal abstractions of creativity in the space of the relationship between tradition and innovation, in which creativity is realized. Three research plans are explicated: ontological; Ideological and axiological. Anti-interventionism, reductionism and the dialectical relationship of tradition and innovation reveal the ontology of the relationship between tradition and innovation. Abstractions of the contemplative, activist and coevolutionary type of creativity are the ultimate ideological idealizations. In the axiological plane, the opposite of creativity and its simulation is explored, explicable through the law of*

specularity. As a methodology used the provisions of materialism, dialectics, the ascent from the abstract to the concrete, takes into account the facts of the modern era.

Keywords: *tradition and innovation, contemplation, activism and co-evolution, creativity and simulation, development and degradation, law of secularity.*

Начнем с анализа отношения традиции и новации как форм осуществления креативности. Логически первым образом отношения является **антиинтеракционизм** с его преувеличением, абсолютизацией альтернативности традиции и инновации, приводящей к разрыву отношений между ними. Соответственно в истории различают традиционную и техногенную цивилизации с многообразием конкретных видов общества (например, А. Тойнби), не проясняя, что в этих представлениях соответствует реальности и что есть игра ума, симулякр. Инновационная деятельность в традиционном обществе «умаляется», *привязывается* к традиции, как Ахиллес в апории Зенона к черепахе, не будучи в состоянии не только перегнать, но даже догнать ее, чтобы стать по своему статусу вровень с нею: новация здесь существует в границах самой традиции. В техногенной культуре, напротив, ее переоценивают, экстенсивное развитие заменяют интенсивным; резервы роста черпают не за счет расширения культурных зон, а за счет перестройки самих оснований прежних способов жизнедеятельности и формирования принципиально новых возможностей. В результате ценностью признается сама инновация *itself*, оригинальность, новое как таковое, находя выражение в Книге рекордов Гиннеса, в отличие от семи чудес света традиционного общества, подчеркивавших завершенность мира, в котором инновации не имеют, считается, существенного значения.

Альтернативным является **редукционизм** – попытка решить проблему «взаимодействия» традиции и новации путем *сведения* одной противоположности к другой, доминирующей, что приводит к абсолютизации ее подчиненного положения, к представлениям о ее второстепенной роли в таком «взаимодействии». Приращение состоит в том, что в редукционистских вариантах каждая сторона заявляет, что она включает в себя *рациональное зерно* другой, хотя и без учета *специфики* содержания противоположной стороны: оно *процеживается* сквозь свои собственные принципы, отмечая то, что не проходит сквозь такое сито; усваивается лишь то, что в этой противоположной стороне идентично ее собственным содержательным моментам. Редукционизм выступает в двух версиях: либо традиции «дополняют» инновациями как формами продолжения самой традиции, либо инновация считает традицию формой своего проявления и дополнения. Обе разновидности характерны, например, культурам Японии и других стран Востока, вставших на путь модернизации, но без полного отказа от национальных традиций.

Третья абстракция выражает *диалектическую взаимосвязь традиции и инновации*. Она раскрывает сущность взаимоотношения более глубокого порядка. На диалектическом уровне традиция и новация выступают как полярные противоположности и, подобно всем полярным противоположностям, имеют абсолютное значение только в пределах области креации. Как только мы станем применять эти абстракции вне этих пределов, так их противоположность делается непригодной для выражения сути взаимоотношения традиции и инновации. Абстракция диалектического взаимоотношения традиции и инновации раскрывает их суть с момента их появления в качестве двух, обладающих собственной спецификой форм творчества, не редуцируемых друг к другу и не отчужденных друг от друга в составе всей культуры, являющейся тем целым, в состав которого они входят как ее «части», имеющие внутреннюю логику своего взаимодействия. Поэтому диалектическая концепция является наиболее перспективной и приемлемой, раскрывая внутреннюю, необходимую, существенную взаимосвязь между традицией и инновацией, их взаимодействие на принципах равенства, структурной сложности и развитии механизма взаимодействия традиционного и инновационного.

Обратимся к мировоззренческому аспекту проблемы. Рассмотрим мировоззрение как систему взглядов, на периферии которой мировоззренческие положения отличаются чрезвычайной сложностью, подвижностью и изменчивостью. По мере удаления от периферии к центру они проявляют все большую стабильность, устойчивость и простоту. Положения на поверхности соответствуют преходящности, изменчивости конкретных явлений, фактов и событий, получающих мировоззренческое описание, оценку или прогноз. Но их осуществляют с позиций более общих (обобщенных и устойчивых) мировоззренческих положений, находящихся ближе к центру сферы. Самые общие и устойчивые локализируются в центре, образуя ядро, над которым располагается вся совокупность более подвижных, изменчивых мировоззренческих положений. Изменчивости, мимолетности периферийных утверждений соответствует устойчивость центральных с максимальной степенью общности (обобщенности). Центральные, наиболее общие не являются абсолютно неизменяемыми. В таких изменениях находят себе выражение коренные, качественные перемены всей системы взаимоотношений между человеком и миром. Эти кардинальные перемены вызывают качественную ломку всех, вплоть до самых периферийных, мировоззренческих описаний, оценок и прогнозов, тогда как изменения периферийных мировоззренческих утверждений могут долгое время не сказываться на существовании коренных, глубинных, наиболее устойчивых и общих мировоззренческих положений: «ядро» защищается от перемен совокупностью мировоззренческих положений меньшей степени общности. Но когда в человеческой культуре происходит радикальная ломка, тогда не помогает никакой защитный слой, буфер: происходит изменение взгляда

на всю систему взаимоотношений человека с миром в целом, смена *типа мироотношения*.

Теоретический анализ позволяет выделить три идеальных «образа» мироотношения как универсалий культурной креативности, не отрицая неисчерпаемого многообразия реально существующих отношений и мировоззрений. Эти «идеальные типы» являются «мерами», воспроизводящими глубинное ядро мироотношения, соответствующего культурной креативности той или иной эпохи в истории. Они позволяют сориентироваться в конкретном многообразии всех реально существующих отношений и мировоззрений.

При их экспликации будем руководствоваться законом единства и борьбы противоположностей, взяв его аналитически, т.е. абстрагируя «борьбу противоположностей» и «единство противоположностей» в отношении *противоположных* типов. На основе «борьбы противоположностей» выделяются два типа мироотношения, созерцательное и активистское. В случае созерцательного высшая степень влияния, *приоритет* (от лат. *prior* – первый, важнейший) достается мирозданию (традиционная культура), в случае активистского – человеку, стремящемуся господствовать над мирозданием в Новое время, проходящее под знаком господства субъекта. Они альтернативны, хотя их объединяет единое основание – *борьба противоположностей*.

Абстрагирование единства противоположностей выводит за эти пределы, выводит к коэволюции, где приоритет сменяется *паритетом* (от лат. *paritas/paritatis* – равенство, равносущность). Коэволюция является альтернативой как традиции, так и инновации, для нее характерно стремление преодолеть чрезмерную «борьбу противоположностей» как *основание*, характерное для созерцательной и активистской форм креативности. В итоге, абстракции созерцательной, активистской и коэволюционной креативности исчерпывают глубинную сущность всех форм креативности человека в мире.

Абстракция созерцательной креативности раскрывает сущность традиционной культуры, адаптацию человека к мирозданию в соответствии с его фундаментальными характеристиками как основаниями всей человеческой деятельности. В обосновании этого типа креативности древние мыслители видели суть традиции как идеала, имеющего глубокий космический смысл подлинно человеческой творческой деятельности: закономерности мироздания не могут быть ни устранены, ни нарушены. Даже изменяя мир, создавая новое, человек толкует свою деятельность и мышление от лица «самого» мира, «от имени» мировой сущности, не допуская мысли о противостоянии последней, как и мысли о своей исключительной субъективности. Обладание сознанием обеспечивает знание первых начал мироздания, как и *действие* в соответствии с его законами. Сознание – механизм, обеспечивающий созерцательный тип креативности. Человек *«растворя-*

ется» в мире, подчиняется его законам, «пленяется» ими, как «пленяется» любовник любимой женщиной, отдаваясь ей без остатка; свобода выступает как осознанная необходимость.

Это основоположение креативности поддерживает классическая наука, говоря о «человеке разумном» как природно-биологическом существе, закономерно возникающем в конце естественной эволюции. Поэтому он не может быть творцом природы, которая в его лице обретает сознание, *не переставая быть природой*. Человек может быть лишь явлением «самой» материи, в котором и через которое та приходит к сознанию и знает себя и свое движение от низшего к высшему, к человеческой креативности. Так природа представляется самостоятельно существующей, субстанциональной реальностью. Однотипную картину вплетенности человеческой креативности в мировой процесс рисует Гегель. «Разумная точка зрения» есть «примирение с действительностью», «упразднение своей непокорной личности, отказ от нее». Человек «находится со своим сознанием внутри некоторого целого», «каждый» есть «сын своего времени», «эпохи», «Родоса» [2, 5–6, 59], «истории» [3, 12–16]. Созерцательная креативность не преодолевается и диалектикой: если мир изменяется, то человек, *оказывается*, не изменяет его именно потому, что мир изменяется *сам*, в это самоизменение мира *вплетен* человек со всей его креативностью.

Если мировой процесс, в который «вплетен» человек, представлять идущим к концу (например, второе начала термодинамики), то он попадает в ситуацию смертности. Чтобы избежать такой участи, люди вынуждены переходить к активистской концепции творчества. Таковы основоположения креатологии К. Маркса, проекта философии «общего дела» Н.Ф. Федорова, философии русского космизма, которая стала всемирной, вознамерившейся творчески исправить не только историю людей, но и управлять процессом эволюции всего мироздания. Проективное мышление возводится в «норму». Мироздание «не устраивает человека», и последний решается изменить его своей деятельностью.

Активистский тип креатологии исходит из признания инновационно-творческого отношения человека к мирозданию. Уже Библия обещала «новую землю», отказываясь встраивать мышление в контекст *episteme* в пользу преобразующего мир *téxvη*, что свидетельствует о *технологических* корнях религии, нашедших в ней первоначально свое выражение. Не случайно В. Розин, характеризовал религию как *двойник* технологии [7, 45–67]. *Склею* религии и технологии мы видим в философии «общего дела» Н.Ф. Федорова, в учении С.Н. Булгакова, согласно которому технологический поворот происходит в виде бурного развития «хозяйства», все более «охватывающего» окружающее мироздание творческим процессом преобразования, опираясь на достижения науки и техники.

В прошлом религия прокладывала путь технологии, ныне, наоборот, как бы возвращая ей долг, на базе технологии все чаще оправдывается ре-

лигия [10]. Так выражает себя конкретно-исторический факт исторического устаревания зависимости судеб человека от мироздания, природы и общества, которые все более сами попадают в зависимость от креативности человека, обретающего, кажется, статус всемогущего субъекта (например, Н.А. Умов и В.Н. Вернадский). Причем, это движение не может быть повернуто вспять, грядет переход биосферы в ноосферу, «охваченную» разумной творческой деятельностью человека. Н.А. Бердяев писал, что «космос античности и средневековья» *исчез*, «человек нашел компенсацию и точку опоры, перенеся центр тяжести внутрь человека... Идеалистическая философия нового времени и есть эта компенсация за потерю космоса, в котором человек... чувствовал себя окруженным высшими силами... Мощь техники продолжает дело раскрытия бесконечности пространств и миров...» [1, 154].

Оба типа креатологии противопоставил Л. Фейербах, защищая мир природы от претензий креатологии всепожирающей «субъективности». Ему вторил Л. Шестов, но отстаивал инновационно-активистский тип креативности [10]. С.Н. Булгаков отмечает однотипность такого *поворота* у К. Маркса, символа западной, и В.С. Соловьева, символа русской философии. Он объясняет активистский разворот креативности набирающим *мирообъемлющий* размах «хозяйством» нашей эпохи: «мир становится человеческим делом», «дух» хозяйственного покорения, очеловечивания, преобразования мира уже «обозначился» как «колоссальный всемирно-исторический факт». Мимо него уже невозможно пройти. Возник дискурс о «второй Вселенной», позже и о «драме» человека, перешедшего к креатологии активизма [5, 3–17], опирающейся на достижения науки и техники.

Религия была первым фактором, пролагавшим путь активистской креатологии, вторым стал философский идеализм. Г. Лейбниц осмелился назвать человека маленьким богом, И. Кант сделал «Я» высшим законодателем природы, Фихте возвестил: «Я – это все», Л. Шестов идентифицирует действительность с деятельностью, а действительность представляет в форме деятельности так, что ошибочно видеть во Вселенной «само по себе существующее»; чтобы проникнуть в *настоящую* действительность, нужно почувствовать себя Хозяином мира, научиться повелевать, творить, прорвавшись туда, где делается бытие. Н.Ф. Федоров переопределяет космократию в противоположность приоритету Космоса у Гераклита, он определяет ее как власть *над* космическим мирозданием. Маркс от имени материализма также заявил о необходимости вовлечения философии в процесс активистской креатологии, говоря о необходимости «взять» действительность не в форме объекта («созерцательно»), а «субъективно», в форме «практики». Это позволило М. Хайдеггеру переопределить суть материализма, связать его с техникой как «средоточием» власти над природой, «первой Вселенной», в которой прежние материалисты видели субстан-

циональную реальность. Сегодня эта креатология стала угрозой существованию для Земли, жизни на ней и самому человеку, свидетельствуя о ее исчерпании. По В.С. Степину, «все сложности развития нашей цивилизации заложены в этой ментальности» [8, 525].

Преодолеть трудности обещает коэволюционная креативность, предполагающая паритет человека и мироздания. Борьба имеет смысл лишь ради достижения общего мирного состояния, иначе она бессмысленна, уничтожая и человека, и мироздание. Борьба есть «продолжение», «выражение», «модификация» единства противоположностей [6, 313–314]. Кредо коэволюции состоит в отождествлении мирового и мирного, таково обновление креатологии, которого требует решение глобальных проблем. Абстракция коэволюции ориентирует креативное мышление и деятельность человека на их *сосуществование и соразвитие*, чего требует та же телесность человека, «соразмерная» природе, в которой она исторически возникла и вне которой не может существовать: заботясь о природе, человек заботится и о себе, своей природе, телесности, и наоборот.

С точки зрения обобщающей модели креативности креатология не может быть одномерной. Она охватывает, обобщает все три «потока», соответствующие традиционной, инновационной и коэволюционной креативности. Модель трехмерной креатологии имеет особую ценность и смысл, ибо она более полно представляет мировоззренческое содержание человеческой креативности.

В аксиологическом плане человеческая креативность противостоит симулякру творчества. Аксиологическая противоположность вырастает из альтернативности развития и деградации. Бытие характеризуется единством и борьбой противоположностей прогресса и регресса. Бытие развивается при ведущей роли восходящей, прогрессивной тенденции, что обеспечивается стихийным механизмом эволюции или творчеством людей. При деградации доминирует регресс, нисхождение. Подлинное, объективное и предметное мышление и творчество связаны с прогрессом, восхождением бытия. Они суть порождение восходящей ветви бытийного развития, они возникают в контексте прогресса, *порождаются* процессами восхождения и, в свою очередь, являются *внутренними* детерминантами этих процессов, обеспечивающими их существование и пролонгацию. Напротив, в контексте деградации бытия происходит вырождение мышления и творчества, в них начинают доминировать разного рода уловки мысли, интеллектуальное мошенничество, софизмы, поделки и подделки, симулякры как продукт симулирования мышления и творчества. Так, Г.П. Щедровицкий говорил о себе как о сосуде с живущим в нем саморазвивающемся мышлением и творчестве: «Я емь мыслящее мышление, его гипостаза и материализация, организм мысли» [7, 19]. Он идентифицировал творчество-как-развитие с «идеализмом», противопоставляя его «коммунально-обыденным» интересам [7, 119–121]. По сути он предупреждал об опасности отчужде-

ния от бытия в его философской универсальности. Формами отчуждения выступают как механицизм, возникший на материале природного бытия, так и экономизм, появившийся в социальной сфере.

Именно восхождение бытия для своего поддержания и продолжения (пролонгации) порождает мышление и творчество, тогда как нисхождение ведет к их вырождению, т.е. к симулированию подлинной креативности. Будучи *противопоставлены* друг другу, творчество, культура, мышление и укорененное в процессах деградации симулирование, связаны «законом зеркальности». В отличие от креативности, в случае симулирования «действуют те же общие социальные законы, что и на восходящей ветви, но действуют» они «как зеркальное отражение их действия на восходящей ветви, то есть одновременно похоже, но и наоборот». В случае симулирования творчества люди стремятся мыслить и творить «так, как положено действовать для успеха, но их усилия, которые могли бы принести успех в восходящей ветви эволюции, теперь, в ситуации эволюционного упадка, дают результаты противоположные. Получается лишь имитация (*симуляция* – М.П.) подъема, успеха» [4, 440]. Этот закон зеркальности наглядно демонстрирует себя в условиях современной России, поднятой сегодня на острие аксиологической противоположности творчества и его симулирования. Чтобы избавиться от симулирования творчества, нужно выйти за пределы засилья «экономизма», прорваться в сферу бытия и его развития.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н.А. Человек и машина//Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 143-166.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия истории/ Г.В.Ф. Гегель // Сочинения. Т. VIII. – М.: Мысль, 1935. – 470 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Философия права/ Г.В.Ф. Гегель // Сочинения. Т. VII. – М.: Мысль, 1935. – 381 с.
4. Зиновьев А.А. Фактор понимания / А.А. Зиновьев. – М.: Алгоритм, 2006. – 528 с.
5. Киселев Г.С. «Вторая Вселенная»: драма свободы//Вопросы философии. –2010. – № 3. – С. 1-23.
6. Лосев А.Ф. О мировоззрении/ А.Ф. Лосев //Дерзание духа. – М.: Политиздат, 1988. – С. 297-313.
7. Розин В. Мышление и творчество / В. Розин. – М.: ПЕР СЭ, 2006. –107 с.
8. Степин В.С. Оккультизм и магия в современном мире / В.С. Степин //Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. – М.: Республика, 1994. – 527 с.
9. Шестов Л. Афины и Иерусалим//Шестов Л. Сочинения. Т.1. – М.: Наука, 1993. – С. 347-664.
10. Эпштейн М. Техника – религия – гуманистика//Вопросы философии. – 2009. – № 12. – С. 19-30.

ПОНИМАНИЕ ПОНИМАНИЯ: ОТ КАТЕГОРИИ К КОНЦЕПТУ

С.И. ГОЛЕНКОВ

Самара, Самарский национальный исследовательский университет
имени академика С. П. Королева

***Аннотация:** В статье рассматривается понимание как инструмент категориального, экзистенциального и концептуального анализа. Обсуждается эффективность и границы его применения в разных аналитических стратегиях. Обосновывается продуктивность его рассмотрения в качестве концепта.*

***Ключевые слова:** понимание, категория, экзистенциал, концепт.*

UNDERSTANDING OF UNDERSTANDING: FROM THE CATEGORY TO THE CONCEPT

S.I. GOLENKOV

Samara, Samara National Research University

***Abstract:** The article considers understanding as an instrument of categorical, existential and conceptual analysis. The effectiveness and limits of its application in different analytical strategies are discussed. The efficiency of its consideration as a concept is substantiated.*

***Keywords:** understanding, category, existential, concept*

В философской традиции, начиная с античности и вплоть до XX века, понимание мыслилось как способность познания, а именно как мышление в понятиях. Философской проблемой понимание становится в начале XIX века у Фридриха Шлейермахера, который искал процедуры обнаружения смысла текста в процессе его интерпретации. Понимание в качестве такой процедуры, по его мнению, позволяло реконструировать изначальный смысл текста. Иначе говоря, понимание трактовалось как способ экспликации смысла, уже изначального заложенного в тексте. Такое «техническое» истолкование понимания необходимо было для решения проблемы корреляции текста (или речи) и тем значением, которое этот текст (речь) содержал. К концу столетия понимание стало рассматриваться как специфический способ познания, присущий социально-гуманитарному знанию в целом. За пониманием закрепляется функция продуцирования такого рода знания. Само понимание здесь трактуется как знание, нуждающееся в дополнительных процедурах, которые позволяют перевести его в статус знания научного. Однако при этом понимание рассматривается все еще как интерпретация.

Отход от гносеологического, эпистемологического и методологического толкования понимания происходит в экзистенциализме, который

рассматривает его как фундаментальную онтологическую характеристику человеческого бытия. Понимание рассматривается не просто как форма мышления или способ познания, но как основополагающий феномен бытия человека.

Обретение пониманием онтологического измерения потребовало изменения самого инструментария его анализа. Понимание теперь уже нельзя было брать в качестве формы мысли как понятие или категорию, так как ими не ухватывались нерелексивные бытийные составляющие. Термин «понимание» как инструмент онтологического описания бытийного основофеномена экзистенции у него получает статус *экзистенциала*. Используя экзистенциалы в качестве инструмента анализа, Хайдеггер смог описать бытийные структуры человеческого существования на дорефлективном уровне.

Проводя различие между категориями и экзистенциалами, Ю.А. Разинов отмечает, что первые представляют собой «роды сущего, имеющего место способом бытия наличного» [9, 64], которые отливаются в мыслительные формы, позволяющие описать определенность *наличного* существования сущего. Иначе говоря, категории – это способы бытийного наличного устройства сущего и способы сказывания о его наличном бытийном устройстве. Экзистенциалы же есть «определения бытийных черт того, что налично представлено быть не может» [9, 64]. И будучи «кристаллизациями» всегда моих способностей быть экзистенциалы фундаментально отличаются от категорий как родов сказывания [9, 65]. Именно поэтому экзистенциалы нельзя представлять просто модусами «человеческого существования в его слиянности с жизненным миром», как это делает П.П. Гайденко [2, 420].

Экзистенциал «понимание» фундаментальной онтологии Хайдеггера был мною подробно проанализирован в ряде статей [3, 4]. Экзистенциальная аналитика выявила новые стороны этого феномена. Прежде всего, понимание рассматривается как фундаментальный способ человеческого существования, как отличительная черта существования человека от существования любого другого сущего. В *Бытии и времени* Хайдеггер пишет: «... Понятность бытия сама есть бытийная определенность присутствия» [11, 12]. В своих лекциях по *Основным проблемам феноменологии*, он, уточняя свой тезис, говорит, что в конечном итоге понимание первично не есть некоторое познание в привычном смысле наблюдения, понимание это – фундаментальное определение самой экзистенции. И более того, согласно философу, «экзистировать означает по сути, если не исключительно – понимать» [12, 366]. В этом своем статусе фундаментальной экзистенциальной определенности понимание соотносит существование человека с существованием мира в структуре бытие-в-мире.

Далее, понимание как фундаментальное отношение человека к миру лежит в основании формирования *значения* встречающихся человеку су-

щих. Обретение сущим значения происходит за счет того, что встреча человека с сущим происходит благодаря такому феномену понимания, как *отсылание*. Хайдеггер рассматривает феномен отсылания на примере знака как средства отсылания [11, 77]. При этом надо иметь в виду, что отсылание никогда не существует как одинокая отсылка. Оно всегда есть «целость отсыланий», система отсылок [11, 83-84]. Конечной целью отсылания всегда выступает само бытие человека, экзистенция. Поэтому в любой первичной отсылке уже укоренено отнесение к экзистенции. Это позволяет сделать вывод, что взаимосвязь отсылок имеет своим основанием бытие человека. Иными словами, понимание само в себе несет всю систему указывающих отсылок. Понимание в своей «встречающей» ипостаси само определяется в этих отсыланиях как то, что на-значает. И через это на-значающее самому себе понимает свое бытие и свои возможности бытия-в-мире. Это понимание, как отнесение системы отсылок к своему «могу» бытия-в-мире, терминологически как «значимость». Последняя выступает фундирующей возможностью существования слова и языка [11, 87]. В противоположность технической герменевтике, в которой понимание есть интерпретация уже готовых значений, Хайдеггер обосновывает обратное их отношение, показывая, что само значение возможно только на основе отсылающего понимания.

Обнаружение понимания в качестве системы отсылок позволяет Хайдеггеру увидеть в нем не интеллектуальную процедуру фундирования значения, но действие в структурировании мира сущего. Взятое в своей действительности отсылание раскрывается им как допущение *имения-дела*. Действительно, знак в своей функции отсылания выступает как средство, каковое всегда средство «для-чего-то», то есть всегда существует в отнесении с каким-то делом. Поэтому характер бытия знака в качестве средства раскрывается как имение-дела [11, 83-84]. Бытие знака, открывающееся в отсыланиях, позволяет его брать как «средство для дела». Также как и отсылание имение-дела любого средства всегда включено в целость имения-дела. «Имение-дела» у Хайдеггера есть *онтологическое* определение бытия этого сущего [11, 84]. Иначе говоря, понимание в феномене отсылания не только фундирует значение сущего, но умело управляется с ним в феномене «имения-дела».

Всякое конкретное имение-дела со средством всегда открывается из целости имения-дела. Однако сама целость имения-дела в итоге восходит к бытию человека, «с которым уже *не* может быть имения дела» [11, 84]. Экзистирова, человек пониманием отсылает себя всякий раз в имение-дела и тем самым делает доступным свое бытие для встречи с сущим и с миром в целом. «Для встречи» здесь нельзя понимать таким образом, что *до* встречи экзистенция была замкнута и отдельно существовал замкнутый мир сущего. Бытие человека в своей связи с миром сущего *всегда* ему открыто и встречается с ним благодаря пониманию через феномены отсылания и

имения-дела. Однако надо иметь в виду, что у Хайдеггера это не объективный мир здравого смысла, а феноменальный мир человеческого бытия. Термин «встреча» у него именуется способ установления связи между бытием, которое всегда есть мое бытие, и бытием, которое не-мое [3, 93-94].

Таким образом, целостность имени-дела, в котором открывается мое бытие, есть допущение-встречи с тем, *что* встречается в открытости моего бытия. Если допущение-встречи высвечивается способом имени-дела, то понимание в открытости моего бытия размечает саму эту открытость, что позволяет тематизировать встречное сущее уже на дорефлексивном уровне просто имея дело с ним. Понимание открывается здесь как фактическое умение быть, как действительность бытия, в котором «действительность» берется как действие осуществления своего существования в мире сущего, а не просто действие понимающей мысли или разума.

Рассмотрение понимания как экзистенциала позволяет в его дорефлексивной размечающей способности увидеть еще одну сторону. Дело в том, что сама эта его способность тесно связана с другими раскрывающими (у Хайдеггера – размыкающими) феноменами – расположением и речью. В экзистенциальном анализе человеческого бытия понимание, расположение и речь в их раскрывающей функции равноисходны [11, 133,161]. Равноисходность их в том, что они не выводятся друг из друга, то есть не являются ни основаниями, ни условиями, ни причинами и т. д. друг друга. Расположение, понимание и речь в своей равноисходности представляют различные бытийные определенности, раскрывающие человеческое бытие. Но, несмотря на их фундаментальную независимость, свою размыкающую способность они могут осуществлять лишь благодаря друг другу. Каждая из этих размыкающих бытийных структур интегрирована в другие. Они как бы «встроены» друг в друга: расположение всегда уже «понимает», а понимание всегда уже «настроено» [11, 142]; понимание и расположение всегда артикулированы речью [11, 133]. Отметим, что при постулировании их равноисходности Хайдеггер именно пониманию отдает приоритет в определении специфики экзистенции.

Выявляя различные бытийные способности размыкания, Хайдеггер показывает, что этими бытийными определенностями человек по-разному связан с различными регионами бытия. Расположение в различных модальностях настроенности связывает (и таким образом размечает) человека с бытием телесного мира, речь – с существованием мира людей, тогда как понимание позволяет отнестись к самому себе. Конечно, это не значит, что расположение открывает только мир вещей, речь – мир людей, а понимание – себя самого. Во всех регионах бытия они – в силу их «встроенности» друг в друга – действуют вместе, дополняя друг друга. Поскольку все они суть экзистенциалы бытия человека, каждый из которых имеет специфическую ориентацию в раскрытии различных регионов этого бытия, то расположение и речь, в их «встроенности» в понимание, можно рассматривать

как модальности понимания, позволяющие пониманию (в силу его приоритета в экзистенции) с их помощью раскрывать различные регионы существования сущего.

Еще одним достижением экзистенциальной аналитики понимания можно признать выявление его временности. Хайдеггер показывает, что рассмотрение понимания в многосложности его временных экстазов позволяет увидеть его конституированность временем. Если экзистирование есть временение (что является основным выводом экзистенциальной аналитики), а экзистировать – как было отмечено выше – означает понимать, то понимание есть не что иное, как временение. Понимание есть основофеномен времени! (В другой логике почти к такому же результату пришел и Кант, определив время как трансцендентальную схему, благодаря которой категории могут быть применены к явлениям, в результате чего возникает знание). В таком ракурсе понимание невозможно удержать лишь как способность оперировать понятиями и извлекать из этого оперирования смысл, как способность данную человеку раз и навсегда. Понимание в его временности есть всегда акт или событие размыкания сущего – в том числе и себя как сущего, – в котором утверждается (и подтверждается!) реальность существования человека.

Аналитика понимания как экзистенциала выявила дополнительные стороны и важные характеристики, которые были скрыты в его категориально-понятийном рассмотрении. Экзистенциальная аналитика Хайдеггера позволила вывести его за рамки мышления и языка в область существования, придала ему статус бытийной основоструктуры, определяющей специфику человеческого существования. Вместе с тем его рассмотрение в качестве экзистенциала в хайдеггеровском анализе высветило новые проблемы.

Трактовка экзистенциала в качестве всегда моей бытийной способности в своем логическом развитии потенциально всегда содержит опасность солипсизма и субъективизма. Об этом в свое время предупреждали, каждый по-своему, Ж.-П.Сартр в *Бытии и Ничто* [10, 271-272] и Э. Левинас в работе *Время и другой* [6, 24-25]. В этих работах был подвергнут критике экзистенциал *Mitsein* (со-бытие/бытие-вместе) в качестве основания существования Другого. Французские критики Хайдеггера указывали, что этот экзистенциал не позволяет адекватно обнаружить и определить Другого в качестве фактической и конкретной другой реальности, так как экзистенциал *Mitsein* (как и всякий иной экзистенциал) есть лишь «всегда моя способность быть».

История рассмотрения понимания инструментарием категориальной и экзистенциальной аналитики раскрывает его как сложный, многосторонний, многоуровневый и гетерогенный феномен. Уже беглый анализ, проведенный выше, представляет его не просто как инструмент разума, задействованный в содержательной артикуляции существования окружающего

человека мира и его собственного существования, но как конститутивное основание самого существования человека и мира.

Представление понимания в качестве конститутива существования ставит нас перед вопросом, *из чего* понимание конституирует бытие сущего? Понимание как категория конституирует определенность сущего из определенности родов бытия, заданных культурной традицией языка и самой человеческой деятельности и доступных рефлексии мышления. Экзистенциал понимания имеет дело уже с дорефлексивным уровнем существования, который недоступен для категориальной перцепции. Как было показано, экзистенциал «понимание», так как он дан в экзистенциальной аналитике Хайдеггера, «работает» у границы бытия и небытия, оставаясь все-таки в области определенностей бытия [4, 16-18].

Источником сущего как определенности бытия выступает небытие, понимаемое не как ничто, а как возможность всего, как хаос. Задача аналитики в таком случае формулируется следующим образом: каким аналитическим инструментом можно «ухватить» становление сущего из хаоса? Для такого анализа нужен особый познавательный инструмент. Здесь не может быть использован понятийно-категориальный аппарат традиционной эпистемологии, так как он не подходит для схватывания становления из хаоса конкретной определенности сущего. Не применимы здесь и экзистенциалы Хайдеггера, так как они, хоть и позволяют работать с «материалом» на допонятийном и дорациональном уровне, имеют определенный взгляд на производство мира сущего. Это взгляд на сущее с позиции бытия, именованного *Dasein* или присутствия (если воспользоваться переводом *Dasein* В.В. Бибихина).

В анализе становления мира сущего из хаоса Жиль Делёз и Феликс Гваттари предложили в качестве инструмента использовать *концепт*, производством которого занимается философия. Здесь надо учесть одно важное обстоятельство. Жан-Люк Нанси в работе *Складка мысли Делёза* пишет, что философия Делёза – это «не философия бытия», что «она (философия Делёза – С.Г.) не знает, что это такое и не хочет знать» [8, 155]. Делёз, подчеркивает Нанси, не берется говорить о реальном как о внешнем референте (о вещи, человеке, истории, о том, что есть). Делёз производит философское реальное. У него сама философская деятельность и есть производство [8, 152].

Мир сущего, произведенный таким образом, оказывается во всем подобным нашему и все же совершенно другим. Наш мир – это мир, который мы называем «реальным», в смысле независимым от нашей мысли. Мир, которым занимается Делез, – это мир произведенный мыслью, который Нанси называет «виртуальным концептуальным универсумом». Нанси подчеркивает, что произведенный мир Делеза – это не мир истории и происхождения, но мир с ритмом и силой. Поэтому это скорее универсум, чем мир. Мысль Делеза, пишет французский философ, разыгрывается не в бы-

тии-в-мире, но в производстве универсумов [8, 153]. Производящая виртуальный универсум мысль Делеза течет противоположным образом, нежели мысль предшествующей философии. Философия, занятая реальным (в смысле независимым существованием) идет от бытия к хаосу. Философия Делеза противонаправлена, ее интересуется течение мысли от хаоса к бытию, точнее, к форме, от беспредельного к определенности. И адекватным инструментом анализа хода мысли от хаоса к миру определенности является концепт.

Прежде всего, необходимо отметить, что концепт как инструмент анализа, в отличие от понятий, категорий и экзистенциалов, не существует заранее, он творится. И в своем творении он инициируется не существующим тем или иным положением вещей в реальном мире, а проблемой, которая не имеет в этом положении вещей решения. Создание концепта совершается в момент, когда происходит как бы «выход» за «некоторое поле опыта, взятое как реальный мир» [5, 23], то есть когда совершается «выход» за пределы мира определенного в мир неопределенности, беспредельности, мир апейрона Анаксимандра. Смысл концепта зависит не от положения вещей и не от идей, а от самой проблемы.

Далее, концепт не совпадает с телами и их совокупностями, так как лишен пространственно-временных координат, хотя и воплощается в телах [5, 27], вместе с тем он не является абстракцией, хотя и идеален в своей нетелесности [5, 29]. Эту его амбивалентность Делёз и Гваттари обозначают латинским термином *sensibilia*, который одновременно относится к восприятию как чувственному, так и разумному. Такое своеобразное «чувственное понимание» или «понимающее чувство». Иначе говоря, концепт – это то, что творится из некой хаосмотической консистенции, и в этом творении сам себя полагает как определенное.

Множественность – еще одна характерная черта концепта. «Концепт – это множественность», – не устают повторять Делёз и Гваттари, хотя и оговариваются, что не всякая множественность концептуальна [5, 21]. Множественность концепта заключена в его составленности. Не существует концепта без составляющих, хотя бы двух. Но не существует также и концепта, который имел бы сразу все составляющие, в таком случае был бы хаос [5, 21]. Множественность концепту обеспечивают не только число составляющих, но и их вариации, так как составляющие по своей природе процессуальны и модулярны. Концепт – интенционал, он сопresentствует своим составляющим и их вариациям, «находясь по отношению к ним в состоянии *парящего полета*» [5, 27]. Концепт – это то, что «оживляет» (устанавливает) составляющие в их собранности смыслом.

Будучи самополагаем в своем творении и не имея отношения ни к вещам, ни к сущностям, он *событиен*, а качестве множественной целостности он *сингулярен*. Подчеркивая эту характеристику концепта, Малкина С.М. отмечает, что «концепт ... можно представить как смысловое сгущение»

ние, точку смысловой напряженности» [7, 39] своих составляющих. В своей единичности концепт как «чистый, автономный универсум», отмечает Нанси, есть «ordo (порядок – С.Г.) и connexio (связанность – С.Г.), не подражающие иному, не представляющие и не обозначающие его, но производящие по собственным меркам» [8, 153].

Концепт как множественное целое является *фрагментарным* целым [5, 21], так как упорядочивает составляющие лишь по зонам соседства. Иного вида упорядочивания составляющих у концепта быть не может, так как составляющие *гетерогенны* друг другу. Например, концепт птицы собран из таких составляющих, как ареал обитания, цвет оперения, особенности пения, предметов пищи, формы гнезда и т. д. Упорядочивание составляющих происходит за счет конфигурирования, придания определенного, конкретного контура множественной целости.

Суммируя характеристики, можно отметить, что концепт у французских исследователей выступает как конструируемая творчеством из природно-природных составляющих фрагментированная конкретная целость, полагающая себя в самой себе. Так как составляющие гетерогенны друг другу, то их конструкция представляет собой не что иное, как сборку, а потому сам концепт сборки является конституирующей составляющей любого концепта. Иначе говоря, сборка – это и есть своеобразная «механика» творчества или машина становления.

Концептуальное измерение понимания открывает в нем дополнительные стороны, позволяющие рассматривать его как фундаментальный конституэнт творения – членения, сепарации, коагуляции, седиментации, комбинирования, сборки и т.д. – сущего из хаоса. Концептом понимания определенность творится в момент захватывания ситуацией (положением дел или выражением), настоятельно требующей к себе моего внимания и участия, то есть ситуацией проблемной, которая необходимо взывает к своему разрешению, поиску ответа на ее запрос. Это та ситуация непонимания, в которую человек вовлечен как живое разумное существо.

Понимание определяет мое участие в ситуации, мою вовлеченность в нее. Поэтому понимание, взятое как связь меня участвующего и конкретного положения дел или выражения, есть отношение «заинтересованно-действенное», мое ценностное отношение. То, что требует понимания, всегда вовлекает, заинтересовывает меня. Необходимость понимания фиксирует проблемность моего бытия, акт понимания разрешает мою бытийную проблему. В этом смысле необходимость понимания – это не теоретический интерес к парадоксу (типа апорий Зенона), а постановка под вопрос смысла моего бытия здесь-и-теперь.

В другом терминологическом облики проблему, инициирующую понимание, можно назвать «экзистенциальной ситуацией». Она экзистенциальна в той мере, в какой обнаруживает «мое не-алиби в бытии» (Бахтин) в смысле невозможности не решать проблему, невозможности уйти от

понимания того, что уже встало передо мной как проблема моего бытия. Для решения возникшей проблемы просто знания, как ее решить (в виде некой рациональной конструкции), здесь недостаточно, необходимо действие, поступок, участие «участного мышления» (Бахтин). «...Понять предмет, – пишет М.М. Бахтин, – значит понять мое должествование по отношению к нему (мою должную установку), понять его в его отношении ко мне в единственном бытии-событии, что предполагает не отвлечение от себя, а мою ответственную участность. Только изнутри моей участности может быть понято бытие как событие, но внутри видимого содержания в отвлечении от акта как поступка нет этого момента единственной участности» [1, 24]. Понимание – это как раз такое «участное мышление» в ситуации «нудительности». Нудительность понимания есть нудительность поступания, «акт-поступок», как его обозначает М.М. Бахтин, каковой всегда *ответственный*. Понимание, как такое поступание здесь раскрывается как необходимый экзистенциальный ответ, как бахтинское *бытие-событие*, преображающее меня и мир. Ни я, ни мир после акта понимания не остаются такими же, как были до него, и в этом смысле событие понимания творит и меня, и мир.

Концепт «понимание», взятый как акт-поступок (бытие-событие) в единственности своего свершения *сингулярен*, а в своей многосложности *гетерогенен*, так как собран из разноприродных составляющих: реального положения дел (состояний тел и их смесей) или сказанных выражений; мыслительных операций («...концепт есть не что иное, как мыслительный акт» [5, 28]); семантических систем; коллективных единств. Сам же концепт понимания в виде акта-поступания, «находясь в состоянии парящего полета» в отношении к своим составляющим, конфигурирует их собранностью смысла.

И последнее, что необходимо отметить у понимания как концепта, – его *автореферентность*. Его автореферентность состоит в том, что понимание будучи бытием-событием (актом-поступком) обнаруживается лишь в самом событии-поступания. Понимание исчезает, как только нечто понято, решение проблемы найдено. Его результат уже не событие, а состояние, состояние знания определенности существования. В своем творении этой определенности понимание одновременно полагает и себя (событие-поступание) и свой объект (определенное состояние). Так как в событии-поступании понимание участвует «заинтересовано-действенно», то оно есть усилие, инициирующее не случайное движение произвола, но направленность, задаваемую моей бытийной проблемой, которая заставляет меня искать адекватное решение и «мыслить точно» (Мамардашвили). Здесь возникает еще одна интересная сторона концепта понимания, которая связана с адекватностью («истинностью») решения проблемы, инициировавшей понимание. Однако обсуждение этой стороны понимания требует отдельного рассмотрения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М.М. Работы 20-х годов / М.М. Бахтин. – Киев: «NexT», 1994. – 384 с.
2. Гайденок П.П. Экзистенциал // Новая философская энциклопедия: В 4 томах. Т. 4. 2-е изд., испр. и допол. – М.: Издательство Мысль, 2010. – 736 с.
3. Голенков С.И. Феномен «понимание» в фундаментальной онтологии Хайдеггера // Вестник Самарской Гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». – 2016. – № 1 (19). – С.84-99.
4. Голенков С.И. Рефлексивность размыкающих экстазов понимания экзистенциальной аналитики Мартина Хайдеггера // Вестник Самарской Гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». – 2016. - № 2 (20). – С.11-18.
5. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Ж. Делёз, Ф. Гваттари.– М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. – 288 с.
6. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 265 с.
7. Малкина С.М. Постметафизические стратегии философии Жюлья Делёза: Топология философских пределов // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. Сер. «Философские науки. Религиоведение». – 2012. – № 17 (97). – С. 33-43.
8. Нанси Ж.-Л. Складка мысли Делеза / Ж.-Л. Нанси // *Vita cogitans*, №5. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. – 149-156 с.
9. Разинов Ю.А. Понятия категории и экзистенциала в философии М.Хайдеггера // Вестник Самарского Государственного университета. Гуманитарный выпуск. – 1999. – 1 (11). – 57-67 с.
10. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сртр. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
11. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: Ad Marginem, 1997. – с. 451с.
12. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 445 с.

ИДЕНТИЧНОСТЬ И ТВОРЧЕСТВО: О НЕКОТОРЫХ ПРОБЛЕМАХ ВООБРАЖАЕМОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Ю.А. РАЗИНОВ

Самара, Самарский национальный исследовательский университет

Аннотация: В статье рассматривается проблема кризиса и творчества национальной и культурной идентичности в условиях глобализации. При этом обсуждается ряд вопросов: какую роль в процессе идентификации играет воображение?; как воображаемая идентичность соотносится с реальной и иллюзорной?; в каком случае конструируемая идентичность оказывается ложной? Анализ этих вопросов основан на лакановской теории трех порядков – Воображаемого, Символического и Реального. Показано, как попытки конструирования украинской идентичности сталкиваются с сопротивлением Символического и Реального порядков «русского мира».

Ключевые слова: идентичность, тождество, творчество, воображение, символ, иллюзия, реальность, желание, Крым, Украина.

IDENTITY AND CREATION: ABOUT SOME PROBLEMS OF IMAGINARY IDENTITY

Y.A. RAZINOV

Samara, Samara National Research University

Abstract: The article considers the problem of crisis and creation of national and cultural identity in the context of globalization. In this, a number of questions are discussed. What role does the imagination play in identification? How does imaginary identity relate to real and illusory identity? In which case does the imaginary identity turn out to be false? The analysis of these questions is based on the Lacanian theory of the three registers of the Imaginary, the Symbolic, and the Real. The attempts to construct the Ukrainian identity, confronting the resistance of the Symbolic and the Real orders of the "Russian world", are shown in this article.

Key words: identity, equality, creation, imagination, symbol, illusion, reality, desire, Crimea, Ukraine.

Поиск идентичности – это универсальная проблема, с которой сталкивается любой индивид или коллектив, проходящий стадию «взросления». Без кризиса идентичности не обходится ни процесс социализации индивида, ни социальная революция. Поскольку сама эта проблема связана с самоопределением индивида и целых социальных групп, постольку она не является чисто теоретической. Это практическая проблема, которая решается на уровне общественно-индивидуального творчества. Будучи цен-

тральной проблемой XX века, проблема идентичности перешла в XXI век, где она обострилась настолько, что приобрела характер фронтального кризиса идентичности – национальной, гендерной, культурной, языковой, социально-ролевой. При этом идентичность все больше приобретает характер свободно конструируемого проекта.

Это обстоятельство ставит ряд вопросов: 1) какую роль в процессе идентификации играет воображение; 2) как воображаемая идентичность соотносится с реальной и иллюзорной; 3) в каком случае конструируемая идентичность оказывается ложной. Попробуем разобраться в этих вопросах.

Идентичность – это то, чем человек живет, в чем он так или иначе участвует и с чем в той или иной мере *согласен*. Идентификация с объектом или образом соответствует природе «антропогенного желания», которое А. Кожев рассматривал как творческую силу человека – как желание творить самого себя. Будучи по своей природе негативной силой *хотеть-того, чего нет*, «антропогенное желание», в то же время, ищет свой объект. Оно ищет то, с чем стремится идентифицироваться. Оно его *воображает*. При этом идентификация не проходит на чисто воображаемом уровне, ибо для воображения необходимы означающие символы. Ведь невозможно вообразить то, что не имеет символической основы, что никак не связано с символическим кодом культуры. Символический порядок – это то, на что воображение опирается, как на костыли. Так, например, сварливая старуха из сказки А. Пушкина «О рыбаке и рыбке», воображая себя то «вольною крестьянкой», то «столбовою дворянкой», то «вольною царицей», то «владычицей морскою», всякий раз берет за основу своих фантазий то, что уже содержится в символическом коде культуры. Ей (как и самому Пушкину) и в голову не пришло бы захотеть стать межгалактической принцессой, управляющей космическими войсками «джидаев». Символическая идентификация – это отождествление не с образом, а с порядком означающих, на основе которых строится образ. В этом отношении символическая идентификация предшествует воображаемой [3]. При этом она предполагает минимальное «вложение» субъекта в то, с чем он идентифицируется. Иными словами, идентификаторы должны быть актуальными для того, кто воображает себя «господином», «героем», «спасителем», «мужчиной», «русским» или «демократом». Они должны соотноситься с реальным содержанием. В противном случае мы имели бы не только *воображаемую*, но и *иллюзорную*, то есть ложную идентичность, о которой у К. Никольского поэтически сказано: «Я добрый, но добра не сделал никому». Бессмысленно, например, утверждать, что «Крым наш», не воюя за него и не вкладывая в его развитие материальные и людские ресурсы. Остановимся на этом подробнее.

Проблема Крыма заключается не только в спорности территории, но и в неравенстве прав и притязаний на нее. По этой причине лозунг «Крым

наш» имеет асимметричный смысл. Если в одной идеологической системе лозунг «Крым наш» имеет статус *воображаемого* (Украина), то в другой он соответствует статусу *символического* (Россия). Понятия *воображаемого*, *символического* и *реального* здесь и далее будут использоваться в лакановском смысле. Признаком данной асимметрии является различная реакция сторон на отчуждение этой территории. Российское общество в момент выхода Украины из СССР, хотя и болезненно переживало утрату Крыма, но все же относилось к этому как к роковому стечению обстоятельств. Это событие не воспринималось как угроза «русскому миру» и практически не обсуждалась в СМИ. Украина же восприняла возврат полуострова под юрисдикцию России как удар по национальному самосознанию, как перфорацию символической системы и развернула масштабную истерическую кампанию в СМИ.

Между тем, формула «не трожь, это мое» требует экзистенциального аргумента, который испытывает означающие связи на прочность. Символический порядок требует реального обустройства, экзистенциального вложения и освоения. Символ, в отличие от знака, выражает бытийную связь с означаемым. Именно этим «реальная», а правильнее сказать, *подлинная* идентичность отличается от иллюзорной и ложной. Термин «реальная» в данном случае преднамеренно взят в кавычки по причине того, что с *реальным* как раз невозможно идентифицироваться. Идентификация в принципе не может состояться вне символического порядка и этот порядок предполагает. Реальное в лакановском смысле – это несимволизируемый остаток. Это то, что находится за пределами символического. По этой причине Лакан выделял только два вида идентификации – воображаемую и символическую, но развернуты они всегда в отношении *реального*. Напомним, что в топике Лакана есть три порядка – Воображаемое, Символическое, Реальное, которые не существуют по отдельности. В человеческом мире они образуют связь, которую французский структуралист определил по принципу колец Борромео. Человеческая реальность такова, что она одновременно протекает в трех порядках. Три кольца связаны таким образом, что размыкание любого из них приводит к нарушению связи всех трех. Образование одного измерения предполагает возникновение двух других, а размыкание одного порождает распад всей связи (узла Борромео). Такой распад Лакан описывает как психоз, а психоз определяет как выход за пределы человеческой реальности.

Поскольку структуры Воображаемое, Символическое, Реальное в пределах узла Борромео относительно подвижны, постольку структурный психоанализ сосредоточен на анализе их смещений. Смещения же образуют пробелы во всех трех порядках. На символическом уровне эти пробелы явлены как прерывания или отклонения дискурса, как нарушения в его логике. Такие нарушения З.Фрейд обнаружил в символических сновидениях, в истерических реакциях и фантазмах, в стремлении выдавать желаемое за

действительное. После крымского референдума 2014 г. стремление выдать желаемое за действительное породило в информационном поле Украины набор взаимоисключающих суждений, причем в одних и тех же СМИ. Вот основные тезисы: 1) крымчане одумаются и сами запросятся назад; 2) Крым будет возвращен под давлением международного сообщества; 3) Крым будет или украинским, или безлюдным.² Причиной столь противоречивых посылов является неприятие реальности, последовательное отрицание того свершившегося факта, что Крым окончательно утрачен.

Но проблема, как было сказано, заключается не только в том, что смещения и разрывы возникают в системе образов или символов. Они образуются и в самом Реальном. Если символическим измерением в социальной системе является политика, то ее реальному измерению соответствует экономика и ее движущие силы – экономические интересы. Политика – это форма осознания (символизации) экономических интересов, и в этом смысле она есть «концентрированное выражение экономики» (В. Ленин). Противоречия реальных интересов порождают разрывы в экономической системе (проблемы), что вызывает соответствующие расхождения как в политике, так и в идеологии. Идеология же, согласно С. Жижеку, соответствует порядку Воображаемого [3]. Поэтому при анализе Борромеева узла экономики, политики и идеологии важно понять, какое противоречие в нем является ключевым.

Ключевым и основным противоречием нашего времени является наличие двух разнонаправленных векторов развития цивилизации, которое теперь уже открыто обозначилось как конфронтация двух проектов – *глобализации* и *регионализации*, за которыми стоят соответствующие экономические и политические интересы. Любая попытка обрести национальную, культурную или историческую идентичность в этих новых условиях неизбежно захватывается водоворотом центробежных и/или центростремительных сил. Именно в таком контексте и следует рассматривать творчество национальной и культурной идентичности, в которое вовлечены государственные новообразования с колониальным прошлым.

Рассмотрим коротко то, как проявляют себя обе тенденции в контексте проблемы национальной и культурной идентичности.

Когда имеется в виду глобализация, то «речь идет о номосе западного мира, охватившем всю Землю», – так об этом говорил А. Кожев в далеком 1957 году, когда тенденция глобализации была еще в самом начале [5]. Размыкая территориальные и экономические границы консервативных миров, подавляя региональные языки и культуры, подчиняя традиционные символические порядки «номосу западного мира», глобализация ломает прежние системы идентификации, что приводит к фронтальному наступ-

² Растиражированная СМИ формула украинского националиста Д. Корчинского, высказанная еще в 1993 г. В марте 2014 г. Корчинский добавил к ней следующее: «Если мы не сможем отвоевать эту территорию, то надо сделать ее непригодной к жизни».

лению на идентичность и ее деконструкции. Проект глобализации требует экстерриториальности, мультикультурности и нормативной трансгрессивности. Наряду и в соответствии с этим глобализация ведет к языковой унификации, следствием чего является планетарное доминирование английского языка. Она предлагает отказаться от родины, что порождает эмиграционные потоки. В ее рамках предполагается масштабная историческая деконструкция национального самосознания и соответствующее переписывание истории. Вместе взятое, это порождает кризис индивидуальной и коллективной идентичности, столь болезненно пережитый российским обществом в 90-е годы [4].

Вместе с тем глобализация порождает реакцию и противодействие, ибо слом одной символической системы не приводит к моментальному установлению и адекватному замещению другой. На деле все оборачивается кризисом культурно-исторического самосознания и, как следствие, символическим опустошением целых регионов. Прежде всего это относится к постколониальным странам «третьего мира» и «развивающимся» странам постсоветского пространства («второго мира»). Судорожные попытки национальных элит восстановить утраченный символический запас порождают такие контртренды глобализации, как *фундаментализм, национализм и патриотизм*. В некоторых странах это порождает удивительные парадоксы и культурные контрверзы. В качестве примера я опять-таки буду рассматривать нашего ближайшего соседа – современную Украину, где под лозунгом «европейского выбора» осуществляется проект мононационального государства с элементами фундаментализма. Попробую показать, что беспрецедентное по темпам строительство культурно-национальной идентичности, предпринятое еще в СССР, приобретает тем более искусственный характер, чем дальше это строительство основано на отрицании реального.

О том, что конструируемая украинская идентичность носит по преимуществу воображаемый и иллюзорный характер, мы узнаем от самих архитекторов этой идентичности. Так, второй президент Украины Л. Кучма в нашумевшей книге «Украина не Россия» признался в главном – в том, что самобытной украинской нации не существует и ее необходимо в срочном порядке создать. В главе, которая называется «Создать украинца», Кучма пишет: «На повестке дня стоит задача создать украинца. Речь идет о нашей самоидентификации и нашей психологии. Политологи и социологи Украины согласны в том, что процессы консолидации украинской нации пока еще далеки от завершения. Мы до сих пор не до конца поняли, кто мы такие. Одна из важных составляющих украинской самоидентификации как раз и заключена в формуле «Украина – не Россия» [6, 23].

О путях и сложностях решения такой задачи говорит второе удивительное по простоте откровение Кучмы. В нем сквозит понимание того, что негативная самоидентификация будет вынуждена преодолевать симво-

лическое единство русского мира и, в тоже время, на него опираться как на основу. Поэтому, продолжает он, «было бы совершенно излишне провозглашать, например, что Украина – не Турция, это ясно и так. Но после того, как мы с Россией *треть тысячелетия* прожили под одной государственной крышей – *под российской крышей!*, – самоотождествление украинцев в возрождающейся независимой Украине просто *невозможно* без четкой инвентаризации в головах и душах: это – Украина, а это – Россия» (курсив мой – Ю.Р.) [6, 23-24].

Чем оборачивается такая «инвентаризация» на практике, мы можем судить по тому героическому самоотречению, в который впала значительная часть *малороссов* (подчеркнем это *намеренно* забытое слово). В результате отказа от общего культурно-исторического прошлого и, кстати говоря, настоящего, символическое пространство Украины все больше становится пустыней, на которой одиноко маячат фигуры националиста Т. Шевченко (украинское «наше все»), предателя И. Мазепы и коллаборациониста С. Бандеры. Даже великий писатель малоросс Н. Гоголь оказался за бортом новой воображаемой украинской идентичности по причине того, что в него буквально вросло определение «русский классик». Что касается Б. Хмельницкого, то ему отведена роль символической прокладки, причем иногда в буквальном смысле этого слова. Так, по случаю выпуска новых банкнот номиналом «пять» (с портретом Хмельницкого) и «десять» гривен (с портретом Мазепы) Кучма пишет: «Видя Мазепу и Хмельницкого в своих кошельках вместе, наши люди привыкают терпимее относиться к своей истории». Демонстративная простота обращения с символами объединения и разъединения, ассоциированными с купюрами в кошельке, весьма показательна для украинского истеблишмента. Она является признаком глубочайшего провинциализма.

Тезис «Украина – не Россия» лег в основу курса на последовательную десимволизацию «русского мира», на его, так сказать, «украинизацию», где декоммунизация – лишь частный случай десимволизации. Вопреки предостережению Кучмы, который на страницах своей книги неоднократно предупреждал о том, что проект «не Россия» не означает «анти-Россия», политический курс украинской элиты, пришедшей к власти на гребне «Оранжевой революции»-2004 и, в особенности, после «Евромайдана»-2014, стал стремительно приобретать откровенный антироссийский и даже русофобский характер. Строительство новой идентичности приобрело сугубо негативный смысл. На это обращал внимание еще А. Солженицын, говоря о том, что новая Украина начинается «не с методического подъема украинской культуры, а с подавления русской» [7, 80].

Тезис «Украина – не Россия» соответствует тому типу идентификации, который Э. Эриксон в работе «Идентичность: юность и кризис» назвал *отрицательной*. Отрицательная идентичность, согласно Эриксону, свойственна подросткам и американским чернокожим. Она строится по

принципу «Я не знаю, кто я, но точно не ты (он)», то есть другой. Такой тип самоопределения характеризует юность, которая протекает в кризисе позитивной детской идентичности. Психологическими проявлениями подросткового негативизма являются: упрямство, задиристость, желание заручиться покровительством сильного, обвинение окружающих в собственных проблемах и, в тоже время, зависимость от их мнения, чувство неполноценности, зависть и т.п. Все это можно наблюдать в современном украинском политикуме, причем на самом высоком уровне. К слову сказать, одна из главок книги Кучмы так и называется – «понемногу взрослеем». Процесс «взросления», а иначе говоря, становления идентичности, соответствует лакановской триаде я–другой–Другой, где воображаемое я Украины направлено против конкретного другого, роль которого отведена России, но само отрицание осуществляется из символической системы большого Другого, каковым по преимуществу является «русский мир». И вся проблема заключается в том, что эта символическая система построена на общности языка, культуры, религии и истории, так что отрицаемый другой *de facto* есть *свой* другой.

Результатом идентификации по принципу анти-Россия становится символическое запустение украинской культуры и, как следствие, компенсаторная попытка «украинизировать» на воображаемом уровне символический запас общерусского мира. Фантазм есть результат разрыва в символических цепочках, который он призван восполнить. Такое восполнение *необходимо*, так как опустошение символического ставит человека перед лицом реального – несимволизируемого, а потому ужасного измерения бытия. Кучма, который был умнее всех других украинских президентов, был гораздо осторожнее в оценках и поэтому предупреждал, что «не Россия» не значит «анти-Россия». Он понимал, что из-под символического груза «русского мира» просто так не выбраться.

Постепенно осознавая масштаб символической пустыни, на которую обрекла Украину идея сепаратизма и изоляционизма, идеологи украинства решили перетянуть на свою сторону символы русского мира. В информационное пространство Украины были вброшены одиозные заявления о том, что Россия совершила кражу символов: например, украла у Украины этноним «Русь», колонизировала целый период истории под названием «Киевская Русь», русифицировала украинских деятелей и т.п. Депутат Верховной Рады О. Корчинская даже внесла законопроект, запрещающий употреблять в медийном пространстве Украины слово «Россия», заменив его словом «Московия» [2]. По задумке такая замена позволяла бы вернуть «украденное», избежав когнитивного диссонанса из-за наличия двух Россий. Косвенно это говорит о том, чем был проект Украины с самого начала. Это был проект удвоения России, то есть раскола единого культурно-исторического пространства на две альтернативные части. Но дальше всех в вопросе восполнения дефицита *символического* пошел третий президент

Украины В. Ющенко. На встрече со студентами Киевского университета культуры он заявил, что Чайковский, Репин и Достоевский являются представителями «уникальной украинской цивилизации». «Репин – Репа – это украинский художник, а Чайковский – Чайка – это украинский композитор. Достоевский – это украинский писатель», – сказал Ющенко, добавив, что в этот список можно включить «еще тысячи фамилий» [9]. Следуя этому тренду, на основании места жительства в число украинских писателей уже записаны М. Булгаков, А. Ахматова, И. Бабель, И. Ильф и Е. Петров.

Для того, чтобы прояснить некоторые практические аспекты проблемы идентичности, немного углубимся в теорию. Все дело в том, что идентификация не осуществляется по принципу формального закона тождества. Идентичность и тождественность – не одно и то же, хотя сам термин «идентичность» происходит от латинского *identitas*, что значит «тождественность». В основе его лежит сочетание *idem* (*is+dem*), которое означает «тот же самый». Русское слово «тождество» образовано от сочетания «то же» и в устаревшей транскрипции произносилось как «тожество». В современном украинском языке это сочленение слышится более явно: «тотожність» – «тожество» (похожесть). Таким образом, исходной матрицей отождествления и идентификации является процедура сличения и признания – «тот же самый». Однако впоследствии исходное этимологическое ядро раскалывается, и термины «тождество» и «идентичность» начинают выражать разные отношения.

Идентификация – это действие субъекта по сличению одного сущего с другим сущим, или сущего с его образом, или же самих образов на предмет их 1) *совпадения, подобия* и 2) *взаимопринадлежности*. Несмотря на исходное словарное значение, идентичность не следует отождествлять с тождеством.

Во-первых, в отличие от логического или математического тождества, где $x = y$, идентификация имеет в виду только *подобие* и *соответствие*, а вовсе не *равенство*. Можно сказать, что идентичность подобна тождеству, но не есть тождество. Она и есть само подобие, которое не является полным совпадением. Поэтому и существует проблема полноты идентификации, ее завершенности или незавершенности, и не существует проблемы полноты тождества. Процедура идентификации отпечатков пальцев имеет смысл потому, что палец не тождественен своему отпечатку, так же как останки умершего не тождественны умершему.

Во-вторых, в тождестве нет отношения *принадлежности*: из равенства x и y не следует, что x принадлежит y , или наоборот. Напротив, идентификация тех же отпечатков или останков – это установление их принадлежности. Идентификация – это не просто сравнительное соотнесение одного с другим, а установление соответствия друг другу. Русское слово «соответствие» образовано от слова «ответ». Сравнимые друг с другом ве-

щи или образы должны не просто совпадать, а находить *отклик* в сравниваемом их субъекте. Без этой идущей от субъекта респонзивности идентичность невозможна.

Итак, можно выделить два отношения в структуре идентичности – *принадлежность*, а стало быть, и *собственность*, и *отклик*, а стало быть, *ответственность*. Оба эти отношения требуют субъекта – его участия. Участия не в смысле формального агента процедуры различия, сравнения и тождества, а *участия в самом различенном*. Проиллюстрирую это следующим примером. В постгомеровской Греции распространилось представление о том, что Троянская война велась не за настоящую Елену, а за сфальсифицированный богами клон. Этот сюжет представлен в трагедии Еврипида «Елена». В конце трагедии боги, клонировавшие Елену, открывают Менелая свой замысел и ставят его перед выбором: кого признать женой. Представьте себе, перед Менелаем стоят две тождественные жены, притом, что одна заявлена как «истинная», а другая как «ложная». Однако вопреки божественной номинации Менелай отдает предпочтение «*ложной*» Елене. На мольбу же «истинной» признать ее в качестве непорочной жены царь отвечает в том смысле, что глаза его не могут различить, а ум решить бессилён. Поэтому он оставляет за собой ту, что была предметом его многолетних чаяний, страданий, ратного труда и кровопролития: «Не прогневишь: трудов своих обузе я верю больше, чем тебе, жена» [1, 106].

Данный пример показывает, что при всей схожести и даже тождестве сличаемых объектов они не идентичны. Елены не равны друг другу в силу того, что Менелай определенным образом вложил в одну из них, а именно в ту, кто стал для него предметом душевных переживаний. Таким же образом наполовину полный стакан не идентичен стакану наполовину пустому. Вместо отношения $x = y$ имеем дело с отношением $x = y$ (штрих), где «штрих» – это то в объекте, что больше самого объекта, что производно от субъекта. Назовем это вложение «желанием».

Идентификация *двух предметов* требует воображения в том смысле, что сличаемые предметы отсылаются к единству образа. А вот идентификация *предмета и образа* требует еще и памяти. Поэтому Платон и определяет свою теорию познания как воспоминание. Основная проблема тут заключается в темпоральном расползании образа, то есть исходного эйдетического впечатления (отпечатка), что связано со временем и вообще с реактивностью сознания.

Желание и память образуют связь. Инвестиция желания в образ делает его устойчивым, фиксируемым. Желание – это то, что человек не может забыть, не потеряв себя, хотя желание может быть и вытеснено. Вытеснено – не значит забыто, и даже забытое особым образом помнится. Бессознательное, по Фрейдю, – это вытесненное желание. Оно реально. Оно ориентирует нас на то, что мы *действительно хотим*, а не *думаем, что хотим*. Подлинные желания составляют ядро идентичности – ее

реальное измерение. Это такие желания, которые мы по каким-то причинам не в силах забыть. Вместе с тем человек на протяжении жизни расстается со старыми желаниями, приобретает новые и в этом смысле меняет свою идентичность. Поэтому уместен вопрос: достаточно ли для смены идентичности одного лишь желания?

Характеризуя «антропогенное желание», А. Кожев пишет: «Желанный объект должен стать составной частью желающего субъекта, он должен перестать быть объектом и сделаться субъектом» [5, 298]. Иными словами, для того, чтобы «стать Европой», надо сначала по-детски (как юный царь Петр) вообразить себя Европой, а затем двести лет осваивать ее растущий символический капитал. Через этот петровский проект Малороссия, так же как и Великая Россия, вошла в лоно европейской цивилизации. Поэтому недавно озвученный Петром Порошенко тезис о том, что «Украина возвратилась в семью европейских народов», – это псевдоисторическая фантазия.

Чтобы стать подлинным субъектом «европейского выбора», надо перестать *хотеть быть* Европой, а ею *стать*. Надо перестать повторять мантру «Украина – цэ Европа», а развернуть взгляд в прямо противоположную сторону и расстаться с изрядно потрескавшимся нарциссическим образом национальной самобытности. Но прежде всего, надо перестать действовать под диктовку большого Другого. Надо самому стать этим большим Другим. Такой рефлексией, обращенной на себя как на страну «недостаточно европейскую», русское «западничество» (при всей односторонности его трактовки «европейского выбора») выгодно отличается от украинского «западенства». В то время как русская интеллигенция последние лет триста бьет себя по затылку, видя вокруг одну «азиатчину», называя себя «варварами» и «скифами», новая украинствующая интеллигенция с надутым высокомерием обвиняет во всем этом «московскую орду».

В психоанализе такое явление называется переносом. Перенос же позволяет поддерживать иллюзорную идентичность на воображаемом уровне. Этот воображаемый уровень отлично продемонстрировал пятый президент республики П. Порошенко, который в течение всего 2017 года с завидной периодичностью «окончательно расставался» с Российской империей и Советским союзом. То, что Порошенко в этой затянувшейся серии «остоточних прощеваний» использовал стихотворение М. Лермонтова «Прощай, немытая Россия!», говорит лишь о глубокой символической привязанности. Невозможность закончить на символическом и воображаемом уровнях говорит о том, что Реальное держит мертвой хваткой. Порошенко потому все время окончательно расстается, что не может расстаться.

Чтобы обрести особую, отличную от русской, культурно-национальную идентичность, Украина должна пройти два долгих исторических и символических этапа. На первом этапе она, перестав хотеть быть

Европой, должна захотеть стать Украиной. На втором этапе она должна перестать *хотеть* быть Украиной, чтобы ею *быть*. Подчеркнем, что речь идет не об *этнической* идентичности, которая *уже есть* и берется украинскими идеологами за основу национального единства, а о единстве нации. Но проблема в том, что это единство предполагает символическое собирание различных этносов, единство которых уже представлено другими странами: Россией, Польшей, Венгрией, Болгарией и др. Стать Украиной в этом смысле – не значит навязывать локальный язык, провинциальную историю и культуру отдельных (в данном случае западных) областей представителям другой части этой искусственно созданной конгломерации. Очевидный парадокс заключается в том, что, желая *стать* Украиной, общество не желает *быть* Украиной. Об этом говорит усилившийся поток эмиграции в западную Европу. Лозунг о самобытности оказывается на проверку дня всего лишь пропуском в западный мир.

Проблема творчества национальной и культурной идентичности – это экзистенциальная и вместе с тем темпоральная проблема. Языковое единство нации, осуществляемое посредством формирования нормативного литературного языка, требует столетий. По мнению А. Солженицына, это «неподъемная культурная задача». Для ее решения необходимы большая история и великая литература, а на это требуется *историческое* время. Как отмечал Солженицын в 1990 г., «даже этнически украинское население во многом не владеет или не пользуется украинским языком. <...> Значит, предстоит найти меры перевести на украинский язык всех номинальных украинцев. Затем, очевидно, встанет задача переводить на украинский язык и русских (а это уже – не без насилия)? Затем: украинский язык поныне еще не пророс по вертикали в высшие слои науки, техники, культуры – надо выполнить и эту задачу. Но и более: надо сделать украинский язык и необходимым в международном общении. Пожалуй, все эти культурные задачи потребуют более чем одного столетия?» [8, 687- 688].

Сможет ли региональный украинский язык противостоять натиску глобальных языков в условиях глобальной же интеграции, хватит ли для формирования национальной идентичности времени? Это большой вопрос. Не случайно И. Бродский закончил свое стихотворение «На независимость Украины» тревожным предупреждением:

С Богом, орлы, казаки, гетманы, вертухай!
Только когда придет и вам помирать, бугаи,
будете вы хрипеть, царапая край матраса,
строчки из Александра, а не брехню Тараса.

Если следовать топологической связи порядков Воображаемого, Символического и Реального, то следует заключить, что любой полет фантазии будет наталкиваться на сопротивление жестких десигнаторов симво-

лической системы и агентов Реального в пределах Борромеева узла. Для нынешней Украины – это символический порядок «русского мира», через который могло быть осуществлено погружение в символический порядок Европы и реальные, хотя и подорванные, экономические отношения с Россией. Значит ли это, что узел Борромео не может быть развязан? Конечно, может. Но то, чем это заканчивается, мы уже знаем.

ЛИТЕРАТУРА

1. Еврипид. Трагедии / Еврипид. – В 2 т. Т. 2. М.: Худож. литература, 1969. – 719 с.
2. Запрет слова «Россия» и европейские ценности // РИА Новости Украина. [Электронный ресурс]. URL: <http://rian.com.ua/columnist/20150708/370195206.html> (дата обращения: 8.07.2015).
3. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек. – М.: Художественный журнал, 1999. – 236 с.
4. Ионин Л.Г. Идентификация и инсценировка // Социс. – 1995, №4. – С.3-13.
5. Кожев А. Атеизм и другие работы / А. Кожев. – М.: Праксис, 2006. – 512 с.
6. Кучма Л. Украина – не Россия» / Л. Кучма. – М.: Время, 2006. – 560 с.
7. Солженицын А.И. Россия в обвале / А.И. Солженицын. – М.: Русский путь, 2006. – 720 с.
8. Солженицын А.И. Публицистика. В 3-т. Т. 1 / А.И. Солженицын. – Ярославль: Верхневолжское книжное издательство. – 720 с.
9. Ющенко В. Видео выступления на встрече со студентами Киевского университета культуры. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=kSPKvUJj-mI> (дата обращения: 27.12.2016).

ГАРМОНИЯ КАК СУЩНОСТЬ ТВОРЧЕСТВА

В.А. ДАНИЛОВ

Ульяновск

***Аннотация:** В статье приводится определение термина Гармония, его рождение и особенности использования.*

***Ключевые слова:** гармония, соотношение, согласованность, пропорция, мера.*

HARMONY AS THE ESSENCE OF CREATIVITY

V.A.DANILOV

Ulyanovsk

***Abstract:** The article provides the definition of Harmony, his birth and features of use.*

***Key words:** harmony, correlation, consistency, proportion, measure.*

«... а гармонию мою никому не отдавай». Эти слова, вложенные А.П.Чеховым в письмо героя его произведения Ваньки Жукова [8], говорят о низшем бытовом пороге распространенности использования термина «гармония». В Частотном словаре русского языка это слово занимает скромное 7457 место, уступая многим своим аналогам (синонимам). Тем не менее, Гармония в научном мире является одним из распространенных терминов, способствующих познанию окружающей действительности и использованию полученных знаний на практике. В Ульяновском клубе «Ноосфера», в котором разные по статусу добровольно организованные участники обсуждают в основном общие вопросы взаимосвязи и взаимодействия природы, общества и сознания, по результатам внутреннего исследования Гармонию включили в первую десятку из сотни выделенных участниками важных слов и словосочетаний.

1. Рождение термина

Появление Гармонии связано с Древней Грецией. В греческой мифологии Гармония (Ἄρμονία, Harmonia) – богиня согласия, олицетворение счастливого брака, – дочь «противоположных» великих олимпийских богов Ареса и Афродиты (по другой версии, дочь Зевса и Электры), жена Кадма [3] (прообраза Георгия Победоносца).

Гармония как носитель согласия стала основным понятием, характеризующим взаимодействие элементов в рамках единого целого. За довольно длительный период использования термина Гармония более-менее определились его характеристики. Однако употребление его в познании окружающей действительности и законов ее функционирования и развития, использование в практической деятельности еще далеки от совершенства и адекватности (однозначности) его понимания и применения.

2. Рабочий вариант определения

В качестве рабочей версии термина Гармония для дальнейшего рассмотрения примем следующую:

Гармония – это:

1)Объективно существующее соотношение (согласованность, соответствие, пропорция, мера) в пространстве, времени, функциях и законах, присущее отдельным частям конкретного единого целого (явления, пред-

мета, качества) [5, 6] и способствующее сохранению и воспроизводству этого целого;

2) Более-менее точное отображение этого объективно существующего соотношения в сознании (личном и общественном), построение моделей развития (как произошедшего, так и будущего) этого единого целого и соотношения его частей (прямая связь);

3) Адекватное соотношение во взаимодействии объективно существующей реальности с ее представлениями в сознании и реализации этих представлений в процессе развития этого единого целого и соотношения его частей (задействование обратной связи);

4) Соотношение (пропорция, мера) в сугубо профессиональной сфере (музыка, литература, архитектура, психология, экономика и пр.) [5], известное, изучаемое и прогнозируемое так или иначе опирающееся на использование первых трех уже обозначенных значений «гармонии»;

5) Чисто специфическое, прикладное использование иногда даже без учета соотношения в едином целом и реализующееся в наименовании музыкального инструмента, объектов природы (астероидов, гор, рек, островов, клочки домашних животных) и объектов жизнедеятельности людей (населенных пунктов, отелей, кораблей).

Олицетворением Гармонии являются Рай и Эдем. Синонимами, в разной мере отображающими Гармонию, являются (в скобках приведено место, занимаемое словом в Частотном словаре): баланс (8906), благогласие, благодать (11560), благоденствие (24812), благозвучие, благозвучность, благообразие (18394), благолепие, великолепие (12142), гармоника (29011), гармоничность, гармонь (17278), единство (6028), естественность (22106), закономерность (7413), идеал (3687), изящество (14154), изящность, красота (1511), лад (23636), ладо (9999), ладность, мелодичность, мера (492), музыкальность, обаяние (11834), оптимальность, оптимум, порядок (421), правильность (11535), пропорциональность (25001), равновесие (4520), симбиоз (29366), симметрия (24923), симфония (10545), складность, сладкогласие, сладкозвучие, сладкозвучность, слаженность (29328), совершенство (6252), соглас, согласие (3202), согласованность, созвучие (28544), созвучность, сообразность (27681), соответствие (3170), соразмерность, сочетание (5301), строй (1729), стройность (23328), уравновешенность, целостность (14844), целость (16844), цельность (22366) [4, 7]. Если в Словаре частота употребления того или иного приведенного в списке термина не найдена, то она не указана.

Есть еще специфические и современные упрощенные и молодежные сленговые синонимы: сибуи (яп.«спокойная гармония»), эко-топ (полная гармония между живым миром и окружающей средой), «класс» или «классно».

Усиление и подчеркивание Гармонии и ее элементов обеспечивается многочисленными прилагательными: смягчающими, временными, конкре-

тизирующими по месту, загадочными и таинственными, функциональными, противопоставляющими и принижающими.

Естественно, существуют и антиподы Гармонии (как же без них?). Антонимами Гармонии являются: бардак (11303), безобразие (6958), белиберда (31625), белибердень, беспорядок (7155), вульгарность (15708), дисбаланс, дисгармония, диссонанс (30682), дребедень (21868), дрянь (4975), кавардак (31834), какофония, неблагозвучие, нелепость (11911), нелепица (28591), непорядок (16921), отвращение (4425), пошлость (10576), противность, разлад (22327), сбивчивость, сумбур, сумбурность, хаотичность, хаос (6386), чехарда, уродина (15862), уродство (16947) [7].

Теперь, когда основная рабочая версия Гармонии обозначена, рассмотрим основные ее позиции (значения) более подробно.

3.Объективно существующее соотношение частей в едином целом

Оно просматривается буквально во всем: в природе, обществе и сознании. Каждому химическому элементу соответствует определенное количество протонов и нейтронов в ядре, каждому растению и животному соответствует свой определенный набор генов, на каждой определенной стадии развития человечества воспроизводился похожий классовый состав и его пропорции, даже если эти сообщества находились за многие тысячи километров друг от друга или в разные исторические промежутки времени. Более того, даже противоречия, присущие этой системе, воспроизводятся в ней с фатальным постоянством.

Причем эти соотношения и пропорции воспроизводятся в той или иной системе достаточно продолжительное время (для конкретной системы свое), независимо от того, существует человек или нет.

Однако текущая гармония как состояние – далеко не вечное, застывшее явление. По ходу развития системы как единого целого возникают и разрешаются противоречия между ее элементами. Эти-то отклонения в скорости возникновения и разрешения противоречий и приводят к изменению пропорций и соотношения между этими элементами. Если существуют внутренние механизмы, то предыдущая пропорция и, соответственно, прежняя гармония восстанавливается. Если же этих внутренних механизмов не существует или они нарушены, то неизбежно устанавливается новая пропорция, соотношение и взаимодействие. Это изменение может происходить в двух формах: эволюционной и революционной.

В процессе эволюционного развития вновь возникающая пропорция не приводит к изменению прежней системы как единого целого. При этом в едином целом устанавливается и/или воспроизводится новая взаимосвязь и взаимодействие элементов и устанавливается новая гармония.

Но изменение пропорций может привести к тому, что оно уже не уместится в рамках существующей системы (единого целого), и тогда

происходит коренное изменение прежней системы и создание новой: с новыми взаимосвязями и взаимодействиями, новой гармонией, складывающейся в революционной форме развития.

В свою очередь эволюционные и революционные формы развития могут быть прогрессивными и регрессивными. При прогрессивном варианте система развивается по сценарию: рождение, развитие, зрелость, деградация, смерть, восстановление прежней системы либо переход к новой системе следующего уровня. При регрессивном варианте система либо обретает взаимодействие между элементами более низшей ступени, либо просто разрушается (взрывается).

Обсуждая Гармонию как объективную реальность, естественно приходим к вопросу о ее критерии, ибо не всякие соотношения и пропорции можно считать гармоничными. По-видимому, одним из потенциальных критериев гармоничности может быть устойчивость рассматриваемой системы (единого целого). При этом система существует и воспроизводит свои основные качества достаточно длительное время, значительно превосходящее существование входящих в ее состав элементов.

4.Отображение объективно существующего соотношения в сознании

Человеку удалось заметить периодически воспроизводимые изменения в окружающем мире и закрепить полученные сведения. С каждым шагом развития человечества объем этих сведений возрастал. И этот нарастающий объем позволил выделить не только сам факт воспроизводства, но и проникнуть в суть происходящего и выявить факторы, влияющие на него. Но какими бы полными ни были эти сведения, реальная действительность значительно полнее и разнообразнее, поэтому сознание (личное и общественное) лишь более–менее точно отражает объективно существующую реальность, примеряет эту реальность к своим потребностям. Многие свои представления о гармоничности человек и общество реализуют в непосредственном потреблении, а некоторые оформляются только в виде оценки. Такой совокупной «очеловеченной» оценкой объективно существующей реальности выступает Красота [2], которая служит психологическим критерием гармоничности конкретного объекта окружающей действительности. Но, в отличие от Гармонии, Красота дополнена еще и психоэмоциональной составляющей, существенно отличающей ее от более нейтрального базового термина.

5.Гармония объективно существующего соотношения с отображением в сознании

Неполноту отображения человек и общество различными средствами пытаются восполнить своими способностями: построением моделей развития, использующих фантазии или действиями «наобум Лазаря», исходя из

своих текущих потребностей. По мере развития общество на базе этих моделей, фантазий и прямых текущих потребностей оказывается способным воздействовать все больше и сильнее на существующую до этого объективно существующую реальность. Так возникает обратная связь влияния (воздействия) человека на ход развития существующей реальности, позволяющая удачно или неудачно изменить развитие доставшейся ему в наследство окружающей действительности с прежними соотношениями, соответствиями, пропорциями, мерами.

Спираль развития Гармонии с учетом прямой и обратной связи взаимодействия Объективной реальности (ОР) и Сознания (С) изображена на рисунке. Стрелками вверх показана прямая связь – более-менее точное отображение объективно существующего соотношения в Сознании (п.2 рабочей версии определения Гармонии). Стрелкой вниз показана обратная связь – реализация моделей и фантазий Сознания (человека и общества), изменяющая ранее существующее соотношение единого целого и его частей (п.3 рабочей версии определения Гармонии). Условно Сознание и Объективная реальность на рисунке изображены разнесенными. В действительности Сознание находится внутри множества Объективной реальности.

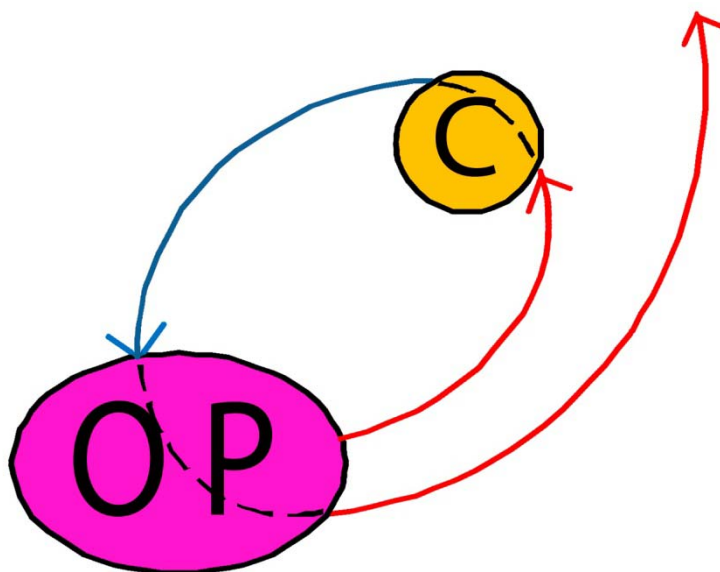


Рис. Спираль развития и взаимодействия Объективной реальности (ОР) и Сознания (С) при формировании Гармонии.

Удачно найденные и примененные человеком изменения прежней объективной реальности вписываются в ход развития действительности, а неудачные ухудшают эту действительность вплоть до ее уничтожения в прежнем качестве. Человеком (на собственную потребу) создаются гармонии, которых нет в природе и которые могут существовать только под воздействием человека (искусственные материалы (в частности, вредный хлорвинил), селекционные высокоудойные коровы, куры–бройлеры и дру-

гие домашние животные, гибриды растений, генно-модифицированные продукты, ядохимикаты против заболеваний и вредителей и т.п., наконец, создание искусственного интеллекта, подавляющего естественный, культивирование образа жизни и идеологии, чуждой человеческой природе). В результате создается ложное представление о всемогуществе человека, хотя созданные им искусственные продукты на поверку в конечном счете часто способствуют «тихому» уничтожению самого человека.

Но, кроме «тихого» не ушла опасность и «громкого», гарантированного, уже опробованного американцами, уничтожения бактериологическим, ядерным и химическим оружием [1]. Причем решение о применении такого оружия отдано на откуп узкому кругу лиц, что еще больше усугубляет ситуацию.

Так возникает новая проблема развития: проблема соответствия (гармоничности) развития окружающей действительности самой по себе и под влиянием человека и общества. По мере увеличения степени этого влияния возникает опасность фатального шага, когда общество по ошибке или самонадеянности предпримет такое воздействие на окружающую действительность, которое может это общество и уничтожить. Конечно, для Вселенной этот факт ничего не значит, она просто будет развиваться по другому сценарию – без присутствия человека, совершившего этот роковой для себя шаг.

Для человеческого же общества, полагаю, не все равно, будет развиваться мир с ним или без него. Поэтому ближайшей задачей современного общества является выработка таких механизмов, которые сделали бы невозможными шаги, способные погубить земную цивилизацию.

Для привлечения внимания современного общества к потенциальной опасности, выработке вариантов благоприятного развития человечества и было создано Движение «Созидание человеческого, гармоничного, цивилизованного общества». В названии этого общества акцент сделан и на фактор гармоничности. И это не случайно. Потому что, даже если человеческому обществу удастся избежать катастрофы, конкретному человеку не безразлично, в каком обществе ему доведется жить: в благоприятном или враждебном, полном неразрешимых противоречий или гармоничном с ним.

ЛИТЕРАТУРА

1. Данилов В.А. Ноосфера – идеология для атеистов и теологов // Созидание человеческого, гармоничного, цивилизованного общества. Том 2(44). – М.; Киев: МОО, 2017. – С.268–270.

2. Данилов В.А. Роль красоты в процессе познания и использования человеком окружающей действительности // Созидание человеческого, гармоничного, цивилизованного общества. Том 2(44). – М.; Киев: МОО, 2017. – С.516-520.

3. Легенды и мифы Древней Греции и Рима: Энциклопедический словарь. – М.: Рипол Классик, 2005.

4. Словарь русских синонимов и сходных по смыслу выражений. – М.: Русские словари, 1999.

5. Ушаков Д.Н. Толковый словарь русского языка / Д.Н. Ушаков. – М.: Альта-Принт, 2005.

6. Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1983.

7. Цифровой частотный словник на основе Частотного словаря русского языка www.bokrcorpora.narod.ru.

8. Чехов А.П. Ванька / А.П. Чехов. – М.: Нигма, 2015.

ТВОРЧЕСТВО КАК ТЕХНОЛОГИЯ БЕССМЕРТИЯ: «ОТ БОГА ДО БЛОГА»

А.Н. СМОЛИНА

Волгоград, Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина

***Аннотация:** В статье обзорно рассматривается трансформация концепта «творчество» от становления классической модели божественного творения в Средние века до многообразия форм творчества в цифровую эпоху в формате блогов и социальных сетей.*

***Ключевые слова:** творчество, креативность, креатив, бессмертие, бог, вечность, истина, свобода, хаос, идентичность, социальные сети, блог, Искусственный Интеллект, цифровая эра*

THE CREATIVITY AS THE TECHNOLOGY OF IMMORTALITY: «FROM GOD TO BLOG»

A.N. SMOLINA

Volgograd, The Center of Philosophical Research, Derzhavin TSU

***Abstract:** In the article there's observed transformation of "creativity" as a concept from the traditional "divine creation" in the Middle Ages to multiplicity of creativity forms through digital era, blogs and social media.*

***Keywords:** creativity, creation, immortality, god, eternity, truth, freedom, chaos, identity, social media, blog, Artificial Intelligence, digital era*

В истории философской мысли взгляд на творчество как на вид бессмертия или достижения бессмертия является традиционным, в некотором смысле даже «общим местом» размышлений о творчестве в гуманитарных науках в целом. Творчество человеческое возводится к Творению Божест-

венному и, соответственно, оказывается нагруженным целым комплексом смыслов, относящихся к концептам Бога и Творения.

Христианский Бог как Creator творит «из ничего» (exnihilo), и в этом выражается высшая полнота божественного творения как противоположность того «ничто», из которой она творит «все» (весь мир). Различения на природу творящую (*natura naturans*) и природу сотворенную (*natura naturata*), которые мы находим в философии Аверроэса [3, 81–82], схоластической философии, в частности, у Эриугены [3, 55], и позже у Б. Спинозы [7], а через него, очевидно, и в еврейской традиции [8, 378–380], – несмотря на историко-культурные особенности, принадлежат одной общей традиции, или парадигме мышления. Суть данной традиции мышления заключается в постулировании единого трансцендентного центра (Бога) в качестве источника всякого творения, по мере удаления от которого различаются степени силы и полноты (*potentia*) творчества. В рамках этой традиции любое творчество – это со-творчество, со-творение, приобщение Богу, Вечности, Абсолютной Истине и Трансцендентному как таковому.

Православная традиция в этом отношении в целом основана на той же модели. «Творчество – это диалог с Вечностью» (А. Мень) [5, 384], созидание своего духа, тяга к Высшему и Абсолютной Истине, а значит, приобщение Священному (сакральному).

При этом в православной мысли о творчестве в целом дается больший акцент на личное со-творчество, где божественное творческое начало не столько «указующий перст» и эталон, сколько цель личного стремления к Высшему.

Переломный момент в этой классической традиции мысли о творчестве происходит во второй половине XIX в., с развитием направления «философии жизни», намечающей смену мыслительных парадигм. Уже у Ф.В.И. Шеллинга [11] концепция творчества впускает больше свободы и «Я» по сравнению с предыдущей традицией, а развитие идей А. Бергсона о «жизненном порыве» (*elan vital*), А. Шопенгауэра о воле и Ф. Ницше о различении аполлонического и дионисийского начал переводит концепт творчества из-под «юрисдикции» централизованного Божественного в поле более широкого концептуального спектра, допускающего расширительные толкования, например, свободы – от полноты творения до хаоса и экзистенциального саморазрушения.

Творчество как свобода, часто разрушительная, – лейтмотив философии Н. Бердяева, которую можно рассматривать в данном контексте как один из вариантов «философии жизни». С одной стороны, Бердяев продолжает линию понимания творчества как исходящего из центрального, т.е. божественного источника всякого творения: «Творчество есть творчество из ничего, то есть из свободы... оно не определяется целиком из мира, оно есть также эманация свободы, не определяемой ничем извне» [2, 200]. С другой стороны, понятие творчества у Бердяева амбивалентно и несет

смысл со-творения иного, вне–человеческого мира, где человеческий мир выступает как падший, отошедший слишком далеко от изначального источника Творения и потому отяжелевший и подлежащий разрушению истинным Творчеством: «Реалистическое творчество было бы преображением мира, концом этого мира, возникновением нового неба и новой земли. Творческий акт есть акт эсхатологический, он обращен к концу мира» [2, 202].

XX век оказывается пронизанным таким амбивалентным пониманием творчества как созидания и одновременно разрушения, творческого и творящего хаоса. Продолжаются попытки найти новые, отвечающие запросам времени классификации творчества, которые объединили бы исследования нескольких дисциплин и практик. Например, понятие «творчество» объединяют с технологией, техникой с целью алгоритмизировать сам процесс. Появляется шкала, или классификация, творческих решений для технических изобретений, созданная Г. С. Альтшуллером, советским создателем системы ТРИЗ («Теория Решения Изобретательских Задач»):

«1-ый уровень: известный объект без выбора или почти без выбора;

2-ой уровень: выбран объект из нескольких или сделаны небольшие изменения исходного объекта;

3-ий уровень: исходный объект меняется сильно;

4-ый уровень: исходный объект меняется полностью;

5-ый уровень: изменена вся техническая система, куда входил исходный объект, или сделано научное открытие» [1, 14–18].

Наряду с этим возникают и попытки – в первую очередь, в арт–пространстве – вывести понимание творчества за скобки любых классификаций, в частности, с помощью радикализации некоторых форм искусства. Примером последних тенденций можно назвать перформансы Марины Абрамович, Олега Кулика [6] или Петра Павленского [10].

С формированием идей структурализма и постструктурализма обе тенденции концептуализируются на уровне культурной парадигмы: наличие или отсутствие единого высшего источника, эталона и критерия творчества становится разницей между структуралистским и постструктуралистским подходами к тому или иному культурному явлению.

С появлением и стремительным расширением цифрового пространства и многообразия площадок и технологий также стремительно потеряли границы и получили расширительное толкование понятия «творчество», «креативность» и «самовыражение». Различение или, наоборот, совмещение этих понятий сильно зависит от контекста, в котором они находятся. Иногда творчество противопоставляется креативности – подобное рассмотрение нередко встречается в контексте противопоставления классического и современного подходов к творческому процессу. В других случаях творчество выступает синонимом креативности и одновременно самовыражения, зачастую это происходит в контексте «уравнивающей толе-

рантности», намеренно не делающей различия между результатом творческого самовыражения Леонардо да Винчи и посетителя кружка керамики.

В немалой степени такой ситуации способствует англизация русского языка, которая влияет также на смысловое содержание обсуждаемых концептов. «Творчество» и «креативность» в английском языке выражаются одним словом, противоречия между ними если и регистрируются, то не так существенны, как для русского языка. Статьи по осмыслению феномена creativity в современную цифровую эпоху можно найти на английском, но почти невозможно найти подобное осмысление в русскоязычном дискурсе. Однако и англоязычные примеры осмыслений нового понимания творчества в большей степени инициированы задачами маркетинга и SMM, в том числе на стыке с психологией покупателя [12, 13], а не теоретическими целями философско-культурологических исследований.

Творчество в формате блогов в цифровую эпоху связывается с индивидуальным самовыражением очень широкого спектра проявлений – от создания и ведения концептуального блога с продуманным контентом до создания самодельных вещей, в т.ч. с коммерческими целями, например, блокнотов или открыток. Понятие «креативность» чаще употребляется как обозначение качества того или иного творческого продукта и самого создателя продукта.

Показателен блог о творчестве одного из крупнейших издательств России «Манн, Иванов, Фарбер» [9], где в концепт творчества попадает и вырезание фигур из бумаги, и советы фотографу, и пошаговые инструкции, как написать книгу-бестселлер.

Интересными попытками провести границы творчества и креативности можно считать определения границ творчества в рамках темы роботизации и создания Искусственного Интеллекта: творческое действие – это человеческое действие именно потому, что не поддается алгоритмизации [4]. Возможность или невозможность алгоритмизации становится новой границей

Таким образом, это вновь совмещает творчество с понятием свободы, и одновременно через совмещение этих понятий косвенно определяется человеческая идентичность через отличие от не-человеческого – Искусственного Интеллекта.

ЛИТЕРАТУРА

1. Альтшуллер Г.С. Творчество как точная наука /Г.С. Альтшуллер. – М.: «Советское радио», 1979. – 116 с.
2. Бердяев Н.А. Самопознание(опыт философской автобиографии) /Н.А. Бердяев. – М.: Международные отношения, 1990. – 336 с.
3. Бессонов Б.Н. История и философия науки /Б.Н.Бессонов. – М.: Изд-во Юрайт, 2014. – 395 с.

4. Варламов К. «Архитекторы-менеджеры»: роль людей в цифровую эпоху останется столь же важной [Электронный ресурс]: Forbes. URL: <http://www.forbes.ru/tehnologii/340277-arhitektory-menedzhery-rol-lyudey-v-cifrovuyu-epohu-ostanetsya-stol-ye-vazhnoy>(дата обращения: 28.11.2017).
5. Илюшенко В. Отец Александр Мень. Жизнь, смерть, бессмертие / В. Илюшенко. – М.: Эксмо, 2013. – 670 с.
6. Пределы контроля: Гид по опасному перформансу [Электронный ресурс]: LookAtMe. URL: <http://www.lookatme.ru/mag/archive/experience-interview/140445-predely-kontrolya-performans-na-grani>(дата обращения: 28.11.2017).
7. Спиноза Б. Этика.(Пер. Боровской Я.М., Иванцов Н.А.)/Б.Спиноза. – М.: Азбука-Классика, 2012. – 352 с.
8. Тантлевский И.Г. Понятия natura naturans и natura naturata в философии Спинозы как возможные корреляты двух еврейских терминов для обозначения «природы»: *tôledet* / *tôlādāh* и *teba*□ // Schole. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2016. – Т. 10, №2. – С. 377-381.
9. Творчество. Блог Издательства «МИФ» // [Электронный ресурс]: «Манн, Иванов, Фарбер». URL: <https://blog.mann-ivanov-ferber.ru/category/tvorchestvo/>(дата обращения: 28.11.2017).
10. Художник Петр Павленский поджег двери Банка Франции [Электронный ресурс]: Meduza. URL: <https://meduza.io/feature/2017/10/16/hudozhnik-petr-pavlenskiy-podzheg-dveri-banka-frantsii-kak-ranshe-uzhe-postupil-s-lubyankoy>. (дата обращения: 28.11.2017).
11. Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма / Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – 637 с.
12. BenMooreofAnomalyonbuildingbrandsinthedigitalera [Электронный ресурс]: URL: <http://www.creativebrief.com/blog/2014/08/15/ben-moore-of-anomaly-on-building-brands-in-the-digital-era/>(дата обращения: 28.11.2017).
13. CreativityintheageofOmni-channel [Электронный ресурс]: URL: <https://blogs.adobe.com/digitaleurope/campaign-marketing/creativity-in-the-age-of-omni-channel-part-1/>(дата обращения: 28.11.2017).

ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ТВОРЧЕСКОГО КРИЗИСА

А.Н. ОГНЕВ

Самара, Самарский национальный исследовательский университет им.
акад. С.П. Королёва

Аннотация: В статье рассматривается вопрос о взаимоотношении бытия и мышления в контексте творческого кризиса. Предлагается анализ острой и хронической форм творческого кризиса. Формулируются сущностные различия между архаической, классической и декадентской эпохами. Показано теоретическое значение онтогносеологической концепции М.А.Лифшица.

Ключевые слова: бытие, мышление, творческий кризис, художник, онтогносеология.

ONTOLOGICAL ASPECT OF CREATIVE CRISIS

A.N. OGNEV

Samara, Samara National Research University named after academician
S.P. Korolev

Abstract: The article deals with the question of the relationship between being and thinking in the context of a creative crisis. The analysis of acute and chronic forms of creative crisis is offered. The essential differences between archaic, classical and decadent epochs are formulated. The theoretical significance of the ontognosiological concept of M.A. Lifshits is shown.

Keywords: being, thinking, creative crisis, artist, ontognoseology.

Способность к творчеству, принадлежащая к числу сущностных аквизитов субъективности, с должным на то основанием почитается одним из высших проявлений достоинства человека как разумного смертного существа, обладающего выраженной волей к пересмотру границ, в которых оно объективировано. Будучи актом сущностного самополагания субъекта, творчество является свидетельством его умопостигаемой свободы, с которой несоизмеримы ни его реальный генезис, скрывающийся в меональной стихии того, что принято именовать «темной волей основы», ни идеалистические иллюзии, образующие форматив эмпатической инклюзии применительно к той или иной наличной конвенциональной общности. В той мере, в какой разумное смертное существо обнаруживает в себе способность превращать факторы анонимного порядка существования в средство для достижения умопостигаемых целей, диссонирующих с жизненной прозой, человек предстает в качестве носителя метафизической потребности в шопенгауэровском смысле этого слова, но это обстоятельство никоим образом не меняет *realiter* баланса между бытием и мышлением, взятых в ка-

честве тотальностей. Творчество включает в себе претензию на их переживание *in concreto*, обреченную оставаться претенциозным мировоззренческим жестом, которому позволено значить только то, что квалифицируемо на основании общезначимых признаков, обладающих семантической когерентностью только в контексте прагматического отношения. В этом плане пресловутая «воля к смыслу» неизбежно терпит фиаско, поскольку метафизическая потребность не удовлетворяется *sensu stricto et proprio*, а всего лишь фальсифицируется *bonafide*. Каким бы «смыслом» ни наделял творческий человек свои объективирующие установки, их аутентичная интерпретация остается эскапистским инцидентом, ничего не меняющим в распорядке мироздания. Предаваясь творчеству, человек практикует псевдометафизическую потребность, поскольку он стремится уподобиться инстанции, мыслимость которой может быть доказана только в той мере, в какой само разумное смертное существо утрачивает вкус к жизни.

Практикуя псевдометафизическую потребность, можно достичь весьма любопытных результатов. Творческий человек представляется нетворческому большинству неким онтологическим курьезом, способным придать новый вкус тому, без чего участие в условной жизненной целостности не может быть продолжено в удовлетворительном качестве. Творчество вносит в жизнь некую сюжетную интригу, тогда как фабульные конструкты, воспроизводимые в сценарной рутине нетворческим большинством, сами по себе никак не свидетельствуют о творческом избытке жизни, а выражают только эссенциальную дефицитарность всех конечных существ, принадлежащих к конвенциональной общности. Нетворческое большинство видит в творчестве только психодефензивную условность, которую надлежит воспринимать не как «существо дела» (*die Sache Selbst*) в гегелевском смысле, а как фактор, вносящий в досуг эффект разнообразия. Представители творческого меньшинства разобщены не только друг с другом, но даже и с эмпирической стороной собственного существования. Они выступают в роли эпигонов тени собственного умопостигаемого характера, будучи *in re* рекрутированными «духом времени» во имя исполнения целей, эйдетика которых в своих существенных чертах с человеческой точки зрения интразитивна. Там, где историческое большинство слепо веряет себя детерминациям, носящим чисто вероятностный характер, творческий репрезентант *clare et distincte* постигает цель, обладающую для него внутренней достоверностью. Это только кажется преимуществом, поскольку причастность иллюзии провиденциального порядка и посвящение в телеологические мистерии еще не сделали ни лучше (ибо умопостигаемый характер неизменен), ни счастливее (ибо гедонистический узус акvizитов субъекта способна реализовать только *Fortuna Publica*, но уж никак не *Zeitgeist*). Вопреки ходячему мнению моралистов, творчество никак не способствует успехам в самопознании, поскольку творческая актив-

ность, направленная на создание превращенных форм сущностных сил субъективности, логически несовместима с рефлексией, если, конечно, осуществлять ее методично и *lege artis*. Творчество умножает сущности, а потому оно обладает репутацией псевдометафизического плеоназма, идеалистически дублирующего в режиме реального обращения норму практикуемого рационального присвоения предметности.

Творческий человек поступает вопреки культивируемой благонамеренности, в качестве общественно-востребованной фарисейской добродетели, обольщая свой разум и вводя неразумное нетворческое большинство в искушение гипотезой об имеющейся у него «свободе выбора», которая логически возникает у него *ex multiplicatione idearum* при попытке произвести *conversionem per limitationem*. Несчастье творческого человека как самозванного конфиденанта Мирового духа состоит в том, что он ожидает *de arbitrio libero* благодати, которая с этим понятием несовместима, что обрекает его на статус диалектического агента свободы самосознания, хотя это досадное недоразумение *per se* не делает саму исходную гипотезу недоказуемой *per definitionem*. В этом состоит суть того, что обычно именуют «творческим кризисом», разрешение которого сулит захватывающие катарсические перспективы. Проблема же состоит в том, что последние требуют для своего развертывания совершенной системы онтологических размерностей, *toto genere* отличной от той, которая известна в своем актуальном топологическом качестве. Поэтому творческий кризис ознаменован ситуацией утраты оснований, в которой творческий человек оказывается принужденным к демонстративной имитации *creationis ex nihilo*, своим дневным умом понимая полную и окончательную логическую невозможность последнего. Этот диссонанс в качестве диалектического агента он легендирует посредством сокрытия и искажения рентной информации о действительном положении дела, которое от его воли никак не зависит. В ходе творческого кризиса возникает только неспецифическая продукция, востребованная нетворческим большинством во внеэстетическом, несобственном и отчужденном от своей сущности узусе. Эта профанация прекрасного преподносится как победа над догмами эстетического нормативизма. В этом секрет успеха всевозможных фанатиков, выдающих дисконтинуальность самосознания за выражение сущности бытия. На этой основе зиждется процветание культуртрегерского гешефта интеллектуалов, поощряющих оргию творческого самовыраженчества. Истина реально-обращенного мира состоит в том, что в мемуарах генерала Людендорфа больше художественной правды, чем в достоевщине и ее экзистенциальных репликантах.

В творческом кризисе различимы острая и хроническая фаза, налагающие на художника вполне внятные ограничения относительно различения интуитивного и интуибельного аспектов творческого задания, если принять за систему отсчета тематический базис крочеанской консульта-

тивной эстетики. Степень ясности и отчетливости, эстетической мотивированности этих ограничений обусловлена фактором эстетического гедонизма, принимая во внимание неспецифичность общегедонистической установки для творчества, исходя из кроचेанской презумпции. В острой фазе творческого кризиса «наслаждающийся художественным произведением человек является подобием исследователя» [9, 34], если следовать Ю.Мильталеру, однако, по свидетельству В.Вундта, «фантазия, которая произвольно или непроизвольно изменяет доставленный памятью материал, рассматривается как функция вторичная и несравненно более совершенная» [2, 16] по сравнению с коллизией, вызвавшей к жизни сам кризисный процесс. В хронической фазе кризис принимает иные очертания. Если в острой фазе он был фигуративен и запечатлевался в гештальте, отличимом от меонального фона (Hintergrund) по основному психофизическому закону Вебера-Фехнера, то хронический творческий кризис тематизируется, вырождаясь в фиктивный субстратный базис художественной мотивации. По выражению Дж.Рескина, «придумывание новых потребностей» [11, 101] становится фокусом неспецифических гедонистических инициатив, вызывающих видимость псевдоэстетической эмпатии в концентрированном реципиенте, тематизирующим аффективный функционал, типологически значимый для нетворческого большинства. В хронической фазе творческого кризиса на ценностную значимость могут претендовать только фоновые аффекционалы выродившихся субъектов высшего порядка, претендующих на роль «смысловершителей», созидающих несовместимые с жизнью самопротиворечивые сверхценные идеи, обладающие семантической аттрактивностью для нетворческого большинства и несущие заряд патогенной мировоззренческой суггестии. Продукция, возникшая в хронической фазе творческого кризиса, целенаправленно дезориентирует сущностные силы человека, не давая им достичь сфокусированной рефлексии. Это прекрасно понимал М. Нордау: «Субъект будет знать, какой поступок следовало бы совершить, будет страстно желать совершить его и тем не менее не совершит» [10, 201]. Так происходит псевдоэстетическое растрепывание ума, завершающееся прогрессивным параличом «воли к смыслу». Творческий кризис в хронической фазе, по свидетельству русского символиста Эллиса, «отмечает поэтов, победивших всякий реализм, отвергнувших окончательно всякий быт, эту норму пошлости мира» [13, 119]. За этой томной риторикой стоит второстепенная псевдоэстетическая беатификация ценностного ressentimentа, не желающая признать Todder Kunst совершившимся фактом.

В той мере, в какой творческий кризис позиционируется как падение с достигнутых высот духовной жизни, он предстает как внятная эстетическая программа декаданса, наделяющая само событие падения и анамнезис об идеальных высотах сверхценным художественным смыслом. Абсолютизация творчества выглядит соблазнительной, но она свидетельствует об

отсутствии чувства реальности. Помимо этого, она еще и патологически лжива, вследствие чего в декадентских манифестах обнаруживаются признаки речевых моделей лжеца (РМЛ), проявляющихся в характерных оговорах. Декаденты упраздняют грань между человеческим и божественным творчеством, признавая незыблемость трансценденции в целях противопоставления жизнеотрицающего творчества миру, но проговариваются на уровне шизоидных этимологий. Прекрасный пример этого обнаруживается в рассуждениях К. Эрберга: «Бог хочет созидать, человек хочет создавать, или вернее, творить; ибо в глаголе «созидать» уже как бы заложена цель, заложен результат зиждительного акта (что характеризуется приставлением частицы «со»), тогда в глаголе «творить» содержится процесс независимо от его результата» [14, 47]. Декадентское кокетничанье твари, возмечтавшей сравниться с Творцом, уже включает в себе указание на нигилистическую целеполагающую интенцию, ибо заведомо очевиден суррогатный характер творческой деятельности, маскирующий прокрастинацию безрезультатного финала. В хронической фазе творческого кризиса художественная активность становится невербальным парафразом для одной из ключевых констант вырожденного теологического дискурса, – для *ressatum originale*. Наиболее откровенно это сформулировал С.О. Грузенберг: «Художник находит в творческой работе своего рода убежище от преследующих его порочных страстей, давая им выход в созданиях творческой фантазии, анестезирующих и усыпляющих его преступные и анормальные стремления» [4, 119]. Однако и ему (как и О.Вейнингеру) должно было быть известно, что для *ressatum originale* невозможна никакая заместительная терапия, поскольку догматически это скорее вопрос юридический, нежели медицинский. Перелицовывание «вины» в «болезнь» является самым захватывающим декадентским аттракционом, который учиняется как назидание по поводу «смысла» сверхценной идеи во впечатляющих и проверенных временем эстетических декорациях. Было бы неправомерным упрощением сводить декаданс к одной только симптоматике хронического творческого кризиса или рассматривать кризисную фазу как *progrium* декадентской эстетики. Кподобного рода симплификациям был склонен М.Нордау: у него они обладали обаянием иллюстративности, поскольку таким путем экземплифицировались интересные эмпирические наблюдения, значимые для клинической практики. В действительности же, творческий кризис, взятый как в своей острой, так и в своей хронической фазе, присущ художественной практике самых разных эпох, протекая в симптоматически-схожих формализмах, но с совершенно разным конкретно-историческим содержанием. Без уразумения последнего любые (даже самые верные логически и эмпирически точные) констатации теряют свой аутентичный эстетический смысл. Применительно к художественной практике значима, прежде всего, общая тональность эпохи, которую художник отражает и которую его творческий кризис выражает. Эта общая

тональность задается характером эстетического идеала, который он обнаруживает относительно морфологических данностей, образующих континуальность жизненного мира. В эпоху архаики этот идеал имеет возвышенный характер, но своей «высотой» он принижает художника до схематики, востребованной имагинативным строем зауряд-представителей нетворческого большинства. В эпоху классики художник способен выразить гармонию между возможностями развития человека и человечества, следуя идеалу «прекрасного». В эпоху декаданса художника вдохновляет не действительность, а нормативы красоты уже состоявшегося искусства минувших времен, вследствие чего он следует идеалу «изысканного», который свидетельствует об эмансипации человека от жизненной прозы человечества в первом приближении, а от «человечности» – во втором. Это второе приближение может быть только побочным эффектом рецепции при остром творческом кризисе, но оно позиционируется в качестве ключевой эстетической задачи, когда творческий кризис разворачивается в своей хронической фазе. Интуитивно понятно, что творческий кризис возможен также и в архаическую и в классическую эпоху, но в них он ограничивается в своих выразительных возможностях: в эпоху архаики миф табуирует острый творческий кризис и ассимилирует мировоззренчески все проявления хронической фазы, а в эпоху классики религия оказывает тоже самое воздействие, но эффекты ограничения подаются в обратном порядке. Только декаданс, который не знает над собой более высокой мировоззренческой инстанции, способен привести ту или иную форму творческого кризиса к общему знаменателю идеологии. В острой фазе он усваивает делегируемые ею прагматические санкции, а в хронической – превращает саму идеологию в семиотическую функцию, подчиненную соответствующей художественной сверхзадаче. В этом вся суть проблемы *in ipso*, если выражаться по-гамановски.

Если архаический миф или религия классической эпохи веры обладают властью над внутренними демонами творческого кризиса, будучи способными либо подчинить их, либо изгнать, то идеология демонстрирует перед лицом творческого кризиса свое полное бессилие, вызывая в памяти гегелевский образ природы как обморока Мирового Духа. Это обусловлено тем, что любая идеология является побочным и неспецифическим продуктом кризиса, а потому она и не может его заклясть: она в любом своем узусе сказывается всего лишь сниженным до плебейского уровня анамнезисом либо в острой, либо в хронической фазе. Если интеллект не способен понять этой особенности как тайной профанации внутреннего существа духовной жизни, то он вообще ничего не способен понимать. Именно поэтому избыток ультимативного пафоса, возникающий в творческом кризисе, позволяет идеологии существовать в качестве отложенной кодификации того или иного «окончательного решения» (*endgültige Lösung*), для которого объективная реальность никогда не бы-

вадет достаточно зрелой, чтобы его исполнить. Лучше других это понимал Т.Манн, озабоченный поиском корреляции между левекюновским недугом и немецкой виной. Дьявол, искушавший немецкую душу главного героя, признает: «частный случай притворяется, будто он тождествен знакомой, заранее данной формуле» [8, 314]. Еще романтики знали, что в основе иронии лежит притворство (*Verstellung*). Суть творческого кризиса состоит в том, чтобы самому поддаться тому искушению, в которое надлежало ввести нетворческое большинство. Тогда творчество становится возможным только через поругание собственного внутреннего гения (от чего предостерегал как от самой страшной опасности Марк Аврелий), персонифицирующего умопостижимый характер человека. Н.О.Лосский выразил отношение к демонизму творческого кризиса иначе: «Ирреализация красоты живого бытия есть, конечно, принижение ее; следовательно, оно не может быть нормою красоты как объективной ценности» [7, 176]. Эта формулировка может представляться несколько ригористичной, но она необходима по запросам дневного познания (*Tagesansicht*) и достаточно по показаниям, позволяющим диагностировать «темную волю основы» (*Nachtansicht*). Творческий кризис оказывается неинтулируемым рефлексом игры художественной формы, лежащей ниже ватерлинии теоретического обобщения, что позволило Н. Гартману признать, что «невероятно, чтобы существовали слои искусства, в которых эта чистая игра формы совсем отсутствовала бы» [3, 314].

Онтогносеологическое видение творческого кризиса не ограничивается той констатацией, к которой приходит гартмановская критическая онтология, а предполагает постановку вопроса об апоретико-онтологическом и антиномико-гносеологическом режимах проблематизации как острой, так и хронической фаз творческого кризиса, принимая во внимание антитезу «дневного» и «ночного» познания, восходящую к конструктивным условиям романтического двоемирия, составлявшего сюжетобразующую коллизию классической диалектики. У истоков онтогносеологической концепции стоял выдающийся советский философ, литературовед, критик и эстетик М.А. Лифшиц, внесший решающий вклад в развенчание вульгарно-социологических искажений марксистской теории. В средоточии онтогносеологии находится тезис об универсальности реального, осуществляющего опосредствование (*Vermittlung*), в ходе которого актуализируется гегелевская «истинная середина» (*die wahre Mitte*), позволяющая выявить единство бытия и мышления *in concreto*. Именно в этом ракурсе вопрос о творческом кризисе приобретает деструктивный мировоззренческий смысл, актуализируемый М.А. Лифшицем в полемическом ключе: «Различия между тем, что выражается травматически изнутри, и отражением в собственном смысле слова. И переход этого различия в разницу между искусством, которое выражает травму бытия изменением формы, и другим, которое говорит об этом содержании, не заражается им формально более,

чем положено, чтобы это было отражение данного содержания» [6, 359]. Это различие представляется М.А. Лифшицу основополагающим в критерильном плане, так как только на его основе оказывается возможным выработать новый аналог «бритвы Оккама» для гуманитарного познания, позволяющий очистить его от культурфилистерства, диалогизма и неоправданного гипостазирования избытка обратных связей, приведшего к возникновению духовной карценомы постмодернизма. М.А. Лифшиц постулировал: «Разница между подобным иррационалистическим отождествлением нашего сознания с его предметом, этим эксцессом сложности, и диалектическим пониманием сознания как элемента, входящего в объективную картину общественного развития. В первом случае – самосознание, контроль. Во втором случае – добровольный поход в дураки» [5, 108]. Дилемма М.А.Лифшица ригористична, но не более, чем это позволяла та мера ультимативного пафоса, которая делала возможной полемическую версию марксизма, защищенную от идеологического узуса ортодоксии или ревизионизма, отражающих *ipso facto* абстрактность как момент, присущий протеканию творческого кризиса в условиях его фронтальной идеологизации.

Вопрос о принципиальной разрешимости творческого кризиса имеет, разумеется, и иные аспекты, помимо онтогносеологического. Так, например, Г.С. Батищев уповал на «способность деятельности наполнять свои предметные воплощения адресованностью к другим субъектам» [2, 237]. Классическая литературоведческая традиция в лице Н.Т. Рымаря видит эту проблему иначе: «задача заключается в том, чтобы проследить, что и как перерабатывается художником» [12, 18], что должно позволить осуществить детекцию аутентичности формализаций творческой интенции художника по канонам идеации, обладающих гуманистической значимостью. Эти пути становятся различимыми в той мере, в какой сама проблема творческого кризиса актуализируется в онтогносеологическом ключе. Из сказанного становится очевидным, что гуманитарное знание обретает реальный шанс на чаемую теоретическую реинтеграцию по поводу проблемы творческого кризиса, изживающего в гуманитаристике форматив своей категорической легенды.

ЛИТЕРАТУРА

1. Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества / Г.С. Батищев. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. – 464с.
2. Вундт В. Фантазия как основа искусства / В. Вундт. – М.: Либроком, 2010. – 152с.
3. Гартман Н. Эстетика / Н. Гартман. – Киев: Ника–Центр, 2004. – 640с.
4. Грузенберг С.О. Гений и творчество: Основы теории и психологии творчества / С.О. Грузенберг. – М.: Красанд, 2010. – 264с.

5. Лифшиц М.А. Проблема Достоевского (Разговор с чертом) / М.А. Лившец. – М.: Академический проект–Культура, 2013. – 267с.
6. Лифшиц М.А. Что такое классика? / М.А. Лившец. – М.: Искусство XXI век, 2004. – 512с.
7. Лосский Н.О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики / Н.О. Лосский. – М.: Прогресс-Традиция, 1988. – 416с.
8. Манн Т. Собрание сочинений в 10 томах. Т.5. / Т. Манн. – М.: Госхудлитиздат, 1960. – 696с.
9. Мильталер Ю. Что такое красота? Введение в эстетику / Ю. Мильталер. – М.: КомКнига, 2007. – 120с.
10. Нордау М. В поисках за истиной (Парадоксы) / М. Нордау. – Минск: Белорусская Энциклопедия, 2006. – 384с.
11. Рескин Дж. Радость навеки и ее рыночная цена или политическая экономия искусства / Дж. Рескин. – М.: КомКнига, 2007. – 144с.
12. Рымарь Н.Т. Поэтика романа / Н.Т. Рымарь. – Куйбышев: Изд-во Саратовского университета, Куйбышевский филиал, 1990. – 256с.
13. Эллис (Кобылинский Л.Л.) Неизданное и несобранное. – Томск: Водолей, 2000. – 480с.
14. Эрберг К. Цель творчества. Опыты по теории творчества и эстетике / К. Эрберг. – М.: Вузовская книга, 2006. – 208с.

КОНТУРНЫЙ АНАЛИЗ БЫТИЯ-НА-ГРАНИ: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ КРИЗИС И ТВОРЧЕСКОЕ ВДОХНОВЕНИЕ

Ю.В. СЕРЕБРЯКОВА

Ижевск, Ижевский государственный технический университет
имени М.Т. Калашникова

***Аннотация:** Ритм Логоса, его мелодия (контур), звучит в голосе (само-определение субъекта в творчестве как процессе) и паузах (вдохновение и пустота как возможность услышать другие голоса). Для Художника ритм Логоса событийно проживается в трансгрессии сферы мастерства, для Провокатора – в трансгрессии сферы взаимодействия с аудиторией. Экзистенциальный кризис как крушение бытия несет в себе риск утраты ритма Логоса (само-уничтожение субъекта), но и возможность созидания (творчества само-определения) новой судьбы волевого субъекта.*

***Ключевые слова:** трансгрессия, творчество, Художник, Провокатор, искусство, экзистенциальный кризис, контурный анализ.*

CONTINUOUS ANALYSIS OF BEHIND-ON-VERGE: EXISTENTIAL CRISIS AND CREATIVE INSPIRATION

YU.V. SEREBRYAKOVA

Izhevsk, Izhevsk State Technical University named after M.T. Kalashnikov

***Abstract:** The rhythm of the Logos, its melody (contour), sounds in the voice (self-definition of the subject in the creation as a process) and pauses (inspiration and emptiness as an opportunity to hear other voices). For the Artist, the rhythm of the Logos is eventually lived in the transgression of the sphere of skill, for the Provocateur – in the transgression of the sphere of interaction with the audience. The existential crisis as the collapse of life carries the risk of losing the rhythm of the Logos (the self-destruction of the subject), but also the possibility of creating (the creation of self-determination) a new destiny of the willed subject.*

***Key words:** transgression, creativity, Artist, Provocateur, art, existential crisis, contour analysis.*

Вдох-новение – как вдох,
Воздух свежий, хмельной и синий.
Вдох-новение – как Бог,
Дивным садом над брэнной пылью.
Пальцы – в музыку, в небо – душу,
Нет на грешной земле следа.
Вдох-новение – время слушать,
Выдох – песни о нем слагать.
1997

Субъективность как качество личности определяется не только взглядом извне (взглядом Другого), но и само-определяется в пограничных ситуациях, таких, как, с одной стороны, болезнь, смерть, кризис, а с другой стороны, – творчество, вдохновение, импровизация. Проблема современного человека (в первую очередь, европейца, но также и россиянина с советской прививкой атеизма) в том, что после мировых войн XX века была утрачена культура экзистенции бытия-на-границы, культура снятия и перехода границ. Дело в том, что границы внутри судьбы невидимы и подвижны, они могут возникнуть где угодно и когда угодно (особенно в ситуации современного экзистенциального кризиса в условиях глобальных вызовов и катастроф). Бытие-на-границы вызывает к экстремальным практикам преодоления самого себя (по определению эти практики являются именно такими).

Полагаем, что навык снятия границ вырабатывался в культуре смеха и возвышенного, т.е. в сферах искусства и религии (а ранее – мифологии).

И если религиозные практики преодоления бытия-на-границы были регламентированы (исповедь, покаяние, аскеза и т.д.), то практики творчества, скорее, предполагали индивидуальный путь поиска такого решения, которое подходит конкретному человеку. Однако оба направления подразумевали служение, т.е. предельную самоотдачу, открытость, искренность. Только искренний человек мог дойти и до прощения другими (и прощения самого себя), и до признания.

Угроза экзистенциального кризиса в XX и в начале XXI века усиливается. Невоцерковленный человек по-прежнему ищет собственный путь преодоления бытия-на-границы, поскольку универсального метода здесь по-прежнему нет. И такому человеку вполне может помочь арт-терапия [2], поскольку в рефлексии творческого процесса есть несколько общих точек с кризисом (если рассматривать с начала, т.е. с внезапности вдохновения – а Муза приходит не по расписанию – и внезапности бытия-на-границы, неготовности к нему человека).

Первоначально кризис экзистенции захватывает субъекта со всех сторон, и он оказывается в ситуации, описанной А. Ахматовой в стихотворении «Творчество»: «...смыкается какой-то тайный круг...» [1, 189], или о том же – у В. Хлебникова: «... звезды – невод, рыбы – мы, Боги – призраки у тьмы» [9]. Бытие-на-границы обозначается, очерчивается его контур, и этот контур смыкается. Что же происходит дальше?

Рассмотрим точки соприкосновения творчества (творческого вдохновения) и кризиса экзистенции:

– во-первых, и творчество, и экзистенциальный кризис событийны. Нечто значительное происходит (или произошло), и это событие необходимо пережить. Как правило, значительность происходящего (происшедшего) «задевает» человека как целое: и его тело, и душу, и разум, заставляет задуматься о смысле жизни, о собственном предназначении;

– во-вторых, и творчество, и экзистенциальный кризис продуктивны (или апродуктивны). Продуктом, или результатом, могут стать, с одной стороны, произведение искусства или выставка (в первом случае), или же, во втором случае, более гибкая новая система координат (ценностей, смыслов), задающая новый вектор развития (судьбы) [3, 151];

– в-третьих, каждый, кто переживает творческий подъем или упадок сил в экзистенциальном кризисе, неизбежно «втягивает» в процесс окружающих. Вдохновение, восторг, экстаз творца передается зрителям (слушателям, читателям), так же, как и тоска, отчаяние, уныние передаются собеседникам (семье, друзьям) того, кто переживает кризис экзистенции;

– в-четвертых, и экзистенциальный кризис, и творчество – регионы «пограничные» (невозможно навсегда сохранить импульс восторга, как и отчаяния, ибо они суть кульминация эмоциональной вовлеченности человека в событие) и как таковые имеют «эпицентр» и «периферию» (подготовка, обдумывание, репетиция спектакля и после нескольких удачных ре-

петиций – выход на «большую сцену» с готовой работой; острое переживание кризиса и размышления, разговоры с окружающими, помощь психолога или врача, наконец, стабилизация и успокоение, умиротворение, согласование себя с собой и с миром после катастрофы);

– в-пятых, и творчество, и экзистенциальный кризис создают особую атмосферу, пространственно-временную структуру, настроение, вызывающие к трансгрессии. Каждый, кто переживал первое или второе состояние, четко сознают переживание перехода, выхода за пределы мыслимого в новое, неизведанное, немислимое, что и составляет суть трансгрессии [7].

Обратим же внимание на то, как разворачивается трансгрессия в этих двух онтологических регионах.

Событие экзистенциального кризиса как бытие-на-границы по-разному проявляется в линиях судеб волевой и безвольной личностей. Переживание катастрофы, утраты любимых, неожиданные лишения, конечно, могут каждого опустошить, лишит жизнь смысла [5]. Однако вопрос о преодолении экзистенциального кризиса – это, как мы полагаем, вопрос способности (а может быть, и особого таланта) собранности, мужества, выдержки и решительности. Экзистенциальный кризис – пропасть, но также и причина бесконечно жалеть себя, а еще и причина бесконечно возвращаться к своим переживаниям, своеобразная эмоциональная зависимость от крушения прежнего образа жизни, бесконечное «проигрывание» хаоса и хаосу разрушения. С другой стороны, экзистенциальный кризис, показывая хрупкость нашей жизни, есть возможность построить судьбу заново, пере-направить ее в другое русло, произвести критику и даже переворот прежних ценностей и ориентиров [6]. Собственно, это и есть жизнь души и в этом – качественное отличие волевой личности. Для нее способность к эмпатии, сопереживанию невозможна без интуиции решительного выхода из кризиса.

Творческое вдохновение как бытие-на-границы у современных авторов может быть и пережито по-разному. Возьмем, к примеру, две стратегии (линии жизни): Художника (автора, режиссера, музыканта, актера, композитора) и Провокатора (популяризатора, любителя). Мы намеренно дистанцируемся сейчас от линий жизни Критика и Реципиента, поскольку, конечно, их событийная канва может быть восприимчива к творчеству других людей, однако им присуще и собственное бытийное пространство, причем оно заведомо больше, чем среда соприкосновения с искусством (полагаем, что это тема другой статьи).

Конечно, Художник и Провокатор могут «ужиться» в одной личности. В истории искусства провокационность новых форм и методов (импрессионизм, абстракционизм, абсурд и т.д.) не требует пояснения. Однако попробуем понять разницу между Художником и Провокатором в искусстве. Поставим вопрос так: почему далеко не каждый Художник стремится быть Провокатором, а между тем успешность последнего очевидна: он

всегда в центре внимания, о нем говорят, ему подражают, в конце концов, ему предпочитают отдавать заказы не слишком искушенные зрители (кстати, и в науке ситуация складывается похожим образом). И ответ, конечно, рядом: все дело именно в популярности.

Художник погружен в творчество и потому, как правило, он равнодушен к мнению окружающих о нем самом как о личности. Его занимает сама энергия творчества и потому он старается «не размениваться» на суету людских толков и мнений. Провокатор же действует, исходя из противоположной установки: он интересен сам себе как личность, так сказать, «на фоне» искусства. Обладая талантом, Провокатор умеет подать и свою оригинальную идею, но и, самое главное, – самого себя. Художнику же, например, во время выставки, хочется услышать мнение публики не о нем самом, а о его картинах, о его творчестве, о том, как люди восприняли его образы и идеи. Следовательно, отличие между Художником и Провокатором в разной направленности их интересов: первый служит искусству, радости и восторгу красоты (или ужасу опустошенности), второй же добивается в основном только славы, порой не самыми честными (и законными) средствами (см. маленькую трагедию А.С. Пушкина «Моцарт и Сальери»).

Вот почему трансгрессия Художника качественно отличается от трансгрессии Провокатора: творческое вдохновение первого концентрируется на идее, образе и произведении, и, следовательно, на преодолении правил и догм внутри самого мастерства, что приводит к новым прочтениям прежних образов [8], а вдохновение второго – на воздействии, влиянии на публику, признании, и, следовательно, на преодолении устоявшихся стереотипов восприятия личности автора. Можно сказать, что бытийный регион Художника – это жизнь в искусстве и с искусством, а бытийный регион Провокатора – искусство блестящей (современными словами – успешной) жизни, искусство постоянного эпатажа и вызова, искусство привлечения к себе внимания.

Собственно, если развернуть контуры нашего анализа линий жизни Художника и Провокатора в область экзистенциального кризиса, например, в событие переживания смерти любимого человека, то станет очевидно отличие и здесь: для Художника творчество станет и способом преодоления утраты, и утешением, а для Провокатора – очередным «информационным поводом». Другими словами, стратегия Провокатора всегда будет «ускользать» и от само-определения, и от преодоления экзистенциального кризиса. Следовательно, эта стратегия вырабатывается в признании для себя одновременно как отсутствия кризиса экзистенции, так и симулирования последнего [4].

Итак, в событии творческого вдохновения бытие-на-границе определяет (и проводит границу) между линиями судьбы Художника и Провокатора разными векторами (направленностью) внутри контура: жизнь в искусстве и искусство успешной жизни. Событие экзистенциального кризиса,

появившееся в судьбах Художника и Провокатора, может быть «развернуто» от крайней точки самоуничтожения (в разных его формах) до вариантов преодоления и творческого осмысления произошедшего, или же замалчивания, или же очередного «информационного повода» привлечь к своей персоне внимание публики. Другими словами, экзистенциальный кризис, как и творческое вдохновение, способны «захватить» только того, кто живет живой жизнью, жизнью души, кто умеет любить не только себя, но и других, и для кого небезразличны утраты и обретения, которыми так богата судьба современного человека.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахматова А. Творчество / А. Ахматова // Стихотворения и поэмы / Сост., вступит. ст. Л.С. Калужная. – М.: «Звонница», 2000. – С. 189.

2. Колошина Т.Ю. Арт-терапия кризисных состояний / Т.Ю. Колошина // Консультативная психология и психотерапия, 2005. – №4. – М.: Московский государственный психолого-педагогический университет. – С. 154–169.

3. Розин В.М. Размышления о книге Пьера Адо «Философия как способ жить: беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном» / В.М. Розин // Философский журнал. – 2017. – Т. 10. – № 2. – С. 146–161.

4. Серебрякова Ю.В. Имя и/или симулякр: границы постмодернизма // Ю.В. Серебрякова // Проблемы и перспективы развития современной гуманитаристики: история, филология, философия, искусствоведение, культурология. Сборник трудов IV Международной дистанционной научно-практической конференции. Под общей редакцией О.П. Чигишевой. 2013. – Ростов-на-Дону: ООО Международный исследовательский центр «Научное сотрудничество». – С. 62–68.

5. Серебрякова Ю.В. Экзистенциальный кризис и/или смысл? Размышления об исследовательской стратегии А.А. Пелипенко / Ю.В. Серебрякова // Личность. Культура. Общество, 2017. – Т. 19. – № 1–2. – С. 101–108.

6. Серебрякова Ю.В. Превращения метафоры экзистенциального кризиса в контексте неклассической европейской философии (часть 2) / Ю.В. Серебрякова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики, 2017. – №9 (83). – С. 161–165.

7. Фаритов В.Т. Трансценденция и трансгрессия в философском дискурсе / В.Т. Фаритов. // Философия и культура. – 2017. – № 2. – С. 69–80.

8. Фаритов В.Т. Поэтический язык как трансгрессивный феномен / В.Т. Фаритов // Современные проблемы науки и образования. – 2012. – № 3. – С. 321.

9. Хлебников В. Годы, люди и народы... / В. Хлебников // Строфы века. Антология русской поэзии. Сост. Е. Евтушенко. – Минск, Москва: Полифакт, 1995. – С. 172.

О ПСЕВДООНТОЛОГИИ СИНГУЛЯРНЫХ ЭКЗИСТЕНЦИЙ

А.В. КОЛЕСНИКОВА

Г. Новосибирск, Новосибирский государственный аграрный университет

***Аннотация:** В центре внимания статьи – проблема возникновения в неклассической философии такой сложной онтологической ситуации, которую предлагается обозначить как псевдоонтология или подмена онтологии ментальной конструкцией бытия. Ключевым условием возможности псевдоонтологии является редукция всей онтологии к экзистенции, ставшей сингулярной в силу ее премысленного способа бытия, выражающегося в стремлении подчинения реальности ментальной конструкции, претендующей на тотальность.*

***Ключевые слова:** Бытие, псевдоонтология, сингулярная экзистенция, ментальная конструкция, Истина.*

ABOUT PSEUDO-ONTOLOGY OF SINGULAR EKZISTENTION

A.V. KOLESNIKOVA

City of Novosibirsk, Novosibirsk state agricultural university

***Abstract:** In the center of attention of article an emergence problem in nonclassical philosophy of a special ontologic situation (pseudo-ontology). The main condition of a possibility of emergence of pseudo-ontology of a philosophical reduction of all ontology to existence. Existence becomes singular as a result of a special way of being. Singular existence to seek to subordinate real life of a mental design.*

***Key words:** Being, pseudo-ontology, singular existence, mental design, Truth.*

Современная онтологическая ситуация требует философских прояснений. Тем более, что осложнилась данная ситуация не без влияния со стороны философии и всего сообщества гуманитарных наук. Как появляется Мысль о Бытии? В классической философии мышление пытается превзойти Сущее, наличие которого мысль признает очевидным, ведь иначе пришлось бы признать отсутствие мысли.

Но возникает вопрос, способна ли философия постичь мир адекватно, если это постижение основано на безусловных законах мышления, которые само же мышление и вырабатывает (?). К счастью, для постигающе-

го Бытие человека, философия не исчерпывается логикой, а является все же цельным знанием (или должна когда-нибудь для отвергающих эту цельность, стать, впрочем, путь в бытии у каждого свой). Именно для удобства постижения мышлением Бытия, мышление же и разделило (в истории философии) все, что есть на Бытие и Сущее, направив эту Мысль о бытии на путь утраты онтологичности, что стало очевидным в тот период, который принято называть кризисом классики. Так возникает псевдоонтология – подмена онтологии иллюзией бытия. Сингулярную экзистенцию отличает премысленный способ бытия. Выражается это в особом видении мира (способе познания) – сквозь призму Идеи (заменившей вакантное место Создателя) и конструировании нового бытия исключительно на ментальной на основе [3, 4].

Усилием своего мышления человек, со времен Аристотеля, провозгласил самодостаточность бытия. Но возможна ли постановка проблемы бытия без человека? Онтология позиционирует постановку вопроса о бытийственном статусе. И конечно, Бытие само не может стать проблемой для самого себя.

О том, что видеть истинное бытие – это привилегия философов, мир узнал благодаря Платону. По сути, в онтологическом плане относительно человека и его существования можно выделить три историко-философских ракурса: античный, христианский и экзистенциальный. Рассмотрим лапидарно первые два и остановимся на третьем, в результате которого произошла онтологическая редукция к сингулярной экзистенции.

Логика Аристотеля существенно упростила прозрения как Платона о человеке – тайне и динамике (между животным и Демиургом, над которыми Судьба), так и Гераклита о единстве Сущего и Логоса, при посредстве которого возникает мысль о бытии (а значит, и сама философия). Аристотель тяготел к универсальности, не терпящей бесконтрольных озарений, его логика стала удобным и востребованным инструментом для построения теорий. Сама постановка вопроса о человеке в последующей философии стала звучать как вещное определение: «Что есть человек во Вселенной?» (Б. Паскаль), «Что такое человек?» (И. Кант). Человек стал мыслиться как вещь среди вещей. Для логической целесообразности все существующее было расчленено на сущее и субстанцию, открыв, таким образом, путь не столько постижению Бытия, сколько Мысли о бытии (таковы философские упреки в его адрес М. Хайдеггера) [9].

В то же время Мысль о бытии воспринимается философией как тождественность самому Бытию (при несводимости бытия исключительно к мышлению). Нельзя мыслить то, чего нет, значит, бытие предшествует мышлению (хотя бы отдельного человека). Таков античный ракурс видения данной проблемы.

Христианский ракурс подразумевает, что сотворение мира – это творение и бытия и мышления в одном акте: «Я есмь путь и истина и жизнь»

(Ин.14:6); «...меня не было бы, не будь я в Тебе, от Которого все, чрез Которого все, в Котором все...» (слова Блаженного Августина из «Исповеди») [1].

Однако постижение смысла этой самодостаточности бытия как Высшей телеологии может быть доступно человеку как части целого, и в то же время недостижимо в силу его ограниченности. Смысл для человека – постижение смыслов в деятельной любви к мудрости, которая подразумевает единство Истины, Добра (Блага) и Красоты (Совершенства). Но эмпирия несовершенна, а человек, с разной степенью нетерпения, жаждет максимума.

В новоевропейской философии истинное познание начинается с радикального сомнения, которому подвергается все существующее (*De omnibus dubitandum est*). Законами мышления не объяснить чуда (бытия Бога). Сомнение подвигает человека к мучительному поиску совершенства в мире, где столько удручающего этого человека зла, и тогда, забывший о собственной падшей природе, человек сосредотачивается исключительно на возможности своего разума выстроить реальность на основе ментальной конструкции.

В неклассической философии сразу обозначилась тенденция последовательного разрушения Бытия как Цельности, явленная в протесте против панлогизма, религиозных исканиях (у А. Шопенгауэра, С. Кьеркегора) и креационном бунте (у Ф. Ницше). В последующих представлениях Бытие редуцировалось к экзистенциям, каждая из которых становилась уже не просто микрокосмом и проблемой для самой себя, а претендовала на макрокосм (постмодерн), все более обнаруживая сингулярность. Вечность в лице бытия, оставаясь таковой в отношении человека абстрактного, стала временностью в лице человека конкретного.

Но суть тенденции неклассической рефлексии такова, что именно человек временный (современный) стал проблемой для себя и всей философии. Эта интенция была озвучена Э. Агацци на Всемирном философском конгрессе в Брайтоне, в августе 1988 г.: «В наше время несомненно самая важная задача философии – доказать существование человека» [2, с. 155], что вполне актуально сегодня в связи с проектами трансгуманизма, постчеловека и глобализма.

Необходимо отметить, что до постмодернистского парада сингулярности в философии все же ставилась проблема нового обретения Бытия на основе как религиозного, так и светского сознания. В качестве примера можно привести антропо-тео-космоцентрическую направленность русской философии и постановку вопроса о подлинном бытии М. Хайдеггером (через соотношение с Ничто, без откровений и панлогизма, но посредством вычленения ключевых экзистенциалов).

М. Хайдеггер настаивал на том, что европейская философская традиция разотождествила бытие и человека [9]. И данная проблема могла бы

быть снята в русской религиозной философии, но этого не случилось в силу ряда причин, одна из которых то, что русская религиозно-философская традиция только сегодня обрела реальные возможности продолжения, будучи несколько «законсервированной» в эмиграции и слишком эмоциональной к исторической действительности. Однако тема неподлинности конструируемого ментальными усилиями временного человека бытия была представлена в русской философии намного раньше онтологических прорывов М. Хайдеггера. Это обусловлено непростым поиском национальной философской идентичности и самосознания перед фактом тотального экстрополирования, в котором оказалось русское образованное общество.

Экзистенциализм поставил вопрос о человеке в ракурсе существования («Кто?»), а не вещиности. Но провозгласивший бытием Себя, человек ощутил в себе силы отрицательного ответа Бытию (М. Шелер, А. Камю, Ж.-П. Сартр и др). Возможность «не быть» практиковалась римскими стоиками в условиях невыносимых обстоятельств, что наводит на мысль о новаторстве этого третьего историко-философского ракурса, претендующего на онтологический переворот. Однако в античном сознании добровольный выбор небытия не педалировался как свободный выбор гордого человека.

Один из учеников М. Хайдеггера, недавно ушедший испано-немецкий философ Бенно Хюбнер, еще в годы своего ученичества, усомнился в истинности наличия Бытия (в «бытии Бытия»), чем спровоцировал разрыв со своим учителем. Постановка вопроса о Бытии, по мысли Б. Хюбнера, возможна лишь тогда, когда есть полная уверенность, что Бытие наличествует или хотя бы когда-то имело место быть.

Но для самого Б. Хюбнера подобная постановка проблемы отпадает. Бытие и Сущее предстают у него как различные нечто, между которыми существует каузально-логическое отношение, не означающее, однако, что Бытие существует как *causa* Сущего. И философ заключает, что «Бытие не есть, оно, следовательно, химера, плод воображения» и пытается понять, почему Бытие, «как многие другие химеры», представляется людям в их головах как «действительность, трансцендирующая их головы» [10]. Б. Хюбнер констатировал личную потерю Бытия как последнее основание всего онтологического и этического.

Распад Бытия (в сфере мышления) на независимые единичные экзистенции инспирировал своего рода парад сингулярности (единичности) в онтологических построениях.

Стать единичным означало, например, для С. Кьеркегора, обрести свободу (от объективной философской истины, лишаящей личного опыта), себя, отстраненного от бытия (стать личностью) и само Бытие, путем отстранения от него же. Экзистенциальная истина, обнаруживаемая в опыте как парадокс, способна дать человеку адекватное понимание действительности и себя самого [7]. Значит, чтобы стать собой подлинным и об-

рести этот мир, надо сначала не быть собой подлинным и потерять этот мир.

С. Кьеркегор предложил три способа экзистенции («Или-или»): эстетический (наглядно выражен в образе Дон Жуана), этический (Сократ) и религиозный (Авраам и Исаак) [5]. Эстетический заключается в получении удовольствия (как чувственного, так и рационального) от жизни, но не означает бесполезной эгоцентричности того, кто избрал для себя этот путь. Этическая экзистенция подразумевает добровольное служение долгу. И, наконец, религиозная (подлинная), явлена как возможность обретения чуда (от попытки обретения чуда повторения личной истории любви – до чуда обретения Бога через страх и отчаяние [6], осуществляемая в парадоксе.

Однако Бог С. Кьеркегора – это могущественный посредник между бессилием человека и осуществлением его (человека) желаний (почти магия). Грандиозность замысла самого философа – в вызове всему дурному и надежде на прозрение и преображение всех (читающих его и внемлющих ему). И страдать самому, в этом случае желательно, ведь это своего рода цена великого замысла одинокого бунтаря и моралиста, не претендующего ни на что и тем самым – претендующего на все.

Противопоставление Красоты и Добра как удовольствия и долга, не снимается у С. Кьеркегора ни в каком синтезе (возможно, из его антигегельянства), даже в религиозной экзистенции, которая есть страх и трепет, что наводит на мысль о недостижимости обретения Истины (истинного Бытия) и Мудрости, которая подразумевает единство Истины, Добра и Красоты. Само разделение Красоты и Добра является свидетельством душевного разлада и ущербного восприятия Бытия.

Проповеди С. Кьеркегора не повлияли на его современников, но были с энтузиазмом восприняты позже протестантскими модернистами и философами-экзистенциалистами. Модернизм вообще продемонстрировал тяготение к тотальности, не смотря на отказ от спекулятивного панлогизма. Даже провозглашавшие сингулярность в качестве доминанты модернистские деятели тяготели к тотальности. Их сингулярность – показательный пример их должного для всех. То, что было ранее в качестве должного (панлогизм Г.В.Ф. Гегеля, агностицизм И. Канта) опротестовано, но то, что предлагается – это новое должное, новая истина, ее свет изменит мир, преобразит, но не одним лишь разумом, а синтезом. М. Хайдеггер позиционирует свою фундаментальную онтологию (будучи сам бытием) как стремление к Бытию. Но это стремление осуществляется путем изобретения онтологических оснований как альтернативы религии и классической философии. Премысленный способ бытия – это саморефлексия и ментальное конструирование в мире идей (жизнетворчество) [3, 4].

И С. Кьеркегор и М. Хайдеггер, по сути своей, бесстрашные воины в битве за Бытие. Но это битва с самим же Бытием. А что же остается усомнившемуся в бытии Бытия Б. Хюбнеру?

Остается жить и размышлять об экзистенции и ее возможных способах. В качестве ключевого экзистенциала у Б. Хюбнера выступает скука: «...не для того ли Хайдеггер, депроецированный от своего христианского Бога, экзистенциально репроецировал себя на Бытие, называемое некоторыми «богом философов», чтобы бежать от Ничто нигилистической скуки?» [10]. Необходимо заметить, что в 1929 г. М. Хайдеггер прочел лекцию о скуке как умонастроении Нового времени, которое сам философ преодолел, без, как сам он считал, утраты идентичности, а Б. Хюбнер настаивает, что именно во избежание скуки, М. Хайдеггер и создал свою фундаментальную онтологию.

Бытие скуки – это бытие современного человека общества потребления – парадоксальное бытие, поскольку человек так долго добивался свободного времяпрепровождения, что когда, наконец, добился, оно (это долгожданное бытие свободного времяпрепровождения!) обернулось тотальной скукой. В работе «Произвольный этос и принудительность эстетики» Б. Хюбнер демонстрирует два способа бегства от скуки (два способа экзистенции): эстетический и этический [11]. Выбор способа существования для человека — дело вкуса, произвола (*Beliebigkeit*), но сделав этот выбор, человек избирает Этос жизни, изменяющий формы жизни.

Сильный ЭТОС (именно так обозначает его Б. Хюбнер) всегда легитимировал исключение плюрализма мысли (если «не убий» – то для всех и т.д.). Причем, Этос всегда произволен, а эстетика принудительна. Этос является следствием свободного выбора, и этот однажды сделанный выбор далее детерминирует все аспекты человеческого существования, включая и представления о прекрасном (красоте). К тому же, недостаток Этоса не означает отсутствие или слабость морали. Б. Хюбнер легко и иронично характеризует все существующее как неистинное, недолжное и т.д., и вдруг с удивлением обнаруживает, что есть еще люди, спешащие утром в церковь, люди, для которых Истина жива всегда.

Для сингулярной экзистенции распад метафизики (Бытия) оборачивается этическими проблемами, но не эстетическими. И правда, в философии, например, с момента утраты мыслью онтологичности, возникает невиданное ранее множество направлений и учений, что свидетельствует о повышенной эмоциональности мыслящих, а значит доминировании эстетики (чувственности) в их экзистенции. Философами кризиса классики и постмодерна эстетика стала мыслиться как своего рода компенсация распада метафизики, а значит, приобрела самодовлеющее значение. И, поскольку кризис классики подверг сомнению единство Истины, Добра и Красоты, то критерии этой самой красоты стали также субъективны, как и размыты, и также навязываемы (принудительно).

Итак, бытие как бесконечность, не имеет границ, оно одновременно имманентно и трансцендентно, и может быть явлено человеку лишь в тождестве с мышлением. В бытие нельзя войти, можно только выйти, ведь бы-

тийственный статус человеку не гарантирован. Сингулярная экзистенция перманентно находится в динамичном состоянии, но это движение в никуда, без Цели как Вечности. При этом временные сконструированные цели вполне имеют место быть. Но этот семантический релятивизм, метко обозначенный Б. Хюбнером как бытие скуки, становится своего рода «черной дырой», сингулярностью. И только вера дарует «мужество быть» в «муке бытия» [8]. Возможность движения предполагает пустоту, духовная нищета – это возможность обретения просветления.

Современная интеллектуальная ситуация требует от человека новых усилий, уже сверхинтеллектуального порядка, могущих прервать постмодернистскую бессмысленность сингулярных построений для обретения утраченной цельности, как возможности постижения Истины; как обретение Бытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин А. Исповедь (отрывок). – [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/6054.html> (Православие.ru, 19 июня 2006 г.)
2. Агацци Э. Человек как предмет философии. Доклад на XVIII Всемирном философском конгрессе (Брайтон, август 1988 г.) // Феномен человека: Антология / Сост., вступ. ст. П.С. Гуревича. – М.: Высш. шк., 1993. – 347 с.
3. Колесникова А.В. Бытие сквозь призму идеи (о специфике бытия интеллигенции) / А.В. Колесникова // Идеи и идеалы. Научный журнал. – Новосибирск, 2010. – №4(6) т. 2. – 142 с.
4. Колесникова А.В. Жизнетворчество русской интеллигенции или бытие, творящее идеи нового бытия. – Новосибирск: Изд-во НИПКиПРО, 2005.– (серия Школа мысли). – 148 с.
5. Кьеркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни: В 2 ч. СПб.: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии: Амфора, 2011. – 823 с.
6. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: «Республика», 1993. – 383 с.
7. Серен Киркегор сам о себе в изложении Петера П. Роде. Челябинск. – Издательство: Урал ЛТД, 1998. – 430 с.
8. Тиллих П. Мужество быть. – [Электронный ресурс]. URL: <https://www.psyoffice.ru/2498-9-tillp01-index.html> (дата обращения 23.12.2017)
9. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
10. Хюбнер Б. Ночь бытия: Эссе. – [Электронный ресурс]. URL: http://www.literature.by/phil/journal_12.html (дата обращения 20.12.2017)
11. Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики. – [Электронный ресурс]. URL:

ЗНАК И СУЩНОСТЬ

М.В. КЛЁЦКИН

Самара

Аннотация: Предмет исследования – знаковое выражение сущего в сознании, а также процесс становления понятия. Осознание сущности вещей проходит три этапа: на первом сущность существует как физическое нечто, на втором как неосознанная (но уже бытийствующая) сущность, на третьем как осознанная сущность-понятие. На основании проведенного анализа утверждается, что бессознательные бытийные потребности прорываются в наличное бытие, творя символический ценностный образ сущего, ценностно относясь к сущему как к средству реализации потребности.

Ключевые слова: сущее, сущность, значимость, ценностное отношение, понятие, знак.

SIGN AND ESSENCE

M.V. KLETSKIN

Samara

Abstract: Subject of research – a symbolic expression of entity in consciousness, and also the process of the becoming of the concept. The knowing of the essence of things goes through three stages: 1) essence exists as a physical something; 2) as an unconscious (but already existent) essence – «suschest»; 3) as a conscious essence-concept. Based on the analysis argues that unconscious existential needs break out into actual being, creating a symbolic value image of being, value referring to the entity as an instrument of realizing the need.

Keywords: entity, essence, significancy, value relation, concept, sign.

В данной статье рассматривается знаковое выражение сущего-самого-по-себе в сознании в форме сущности-понятия, а также сам процесс становления понятия. «О сущем говорится, правда, в различных значениях, но всякий раз по отношению к одному началу; одно называется сущим потому, что оно сущность, другое – потому, что оно состояние сущности, третье – потому, что оно путь к сущности, или уничтожение и лишенность ее, или свойство ее, или то, что производит или порождает сущность и находящееся в каком-то отношении к ней; или оно отрицание чего-то из этого или отрицание самой сущности» [1, 119–120]. Сущее и сущность связа-

ны самыми разнообразными способами, выделяется несколько видов как сущности, так и сущего. Собственно, в осознании и проговаривании этих взаимосвязей состоит задача фундаментальной онтологии.

Знак

Сущность-эйдос, понятийная форма, в которой сознанию является сущая вещь, является не просто фантазмом или «симулякром», а *значимой* видимостью, то есть миром знаков, имеющих смысл и ценность. *Всё действительное является как знак, несущий смысл, а именно – ценностный смысл предназначения.* Знак также является материалом для познания сущего в целом и универсальным типом соотнесённости сущего и сущности.

В качестве материала знак конституируется отсыланием, имеющим характер *для-того-чтобы*. Знак имеет свою определенную полезность – он для указывания. Указывание *на-значает* средство для осуществления потребности. «Отсылание» как указание основано в «полезности для», то есть основано на потребности. «Полезность для» есть онтологическая определенность материала *как материала*. Знак – это материал-указатель в наличном бытии, всегда движущемся и имеющем направление. Знак адресован специфически «пространственному» бытию, то есть *показывает и структурирует* наличное бытие сущего, жизненный мир бытия и обстоятельства жизни индивида, в которых реализуется потребность. Знаки не существуют случайным образом, они упорядочиваются для удобства их применения, образуя структуру наличного бытия. Знак, таким образом, опредмечивает бытие, *выделяет* пригодный материал из бытийного потока становления, делает сущее доступным для использования. В знаке о себе заявляет лишённость, она же осуществляется через пригодный для осуществления материал, находимый осмотрением в наличии или целенаправленно создаваемый сознательной деятельностью. Что обозначается, то становится доступным для использования, принимается в расчёт сознанием.

Ценностное отношение есть реализация смысла бытия, оно *пред-назначает* наличное бытие, образует его вещественным, то есть вещающим о смысле бытия и сущем. Не случайно в русском языке слова «знак», «значимость», «знание» имеют общее происхождение: знание знаково и имеет значение (осознанный смысл). Знание и знак всегда несут ценностный смысл – бытийное предназначение, являющееся в знаке и раскрывающееся в его различении. Любые явления, даже сны, фантазии, мысли, являют, делают осознанными имманентные потребности бытия самости. Знак – форма осознания сущего-самого-по-себе и наделение его смыслом. Знак символичен, он *переносит* в сознание неосознанный смысл, переносит на сущее (в форме знака) ценностное *отношение*.

Итак, знак – специфический бытийный способ осознания ценностного смысла бытия сущего, его «для-себя». Всякая «указательность» есть отсылание, но не всякое отсылание есть указывание, поскольку это отсыла-

ние может быть и неосознанным. Знак делает «видимым» и пригодным сущее в его бытийной представленности. *Каждый знак является модусом существования сущего – сущностью* (физической или умопостигаемой). Единое бытие распадается на отдельные сущности – различается. Знаки-сущности различаются и сравниваются между собой в зависимости от принадлежащих им физических или социальных свойств. Индивид всегда оценивает окружающие его предметы, дабы определить их пригодность для использования в своих целях, а в процессе сравнения с другими известными ему предметами определяет их значимость-пригодность. Так создаётся жизненный мир индивида, обладающий определённой ценностной структурой. *Определённое мироустройство бытия* обычно отождествляют с сущим-самим-по-себе, но это, на наш взгляд, не совсем правильно. Непосредственно знаем мы не это сущее, а лишь его бытийный образ. Причём этот образ не «открывается» как заранее существующий, а создаётся бытием как знаковый. Можно сказать, что знак «овеществляет» бытие сущего. Бессознательные бытийные потребности прорываются в наличное бытие, творя символический ценностный образ сущего, ценностно относясь к сущему как к средству реализации потребности. Интерпретация знаков образует текстуру познания, то есть устоявшиеся способы связи и использования сущностей. Так познание интерпретирует знаки, создавая осознанный «жизненный мир» – бытийный способ выживания индивида, создаваемый им для приспособления к движению сущего.

Сущность

В сознании сущее представлено как наличное бытие, как *мир сущностей*. «И вопрос, который издревле ставился и ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения, – вопрос о том, что такое сущее, – это вопрос о том, что такое сущность» [1, 188]. «Сущностями» принято называть как материальные единичные предметы наличного бытия, так и понятия, описывающие эти предметы или отношения между ними. В античном понимании «сущность» – это истинное бытие предмета, оставший (истинный) образ вещи, как в чувственной, так и в понятийной формах.

Трудным для понимания является вопрос об онтологическом статусе сущности: как соотносится сущность с сущим? Поскольку любая интерпретация сущего начинается с наличного бытия, сущности–понятия составляют материал и основание (подлежащее) всякого исследования. «Ни единое, ни сущее не могут быть сущностью для вещей (οὐτε τὸ ἓν οὐτε τὸ ὄν ἐνδέχεται οὐσίαν εἶναι τῶν πραγμάτων)» [6, 18–19]. Сущность это не сущее–само-по-себе, хотя и выражает его. Сущее–само-по-себе это нечто «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας» (по ту сторону сущностей), то есть не есть сущность, но при этом познаётся как сущность. Сущности, представляющие в сознании сущее–само-по-себе, имеют одновременно как физическую, так и бытийную природу, но их связь с сущим-самим-по-себе остаётся определяю-

щей. В своих поздних работах Стагирит отказался от концепции первой и второй сущностей (в этой концепции качества тоже объявлялись сущностями) в пользу концепции «целостной сущности». «Сущность есть всущий [το ενόν] эйдос, из которого и из материи [образована] так называемая целостная сущность» (ή γαρ ουσία ἐστὶ τὸ εἶδος τὸ ενόν ἐξ ου καὶ τῆς ὕλης ἡ σύνολος λέγεται ουσία) [6, 29]. Понятие «целостной сущности» включает в себя и собственно сущность–понятие (эйдос), и рассмотренную нами ниже «суть бытия» и сущее-само-по-себе–нечто (которое сущность–понятие обозначает). Однако в Средние века и в Новое время учение раннего Аристотеля о двух сущностях было воспроизведено в новоевропейской философии в концепции двух независимых субстанций – духовной и материальной.

Сущности ни о чём больше не сказываются, но все остальные понятия сказываются о них. Сущностями не являются роды и виды, так как они лишь задают онтологические границы существования сущностей, и являются абстрактными, а не конкретными (как сущности) понятиями. Даже такие предельно абстрактные понятия, как бытие и сущее, хотя они, так или иначе, сказываются обо всём существующем, не являются сами сущностями. «Бытие же ни для чего не есть сущность, ибо сущее не есть род» [2, 324]. Лишь в модальных суждениях бытие играет роль как бы подлежащего, о котором, однако, сказывается не род, а модальности возможности и необходимости (и их отрицания). Хотя «сущее-само-по-себе» – это более общее понятие, чем «бытие», но оно совершенно неопределённое и абстрактное понятие, поэтому не может быть *определённым* родовым понятием в каком-либо определении или суждении, в том числе и в суждении о бытии. «"Бытие" или "не-бытие" не есть означение вещи (οὐ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐστι τοῦ πράγματος), так же, когда скажешь "сущее" просто, само по себе, ибо само по себе оно ничего не значит и лишь имеет значение некоего связывания, без которого слагаемые не мыслятся» [4, 22–25]. Здесь Аристотель следует за Платоном, у которого материя и благо (так же, как и бытие) не являются сущностями: «οὐκ ουσίας οντος του αγαθου, ἀλλ' ἐτι ἐπέκεινα τῆς ουσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει υπερέχοντος» (не сущность существование блага, но всё ещё за пределами сущностей превышая их достоинством и могуществом) [7].

Тем, что материя существует бытийно, она близка к сущности, потребность же, например, сущностью не является, так как в своей исходности она не определена как нечто вещественное. Сущее, бытие, истина, потребность не имеются в наличии как нечто чувственное, а осуществляются. Сущее–само-по-себе, как и «чистое» бытие, не обозначают что-то конкретное, а обозначают два конституирующих процесса, принадлежность к которым составляет важнейшую характеристику любой единичной сущности и определяет её истинность.

Хотя исходно сущность – это эйдос (понятие), но она не только эйдос. Сущность – это то, чем налично становится нечто сущее в процессе становления действительности. «И все, что возникает, возникает вследствие чего-то, из чего-то становится чем-то (говоря «чем-то», я имею в виду каждый род сущего: что-то становится или определенным нечто, или такой-то величины, или таким-то, или где-то» [1, 197–198]. То есть становится сущностью, о которой сказываются определённые категории. Хотя «сущее само по себе не возникает и не уничтожается» (τὸ ὄν αὐτὸ οὐ γίγνεται οὐδὲ φθείρεται) [6, 29–30], того же нельзя сказать о сущностях (о наличном бытии сущего). Бытие сущностей не есть случайный поток сознания, наоборот, оно всегда необходимо, так как фундируется сущим-самим-по-себе. Кроме того, любой фантазм (представление) выражает в символической форме некоторую потребность («зов бытия» по Хайдеггеру) и поэтому имеет смысл. *Не случайна поэтому и такая характеристика сущности как, её ценность.*

Рассмотрим сущность как понятие. Сущности–понятия играют важнейшую роль в познании. Они не просто обозначают нечто сущее, но выражают его важнейшие (ценные) для индивида стороны существования. «Эйдос – это понятие бытия как понятого (пойманного, знакомого) и поэтому содержит в себе ответ на вопрос, что мышление имеет в виду знать в качестве существенно сущего» [3, 234]. Возьмём дерево под нашим окном. Оно *существует* для нас как часть наличного бытия сущего, то есть как образ в сознании – знак, знание, которое можно использовать. Действительное существование неотделимо от понимания: сущность наличной вещи двойственна, что всегда подчёркивалось в классической древнегреческой философии: она образна (μορφή) и понятийна (εἶδος). В первом случае дерево – сущая, пространственно воспринимаемая единичная вещь, во втором – умопостигаемый, понятийный образ. Сущее, выступая как материя, фундирует качества предмета как неотделимые от этого предмета свойства или как сопутствующие качества. Мышление, с другой стороны, определяет *значимость* сущих вещей, их пригодность для выполнения какой-либо задачи, формируя тем самым сущность-понятие. Сущности-понятия (эйдосы) изначально образуются как значимые и пред-назначенные, формируя, таким образом, предметный мир, имеющий начало существования вне самости индивида (в сущем-самом-по-себе) и одновременно в мышлении этой самости, образующей мир понятий-значимостей и придающей наличному бытию характер *пригодного*. Например, физическая сущность *существует*, будучи частью физического мира, а *значима* как часть бытия благодаря мышлению индивида.

Сущность-понятие – это то, *как вещь существует* для индивида в результате различения. Над ней нельзя поставить эксперимент, но её возможно проанализировать, создать сущностную структуру сущего, истинность которой конституируется становлением бытия. Доказательство ис-

тинности или ложности рассуждений о чём-либо сводится к доказательству бытийного существования или несуществования рассматриваемых сущностей или их свойств (в этом смысл силлогистики), так как сущее-само-по-себе дано познанию только в бытийной форме сущности. «Необходимо, говорим мы, чтобы посредством доказательства о чем бы то ни было, исключая сущность, доказывалось, что оно есть» [2, 323–324].

Сущность

Рассмотрим теперь другую ипостась целостной сущности – так называемую «суть бытия», обозначаемую нами термином «сущность». «Суть бытия» (τὸ τί ἦν εἶναι) – «странный иероглиф» аристотелевской философии, одно из важнейших онтологических понятий, в современной философии, к сожалению, практически не используемое. Если сущность-понятие означает осмысленное «вот это» (τί), то «суть бытия» – это нечто ещё не познанное, но бытийно существующее в мышлении – то, чем подлежащее суждения *было* (ἦν) до того как стало этим конкретным подлежащим (τί εἶναι). «Суть бытия», таким образом, связывает сферы сущего и наличного бытия сущего. В ранней работе «Категории» Аристотель ещё не разделял сущность и суть бытия, вместо этого он говорил о двух видах сущности (эта традиция, благодаря комментариям Порфирия к «Категориям» Аристотеля, сохранилась и в средневековой и новоевропейской философии, поскольку она не выделяла неосознанное бытие как онтологический концепт). «Сущность» обозначает ещё не осознанное бытия вещи – её «τὸ τί ἦν εἶναι» – бытие сущего-самого-по-себе, ещё не представленного как конкретное нечто. «Сущность» сохраняет самоидентичность целостной сущности в двух её ипостасях: как нечто сущее-само-по-себе и как бытийно существующее. Собственно говоря, «τὸ τί ἦν εἶναι» – это то, что иногда обозначается как «вещь в себе» – нечто сущее в бытии, но ещё не познанное. Когда же проговаривающее мышление проясняет бытийствующее сущее (делает его определённым τί), тогда оно проясняет и сущее-само-по-себе, делает его истинным.

В аристотелевской логике «суть бытия» – это обозначение бессознательного бытия чего-то сущего – логическое определение сущего бытия того, о чем идёт речь в суждении. Рассмотрим, например, суждение «стол жёлтый». «Стол» – это сущность, «жёлтый» – это бытийное выявление (φύσις) определённой сущности (его «τι»). Сущность зачинает (υπάρχει) свои качества (сопутствующие и свойства). Вернее же – зачинает качества не сущность, а стоящие за сущностью сущее-само-по-себе и суть бытия. «Суть бытия [τὸ τί ἦν εἶναι] каждой вещи означает то, что эта вещь есть сама по себе ... только определение, в котором сама вещь не упоминается, но которое её обозначает, и есть определение ее сути бытия» [1, 191]. Суть бытия вещи выражается в определении, которое показывает то, чем была рассматриваемая сущность до того, как стать осознанным бытием, до его

явленности чем-то определённым. Аристотель задаётся вопросом: «бытие платем – есть ли это вообще некоторая суть бытия?» [1, 192]. И отвечает на него положительно, уточняя при этом, что «суть бытия имеется только для того, обозначение чего есть определение» [1, 192]. Она не существует отдельно от сущей–самой–по-себе вещи. Однако, по нашему мнению, Стагирит не удовлетворительно различает «обозначение чего есть определение» и само определение, поскольку обозначает их одним термином ($\tau\acute{o} \tau\acute{i} \tilde{\eta}\nu \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$). Это даёт основания для путаницы в терминах и в переводах. Всё-таки невозможно чему-то определённом « $\tau\acute{i}$ » (определению) быть одновременно неосознанным, то есть аристотелевский термин « $\tau\acute{o} \tau\acute{i} \tilde{\eta}\nu \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ » внутренне противоречив во временном отношении. Необходимо снять эту противоречивость в дальнейшем различении этого термина. Но как эту задачу осуществить?

Выражение « $\tau\acute{o} \tau\acute{i} \tilde{\eta}\nu \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ » слишком громоздкое, а его перевод как «суть бытия» слишком затемняет, на наш взгляд, его смысл. Поэтому мы предлагаем переводить его словом «существо». «Существо» – слово, придуманное В. В. Библихиным для перевода специфического хайдеггеровского термина в заметках на полях к «Бытию и времени». Этим термином Хайдеггер обозначает одновременно как бытие, так и сущность, показывая, что они есть бытие и сущность сущего-самого-по-себе. Мы же называем «существом» такое *нечто*, которое не сущее-само-по-себе и не понятие–сущность, а есть некоторое впечатление (переживание) в душе, выражаемое определением. Это опосредующее звено между понятием и сущим-самим-по-себе, то, чем было бытие вещи до того, как стать осознанным. Выражение «суть бытия» какого-либо нечто через определение описывает ставшее действительным бытие этого нечто в возможности. Не нужно отказываться и от термина «суть бытия», однако он должен приобрести смысл, отличный от смысла «сущести». Мы различаем существо и «суть бытия» следующим образом: «суть бытия» – это определение сущести – определение неосознанного бытия сущей вещи через род и видовое отличие. Существо – неосознанное бытие физической сущности, «суть бытия» – дефиниция этого бытия.

Существо может существовать без сущности-понятия, а такая сущность без сущести (например, кентавр), поэтому не правильно их отождествлять. Существо непосредственно зачинает сущность-понятие и составляет его смысл. Феномен в таком случае – явление сущести в качестве определённой сущности. Существо – бытийно-сущее основание осознанного бытия вещи. Физическое (материальное) бытийствует как сущность-понятие только через посредство сущести. Нематериальные сущности (треугольник, кентавр) могут о сущести не сказываться. Сознательное сущести мышление становится действительным, осуществлённым. Качества познаваемой сущности есть качества состояний психики, зачинаемых сущим-самим-по-себе и являющихся сущими именно как состояния души. Важно

различать состояния психики и то, чем эти состояния вызываются, то есть бытие сущего-самого-по-себе и само это сущее. При сущем движении сущего-самого-по-себе в душе (мышлении) возникают некие не осознанные и ещё не реализованные в действительности предрасположенности (способности), уклады (состояния) и страсти [5, 19–21]. Причём это не «застывшие» состояния и предрасположенности со страстями, а непрерывно меняющиеся и различающие действительное бытие индивида. На эту изменчивость сущести не обратил внимание Аристотель, так как для него было важным найти общую для всех основу истинного познания. Почему, например, все присутствующие считают истинным высказывание, что данный стол жёлтого цвета? По мнению Аристотеля, потому, что сущее, именуемое столом, вызывает в мышлении всех присутствующих идентичное впечатление – сущность данного стола, качеством которого для всех будет жёлтый цвет [4, 36–38]: «ετι δ' άξιώσομεν αυτούς ύπολαμβάνε^ν και άλλην τινά ούσίαν είναι των δντων η одте κίνησες υπάρχει ούτε φθορά ούτε γένεσις το παράπαν» (а кроме того, мы требуем, чтобы они приняли бытие и некой иной сущности сущего, которая вообще не зачинает [υπάρχει] никаких движений, ни гибели, ни возникновения). По нашему мнению, речь в данном фрагменте идёт именно о сущести. Но в таком случае, исходя из современных знаний о природе познания, трудно согласиться с данным высказыванием. Сущность не есть что-то неизменное, ведь сущее–само-по-себе тоже меняется, изменяя, в свою очередь, и сущность. Ну а сущность зачинает изменения как истинного определения сути бытия вещи, так и её сущности.

Заключение

Таким образом, сущность есть непосредственное и изначально бессознательное мышление сущей-самой-по-себе вещи, её непосредственное бытие до всякого осознания, служащее основанием такого осознания. Сущности существуют трансцендентально по отношению к наличному бытию, определяют его содержание и служат одним из его онтических и онтологических оснований. Сущность какой-либо сущности выражается в её определении (через род и различение внутри рода), которое отграничивает бытие данной сущности от других сущностей и тем самым структурирует осознанное (и поэтому наличное) бытие. Определение сущности не определяет единичное сущее, а сразу некоторую область бытия схожих и в определённый момент неразличимых впечатлений, называемых в логике объёмом понятия.

Между сущим-самим-по-себе, сущностью и сущностью существует неразрывная связь, без которой мы бы не имели знания о сущем, а сущности бы не существовали. В рассмотренном нами примере нечто сущее-само-по-себе зачинает сущность стола (его бессознательное бытие), а эта последняя – сущность стола (его наличное бытие). Это единство даёт ос-

нования для отождествления «стола-самого-по-себе» и бытия столом в новоевропейской философии, но такое отождествление должно быть не априорным, а различённым в самом себе и основываться на исходном для философии различении бытия и сущего. Целостная сущность различается на: 1) нечто сущее-само-по-себе; 2) сущность; 3) сущность-понятие, служащее подлежащим в суждении и вообще основой познания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1975.
2. Аристотель. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1978.
3. Ахутин А.В. Античные начала философии. – СПб.: Наука, 2007.
4. Aristoteles. Categories and De Interpretatione / Tr. with Notes by J.L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1963.
5. Aristoteles. Nicomachean Ethics / Tr. by D.W. Ross // [8]. Vol. 9.
6. Aristoteles's metaphysics, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1970.
7. Platonis opera: in 5 vols. / Ed. by J. Burnet. Oxf.: Clarendon Press, 1900–1905.
8. The Works of Aristoteles: Vol. 1–2 // Great Books of Western World. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc. 1952. Vol. 8–9.

ОСВЯЩЕНИЕ ТВОРЧЕСТВА В РЕЛИГИИ

П.Ф. ДИК

Костанай, Костанайский инженерно-экономический университет

Аннотация: Представлена авторская концепция о сущности религии как творческого начала; идея единой основы диалога мировоззрений.

Ключевые слова: освящение, религиозное превращение, творческое начало, этноконфессиональная общность.

SANCTIFICATION OF CREATION IN RELIGION

P.F. DYCK

Kostanai, Kostanai Engineering and Economic University

Abstract: The author's conception of the essence of religion as the Creative Origin is presented; the idea of a universal basis for a dialogue of world-views.

Key words: sanctification, religious conversion, Creative Origin, ethno-confessional community.

В слове «религия» много смыслов, выражающих богатство культурной традиции человечества. Отсюда необычайно высокая значимость вы-

явления сущностей разного порядка, так или иначе связываемых с религиозной сферой жизнедеятельности людей. Например, Э. В. Ильенков рассматривает религию на основе диалектико-материалистического метода и мировоззрения. «Таков уж механизм религиозного "самосознания", его суть, а вовсе не результат ошибок и неисправностей. Ибо он устроен с таким расчётом, чтобы Человек глядел на самого себя как на некоторое другое, нежели он сам, Существо, забывая о том, что он видит только себя самого» [8, 48].

Остановимся на некоторых моментах *сущности* религии и её *места* в культуре, по Фейербаху. «По мере того как человек выходит из первобытного, дикого состояния и становится культурным, он начинает различать, что подобает и не подобает человеку и *что приличествует и не приличествует Богу*. Бог есть олицетворение величия, высшего достоинства; религиозное чувство – высшее чувство благопристойности» [11, 40]. Бог есть олицетворение *высшего человека*. Низкие страсти недостойны человека и потому они в разряде небожественного. «В сравнении с израильтянином христианин есть *esprit fort*, свободомыслящий. Такова изменчивость вещей. То, что вчера было религией, сегодня перестает быть ею; то, что сегодня кажется атеизмом, завтра станет религией» [11, 50]. Соответственно, у христианства, у всех «ставших» вероисповеданий есть или будет реальная альтернатива – некая «становящаяся» религия–атеизм, – более *свободная и критическая*. Свобода мысли и свобода убеждений развивается *внутри* религии; развёртывание религии и культуры *взаимосвязано*. Различие между атеизмом и религией принципиально *не отличается* от различий между формами религии и разными конфессиями. *Религиозная вера*, понимаемая как религиозные убеждения, становится *терпимее* в условиях растущей реальной культурной альтернативы религии. «Поэтому необходимый поворотный пункт истории сводится к *открытому признанию*, что сознание Бога есть не что иное, как сознание рода, что человек может и должен возвыситься над пределами своей индивидуальности или личности, но не над законами и *существенными определениями своего рода*, что человек может мыслить, желать, представлять, чувствовать, верить, хотеть и любить как *абсолютное, божественное существо* – только *человеческое существо*. Поэтому наше отношение к религии не является *только отрицательным*, но *критическим*, мы лишь отделяем *истинное* от *ложного*, хотя, конечно, отделённая от лжи истина является всегда как истина *новая, существенно отличная* от старой истины. Религия есть первое самосознание человека. Религии потому и священны, что они – предания первоначального сознания» [11, 243].

Считаем перспективным для современного мира один из смыслов заключительного суждения Л. Фейербаха в «Сущности христианства». «Поэтому стоит изменить обычный ход вещей, чтобы придать обычному значению *необычного* и озарить *жизнь как таковую религиозным смыслом*»

[11, 250]. Полагаем, что мыслитель допускает потенциал возрождения духовного творчества личности и социума в *религиозном смысле*. Возможно, *критику и свободу* в противоположность *обычному* господству идеократии, мещанства и технократии в человеческом бытии; реальный способ преодоления новейших форм отчуждения личности.

Религия есть утешение, замечает Фихте, но «...смысл религии состоит в первую очередь в том, чтобы сопротивляться рабству, не допускать его и не опускаться до голого утешения несвободных. Тирану, пожалуй, подобает проповедовать религиозную покорность и указывать на небеса тем, кому на Земле он не намерен дать местечка; нам же не должно торопиться усваивать рекомендуемое им воззрение на религию, мы должны, если только в силах, препятствовать тому, чтобы Землю превращали в ад, с целью возбудить большее стремление на небеса» [12, 191].

М. Хайдеггер полагает обезбожение явлением сугубо Нового времени. «Обезбожение есть состояние принципиальной нерешённости относительно Бога и богов» [14, 42]. В процессе обезбожения, с одной стороны, картина мира дехристианизируется иным основанием мира, а с другой стороны, христиане, соотносясь с ценностями Нового времени, превращают христианство в христианское мировоззрение. Обезбоженность, утверждает М. Хайдеггер, означает не падение религиозности, а её свершение. Благодаря обезбоженности, отношение к богам впервые превращается в религиозное переживание. Возникший вакуум заполняется историческим и психологическим исследованием мифа. «Возможно, отличительная черта нынешней эпохи мира состоит в закрытости измерения Священного. Возможно, тут её единственная беда» [14, 213]. Из уважения к истине бытия, утверждает Хайдеггер, философская мысль отказывается от выбора в пользу атеизма или теизма. Философ вопрошает о прозрении, благодаря которому человек окажется в свете бытия, уже не покидая его. «Сумеем ли освоиться и обитать в этой близости так, чтобы вблизи начал принадлежать к четверице неба и земли, смертного и божественного?» [14, 258].

Предполагаем, что экстатичная религиозность в его интерпретации есть «смутное» переживание неясности природы божественного в эпоху абсолютизации человека. Абсолютизация на словах, а по сути – профанация временного существа человека в плоском мифе и заурядной мистификации. Религиозность как общение человека с идеалом человека, гибрид примитивного теизма и вульгаризации философско-материалистического антропологизма Л. Фейербаха, осуществлённый в Новое время (предсовременность) и «Новейшее» время (современность). Если так, то перед исследователем открываются новые горизонты в понимании сути действительной религиозности в современности. Она есть реальная возможность и даже неизбежность трансформаций «обезбоженности», включая формы обожания–освящения фактов вековечной временности со-бытия человека с

миром человека, интерпретируемые как события священной вневременной вечности Бога Средневековья. Включая планетарное явление современности: противостояние смуты нонконформизма («сектизм») и застойного традиционализма конформизма («асектизм»). Тогда и обожествление лидера движения, революции и/или непримиримой борьбы фанатиков террора правомерно осмысливать как форму «обезбоженности».

К. Ясперс полагает, что философия по-настоящему не способна понимать религию; религия «существует лишь там, где молитва, культ и откровение учреждают общность и становятся источником авторитета, богословия и послушания» [15, 330]. Философия борется против неправды определённой религии, против объективаций религии. За уклонениями религии, очевидными для взгляда постороннего, философ призывает: «уловить её ядро, которое философия не только допускает как существующее, но *глубоко чтит как возможную истину*» [15, 332]. Цивилизованный диалог двух мировоззрений, по Ясперсу, мирозерцаний, предполагает сложный этос. В философствовании как борьбе против уклонов конфессиональной теологии не стремятся уничтожить противника, его признают. «Несмотря на существенное различие, философия и богословие родственны друг другу. И та, и другое выполняют рациональную работу просветления истока и удостоверения веры. Поэтому исторически они всегда находятся *в отношении взаимного дарения и принятия* и взаимной борьбы» [15, 346].

Излагаем собственную позицию по проблеме, в том числе духовным основаниям веры и убеждений, включая религиозные убеждения. Она близка суждению В. Соловьёва в связи с его пониманием свободной теософии: она «определяется как цельное знание, то в особенности она может быть обозначена как цельная наука, или же как цельная философия, или, наконец, как цельная теология; *различие будет здесь только в исходной точке и в способе изложения, результаты же и положительное содержание одно и то же*» (курсив мой – П. Д.) [9, 178]. Феномен убеждений взаимосвязан с феноменом веры. Термин «вера» распространён в религии, теологии; здесь термины «вера» и «религия», соответствующие им понятия и образы выступают синонимами или совпадают в основных смыслах. Феномен веры не исчерпывается смыслами религиозной веры. Как известно, К. Ясперс оставил понятие философской веры, её связи с верой религиозной. Вера присутствует в идеологии, наличие форм веры признаётся в других явлениях духовной сферы общества.

В отечественной теории советского периода вера чаще связывалась с религиозным мировоззрением, которому противопоставлялось знание в составе научно-материалистического, атеистического мировоззрения.

В истории философии есть и другие версии понимания веры, знания и убеждений, интерпретации их соотношения. «Для меня вера есть знание, самое высшее и самое истинное знание», – признаёт Н. Бердяев [3, 37]. Отсюда версия конструктивной духовности исторически конкретной лично-

сти; творческий союз нравственности, религиозности и философичности. «Быть сильным духом, не бояться ужасов и испытаний жизни, принимать неизбежное и очистительное страдание, бороться против зла...», – рекомендует Бердяев [2, 163].

Воздерживаясь от позиции конкретного мировоззрения по первоисточнику творчества, мы сформулировали определение: религия – система освящения творческого начала, включающая общение-преклонение [7].

Преклонение перед высшим становится фактором религии при условии *веры в реальность непосредственного общения с Творческим Началом*, то есть религиозно-мистической веры.

Итак, *сущность религии*, или религиозное преобразование, есть *уверенная претензия на монопольное владение гарантированным способом реального перехода* между пределом мира человека и запредельностью. *Сущность святого* состоит в предельном для религиозно верящего человека *ощущении объективной достоверности* непосредственной связи-превращения с запредельной основой бытия превращения.

Религия как институт явлена совокупностью форм конфессий. Разделяем мнение Гегеля: секта и церковь соотносятся как религия в становлении и религия ставшая (конфессия).

Религия как феномен повседневности есть самоорганизация синкретического мирозерцания народа, вбирающего мифотворчество, ритуальную мистику и здравый смысл жизненно-практического предфилософствования. О семейной религии и её предмете – умерших дедах и отцах – говорит В. Соловьёв в своей нравственной философии. По его мнению, христианское преобразование сводится к связи между живыми и умершими. Следовательно, религия повседневности может быть определена и как *этноконфессиональная общность* – группа людей, признающая единство на основе слитности компонентов социально-культурного и религиозно-конфессионального феноменов. Реальную преемственность поколений в этноконфессиональной общности представляет Гегель. «Каждый индивидуум, поскольку он связан с духом своего народа, обретает с момента рождения веру своих отцов без своей вины и без своей заслуги, и вера отцов является для индивидуума святыней и авторитетом. Это и составляет основание веры, данное в историческом развитии» [5, 381].

В сложной социально-культурной динамике реального превращения–преобразования (трансформации) общностей можно выделить стороны противоречий. В совокупности они образуют феномены, которые мы означаем как *идеальные типы* (по М. Веберу) *социально-культурных общностей* (СКО) в диапазоне этнический – конфессиональный. Так называемые буддийские, мусульманские, христианские народы как общности действительной истории предполагают приоритет этнического (народного) или конфессионального (вероисповедного) компонента здесь и сейчас.

Феномен этноконфессионального, сравнительно недавно трактуемый отечественными теоретиками в качестве пережиточного в бытии человечества, получил новые импульсы к жизни. Центробежные и центростремительные тенденции социально-культурной динамики подрывают критерии разграничения общностей планеты, установленные после второй мировой войны. Отсюда распространённые предельные чувства: тревожное восприятие ограниченных возможностей индивида (соответственно, стремление под опеку запредельной мощи), и его счастливая уверенность в обретении гарантий человеческого целеполагания и *богатого* бытия. Эти *превращения-преобразования* можно обозначить по-разному: дух, душа, идеология, иллюзия, искусство, культура, мистика, миф, наука, патология, повседневность, религия, философия. Перечень можно продолжить. Полагаем, что это различные способы освоения мира человеком, то есть *норма и правило* специфически человеческого гармоничного бытия или культура. Культура вбирает перечисленные выше явления, а также многие другие, осмысленные и прочувствованные человеком. *Почитание-преклонение* в культуре часто именуют религией. Э. Дюркгейм говорит о религии в этом смысле как о реальной основе общества. Э. Фромм это значение вкладывает в своё определение религии; он протестует против господствующей в рыночном сообществе «кибернетической религии» с её богиней разрушения и *обожествлением* машины. Философы-идеалисты П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев видят в термине «культ» признание священной основы и вневременного живительного источника культуры; философы-материалисты, в том числе Л. Фейербах, – анахронизм, атавизм культа, в диапазоне от сравнительно безобидного до вредоносного для современной культуры и светлого-светского будущего всего человечества.

Понятие светского и священного рассматривается нами в составе нашей идеи и концепции терапеологии [6, 26–27].

П.А. Флоренский первичное творчество человека в религиозном культе называет святынями. Явления, которые «отдаляются и отделяются от культа, делаются светскими... и, в конечном выветривании собственно-религиозного обрядового действия, порождают светскую философию, светскую науку, светскую литературу» [13, 75]. С.Н. Булгаков духовной родиной культуры полагает религиозный культ. Особенно тесна связь между культом и искусством. «И около этого центра группировались и отрасли искусства более светские, периферические» [4, 328].

Этимология слова «свет» позволяет, по Флоренскому, выявить новые смыслы святого: оно есть явление надмирового посредством мирового, своим светом энергии. Бог есть Святой «и потому "Бог есть Свет" может быть заменено посредством: "*Святой есть Свет*". ...Соединяя то и другое определения вместе, скажем: Святое есть Свет невидимый» [13, 210]. С.Н. Булгаков связывает светлое и святое в источнике творения.

К. Барт полагает, что люди изначально пребывают в исходящем от Бога свете. «Нас интересует эта их просветлённость Его светом и потому образ Божий, к которому причастен каждый человек» [1, 35]. Барт не согласен с авторами, утверждающими «ничто» М. Хайдеггера дьявольски ужасным и мрачным. Ничто есть «плодотворная, целительная глубина, наполненная светом и источающая свет» [1, 275]. Божья святость называется причиной учреждения совести как голоса воли Бога в человеке, этом «ничтожном», на языке Барта.

П. Тиллих предлагает развёрнутую характеристику связи священного и светского. Сфера богов всегда есть сфера священного, заявляет он, следовательно, божественное священо, а священное всегда божественно. Священное открыто для феноменологического описания как постигаемый опытом феномен. Тиллих принимает учение о Боге в связи со смыслом предельной заботы и смыслом Бога как смыслом священного. «Священное – это качество того, что заботит человека предельно» [10, 212].

Сущностное противоречие религии, по Тиллиху, заключается в высшем выражении, освящении жизни и, с другой стороны, в радикальном опровержении её достоинства, в профанизации жизни. Тогда профанное может быть носителем священного; профанное открыто для освящения. «Более того, священное и должно, и может быть выражено только через секулярное, поскольку лишь через конечное и может выразить себя бесконечное» [10, 214–215]. Таким образом, дихотомия «священное-светское» у Тиллиха есть со-действие, конвергенция зависимых сторон в подлинном бытии заботы.

Обобщая христианские суждения о сути света и святого, предлагаем принципиальные положения единой духовной культуры. Святое и божественное могут быть тождественными; идея святого вбирает идею света сокрытого и видимого; свет видимый свидетельствует о реальности святого для религиозного сознания; светское как форма бытия видимого света есть опосредованное следствие обмирщения святого. Смыслы и соотношение понятий света и тьмы, светского и священного диалектичны и исторически конкретны. Следовательно, свет, светское и священное есть обозначение понятий, в которых схватывается сущностная связь трансцендентного (запредельного) и предельного миров на уровне личности и человеческих сообществ. Отсюда глубинное значение понятий для позитивного бытия культуры.

Подведём итоги нашего осмысления религиозного освящения. Очевидна вариативность наименования *генерального* понятия–идеи и *ведущей* формы духовной культуры, *образующих* устойчивую систему мировоззрения с конкретной субординацией ценностей. *Наименование* феномена срывается с *ведущим* феноменом; господствующее место феномена в системе ценностей обеспечивает преклонение перед ним как главным, единым или единственным гарантом стабильности, достойным общего *почитания*. Ри-

туал почитания ведущего феномена *преобразуется* культом в качество общекультурного *священнопоклонения*.

Исторический опыт мировоззренческих исканий говорит о благотворности высокой духовности для духовно-творческого единства конструктивных форм антирелигиозного, нерелигиозного и собственно религиозного – мистического и/или конфессионального – убеждений в границах культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барт К. Церковная догматика: В 2 томах. Т. 2 / К. Барт. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. – 712 с.
2. Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности / Н.А. Бердяев. – М.: Мысль, 1990. – 207 с.
3. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев. М.: Правда, 1989. – 607 с.
4. Булгаков С.Н. Первообраз и образ: Соч. в 2 томах. Т. 1. Свет не вечерний / С.Н. Булгаков. – СПб.: ИНАПРЕСС : М.: Искусство, 1999. – 416 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 томах. Т. 1 / Г.В.Ф. Гегель; отв. ред. А.В. Гулыга; пер. с нем. М.И. Левиной. – М.: Мысль, 1975. – 532 с.
6. Дик П.Ф. Терапеология как трансдисциплинарное знание / П.Ф. Дик // Императивы творчества и гармонии в проектировании человекомерных систем : мат. межд. науч. конф., г. Минск, 15-16 нояб. 2012 г.; Ин-т философии НАН Беларуси. – Минск: Право и экономика, 2013. – С. 26-27.
7. Дик П.Ф. Основы религиоведения (этнокультурный аспект): Учебник для слушателей юридич. специальностей / П.Ф. Дик. – Астана-Костанай, 2000. – 202 с.
8. Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. 2-е изд. / Э.В. Ильенков. – Киев: Час-Крок, 2006. – 312 с.
9. Соловьёв В.С. Сочинения: В 2 томах. Т. 2 / В.С. Соловьёв. – М.: Мысль, 1988. – 822 с.
10. Тиллих П. Систематическая теология: В 3 томах. Т. 1-2 / П. Тиллих. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 463 с.
11. Фейербах Л. Сочинения: В 2 томах. Т. 2 / Л. Фейербах; пер. с нем.; Ин-т философии. – М.: Наука, 1995. – 425 с.
12. Фихте И.Г. Речи к немецкой нации / И.Г. Фихте; пер. А.А. Иваненко. – СПб.: Наука, 2009. – 349 с.
13. Флоренский П.А. Философия культа (Опыт православной антроподицеи) / П.А. Флоренский. – М.: Мысль, 2004. – 685 с.
14. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер; пер. с нем. В.В. Библихина. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

15. Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире / К. Ясперс; пер. с нем. А.К. Судакова. – М.: Канон; Реабилитация, 2012. – 384 с.

СЕМИОТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФЕНОМЕНА ГРАНИЦЫ В ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ Ю. М. ЛОТМАНА³

И.В. ДЁМИН

Самара, Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева

***Аннотация:** В статье анализируется культурно-семиотическая интерпретация феномена границы в концепции Ю. М. Лотмана. Проясняется связь между понятием границы и проблемами исторической динамики культуры и межкультурной коммуникации. Раскрывается связь между понятиями «граница» и «перевод». Выявляется значение семиотически переосмысленного понятия границы для продуктивного обсуждения проблемы референции в контексте философии языка и философии культуры.*

***Ключевые слова:** культура, семиотика, семиозис, семиотика культуры, семиосфера, Лотман, понятие границы.*

SEMIOTIC INTERPRETATION OF THE BOUNDARY PHENOMENON IN LOTMAN'S PHILOSOPHICAL AND CULTURAL CONCEPT

I.V. DEMIN

Samara, Samara University

***Abstract:** The article analyzes the cultural-semiotic interpretation of the border phenomenon in Lotman's concept. The article clarifies the relationship between the concept of the border and the problems of the historical dynamics of culture and intercultural communication. The article reveals the connection between the concepts of "border" and "translation". The meaning of the semiotic re-concept of the boundary for a productive discussion of the reference problem in the context of the philosophy of language and the philosophy of culture is revealed.*

***Keywords:** culture, semiotics, semiosis, semiotics of culture, semiosphere, Lotman, concept of boundary.*

³ Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 17-13-63001 «Философские основания семиотики истории» (Региональный конкурс «Волжские земли в истории и культуре России» 2017 года).

Интерес к феноменам пограничности и маргинальности в современном социально-гуманитарном знании связан с утверждением междисциплинарного подхода, с осознанием того обстоятельства, что наиболее значительные открытия и концептуальные сдвиги, как правило, происходят *на стыке* различных научных дисциплин и типов дискурса. Понятие границы и феномен пограничности могут рассматриваться в различных ракурсах и контекстах: социально-психологическом [10, 233–239], лингвистическом [1, 50–55], культурологическом [2, 19], общефилософском [4, 13], экзистенциально-антропологическом [14]. Особое значение для методологии современного социально-гуманитарного познания имеет *культурно-семиотический* подход к анализу феномена границы, поскольку семиотика с самого начала своего возникновения претендовала на статус междисциплинарной науки [17, 16–20].

Семиотическая концепция культуры, разработанная Юрием Михайловичем Лотманом и другими представителями Московско-тартуской семиотической школы, является оригинальной версией лингвистически ориентированной теории культуры, позволяющей разрешать некоторые ключевые философско-методологические дилеммы современного постметафизического мышления (см. об этом: [6, 205–217; 7, 102–115]).

Выражение «семиотика культуры», часто встречающееся в работах Лотмана, содержит в себе двусмысленность. Оно используется для обозначения как *науки* о культуре, так и *предмета* этой науки. Во втором случае в текстах Лотмана чаще используются термины «семиосфера» или «семиотическое пространство культуры». Кроме того, выражение «семиотика культуры» может иметь разное значение в зависимости от того, что мы понимаем под «семиотикой».

Лотман различает три основных аспекта семиотики. Во-первых, под семиотикой понимается научная дисциплина, объектом которой является сфера знакового общения. Такая трактовка семиотики впервые встречается уже в работах Ф. де Соссюра. Так понятая семиотика выступает не просто в качестве науки среди других наук, но претендует быть концептуальной основной социального познания как такового [15, 153–154]. Следует отметить, что Лотман в ходе разработки собственной культурологической теории опирается по преимуществу на семиотику Соссюра с характерной для неё бинарной моделью знака [18, 101]. В рамках этой модели знак трактуется как единство означающего («план выражения») и означаемого («план содержания»).

Во-вторых, под семиотикой понимается специфический *метод* гуманитарных наук. Семиотический метод может применяться в различных дисциплинах, его использование обусловлено исследовательскими задачами, а не спецификой изучаемого объекта. В этом смысле можно говорить о семиотическом изучении истории как об *одном из подходов* наряду с другими (несемиотическими) [8, 48–54].

Наконец, в-третьих, семиотика может рассматриваться как *установка* познающего сознания и специфический *ракурс рассмотрения* человека, культуры и общества. Данный подход является наиболее всеобъемлющим и предполагает, что семиотика имеет дело не просто с отдельным классом явлений, но с особым *измерением существования* объектов социально-гуманитарного знания. Подобно тому, как всё, к чему прикасается наука, превращается в объект, всё, к чему прикасается семиотика, превращается в *знак* или последовательность знаков (текст).

В философско-культурологической концепции Лотмана присутствует каждая из этих трёх трактовок семиотики, однако, решающее значение имеет понимание семиотики в качестве особой установки сознания и способ видения человека и культуры. Это находит выражение в интегральном понятии «семиосфера». Под семиосферой Лотман понимает пространство культуры, в котором осуществляется знаковая коммуникация и становится возможным семиозис, то есть процесс функционирования знаков культуры и культурных текстов (о понятии «семиосфера» см.: [5; 9; 12]). В работе «Культура и взрыв» Лотман делает акцент на динамическом аспекте культуры, а семиосфера рассматривается как *непрерывный процесс семиотизации и десемиотизации*, образования и разрушения знаков: «Полностью стабильных, неизменяющихся семиотических структур, видимо, не существует вообще» [15, 101].

Существенное значение для понимания семиотики культуры Лотмана и её методологического потенциала имеет понятие *границы*. Семиотическая переинтерпретация этого понятия осуществляется Лотманом в связи с экспликацией структуры и механизмов трансформации культурного пространства – семиосферы.

Лотман отмечает двусмысленность понятия границы. Граница одновременно соединяет и разъединяет, разделяет. Поскольку граница всегда является границей-с-чем-то, она одновременно принадлежит обоим пограничным культурам, обоим семиосферам. Граница би- и полилингвистична [16, 183].

В рамках семиотики культуры Лотмана различаются два типа границ. Во-первых, это «внешние» границы семиосферы, то есть границы между семиосферой (сферой культуры) и внесемиотической реальностью (сферой природы). Во-вторых, это внутрисемиотические границы (границы между различными языками, жанрами, текстами культуры).

Культурная динамика напрямую связывается Лотманом с *пересечением границ*, граница мыслится как место, в котором осуществляется семиозис, протекают процессы семиотизации и десемиотизации. Пересечение границ (как внутренних, так и внешних) является «движущей силой» семиозиса: «Пересечение разных структурных организаций становится источником динамики» [15, 22].

В работе «Культура и взрыв» Лотман использует метафору «взрыва» для описания процесса, при котором «граница стабильно-упорядоченной семиосферы разрывается, а существующий семиотический порядок динамизируется благодаря “сотрясению снаружи” – таким образом он нарушается и обновляется» [20, 13]. «Взрыв» определяется Лотманом как момент непредсказуемости, в который «выбор будущего реализуется как случайность» [15, 22].

Не останавливаясь подробно на различиях между «взрывом» и «эволюцией» как двумя разновидностями культурной динамики, отметим, что непрерывность, характерная для *эволюционных* семиотических процессов, и прерывность, свойственная процессу «*взрывным*», рассматриваются Лотманом как *взаимодополнительные* атрибуты семиосферы [11]. Между дестабилизирующим «взрывом» и стабилизирующей «эволюцией» существует неустраняемая взаимосвязь. «Все взрывные динамические процессы, – пишет Лотман, – реализуются в сложном динамическом диалоге с механизмами стабилизации» [15, 17]. Отмечая взаимодополнительность «взрыва» и «эволюции» как двух механизмов культурной динамики, Лотман пишет: «Постепенные и взрывные процессы, представляя собой антитезу, существуют только в отношении друг к другу. Уничтожение одного полюса привело бы к исчезновению другого» [15, 17]. Важно отметить, что, понятия «взрыв» и «эволюция» с самого начала рассматриваются Лотманом в *культурно-семиотическом* ключе, речь идёт о *семиотических* процессах, связанных с интерпретацией и переинтерпретацией знаков и текстов, формированием и разложением культурных смыслов.

Семиотическая интерпретация понятия «граница» связана с новой трактовкой культурной коммуникации. В контексте семиотической концепции Лотмана коммуникация не сводится к процессам передачи и усвоения послания при условии общего кода (языка). Коммуникация у Лотмана неразрывно связана с процессом *перевода*, который рассматривается как базовый и наиболее элементарный акт мышления [16, 193]. «Сама природа интеллектуального акта, – замечает Лотман, – может быть описана в терминах перевода» [15, 16]. Коммуникация всегда предполагает переход, пересечение семиотической (языковой) границы и/или взаимоналожение различных семиотических пространств (языков, культурных кодов). При такой трактовке перевод становится не только *условием возможности*, но и *неотъемлемым компонентом* всякой коммуникации в культуре.

Поскольку коммуникация возникает в ситуации пересечения семиотической границы и предполагает процедуру перевода, постольку в ходе её осуществления всегда остаётся некоторый непереводимый остаток. Там, где отправитель и получатель говорят на одном языке, пользуются одними и теми же кодами, в переводе нет надобности. Коммуникация здесь, строго говоря, *избыточна*. Там же, где отправитель и получатель сообщения вообще не имеют общей границы, общих точек соприкосновения, перевод

неосуществим. В этом случае мы имеем дело с ситуацией полной непереводимости, в которой коммуникация *невозможна*. Коммуникация в культуре, согласно Лотману, всегда возникает *на границе*, в области соприкосновения, взаимоналожения и взаимопересечения различных языков/семиосфер. При этом в процессе коммуникации что-то поддается переводу, а что-то – нет, и всегда остаётся непереуведённый и непереуведимый остаток. Сам код (язык) не остаётся неизменным в процессе коммуникации, каждый коммуникативный акт влияет на код, динамизирует его. Язык, как неоднократно подчёркивал Лотман, это «код плюс его история» [15, 15].

Универсальная семиотическая закономерность, которую фиксирует Лотман в процессе описания культурной динамики, заключается в том, что чем более чуждыми являются друг другу различные языки (семиотические пространства), тем потенциально более значительным и «взрывным» может оказаться семиотический эффект от их соприкосновения, взаимоналожения, коммуникации.

В свете фундаментального положения о том, что именно перевод является элементарным актом мышления и базовой формой культурной коммуникации, граница определяется Лотманом как *область билингвизма* и полилингвизма [15, 267]. Граница – это «механизм перевода текстов чужой семиотики на язык “нашей”, место трансформации “внешнего” во “внутреннее”, это фильтрующая мембрана, которая трансформирует чужие тексты настолько, чтобы они вписывались во внутреннюю семиотику семиосферы, оставаясь, однако, инородными» [16, 183]. Из такой трактовки границы следует, что «пограничные» деятели культуры играют роль *переводчиков* с языка чужой культуры на язык своей культуры. «Пограничные» тексты и образы в культуре, таким образом, являются средствами межкультурной коммуникации и посредниками в её осуществлении.

Аналогичная ситуация наблюдается в тех случаях, когда происходит нарушение *жанровых* границ. Наибольшим потенциалом для развития обладают те (пограничные, приграничные) области искусства, в которых происходит наложение различных стилей и жанров друг на друга [16, 185].

Одним из важнейших постулатов культурно-семиотической концепции Лотмана является положение о *неоднородности* семиосферы. «Одна из основ семиосферы – её неоднородность» [15, 101]. Семиосфера принципиально неоднородна, поскольку всякий раз включает в себя *центр* и *периферию*. Периферия определяется Лотманом как приграничная (пограничная) зона культуры, в которой интенсивность семиотических процессов наиболее высока. Периферия семиосферы – это «зона семиотической дестабилизации и проницаемости» [20, 23]. Следует согласиться с мыслью Сузи Франк о том, что «центр» и «периферия» в концепции Лотмана это «не просто топологически локализуемые места/зоны, а структурные вели-

чины семиосферы» [20, 23]. Границы между центром и периферией, центральным и периферийным пронизывают культуру на всех её уровнях.

Лотман выявляет важную закономерность функционирования семиосферы: *наибольшим потенциалом для развития обладают периферийные и приграничные области и феномены культуры*. Так, например, периферийные жанры в искусстве оказываются «революционнее» тех, которые расположены в центре культуры, «пользуются наиболее высоким престижем и воспринимаются современниками как искусство *parexcellence*» [16, 179].

Периферийные (приграничные, пограничные) феномены культуры в совокупности составляют то, что Лотман назвал «областью семиотической динамики» [15, 258]. Маргинальные формы со временем могут занять центральное место. Именно таков общий механизм культурной эволюции с семиотической точки зрения. В качестве примера, иллюстрирующего механизм культурной эволюции, Лотман приводит кинематограф, культурно-семиотический статус которого на протяжении XX века претерпел кардинальные изменения. Из «ярмарочного зрелища, свободного от теоретических ограничений и регулируемого лишь своими техническими возможностями» [16, 179], он превратился в одно из центральных искусств.

Изучая историю культуры, можно постоянно наблюдать смещение границ между центром и периферией и даже перемещение периферийных форм культуры в центр. Речь идёт о «перемещении норм поведения, языка, стиля одежды и т. д. из пограничной сферы культуры в ее центр» [16, 190]. При этом общая закономерность состоит в том, что периферия всегда ярко окрашена и маркирована, тогда как ядро «не имеет ни цвета, ни запаха, оно “просто существует”» [16, 191]. Победа той или иной семиотической системы есть, согласно Лотману, не что иное, как её перемещение в центр и неизбежное «обесцвечивание». Высокая интенсивность семиотических процессов в приграничных областях культуры связана с тем обстоятельством, что «именно здесь происходят постоянные вторжения в нее извне» [16, 191].

Пространство семиосферы, согласно Лотману, пересечено границами разных уровней и разных типов. Граница между «внутренним» и «внешним» (своим и чужим) задаёт только общие контуры семиосферы. Внутри пространства семиосферы проходят многочисленные границы между отдельными языками, жанрами, типами дискурса. «Пронизанность семиосферы частными границами создает многоуровневую систему» [16, 185].

Все субкультуры семиосферы, какими бы различными они ни были, пребывают в общей (пространственно-временной) системе координат. Для того, чтобы внешний по отношению к той или иной культуре мир мог стать фактором её трансформации, он должен подвергнуться семиотизации, то есть быть разделён «на область объектов, нечто означающих, символизирующих, указывающих, то есть имеющих смысл, и объектов, пред-

ставляющих лишь самих себя» [16, 178]. В этом пункте рассуждений Лотмана даёт о себе знать ключевая проблема семиотики и философии языка XX века – *проблема референции*, проблема соотношения между языком и миром, между семиосферой и внесемиотической реальностью. В решении этой проблемы ключевую роль играет опять–таки семиотически переосмысленное понятие границы.

Всякая граница, согласно Лотману, выполняет в контексте культуры несколько взаимосвязанных функций. Во-первых, она ограничивает проникновение чужого и инородного, сохраняя и поддерживая тем самым идентичность культуры. Граница является своего рода *фильтром*, пропускающим одну информацию и отсеивающим другую. Во-вторых, граница обеспечивает «адаптирующую переработку внешнего во внутреннее» [16, 188]. Всякая граница *проницаема*, и в этом смысле она выполняет функцию клеточной *мембраны*. С одной стороны, отделяя «внешнее» от «внутреннего», она обеспечивает целостность семиотического пространства культуры, с другой стороны, граница регулирует «обмен» между семиосферой и внесемиотической реальностью. Граница «постоянно пересекается вторжениями из внесемиотической сферы, которые, врываясь, вносят с собой динамику, трансформируют само пространство, хотя одновременно сами трансформируются по его законам» [15, 102]. В той степени, в которой граница оказывается *проницаемой* и *подвижной*, она становится источником трансформаций культурно-семиотической системы. «Обмен с внесемиотической сферой образует неисчерпаемый резервуар динамики» [15, 102]. Именно этому аспекту понятия «граница» и уделяется наибольшее внимание в концепции Лотмана.

Решающее значение в концепции Лотмана имеет положение о *множественности* сосуществующих и граничащих друг с другом языков и семиосфер. Различные языки культуры «как накладываются друг на друга, по-разному отражая одно и то же, так и располагаются в “одной плоскости”», образуя в ней внутренние границы. Их взаимная непереводаемость (или ограниченная переводаемость) является источником адекватности внеязыкового объекта его отражению в мире языков. *Ситуация множественности языков исходна, первична»* [15, 13] (курсив мой – И. Д.).

Коммуникация, которая осуществляется в пограничной (приграничной) области культуры, представляет собой не обмен сообщениями и смыслами в рамках общего кода и языка, это, скорее, никогда не прекращающийся *поискобщего языка*. «Представление о возможности одного идеального языка как оптимального механизма для выражения реальности является иллюзией. Минимальной работающей структурой является наличие двух языков и их неспособность, каждого в отдельности, охватить внешний мир» [15, 13]. Коммуникация, таким образом, всегда предполагает и включает в себя *акт перевода*. Именно ситуация *изначального многоязычия* делает коммуникацию не только возможной, но и необходимой,

поскольку коммуникация – это всегда выход вовне, за границы наличного языка, она предполагает переход той или иной семиотической границы.

Центральная для семиотики и философии языка проблема референции решается Лотманом посредством семиотизации «несемиотической» реальности и отрицания принципиальных различий между двумя типами границ – «внутренними» (между языками и семиотическими субкультурами) и внешними (между семиосферой и внесемиотической реальностью). Положение о том, что в рамках одной семиосферы всегда сосуществуют и накладываются друг на друга различные языки, распространяется Лотманом на отношения между семиосферой и внешней по отношению к ней «несемиотической» реальностью. Лотман трактует и описывает внешнюю границу семиосферы «как не отличающуюся принципиально от других границ, которые пронизывают семиосферу и определяют каждый вид коммуникации» [20, 26]. Внеязыковая реальность в этой связи понимается *по аналогии с языком*, она рассматривается как «случай среди других случаев в пространстве перевода, а не как окутанное тайной место для вещей в себе» [20, 26]. «Внешняя» граница семиосферы рассматривается Лотманом как место соприкосновения семиосферы с *другими семиосферами*, а не как барьер, разделяющий сферу культуры и пустое бескачественное пространство.

Оппозиция семиотического и несемитического (внеязыкового) заменяется у Лотмана оппозиций *переводимого* и *непереводимого*. При этом ситуацию абсолютной тождественности языка (кода), делающую перевод избыточным и бессмысленным, и ситуацию абсолютной непереводимости, делающую перевод невозможным, следует рассматривать как два противоположных полюса, между которыми локализуется всё многообразие коммуникативных культурных практик. Так или иначе, культура всегда предполагает существование и столкновение различных языков и способов кодирования.

Поскольку граница является необходимой частью семиотического пространства культуры, «семиосфера нуждается в “неорганизованном” внешнем окружении и конструирует его себе в случае отсутствия» [16, 191]. «Культура, – пишет Лотман, – создает не только свою внутреннюю организацию, но и свой тип внешней дезорганизации» [16, 191]. Таким образом, мы всякий раз имеем дело не только с множественностью языков в рамках одной культуры, но и с *множественностью семиосфер*. Семиосферы в единственном числе, строго говоря, не существует, как не существует и одного языка. Данное обстоятельство позволяет Сузи Франк сделать вывод о том, что семиотика Лотмана «остаётся на стороне семиозиса и не позволяет себе высказывания о действительности, существующей по ту сторону знаков» [20, 26], поскольку «то, что не является семиотическим и не участвует в семиозисе, в культурном отношении не существует» [20, 26].

Примечателен в этой связи следующий фрагмент из статьи Лотмана «Понятие границы». Отмечая, что одна сторона границы как «области конституированной билингвильности» всегда обращена вовне, во внешнее по отношению к культуре пространство, Лотман высказывает мысль о том, что всякая культура нуждается в образе «варвара», то есть существа, противоположного «культурному человеку», и создаёт этот образ. «Варвар» создан цивилизацией в том смысле, что он с самого начала включён в семиотическую оппозицию «варвар – человек культуры». Граница между «варварством» и «культурой» является необходимой частью семиосферы, поскольку «никакое “мы” не может существовать, если отсутствуют “они”» [16, 191]. Семиосфера всегда граничит с другими семиосферами, взаимодействует с ними, и решающее значение в этом взаимодействии имеет поиск и обретение общего языка, поскольку, по замечанию Лотмана, «даже для того, чтобы вести войну, надо иметь общий язык» [16, 191].

Подведём итог. В контексте семиотики культуры Лотмана понятие границы вводится для объяснения культурной динамики (исторического аспекта семиосферы и семиозиса) и процесса коммуникации. Пересечение семиотических (языковых) границ, взаимоналожение различных языков и субкультур семиосферы рассматривается Лотманом в качестве определяющего фактора исторической динамики культуры и трансформации культурных смыслов. Кроме того, семиотическая интерпретация понятия границы позволяет Лотману предложить оригинальный вариант решения центральной для философии культуры и философии языка проблемы референции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Боронин А.А. О понятии «граница» в лингвистике (к интерпретации художественного текста и его сегментов) / А. А. Боронин // Мир лингвистики и коммуникации: электронный научный журнал. – 2012. – Т. 1. – № 26. – С. 50–55.
2. Быстрова А.Н. Модель культурного пространства: граница и безграничность / А.Н. Быстрова // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2008. – № 1. – С. 95–104.
3. Быстрова А. Н. Проблема границ в культуре / А. Н. Быстрова // Омский научный вестник. – 2013. – № 2 (116). – С. 253–257.
4. Граханов Д.А. Понятие пограничности: к постановке философской проблемы / Д. А. Грананов // Вестник Челябинского государственного университета. – 2012. – № 4 (259). – С. 80–84.
5. Гриненко Г.В. Семиосфера и семиотика культуры / Г. В. Гриненко // Культура и образование. – 2013. – № 1 (10). – С. 32–39.
6. Дёмин И.В. Семиотика истории и герменевтика исторического опыта / И.В. Дёмин. – Самара: Самар. гуманитар. акад., 2017. – 273 с.

7. Демин И.В. Семиотика истории Ю.М. Лотмана: между реализмом и конструктивизмом / И. В. Дёмин // История. Семиотика. Культура: сборник материалов Всероссийской научной конференции с международным участием / отв. ред. И. В. Дёмин. – Самара: Самар. гуманитар. акад., 2017. – С. 102–115.
8. Дёмин И.В. Семиотический подход к истории: между презентизмом и антикваризмом / И. В. Дёмин // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. – 2015. – № 4 (232). – С. 48–54.
9. Егоров Б.Ф. Жизнь и творчество Ю. М. Лотмана / Б. Ф. Егоров. – М.: НЛО, 1999. – 384 с.
10. Ерохина Т.И. Модус пограничности в современном гуманитарном знании / Т. И. Ерохина, И. А. Хрящева, М. И. Захарова // Ярославский педагогический вестник. – 2017. – № 3. – С. 233–239.
11. Зенкин С.Н. Континуальные модели после Лотмана / С. Н. Зенкин // Новое литературное обозрение. – 2009. – № 8. – С. 56–65.
12. Киселева Л.Н. Ю.М. Лотман: от истории литературы к семиотике культуры (граница лотмановской семиосферы) / Л. Н. Киселева // *Studia russica Helsingiensia et Tartuensia*. VI. – Тарту, 1998. – С. 9–21.
13. Куликова Т.В. Философия «границы» / Т.В. Куликова. – Н. Новгород: Нижегородский гос. пед. ун-т, 2009. – 191 с.
14. Куликова Т.В. Экзистенциально-антропологические смыслы границы / Т.В. Куликова // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2010. – № 3–1. – С. 369–375.
15. Лотман Ю. М. Семиосфера / Ю. М. Лотман. – СПб.: «Искусство-СПБ», 2010. – 704 с.
16. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история / Ю.М. Лотман. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 464 с.
17. Мечковская Н.Б. Семиотика Язык. Природа. Культура / Н. Б. Мечковская. 2–е изд., испр. – М.: Академия, 2007. – 432 с.
18. Нестеров А.Ю. Семиотическая схема познания и коммуникации / А. Ю. Нестеров. – Самара: Самар. гуманитар. акад., 2008. – 193 с.
19. Попкова М. Д. Культура XX века: кризис самоидентичности и проблема границ / М. Д. Попкова // Вестник Челябинского государственного университета. – 2012. – № 22 (276). – С. 41–44.
20. Франк С.К. Взрыв как метафора культурного семиозиса / С. К. Франк // Новое литературное обозрение. – 2012. – № 3 (115). – С. 12–30.

ТВОРЧЕСКИЙ МАКСИМУМ: ВООБРАЖЕНИЕ И ЕГО ПРЕДЕЛЫ

С.С. МЕРЗЛЯКОВ

Москва, Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова

***Аннотация:** В статье рассматривается интенсивная работа воображения, ее причины и следствия для субъекта. На примере создания спекулятивной теоретической системы показаны эффекты от интенсивной эксплуатации моделирующей функции сознания. Автор указывает на наличие негативных эмоциональных переживаний, которые сопутствуют интенсивному воображению, и указывает на механизм рационализации, который участвует в снижении интенсивности внутреннего моделирования.*

***Ключевые слова:** воображение, творчество, сознание, Ницше, Юм*

CREATIVE MAXIMUM: IMAGINATION AND ITS LIMITS

S.S. MERZLYAKOV

Moscow, Lomonosov Moscow State University

***Abstract:** The article deals with the intensive work of the imagination, its causes and consequences for a subject. On an example of creating a speculative theoretical system the author shows the effects of intensive exploitation of the modeling function of consciousness. The author points out the presence of negative emotional experiences that accompany intense imagination, and points to a mechanism of rationalization, which is involved in reducing the intensity of internal modeling.*

***Keywords:** imagination, creativity, consciousness, Nietzsche, Hume*

Воображение является способностью реагировать на объект при отсутствии соответствующего стимула из окружающей среды, т.е. «воображение есть способность представлять предмет также и без его присутствия в созерцании»[4, 118]. В данной статье нас интересует процесс воображения, а точнее причины, следствия и эффекты интенсивной работы этой психической функции. Нашей задачей является анализ именно интенсивного воображения. На примере трех кейсов мы постараемся кратко рассмотреть результаты интенсивной работы воображения.

Ребенок и Вселенная

Исследование воображения мы решили начать с поиска тех ситуаций, в которых воображение, на наш взгляд, как раз и характеризуется своей интенсивной работой. Когда воображение «накалено до бела»? Это должна быть ситуация, в которой человек по каким-либо причинам на-

правляет внимание на внутренние переживания и удерживает его достаточно продолжительное время. Мы задали вопрос студентам: «Если в детстве вы задумывались о бесконечности Вселенной, то какие эмоции у вас возникали?» И получили ответы: «Ломал голову, что Вселенная может быть бесконечной, бесконечная – это как? И где кончается? Может быть, был страх»; «Оцепенение, как будто заглядываешь в бездну»; «Казалось, что болит голова»; «Страх. Тревога. Потом уснуть иногда не мог долго»; «...страх как перед пропастью...»; «...был какой-то страх и опустошение». Что являлось причиной появления этого страха?

Когда ребенок узнает, что Вселенная бесконечна, он пытается представить себе эту бесконечность и попадает в пространство антиномии. Ничего бесконечного в его опыте нет, поэтому он пытается выйти за границы своего опыта: «Раз у всего есть границы, то и у Вселенной тоже должна быть граница. Но если она есть, то что за ней?». Если ребенок по какой-то причине не может игнорировать эту проблему, то он попадает в пространство интенсивной работы воображения: он снова и снова пытается представить себе бесконечное пространство, но у него не получается, и он начинает испытывать отрицательные эмоции: страх, оцепенение, опустошение, тревогу и т.п. То есть интенсивные попытки выйти за пределы категорий сопровождаются негативными переживаниями.

Но затем дети самостоятельно находят решения не дающей им покоя проблеме. Они все-таки выходят из пространства неразрешимого противоречия и создают своего рода «детскую» метафизику: «Сначала пыталась представить себе бесконечность, приходила к тому, что раз все бесконечно, значит, где-то точно есть отражение нашей Солнечной системы, а потом пришла к тому, что строение Земли схоже со строением клетки, а значит Земля – тоже клетка в организме, который, возможно, тоже клетка в другом организме». Еще один вариант «детской» метафизики: «И почему-то это “ничего” казалось эдакой белой пустотой, в которой находится множество шаров-вселенных, как изюм в кексе. Опять же, не знаю почему, но думал, что где-то в этой белой пустоте должен быть Бог. И вот эта мысль – что Вселенная хоть и конечна, но Бог-то все равно должен быть – в свою очередь порождает спокойствие». Дети находили своеобразное решение на вопрос о бесконечности, которое и «порождало спокойствие».

Таким образом, в этом примере мы видим потребность решить некоторую трудную задачу, интенсивную работу воображения, негативное переживание как следствие этой работы и специфическое решение задачи: в нашем примере дети приходили к заключениям, основания которых «выходят за пределы всякого опыта, и в силу этого не признают уже критерия опыта» [4, 27], т.е. создавалась своеобразная метафизическая система. Обратим внимание на то, что далеко не все дети задают вопрос о бесконечности и не для всех бесконечность становится проблемой, требующей решения.

Юм и его душа

В «Трактате о человеческой природе» Юма три книги. В первой Юм описывает свою теорию сознания, согласно которой сознание – это «пучок перцепций». Эта позиция указывает на то, что никакой субстанциональной субъективности, т.е. души, не существует. Однако в следующих книгах Юм уже не настолько категоричен и не избегает использования слово «душа». Исследователи творчества Юма задаются вопросом – почему? [1,127–139].

Размышления о человеческой природе привели Юма к отчаянию: «...я невольно питаю свое отчаяние безнадежными мыслями, которые в таком изобилии доставляет мне занимающий меня вопрос» [7, 309], – пишет он в заключении к первой книге «Трактата». Оказалось, что и сам Юм лишь «пучок перцепций» и никакой вечной души у него нет. Эта мысль не давала ему покоя, и он продолжал задавать вопросы о своей душе: «Где я и что я? Каким причинам я обязан своим существованием и к какому состоянию я возвращусь? Чьей милости должен я добиваться и чьего гнева страшиться? Какие существа окружают меня и на кого я оказываю хоть какое-нибудь влияние или кто хоть как-нибудь влияет на меня? Все эти вопросы приводят меня в полное замешательство, и мне чудится, что я нахожусь в самом отчаянном положении, окружен глубоким мраком...» [7, 313]. На интенсивность этого процесса указывает сам Юм: «Интенсивное рассмотрение разнообразных противоречий и несовершенств человеческого разума так повлияло на меня, так разгорячило мою голову, что я готов отвергнуть всякую веру, всякие рассуждения...». Другими словами, негативные переживания Юма были вызваны не сиюминутным рассуждением, но являлись результатом длительного и интенсивного процесса.

Для того чтобы избавиться от назойливых и неприятных рассуждений об эфемерности собственного существования, Юм решил отвлечься на удовлетворение своих сугубо биологических потребностей: «К счастью, если разум не в состоянии рассеять эту мглу, то для данной цели оказывается достаточной сама природа, которая исцеляет меня от этой философской меланхолии, от этого бреда, или ослабляя описанное настроение, или же развлекая меня с помощью живого впечатления, поражающего мои чувства и заставляющего меркнуть эти химеры. Я обедаю, играю партию в трик-трак, разговариваю и смеюсь со своими друзьями» [7, 313]. Однако это ему не помогло, потому что решение проблемы, ставшей для него манией, найдено не было: «Но, несмотря на то что и природная склонность, и вся деятельность моих жизненных духов и аффектов приводят меня к этой беспечной вере в общие принципы, признаваемые всем светом, я тем не менее ощущаю в себе такие следы своего прежнего настроения, что чувствую готовность бросить в огонь все свои книги и бумаги и решаю никогда больше не жертвовать удовольствиями жизни ради рассуждений и философии» [7; 314].

Таким образом, интенсивный поиск решения важной для Юма проблемы приводит к негативным переживаниям, которые он описывает как «мрачные пустыни», «философская меланхолия», «глубокий мрак» и т.п. На решение своей проблемы Юм указывает в самом конце заключения к первой книге: «Истинный скептик будет относиться с недоверием не только к своим философским убеждениям, но и к своим философским сомнениям» [7, 317]. Другими словами, доведенный до крайности скептицизм становится лекарством от того состояния, в котором Юм находился: если можно сомневаться в собственных открытиях, то можно сомневаться и в отсутствии субстанциональной субъективности, т.е. душа все-таки возможна.

В этом примере мы также видим задачу, требующую решения, негативные переживания, интенсивный поиск решения и, собственно, решение.

Лекарство для Заратустры

Хайдеггер указывает на позднее примечание Ницше к работе «Так говорил Заратустра»: «Божественное страдание – вот содержание третьей части Заратустры» [6,50–65]. Что это за страдание и почему оно – божественное? Именно в третьей части книги есть глава «Выздоровливающий». Но чем болел Заратустра и что понадобилось для того, чтобы он выздоровел?

В главе «Об избавлении» Заратустра говорит: «И если переносится мой взор от настоящего к прошлому, всюду находит он то же самое: обломки, отдельные части человека и ужасные случайности – и ни одного человека! Настоящее и прошлое на земле – ах! Друзья мои, это и есть самое невыносимое для меня». [5, 137]. Время все превращает в прошлое, которое нельзя вернуть. Человек тоже становится прошлым, которое нельзя сохранить в вечности. Заратустра понял, что время – главная для него опасность, потому что оно делает и самого Заратустру лишь преходящим мгновением. Эта мысль стала настолько невыносимой для него, что ему потребовалось избавление от нее. Мысль об убивающем человека времени стала невыносимой не в метафорическом смысле – это не просто лингвистическая формула – она влекла за собой реальные и интенсивные негативные переживания, и именно в силу их интенсивности Ницше говорит о «божественном страдании». Заратустра начинает поиск лекарства. Таким лекарством становится «самая бездонная» мысль Ницше.

В третьей части книги Заратустра находит лекарство от «божественного страдания». Этим лекарством становится идея вечного возвращения. Звери говорят Заратустре: «...смотри, ты учитель вечного возвращения, – в этом теперь твое назначение!.. Смотри, мы знаем, чему ты учишь: что все вещи вечно возвращаются и мы сами вместе с ними и что мы уже существовали бесконечное число раз и все вещи вместе с нами». Если время не просто движется в одну сторону, убивая актуальное настоящее, но вечно

возвращает мгновение, то воля человека находит в этом утешение. Так мысль о вечном возвращении исцелила Заратустру. Преходящее настоящее становится вечным возвращением того же самого: ««О душа моя, я научил тебя говорить “сегодня” так же, как “когда-нибудь” и “прежде”, и водить свои хороводы над всеми “здесь”, “там” и “туда”», – нет больше «есть» и «было», но есть «сегодня», которое такое же, как «когда-нибудь» и «прежде» [5, 224].

Ницше в «Заратустре» пишет о создании взвешенных идеалов как о следствии чувства мести по отношению ко времени. Эта месть суть «отвращение воли ко времени и к его “было”». Подобная форма мести выражается в поиске возможностей для вечного существования человека за пределами земной жизни. При этом создание загробных идеалов сопровождается наделением их статусом наивысших ценностей. Таким образом, метафизические системы представляют собой результат мести человека преходящему времени. Ницше отрицает потусторонние идеалы и загробное утешение для страдавшего при жизни человека, но вместо этого указывает на ценность земной жизни со всеми ее отрицательными атрибутами. И более того, основанием его учения становится идея вечного возвращения именно земного существования со всеми его пороками, страданиями и лишениями: «Я, Заратустра, заступник жизни, заступник страдания, заступник круга...». Лишая потусторонние идеалы статуса сверхценностей и возвращая этот статус посюсторонней жизни Ницше тем самым избавляет человека от мести времени.

Однако Хайдеггер в статье «Кто такой Заратустра у Ницше?» задается вопросом: разве идея о вечном возвращении того же самого не является сама формой такой мести? Если круг вечного возвращения – это утешение человеческой воли, которая не желает мириться со своим преходящим существованием, то разве это не месть времени? Такая ли уж большая разница между потусторонней вечностью и бесконечным повторением того же самого в земной жизни? Хайдеггер пишет: «Что же еще остается нам, как только сказать: учение Заратустры не приносит избавления от мести? Мы говорим это» [6; 50–65]. Ницше создал свою метафизическую систему и отомстил времени своей «последней мыслью западной метафизики» о круге вечного возвращения.

В этом примере, как и в предыдущем, мы видим потребность решить некоторую задачу, интенсивный поиск решения, негативное эмоциональное переживание и спекулятивное решение.

Творческий максимум

В каждом из описанных случаев мы видим похожую схему. Появляется потребность решить некоторую сложную задачу. Решение этой задачи становится сверхценностью для субъекта. При этом субъектов готов направить на поиск этого решения значительные ресурсы. Для ребенка такой

ценностью является потребность представить себе бесконечность. Для Ницше и Юма – это потребность найти основания для своей субъективности. Поиск проходит в пространстве воображения: и здесь работают не столько лингвистические формулы, сколько образы и пространственное восприятие. Так ребенок удерживает себя в воображаемом «бесконечном» пространстве до тех пор, пока не получит ответ на свой вопрос.

В силу высокой значимости для субъекта, этот поиск идет интенсивно и сопровождается негативными переживаниями: ребенок испытывает чувство страха, Ницше говорит о «божественном страдании», Юм определяет свое состояние как «глубокий мрак». Обратим внимание на то, что философы часто сами указывают на негативные переживания, сопутствующие философии. Так Ясперс говорил о бездне, у края которой познается ничто или бог; Мамардашвили писал о пути страдания; Кант – о мизологии; Витгенштейн на вопрос о том, почему он бросил кафедру и уехал работать учителем в сельскую школу, отвечал, что работа школьным учителем несколько притупляет страдание от занятия философией.

Однако в какой-то момент находится удовлетворяющее субъекта решение: у ребенка это, например, мысль о Боге, которая «порождала спокойствие»; у Ницше – это идея вечного возвращения как лекарство от «божественного страдания»; у Юма – идея о рациональности сомнения в своих собственных выводах. Другими словами, поиск прекращается, когда появляется решение, позволяющее субъекту остановить этот поиск. При этом на ограниченную рациональность полученного решения указал Хайдеггер в своем исследовании «самой бездонной» мысли Ницше. В этом смысле метафизика – это обман сознания уставшим организмом. И, возможно, чем интенсивнее поиски решения, чем выше для субъекта ценность, на которую направлены эти поиски, и выше уровень рациональности притязаний, тем более изощрен результат.

Воображение позволяет выходить из пространства реакции на внешние стимулы в пространство реагирования на внутренние стимулы. Однако этот выход вовсе не является аналогом внешнего восприятия – он требует больше ресурсов. Ю. Гиппенрейтер указывает, что идеомоторная тренировка, которая представляет собой продолжительную работу в воображаемом пространстве, вызывает даже большую усталость, чем физические упражнения. Это говорит о «большей загрузке мозговых центров» при интенсивной работе с воображаемым материалом [2, 77]. Поэтому интенсивная эксплуатация воображения влечет за собой негативные переживания.

Обратим внимание на то, что поиск ответа на вопрос о бесконечной Вселенной не является актуальной биологической потребностью для ребенка. От попыток вообразить бесконечное пространство ребенок не получает непосредственной выгоды. Поиск оснований субъективности Ницше и Юмом также является примером решения небιологических задач: в актуальном настоящем никаких угроз, требующих таких затрат усилий, не

существует. В этом смысле такое поведение является нецелесообразным, с точки зрения рационального биологического дизайна. При этом усилие, направленное на поиск решения подобных небιологических задач опасно для организма. Это значит, что даже одаренный человек не способен удерживать себя долго в пространстве творческого поиска. Организм не враг себе – он не станет поддерживать опасную для него трату ресурсов. Поэтому у интенсивного воображения есть граница – «творческий максимум».

Воображение ассоциируется у нас с приятными фантазиями, с удовольствием, сопутствующим творческому поиску, но из наших примеров видно, что интенсивная работа воображения крайне неприятна. Если у человека появляется веская причина поддерживать интенсивную работу воображения, то он рискует достичь предела этого поиска – дальше двигаться в выбранном направлении нельзя, потому что биологические издержки слишком велики. В точке предела воображение «накалено до бела», сознание начинает «кипеть», организм сопротивляется, а рациональность уступает место бессознательной биологической потребности остановить эти поиски.

И если ребенок в силу своей ограниченной рациональности и невысоких запросов ограничивается сравнительно простым ответом, то философ существует в пространстве творческого максимума гораздо дольше. Даже бесконечная Вселенная – это всего лишь Вселенная. Но сверхценность философа – это он сам, т.е. статус его субъективности. И эта ценность стоит того, чтобы прилагать для ее поиска максимальные творческие усилия сознания. Это значит, что если определять искусство через актуализацию творческой способности, то философия – это искусство в его ультимативной форме.

Резюме

Воображение является привычной и неотъемлемой частью нашего существования и входит в каркас представления о природе человека как очевидная способность людей и атрибут сознания [3, 8]. Однако современные исследования этой способности указывают на различия в механизмах ее реализации. Например, люди с афантазией не способны создавать мысленные образы [8, 378–380]. Но несмотря на неспособность генерировать ментальные представления, они демонстрируют способность корректно выполнять задачи на воображение [9, 145–155]. Т.е. люди с подобной когнитивной особенностью успешно используют альтернативные бессознательные когнитивные стратегии в тех случаях, когда обычный человек пользуется тем, что принято называть воображением. Это значит, что воображение, в классическом представлении, не является универсальной характеристикой человека. И если представление о связи сознания и воображения верно настолько, что позволяет сказать: вопрос о воображении – это

вопрос о сознании, то необходимость ревизии наших представлений о природе этой связи и актуальность анализа эффектов работы воображения становятся очевидными, потому что представления о природе, функции и реализации воображения в настоящее время меняются. Если механизмы воображения у людей реализуются по-разному, то что это может сказать о природе сознания?

В этой статье были кратко рассмотрены процесс интенсивного воображения, возможные причины запуска этого процесса и эффекты, оказываемые им на субъекта. В качестве примеров мы взяли: ребенка, задающего вопрос о бесконечности, и двух философов, рассматривающих вопрос об онтологическом статусе своей субъективности. Мы отметили негативные переживания, сопутствующие интенсивному воображению; указали на механизмы рационализации, участвующие в снижении интенсивности внутреннего моделирования.

Если у процесса воображения есть граница, то что это говорит о человеке и сознании? Почему у одних людей процесс интенсивного воображения имеет место, а у других – нет? И почему не все дети думают о бесконечной Вселенной?

ЛИТЕРАТУРА

1. Васильев В.В. Неизвестный Юм // Вопросы философии. –2014. – №1.– С. 127–139.
2. Гиппенрейтер Ю.Б. Введение в общую психологию: курс лекций / Ю.Б. Гиппенрейтер. – М.: АСТ, 2016.
3. Гиренок Ф. Аутография языка и сознания / Ф. Гиренок. – М.: МГИУ, 2010.
4. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2007.
5. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше.– Спб.: Азбука-классика. 2008.
6. Хайдеггер М. Кто такой Заратустра у Ницше // Топос. –2000. –№1. С. 50–65.
7. Юм Д. Трактат о человеческой природе / Д. Юм. – М.: «Попурри», 1998. –С. 308–326.
8. Zeman A., Dewar M., Della Sala S. Lives without imagery – Congenital aphantasia. *Cortex*. Vol.73. 2015. pp. 378–380
9. Zeman A.Z., Della Sala S., Torrens L.A., Gountouna V.E., McGonigle D.J., Logie R.H. Loss of imagery phenomenology with intact visuo-spatial task performance: A case of "blind imagination". *Neuropsychologia*. Vol. 48 (1). 2010. pp. 145–155.

РОЛЬ ТРАНСГРЕССИИ В СТРУКТУРАЦИИ ВИРТУАЛЬНОГО СОЦИАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА⁴

Р.В. ЛЕУШКИН

Ульяновск, Ульяновский государственный технический университет

Аннотация: Предметом данного исследования является разновидность систем социальной коммуникации, которые образованы на базе современных электронных технологий связи, таких как интернет-коммуникация, телевизионная и радио-коммуникация, мобильная связь. В данных системах происходит постепенная дереализация коммуникативных структур. В связи с этим данные системы получили наименование виртуальных, как и то пространство, которое они формируют – виртуальное социальное пространство. В данной статье мы рассматриваем такой фактор существования данных систем, как трансгрессивность.

Ключевые слова: виртуальность, социальное пространство, система социальной коммуникации, трансгрессия.

THE ROLE OF TRANSGRESSION IN THE STRUCTURATION OF THE VIRTUAL SOCIAL SPACE

R.V. LEUSHKIN

Ulyanovsk, Ulyanovsk State Technical University

Abstract: The subject of this study is a type of social communication systems that are formed on the basis of modern electronic communication technologies, such as Internet communication, television and radio communication, mobile communications. In these systems, there is a gradual extinction of real communicative structures. In this regard, the data of the system were called virtual, as well as the space that they form – the virtual social space. In this article, we consider such a factor of existence of these systems as transgression.

Key words: virtuality, social space, social communication system, transgression.

В наши дни наблюдается стремительное изменение социальной жизни под влиянием распространяющихся электронных форм социальной коммуникации. Электронная коммуникация представлена во множестве различных видов, однако их все объединяют общие принципиальные особенности. В социально-бытийной перспективе электронная

⁴Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта проведения научных исследований: «Комплексное исследование трансгрессии как сущностной характеристики современной социально-культурной реальности», проект № 15-33-01222.

коммуникация предстает, как явление виртуального мира, или виртуальная социальная коммуникация. В основе данной работы лежит положение, согласно которому виртуальная социальная коммуникация образует такую ситуацию общения, которую по всем основным формальным признакам нельзя отнести ни к одной существовавшей ранее. Распространение нового вида коммуникативной связи приводит к значительным изменениям в существующем социальном пространстве. Так как социально-коммуникативная связь является кирпичиком социального пространства, ее трансформация неизбежно приводит к значительным его структурным изменениям. В данном исследовании мы обращаем внимание на несколько социально-онтологических аспектов формирования виртуального социального пространства.

Существует множество способов понимания виртуальной реальности. Виртуальность исследуется не только в рамках теории познания и онтологии, но и в психологии, информатике и физике, также, существуют технико-технологические способы ее представления. Многие из них уходят корнями в средневековую религиозную философию и имеют многовековую историю становления. Современное представление виртуальности не противоречит классическим традициям в ее понимании, а во многом продолжает и дополняет их. В данной работе представлен социально-философский взгляд на виртуальную реальность через призму виртуального социального пространства, которое является важнейшей формой ее существования.

Виртуальной социальной коммуникацией мы называем ситуацию обмена смысловыми сообщениями между коммуникантами в условиях социально-онтологической неполноты существования. В ситуации виртуальной коммуникации происходит нарушение полноты действительного существования одной из коммуникативных инстанций: коммуниканта, реципиента, или самой коммуникативной связи. Наиболее наглядно феномен нарушения социально-онтологической полноты выражается в том, что при данных условиях коммуникации возможно включение искусственных элементов, вплоть до полной замены естественного коммуниканта на искусственного.

Центральным же понятием в данной работе выступает «виртуальное социальное пространство». Его исследование строится на таком подходе (сформированном в рамках школы виртуалистики), как «полионтизм». Суть данного подхода заключается в признании существования множества равнозначных горизонтов реальности [9]. «Социальное пространство становится открытым для различных концептуализаций, для открытия и исследования «множества пространств»» [8; 59]. В этом случае виртуальное социальное пространство выступает онтологическим субгоризонтом, существующим в пределах онтологического горизонта социального пространства.

Социальное пространство, на структурном уровне складывается когерентно социально-коммуникативной системе⁵, которая обеспечивает его функционирование. То есть, представляя социальную систему как коммуникативную [6], мы выводим механизмы коммуникации [1] на первый план в понимании процессов структуризации социального пространства. В данных системах, образующих различные социальные пространства, будут вскрываться различные механизмы кодировки коммуникаций. Таким образом, выделяя специфические социально-коммуникативные системы, обеспечивающие существование соответствующего социального пространства, мы выделяем несколько видов подпространств социальной реальности. Следовательно, при изучении виртуального социального пространства использование такого понятия, как виртуальная социально-коммуникативная система, становится необходимым.

Выделяются такие виды социально-коммуникативных систем, как устные, которые образованы кодировкой устной речи, печатные – письменной, электронные (виртуальные) – машинным и программным кодом [7]. Таким образом, выделяется три вида социально-коммуникативных пространств: устные, печатные и электронные (виртуальные). Свойства элементов и их взаимосвязей на уровне данных систем определяют свойства конкретного социально-коммуникативного пространства.

Структурные элементы виртуальности обладают характеристиками виртуальных объектов. Виртуальный объект понимается, как объект реальности, обладающий свойством неполноты действительного существования [11, 4]. В философии А. Бергсона и Ж. Делеза виртуальный объект представляется, как лишенный характеристики протяженности, но обладающий в то же время длительностью, что отражается в его актуальной неполноте [2]. Организуясь в некое многообразие, подобные объекты (виртуальные формы капитала, искусственные акторы, виртуальная среда) формируют онтологическое измерение виртуальности, или виртуальное пространство. Онтологическая неполнота социально-коммуникативных систем (электронных) так же порождает неполное социальное пространство, или виртуальное социальное пространство.

Внутри виртуального социального пространства оформляются особые социальные субъекты. Сама динамика виртуального социального пространства невозможна без индивидуальной активности социального субъекта, чьи характеристики не могут не подвергаться изменениям в связи с включенностью в виртуальное пространство, они образуют значение еще одного понятия – «виртуальный социальный субъект». На данный момент его свойства и характеристики достаточно слабо концептуализированы в науке и философии.

⁵ В данной статье используется вариант понятия «коммуникативная система», приближенный к лумановскому, в значении социального, а не лингвистического образования.

Субъект виртуального социального пространства может быть описан как минимум двумя способами, через призму трансцендентализма и трангрессии. Трансценденталистский подход предполагает наличие некоего инвариантного антрополого-онтологического основания коммуникативной инстанции. Данное основание, преломляясь в коммуникативных системе формирует предметное его содержание. Это основание жестко фиксируется в качестве источника смыслообразования чисто человеческой коммуникации. Данный подход восходит корнями к кантовскому трансцендентальному субъекту, а его актуальными формами являются разновидности генеративизма.

Трансценденталистская исследовательская ориентация обладает как достоинствами, так и недостатками. Наиболее очевидным недостатком является невозможность экспликации динамических свойств в инвариантных основаниях виртуального социального пространства, что подчеркивается такими исследователями, как К. Лоренц [12]. Лоренц же осуществил сдвиг от синхронии «инвариантов» к их диахронии. Его работы позволяют под новым углом взглянуть на субъект коммуникации, вскрыв в нем трангрессивные характеристики [5].

Новые виды социальных конструктов способны изменять облик социального пространства. Например, с точки зрения Э. Тоффлера, условия, обеспечивающие существование нукlearной семьи в индустриальном обществе (структурированном печатной коммуникацией), при возникновении новых социально-коммуникативных систем, перестраиваются и подвергают семью естественному распаду и разложению (как распалась большая семья традиционного общества устной коммуникации) [10]. Именно перестройка социальных конструктов вызывает изменение в организации социально-коммуникативных систем и форм коммуникации в целом. Возникают такие социальные феномены, как электронная экономика, интернет-комьюнити, киберспорт, киберпреступность, виртуальные отношения, дистанционное образование и много другое. Что же обеспечивает сдвиг социальных структур символическими конструкциями?

В социальной коммуникации образуется область «между» коммуникантами, в которой формируется и обретает онтологический статус социальное пространство. Социальная реальность конструируется субъектами в процессе коммуникации. В диалогическом измерении интересубъективные конструкты являются определяющим условием формирования очагов реальности.

Особенность диалога в виртуальном социальном пространстве заключается в том, что он построен таким образом, что информационно-коммуникационные технологии симулируют наличие взаимодействия «лицом к лицу», при отсутствии такового в действительности [3]. Данное обстоятельство формирует основу для разрыва привычной ткани социальной реальности, перенося субъекта в новое онтологическое измерение. Онто-

логизация субъекта в виртуальном социальном пространстве, в свою очередь, может объясняться только трансгрессивным характером осуществления виртуальной социальной коммуникации. Тем самым, фундаментальным условием существования виртуального социального пространства выступает горизонт трансгрессии (преодоления, избыточности), порождающий, на практике, социально-онтологические структуры, при формальной их невозможности. В результате данного процесса возникают новые социальные конструкты реальности, а именно виртуальные социальные конструкты: «виртуальный лик», «виртуальный капитал», дигитальные симулякры и другие. Благодаря intersubjectивным механизмам, они приобретают свойства существования и формируют основу автономного онтологического горизонта. Тем самым возникает относительно автономный фрагмент в социально-коммуникативном пространстве.

Элиминация непосредственного контакта в виртуальной коммуникации создает условия, в которых определяющей конструкцией реальности становится знаково-символическая и симулятивная, а не предметная. Это, в свою очередь, приводит к иной структурированности социального пространства. Так формируется виртуальное социальное пространство, и граница, отделяющая его от традиционного социального пространства, достаточно резкая. Начинается она там, где происходит разрыв контакта лицом к лицу, но не утрачиваются социальные смыслы, где привычная конструкция респондента заменяется виртуальной.

Таким образом, можно сделать вывод, что существование виртуального социального пространства обусловлено множеством факторов: это становление электронной социально-коммуникативной системы, распространение виртуальных объектов, нарушение онтологической полноты в ситуации коммуникации. На фундаментальном уровне выделяется несколько подходов к его пониманию. Согласно первому, антрополого-онтологические структуры (антропологический траект), преломляясь через призму коммуникативной системы, порождают автономный онтологический горизонт, который и является виртуальным социальным пространством. Это пространство не могло бы образоваться в качестве самостоятельного онтологического горизонта без такого условия, как конструкты реальности. Согласно второму подходу, социальная коммуникация в виртуальном социальном пространстве может осуществляться только при условии преодоления коммуникантом разрыва границ имманентности в акте коммуницирования. Первая точка зрения рисует трансценденталистское понимание виртуальности, вторая же трансгрессивное. Их значимость состоит в экспликации условий генезиса и воспроизводства виртуальной социальной коммуникации и виртуального социального пространства в качестве бытийных образований. Благодаря этому определяются основания современного виртуального социально-коммуникативного пространства, что дает возможность прогнозировать тенденции развития современного об-

щества, в том числе и России, поведение массовых виртуальных сообществ; предупреждать риски социального отчуждения; прогнозировать пути и последствия виртуализации и информатизации общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вергазов Т.А. Современные аспекты кодировки коммуникативных процессов // Региология. – 2012. – №3. – С. 161-164.
2. Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму; Критическая философия Канта: учение о способностях; Бергсонизм; Спиноза. / Ж. Делез. – М.: ПЕР СЭ, 2001. – 480 с.
3. Леушкин Р.В. Виртуальная социальная коммуникация: онтологический ракурс исследования // Фундаментальные исследования, –2014. – № 9 (часть 6). – С. 1374-1377.
4. Леушкин Р.В. Виртуальный объект как проблема конструктивного реализма // Фундаментальные исследования. – 2014. – № 6 (часть 7) – С. 1553-1558.
5. Леушкин Р.В. Трансгуманистическое измерение виртуальной социальной коммуникации. // Философия и культура. – 2017. – № 5. – С.78-88
6. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Н. Луман. – СПб.: Наука, 2007. – 648 с.
7. Маклюэн, М. Галактика Гутенберга. Становление человека печатающего / М. Маклюэн. – М.: Академический проект, 2005. – 496 с.
8. Назарчук А.В. Социальное пространство и социальное время в концепции сетевого общества // Вопросы философии. – 2012, – N 9. – С. 56-66.
9. Пронин М.А. Виртуалистика в Институте человека РАН: история и результаты // Генезис категории виртуальная реальность: Материалы международной научной конференции (15 февраля 2008 г.). – Саранск.: Рузаевский печатник. 2008. – С. 5 – 43.
10. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М.: АСТ, 2004. – 781 с.
11. Хоружий С.С. Род или не род? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. – 1997. – №6. – С.56-74.
12. Lorenz K. Kant's Lehre vom apriorischen im Lichte gegenwartiger Biologie. // Blatter fur Deutsche Philosophie, – 1941, 15, – S. 94–125.

ТРАНСГРЕССИЯ В ФИЛОСОФСКО-ИДЕЙНОМ ОФОРМЛЕНИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПУТИ

И.З. ГАФФАРОВ

Казань, Казанский Приволжский Федеральный университет

***Аннотация:** Статья раскрывает ключевые моменты революционно – концептуально – мировоззренческих трансформаций, принимающих в основном множественные формы трансгрессивных переходов и изменяющих впоследствии качественно-свойственное содержание пространственно-временных парадигм.*

***Ключевые слова:** Трансгрессия, эволюционизм, бифуркация, синергетика, революция, пролетарская культура.*

TRANSGRESSION IN THE PHILOSOPHICAL–IDEAL DESIGN OF THE HISTORICAL WAY

I.Z. GAFFAROV

***Abstract:** The article reveals the key moments of revolutionary conceptual and worldview transformations, which take in the main the multiple forms of transgressed transitions and subsequently change the qualitatively–intrinsic content of space-time paradigms.*

***Key words:** Transgression, evolutionism, bifurcation, synergetic, revolution, proletarian culture.*

Кризис мировой социально-экономической системы, переход к новому технологическому укладу требует новых инструментов, алгоритмов, технологий развития, а также новой парадигмы развития не только в сфере науки и технологий, но и социальной сферы. В действительности новые тренды, веяния неожиданно появляются и лавиной сметают все изжитое, изменяя пространственно-временное наполнение до неузнаваемости. Определенного ответа на вечный вопрос: «Что делать?», к сожалению, нет. Поэтому возможны вопросы более специального характера, предполагающие введение некоторых дополнительных гипотез [8, 68–69]. Для начала необходимо выяснить элементную базу знаково-символических облачений, носящих вид некоего метафизического облака, и несущий определенный риск радикального изменения траектории развития. Философия постмодернизма может быть зафиксирована в новом (нелинейном) понимании эволюционизма. Так, отторгая, привычную всем причинно-следственную связь, в состоянии бифуркационного ветвления «выбор» системой определенной траектории зависит от того, каким именно путем она попадает в точку бифуркации: «поведение ... систем зависит от их предыстории» [6, 216–230]. К тому же любая система способна «творчески» подходить к своему развитию, далеко выходя за «пределы» своих возмож-

ностей. Такой «выход» обеспечивает одно из ключевых понятий постмодернизма, как трансгрессия – феномен перехода непроходимой границы возможного и невозможного, дозволенного и недозволенного, и, конечно табуированного.

А существующий тем временем Мир жестко очерчивает сферы человеческих возможностей, ограничивая их определенными «границами» объективного и субъективного, казалось, пресекая какую бы то ни было перспективу новизны. Этот обжитой и привычный отрезок истории лишь делит и множит уже существующую систему. Данная истина «дает повод к двум разным видам опыта: первый можно назвать трагическим или космическим (безумие вскрывает бурлящие глубины, подспудное насилие и как бы непомерное, опустошительное и секретное знание), второй – критическим, оборачивающимся моральной сатирой (жизнь – чванство и насмешка, но коли есть некое «глупое безумие», от которого ждать нечего, имеется также и «безумие мудрое», которое принадлежит рассудку и обладает – в рамках иронии – правом на похвальное слово)» [1, 13–14]. Запредельность безумия «отрывает» его и приподнимает, хотя бы на миг над извечной обыденностью и повседневной суетой. М. Бланшо определяет трансгрессию как растворение в «экстазе», недоступному человеческому восприятию [2, 12]. Он пишет: «И напротив нам становится ясно, мучительно ясно, что экстаз не имеет объекта, как впрочем, и причины» [2, 11]. «Король Лир», «Дон Кихот» – это безумцы бросающие вызов равнодушию [1, 14–15]. С наступлением классического века безумие сводится к молчанию. Фуко видел в безумии лишь «способность к исключению», которая лишь разделила бы общество [1, 1–3]. Но трансгрессия выбирает так называемых проводников высшего замысла и приводит в «движение» всё и вся вовсе, не разбирая, кто разумен, а кто безумен. Философия, литература, история тем самым создают жизненные парадигмы, наполненные новым идейно-смысловым содержанием.

Трансгрессией движет сила, которая превосходит всякое ограничение, чинимое другой силой, создавая при этом пространство перехода от одного фиксированного состояния к другому, а границей «водораздела» является скользящая черта, указывающая на возможность перехода. В историческом ракурсе прodelывается это с показательной жестокостью. Революция 1917 года также являлась неким водоразделом между старым и новым. Через муки и страдания трансгрессия явила собой «новый мир» наполненный новыми образами и сюжетами. Все это рождалось в безумном экстазе. Трансгрессия позволяет субъекту выйти за грань возможного, связывая, с запредельной материей и являет собой сложную, практически неуправляемую саморазвивающуюся систему. При этом табуированность предполагается снять полностью или частично в ходе состояния «праздника». »Люди, сообщество людей может дойти до определенного безумия, что, безусловно, является коллективным актом.

После Октябрьской революции 1917 года весьма сильны были настроения, связанные с тотальным отрицанием всего прежнего культурного пласта [4]. Она в свою очередь объявлялась «эксплуаторской», классово-вой и в дальнейшем подлежащей ревизии. Трансгрессия, в данном случае задает ко всему предшествующему статус и энергию отрицания. Сам по себе человек занят утверждением собственного «Я», так как «в основе каждого существа лежит принцип недостаточности...» [2, 4]. А собственная неуверенность в свою очередь порождает одиночество и беспомощность. М. Бланшо продолжает: «Сама суть любого существа непрерывно оспаривается любым другим существом» [2, 3–4]. Существо оспаривает другое существо, нередко и, отрицая его, с далеко идущим расчетом невозможно-сти быть ему самим собою. Возникает чувство неудовлетворенности, дискомфорта тем, что его существование перестает иметь хотя бы какой-то смысл. Почему произошла революция 1917 года? Ответ, возможно, кроется в идейно-смысловом «банкротстве» императива власти или же в конъюнктурном «перекрашивании» несущих цивилизационных стержней, под которым понимается «игра форм», при «постоянстве» содержания. Отречение императора Российской империи Николая II явилось неким спусковым крючком, который и предопределил дальнейший ход исторических событий.

Философия постмодернизма высшим трансгрессивным актом рассматривает также смерть. Данное явление из-за свойственно-параметральных ограничений, нельзя проследить и проанализировать. «Предел Фуко» (обморок говорящего человека) обладает столь же значимым для постмодерна феноменом безумия, выступая своеобразной кульминацией, перед прыжком в запредельный мир, нашедшее свое отражение в трудах Фуко, Делеза и Гваттари, и в романах Батая. Человек, усложняя свой мир, все чаще вызывает к жизни такие силы, которые он уже не в состоянии контролировать [8, 13]. И эти силы продолжают движение помимо его воли, проходя через очередность усиления и ослабления. Как только трансгрессивное состояние теряет свою мощь и начинает ослабевать, на ее месте неумолимо утверждается запрет еще более устойчивый и непроницаемый, чем прежде. Запрет, являясь эффективным инструментом предела, должен опережать трансгрессивное состояние. Во время же «праздника», а именно в момент её кульминационной точки трансгрессия придает всему божественный лоск и блеск, со временем тускнеющий и становящийся обыденным, привычным.

Технологии «захвата» трансгрессивных состояний постоянно нуждаются в дополнительной энергии, чтобы не дать «остыть» и ослабнуть чрезвычайно усложненным системам пределов-запретов. Дихотомия предела–запрета составляют механизм нелинейной эволюции, которые в эксплицитной форме зафиксированы синергетикой. Уникальность же трансгрессивного акта априори заключается в игнорировании, а порой наруше-

нии линейных систем. Трансгрессия интуитивно позволяет подобрать инструментарий для «освоения» новых запредельно-смысловых граней и «перевода знаний» на «языки» будущего. Связка фрагментов трансгрессивного продукта может лечь в основу многих саморазвивающихся систем.

Как было сказано выше, трансгрессия само по себе является целостным явлением. Итог трансгрессивного акта – это фрагментарность, размытость картины, от которой еще только вчера веяло поразительной свежестью и притягательной новизной. Черты трансгрессии универсальны для науки, искусства, культуры и конечно политики, экономики, социальных отношений. Корневая проблема заключается в ценностном коллапсе, возникающем в эпоху обесценивания культурной традиции и дискредитации мировоззренческих устоев общества. После Октябрьской революции объектами критики стали М. Булгаков, С. Есенин, В. Маяковский, А. Толстой и другие творческие деятели [7]. Русский фольклор объявлялся антинародным. Огромный ущерб развитию культуры нанесли «школы Покровского»[5]. Был закрыт исторический факультет МГУ. Само понятие «русская история» постепенно исчезало. Под прикрытием лозунга «культурной революции» проводились академические «чистки». Многие представители русской интеллигенции оказались за рубежом. Н.Бердяев, С.Булгаков, И.Ильин, И.Бунин, И.Пригожин, В.Волков, А. Куприн и многие др. были вынуждены покинуть страну. Татарская интеллигенция также подвергалась преследованиям. В 20–е годы XX века за границей оказались Г. Исхаков, З. Валидов, Ф. Туктаров [3, 256].

В 1934 году отмечалось 100-летие со дня рождения Д.И. Менделеева, но не указывалось, что это – великий русский учёный. Не была названа национальная принадлежность Л.Н. Толстого, когда в 1934 году отмечалось 25-летие со дня его смерти. Только в декабре 1935 года А.С. Пушкин был назван великим русским поэтом.

Русский патриотизм становился предтечей советского патриотизма. Таким образом, восстанавливалась историческая, культурная преемственность, заключенная в некоем пределе активных трансгрессивных изменений и оформлении своеобразного «запрета».

Трансгрессия за очень короткое время позволяет выдернуть какие-то фрагменты «увиденного», оставляя остальное на самостоятельное достраивание. Связь между фрагментами в этом случае может быть разной. Мы не можем говорить правильной, неправильной, так как «воссоздание» выдернутых фрагментов представляет уже следующий шаг. При этом вероятность комбинаций увеличивается. Т.е. у трансгрессии не может быть конечной точки. В сущности, трансгрессивному состоянию противопоставляется уже не запрет, а другое трансгрессивное состояние.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бланшо М. Мишель Фуко, каким я его себе представляю. – М.: Machina. 2002. – 25 с.
2. Бланшо М. Неопишемое сообщество. – М.: Московский философский фонд. 1998. – 29 с.
3. Знаменитые личности: историко-биографический сборник. Изд-во: Жиен. 2013. – 383 с.
4. Культура постреволюционной России [Электронный ресурс]//Электронная библиотека – URL: <http://gumfak.ru>(дата обращения 6.11.2017)
5. Об исторической школе Покровского [Электронный ресурс]//Livejournal – URL: <https://n-petrovich.livejournal.com/29546.html> (дата обращения: 6.11.2017)
6. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой: Пер. с англ./Общ. ред. В.И. Аршинова, Ю.Л. Климонтовича, Ю.В. Сачкова. – М.: Прогресс, 1986. – 426 с.
7. Российские писатели и Октябрьская революция [Электронный ресурс]// Проза.ру – URL: <http://www.proza.ru> (дата обращения: 6.11.2017)
8. Степин В. С. Философия науки и техники. – М.: Гардарики. 1996. – 226 с.

ПОХВАЛЬНОЕ СЛОВО ДИАЛЕКТИКЕ (К ПРОБЛЕМЕ «МЕТОДОЛОГИИ ТВОРЧЕСТВА»)

А.Н. ФАТЕНКОВ

Нижний Новгород, Нижегородский государственный университет
им. Н.И. Лобачевского

***Аннотация:** В основе авторской позиции два утверждения: 1) творчество есть эстетически тронутая радикализация сущего; 2) если и корректно вести речь о методологии творчества, то только в русле диалектики.*

***Ключевые слова:** творчество, сущее, радикализация, эстетика, методология, диалектика.*

EULOGY TO DIALECTICS (ON THE PROBLEM OF «METHODOLOGY OF CREATIVITY»)

A.N. FATENKOV

Nizhni Novgorod, Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod

***Abstract:** The two statements make up the basis of the author's position: 1) creativity is an aesthetically colored radicalization of being; 2) methodology of creativity may be considered only in the context of dialectics.*

Keywords: creativity, being, radicalization, aesthetics, methodology, dialectics.

1. Немного о творчестве

Почему словосочетание в заголовке закавычено? Хотя бы потому, что творческий акт, как его ни определяй, может и не предполагать правил осуществления. Возможно, и даже скорее всего, ничуть не обязательны также схемы и алгоритмы, следование которым означает творческий путь к творческим результатам. Как и необязательны для адекватной реконструкции творческих затей некие неукоснительные приёмы. В то же время опрометчиво было бы считать творчество игрой без правил: с априорным их отрицанием или перманентным нарушением по ходу дела. Несомненно, однако: что-то всё-таки нарушается.

Итак, творчество. Вряд ли мы глубоко проникнем в его суть, если будем тенденциозно сводить её к производству новизны, «того, чего ещё не было». С новинками и новациями масса неурядиц. Предельная такова: ни одно конкретно сущее – будучи именно сущим, а не не-сущим – не отличается кардинально от сущего как такового. Так, богословы оказываются в фатальном затруднении с Богом-Творцом. Если он есть сущий, то похож на тварно сущее: и это не теизм, а пантеизм, не креационизм, а эманация. Если он не-сущий, то это атеизм. Рассуждать о степенях новизны, всё равно что мыслить «чуть-чуть распятое». Разговор о качестве новизны заводит в тупик дилеммы «первичных» и «вторичных» качеств. Нечто, представляющееся новым для одного наблюдателя, для другого окажется старым, тиражируемым, довольствующимся косметическим ремонтом.

Творчество есть эстетически тронутая радикализация сущего. Русская «тронутость» тут весьма уместна. Во-первых, она охватывает и подразумевает любую, от минимума до максимума, степень вовлечённости действия в область эстетики. Очевидно, скажем, что штурм Зимнего и он же, изображённый в кинофильме Сергея Эйзенштейна и Григория Александрова «Октябрь», – феномены творческие, –оба (в определённом смысле это один и тот же феномен), но различной эстетической насыщенности. Во-вторых, «тронутость» намекает на толику сумасшедшинки в творческом акте.

Поле творчества очерчивается фигурой треугольника, вершины которого суть: революционное преобразование действительности (величие принципа развития) – буквальное, вплоть до неразличимости, воспроизведение действительности (величие принципа тождества) – остранённое, отчуждённое воспроизведение действительности (величие принципа противоречия). Экстремальными формами сущего являются жизнь и смерть. Творчество сопрягает их в единой композиции. Сопрягает эстетически или даже эстетски. Притом что ни жизнь, ни смерть не новы в природе и человеческом мире.

Вообще, новое лишь констатирует, что его не было в прошлом, и не смеет настаивать, что само оно останется в будущем, что его не затмит и не отменит сверхновое. Творчество ориентировано не на новацию, сразу склонную к распылению и выходу в тираж, а на шедевр, который никак не может быть превзойдён, в том числе и другим шедевром. Тут нет наивного упования на вечность. Просто имеется в виду, что копия с шедевра непоправимо дешевле (хотя бы в единственной из множества оценок), чем любая копия с его копии.

Впрочем, создателям шедевров не стоит задирать нос. Творчество есть превращённая форма порождения. Творишь – оттого, что не способен родить: мужская линия и участь; или от намерения умалить акт рождения: линия *unisex*, включая и религиозно-теистическую, «первородно-греховную» её вариацию. В процедуре рождения минимум эстетики и рисовки. При этом оно, беззащитное, искренне радостно и глубоко трагично (ведь рождённое обречено умереть). Порождение окутано облаком морали: нравочение то прославляет, то душит появляющуюся жизнь.

До творческих натур морали добраться тяжелее. Эстетическим инструментарием они защищают себя от нудного, затхлого этического патронажа – но и провоцируют междоусобицу. Шедевр нельзя превзойти, но можно уничтожить. Соблазном разрушить творения обуреваема не только посредственность (эгалитаристские иллюзии оставим в запасниках), и не вся она, а та её часть, которая способна отличить настоящее произведение от подделки, ширпотреба, – и отличает завистливо. Однако и от творческих людей слышишь нередко, что «страсть к разрушению есть творческая страсть». Тут есть о чём подумать. Прежде всего, о роли отрицания, негации в творческом деянии. «Убрать лишь всё лишнее» – это, возможно, не от ложной скромности, а по сути дела.

Творя, мы порой заняты тем, что сбрасываем онтические покрывала с бытийных форм – руша порой, в нигилистическом угаре, и их самих; а если и не рушим, то опрометчиво обнажаем то, что требует сокровенности. Творя, мы так или иначе придаём существу неординарные формы. Некоторые из них бытийны, приближают нас к бытию. Самого его нам не сотворить, и никому другому, ни по собственному почину, ни на заказ, никогда. Бытие рождается... или случается непонятно как, спонтанно, «само собой»: но из сущего, конечно, не из ничто. Творчество не дотягивает до порождения, но способно встать вровень со случайностью и спонтанностью. Не факт, что бытие нуждается в творчестве. Со слов профессора Преображенского записано верно: «Вот, доктор, что получается, когда исследователь вместо того, чтобы идти ощупью и параллельно с природой, форсирует вопрос и приподымает завесу! На, получай Шарикова и ешь его с кашей! <...> Объясните мне, пожалуйста, зачем нужно искусственно фабриковать Спинозу, когда любая баба может родить его когда угодно!.. Ведь родила же в Холмогорах мадам Ломоносова этого своего знаменитого» [1,

193–194]. То, что урок не впрок, нынешняя трансгуманистическая шариковщина тому свидетельство, не отменяет апостериорного вердикта вернувшегося с небес на землю евгеника. Пойдём дальше. Не факт, увы, что бытие нуждается и в творцах (как, однако, и в хайдеггеровских «пастухах»). Не знаю, озабочены ли пастухи бытием. Наверное. Но точно – не теряя головы, вперемишку с мыслью о хлебе насущном. Творцы заточены на бытие. Нередко сверх бытийной меры. И тогда созидание чревато своей противоположностью.

Впрочем, даже счастливо миновав нигилистические соблазны, творчество выказывает дух отрицания, проистекающий из ощущения чего-то лишнего в себе. Казалось бы, что может быть избыточного, примесного в шедевре после финального аккорда, заключительного штриха? Налицо совершенная форма. Но она-то и подлежит преодолению. Более того, именно в силу своего совершенства она сама преодолевает себя, открывая и перед автором, и перед читателем-зрителем-слушателем совершенное содержание, освобождающееся от всех «оформительских лесов». Подлинное произведение живёт, как портрет известного литературного персонажа: старясь вместо него при жизни и возвращаясь к первозданной молодости после смерти. Шедевр не нуждается в сторонней критике, он кратно превосходит её самокритикой. Таков же и статус диалектики как аутентичной философской методологии.

Философия творчества в некотором смысле «масло масляное», но в данной ситуации тавтологические коннотации не портят картины, напротив, скорее акцентируют в ней важные сюжетные линии, оттеняют «различия». Можно ли, освоив некие правила, следуя методологической муштре, выучиться на создателя шедевров? Нет! Учатся техникам, мастерству. Тому, что необходимо для творения... и что в нём должно быть превзойдено, снято. Нельзя готовиться к творчеству – или, что то же самое, на подготовку к нему уйдёт тогда, впустую, вся жизнь. Творчество можно только творить. Не штамповать шедевры – не получится, хоть тресни. Выдавать, в труде, от случая к случаю. Так словесник, работая над текстом, вольно или невольно выстраивает его вокруг нескольких, становящихся опорными, фраз. Творческий, философствующий человек сам себе методолог – изживающий в своих произведениях все свои методологические подпорки. Подобное осуществимо, правда, только при том условии, если он изначально осознанно или неосознанно ориентирован на диалектический инструментарий.

2. Немного о диалектике

Диалектика – единственная методология, не вызывающая стойкого отторжения у экзистенциально настроенного философа. Она способна быть нелукаво самокритичной и, вследствие того, выразительно содержательной: не пренебрегать ни одним оттенком выразимого и воспринимае-

мого смысла – и вместе с тем не терять из виду смысловой континуум, доступный предельному человеческому опыту. Из множества диалектических изысков выделим здесь ещё только один: сопряжение принципа тождества и принципа противоречия в одной из любопытных вариаций опознаётся через равенство избытка и недостатка.

Претензии к диалектике оправданны лишь в части её панлогистских тенденций и вариаций (включая здесь и гегелевскую), редуцирующих полнокровно жизненное к интеллигибельному. И никоим образом выпад не корректны в связи с постулированием диалектикой (опять же с учётом гегелевской) противоречивого движения не только адекватным средством–инструментом познания, но и атрибутом или даже способом существования познаваемого предмета. Сила гегелевского метода не в бессодержательном стартовом отождествлении бытия и небытия (тут, как раз, обнаруживается его панлогистская слабость), а в том, что он, способствуя содержательному росту познаваемого предмета, незряшно устраняет, отрицает сам себя, свою инструментальность, инородную развивающейся предметности. В панлогистском сценарии метод оказывается подчинённым системе, её формализмам. В экзистенциально-реалистическом сценарии у диалектического метода иная сверхзадача–судьба: он устраняет из внеположного предмета и из себя самого все избыточные формализмы. Призыв негативных диалектиков стать ультрарадикальными наследниками Гегеля (не только имманентистами–безбожниками, но и перманентными асистемщиками, нетождественниками), до бесконечности продолжая, вытягивая классическую спираль, оборачивается провалом: периодическим возвращением и асимптотически итоговим приближением к действительно никчёмному уравниванию бытия с небытием при поступательном выхолащивании содержательного «антуража» движения. Однако и не в «переворачивании с головы на ноги» угадывается положительно-диалектическое преодоление, снятие гегельянства. На 180° его эффективно развернул – и куда смотрели марксисты? – современный капитализм, переподчинив формализм системы формализмам инструментария. Что делать? Потянуть Гегеля в сторону, за собой, у кого насколько достанет способностей и желания. И не прибегать к техническому вспоможению, педантично измеряя угол отклонения от канона, чтобы кичиться потом большей–меньшей его величиной.

Фронтальная критика диалектики, начавшаяся с недоумённой реплики основателя формальной логики – немыслимо, дескать, чтобы нечто одновременно существовало и не существовало, – приобретает ожесточённый характер в выкладках позитивистов (в максимально широком охвате этой интеллектуальной группы). Позитивисты старой волны, хорош ильенковский пример с махистами, учат рассматривать противоречие (и отрицание) «как лишь дискомфортное конфликтное состояние организма (или мозга)», от которого организм хочет поскорее избавиться, чтобы прийти

(или вернуться) к состоянию физического и духовного равновесия (см.: [3, 50]). И для постпозитивистов, по сути, противоречие есть знак концептуальной шаткости, неполноты, который они, правда, пытаются утилизировать в фальсификационизме. В пикку тем и другим диалектик настаивает на сущностной противоречивости истины и концептуальной полноты.

Чуть подробнее о контрдиалектических доводах К.Р. Поппера (см.: [4, 515–555]). Его критика диалектики (в её гегелевском варианте по преимуществу) опирается на два постулативных тезиса: 1) принцип тождества догматичен (и в своих истоках, и в своих следствиях); 2) противоречие неэвристично, потому что из него можно вывести любое суждение, а значит, ни одного надёжного. Логически попперовские нападки на диалектику базируются на легитимности, корректности составного высказывания, типа «Солнце сегодня светит и / или Цезарь – предатель». Оно истинно при истинности одного или обоих составляющих его высказываний и ложно при ложности их обоих. Отсюда, однако, следует: если хотя бы одно человеческое суждение признаётся истинным, оно истинным образом может быть связано с любым другим – если это не так, вся затея Поппера с составным высказыванием моментально рушится. Если же это так, то – в мире всё связано со всем (что молчаливо отрицает Поппер и что открыто утверждает диалектика), причём связано одинаковым, равноценным образом (чего диалектика не утверждает), и в этой своей связности мир тождественен себе (что, опять же, неявно отрицает Поппер и что признаёт диалектика, сразу добавляя, впрочем, что мир одновременно и не тождественен себе). Иначе говоря, в ситуации отрицания истинности фразы «Речка движется и не движется» проблема не в речке и не в песенной строке, а в убогом (примитивном) взгляде, брошенном на них. Мировоззренчески попперовское неприятие диалектики с очевидностью выказывает либеральную подоплёку «критического рационализма». Диалектика для него либо чересчур консервативна (у Гегеля), либо чересчур революционна (у Маркса); и в обоих случаях – по-своему догматична. Отторгаемой диалектической методологии – инициируемый ею консервативно-революционный синтез для Поппера, наверняка, просто катастрофичен – противопоставляется (но не полярно, ни–ни – иначе противоречие окажется плодотворным) «умеренная и аккуратная» догматика «проб и ошибок». Ведь догматизм – это не только узость, выдаваемая за широту, не только недоумие с апломбом всезнайства, но и критицизм без самокритики, и мелочность, выдаваемая за строгость. Поппер прав в том, что ни либеральному дискурсу, ни нововременной науке (буржуазной по социальному происхождению) диалектика ни к чему. Но не одним либерализмом и сциентизмом жив человеческий разум – скорее, человечность его подпитывается заметно иными источниками.

Не забудем и фривольный контрдиалектический аргумент А.А. Зиновьева – талантливейшего человека (не из либерального болота) с парадоксально лютой ненавистью к гераклитовскому мировоззрению. Аргу-

мент известен больше из философского предания, нежели писания. Ветлужский интеллектуал (родом с правого берега) говаривал: если диалектика права, если в самом деле в одну реку нельзя войти дважды, то, выходит, и с собственной женой дважды переспать не получится – что просто смешно. Возражение: в том, чтобы дважды – одинаково или похожим образом, стало быть, – смысла мало (и с ростом нумерации – всё меньше); смысл в том, чтобы каждый раз – как исключительный, не повторяющий ни первый и никакой другой.

Пафос диалектики – и творчества – в утверждении особенного и уникального. С великого Эфесца пошло: каждый себе свой огонь зажигает в ночи, пусть даже ночь первейшая из богинь (см.: [2, 161, 159]).

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков М.А. Собачье сердце // Булгаков М.А. Собр. соч.: В 5 т. – М.: Худож. лит., 1989–1990. – Т. 2. – С. 117–208.
2. Гераклит Эфесский: всё наследие на языках оригинала и в рус. пер.; крат. изд. / Подгот. С.Н. Муравьев. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2012. – 416 с.
3. Ильенков Э.В. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма: (Размышления над книгой В.И. Ленина “Материализм и эмпириокритицизм”). – М.: Политиздат, 1980. – 175 с.
4. Поппер К.Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания / Пер. с англ. А.Л. Никифорова, Г.А. Новичковой. – М.: АСТ, Ермак, 2004. – 638, [2] с.

Раздел 3 ТВОРЧЕСТВО И ИСКУССТВО

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ РЕАЛЬНОСТЬ: КОНСТРУИРОВАНИЕ И ТВОРЧЕСТВО⁶

Ю.А. ТРОФИМОВА

Омск, Омский государственный университет путей сообщения

***Аннотация:** В статье отмечается, что процесс создания художественной реальности предполагает творческую деятельность автора. Автор создает новое литературное произведение, изображающее новую художественную реальность. При этом новая художественная реальность является сконструированной.*

***Ключевые слова:** конструирование, литературное произведение, реальность, сконструированная реальность, творчество, художественная реальность.*

ART REALITY: DESIGNING AND CREATIVITY

J. A. TROFIMOVA

Omsk, Omsk State Transport University

***Abstract:** The article notes that the process of creating an art reality presupposes the author's creative activity. The author creates a new literary work depicting a new art reality. At the same time, the new art reality is constructed.*

***Keywords:** designing, literary work, reality, constructed reality, creativity, art reality.*

Каждое литературное произведение изображает перед читателем определенный мир, в котором живут и действуют герои и происходят события. Мир литературного произведения является вымышленным художественным миром. Этот художественный мир создает автор литературного произведения. Художественный мир является результатом художественной деятельности писателя, его творением. В зависимости от жанра литературного произведения изображаемый автором художественный мир может в разной степени быть схож с нашей повседневной реальностью. В любом случае автор создает литературное произведение по своему замыслу, представляя свое видение эпохи, событий и т. п.

⁶ Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект «Конструирование устойчивой модели социальной реальности» № 17-33-01033.

Деятельность автора, предполагающая создание нового литературного произведения, рассматривается как творчество, а само произведение как творение, т. е. как результат творчества. Между тем, говоря о создании писателем литературного произведения, следует обращаться не только к понятиям «творчество» и «творение», но и к понятиям «конструирование» и «сконструированная реальность».

На первый взгляд, применение понятия «конструирование» к художественной литературе, к описанию деятельности автора, предполагающей создание литературного произведения, может показаться сомнительным. Конструировать можно, например, машину, самолет, здание, одежду, т. е. конструируется какой-то объект, преимущественно технический, или модель одежды. Можно ли вести речь о конструировании литературного произведения? Что же предполагает конструирование, когда речь идет о литературном произведении? Исключает ли конструирование литературного произведения творчество?

Прежде всего, обратимся к языковой традиции. Рассмотрим понятия «творчество», «творение». В словаре русского языка, автором которого является С. И. Ожегов, творчество определяется как: «Создание новых по замыслу культурных, материальных ценностей» [2, 687]. При этом приводятся, например, такие примеры: художественное творчество, творчество Пушкина [См.: 2, 687]. Творение определяется как: «Произведение, продукт творчества» [2, 686]. И в качестве примера приводится суждение: «*Великие творения Пушкина*» [2, 686]. Обратимся теперь к понятию «конструирование». В толковом словаре русского языка Д. Н. Ушакова в качестве примера приводится выражение «конструировать роман», когда речь идет о конструировании в значении: «создать (создавать) план чего-нибудь, построить (строить) что-нибудь» [4]. Таким образом, языковая традиция свидетельствует о том, что в русском языке допустимо использовать помимо понятия «творчества», еще и понятие «конструирования», когда речь идет о художественной литературе, о деятельности писателя.

Н.И. Мартишина, сравнивая понятие «конструирование» и понятие «творчество», делает вывод: «...понятие творчества акцентирует внимание на новизне полученного результата, а понятие конструирования – на наличии у него определенного устройства, конструкции; их смысловое различие (даже при описании одного и того же процесса) оказывается достаточно определенным. Конструирование – это создание объектов, в которые закладываются определенные принципы внутренней организации и которые затем функционируют в соответствии с этими принципами» [3, 237]. Получается, что в понятии «творчество» акцент делается на получении нового, оригинального результата. В понятии «конструирования» указывается на создание объектов, по определенным принципам, в соответствии с которыми эти объекты в дальнейшем функционируют.

Н.И. Мартишина приводит для примера несколько определений понятия «творчества», где прослеживается указанный акцент, а именно: новизна результата. Этот ряд определений можно продолжить. «Творчество – традиционно понимается как деятельность по созданию нового, доселе не существовавшего» [1, 368]. «Творчество, деятельность порождающая нечто качественно новое, никогда ранее не бывшее» [5, 670]. Последнее из указанных определений дополняется трактовкой темы творчества в учении А. Бергсона: творчество как создание нового противопоставляется конструированию, как комбинированию старого [См.: 5, 670].

Ключевая мысль, присутствующая в определениях понятия «творчество», заключается в том, что творчество предполагает получение нового результата. Если речь идет о литературе, то творчество предполагает создание писателем нового, оригинального произведения. Писатель может создать новое литературное произведение в известном жанре, новое литературное произведение в новом жанре или выпустить новый том из определенной серии своих произведений. Литературное произведение – это результат творческой деятельности писателя.

Как было отмечено выше, каждое литературное произведение представляет перед читателем художественный мир, вымышленный писателем. Литературное произведение может содержать описание реального мира, реальных ситуаций, но реальный мир здесь представлен с точки зрения писателя. Для того чтобы обозначить мир или реальность, которая изображается в литературном произведении, обратимся к понятию «художественная реальность». Литературное произведение являет нам художественную реальность, которая является реальностью сконструированной. Конструирует определенную художественную реальность писатель, когда создает свое произведение. Писатель, создавая новое произведение, одновременно формирует новую художественную реальность, и тогда можно говорить и о конструировании, и о творчестве. Н.И. Мартишина отмечает: «... в рамках социальной реальности в процессе когнитивного конструирования формируются производные реальности. К ним относятся прежде всего научная реальность и художественная реальность литературных произведений ...» [3, 257]. Художественная реальность, выделяемая в рамках социальной реальности, является результатом конструирования.

В отличие от творчества, конструирование предполагает создание человеком объектов, функционирующих по заложенным в них принципам. Художественная реальность представляется именно сконструированной реальностью, в которой действуют заложенные автором принципы. С одной стороны, автор изображает художественный мир, а с другой стороны, он конструирует художественный мир, поскольку определяет те принципы, по которому этот мир будет развиваться. Все, что происходит в сконструированном художественном мире, будет определяться этими принципами. Все что угодно в художественном мире не может произойти, даже

несмотря на то, что это не реальный мир, а вымышленный. «Когнитивная система (как научная, так и художественная) не получает логического существования, если заложенные в ней принципы организации конструируемой реальности недостаточны для того, чтобы сделать какое-либо действие или событие в этой системе невозможным» [3, 272].

До сих пор речь шла о внутреннем, содержательном конструировании произведения. Именно содержательное конструирование произведения предполагает установление принципов изображаемой художественной реальности и позволяет говорить о ней, как о сконструированной. Но если принять во внимание значение слова «конструирование» в русском языке, а именно: конструировать значит что-то строить, составлять план чего-нибудь, то речь можно вести также и о внешнем конструировании произведения. В этом случае конструирование произведения предполагает создание плана литературного произведения, продумывание автором структуры произведения. Автор определяет, например, сколько будет глав, частей в произведении. Если это серия произведений, то тогда автор решает то, сколько томов данная серия произведений будет включать.

Таким образом, получается, что создание литературного произведения предполагает и творчество, и конструирование. При этом новое литературное произведение представляет собой, с одной стороны, – творение писателя, а с другой стороны, – сконструированную писателем художественную реальность, сконструированный писателем художественный мир.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кириленко Г.Г., Шевцов Е. В. Краткий философский словарь. – М.: АСТ: СЛОВО, Полиграфиздат, 2010. – 480 с.
2. Ожегов С. И. Словарь русского языка: Ок. 57000 слов / С. И. Ожегов. – Екатеринбург: «Урал–Советы» («Весть»), 1994. – 800 с.
3. Реальность. Деятельность. Техника. Введение в философию инженерного дела / Ю. Д. Мишин, В. Д. Верескун, П. М. Постников, Н. И. Мартишина. – Новосибирск: Изд–во СГУПС, 2011. – 298 с.
4. Толковый словарь русского языка / Под ред Д. Н. Ушакова // URL: https://enc.biblioclub.ru/Termin/1147386_KONSTRUIROVAT.
5. Философский энциклопедический словарь / Гл. ред. Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. – М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – 840 с.

ИСТОРИОСОФИЯ МЕТАФОРЫ «СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК РУССКОЙ ПОЭЗИИ»

А.Ю. ШЕЛКОВНИКОВ

Москва, Московский педагогический государственный университет

Аннотация: Статья посвящена философско-историческому осмыслению культурологической метафоры «Серебряный век». Прослеживается генезис этой метафоры. Анализируется связь историософии Серебряного века и художественной программы акмеизма.

Ключевые слова: Поэзия, историософия, акмеизм, символизм, миф.

HISTORIOSOPHY OF THE METAPHOR «SILVER AGE OF RUSSIA POETRY»

A. YU. SHELKOVNIKOV

Moscow, Moscow State Pedagogical University

Abstract: The article is devoted to the philosophical and historical interpretation of the culturological metaphor "Silver Age". It traces the genesis of this metaphor and analyzes the connection between the historiosophy of the Silver Age and the artistic program of acmeism.

Key words: Poetry, historiosophy, acmeism, symbolism, myth.

В этой статье я хотел бы проследить историю возникновения метафоры «Серебряный век русской поэзии». Известно, что впервые этот образ возник на страницах русского эмигрантского журнала «Числа», издававшегося в Париже в 1930 – 1934 гг. Статья Н. Оцупа «Серебряный век» была опубликована в книге 7 – 8 [5,174 – 178]. Надо сказать несколько слов о журнале «Числа». Сборники выходили со следующей периодичностью: книги 1, 2 – 3 (1930), 4 (1930 – 31), 5 (1931), 6 (1932), 7 – 8, 9 (1933) и 10 (1934). Книги 1 – 4 выходили под редакцией И. В. де Манциарли и Н. А. Оцупа. Остальные – под редакцией Н. А. Оцупа. Николай Оцуп – поэт-акмеист, ученик Н. С. Гумилева, написавший и защитивший первую диссертацию о своем друге и учителе. С определенной точки зрения, Оцуп – самый последовательный акмеист постакмеистического (с 1921) времени. Именно он оказывается мэтром, собирающим и организующим (под эгидой «Чисел») поэтические сокровища «незамеченного поколения» (Б. Поплавский, Л. Червинская, Г. Газданов, Ю. Фельзен, И. Чиннов, А. Штейгер, В. Варшавский и др.). На страницах «Чисел» манифестируется «Парижская метафизическая школа» (статья Б. Поплавского «О мистической атмосфере молодой литературы в эмиграции», книга 2 – 3 [3,308 – 311]). Генезис названия журнала, по-видимому, связан со строками Н. Гумилева:

А для низкой жизни были числа,
Как домашний, подъяремный скот,
Потому что все оттенки смысла
Умное число передает.

(Н. Гумилев. «Слово»)

Статья Н. Оцупа «Серебряный век» была ответом на статью Г. Адамовича «Стихи», опубликованную в газете «Последние новости» (1932, 11 августа. № 4159. С.3, 18 августа. № 4166. С. 3) [1, 102 – 116].

«Хотя и напечатанная в газете статья Георгия Адамовича «Стихи» успела остановить внимание всех, для кого поэзия не пустое место» [5,174].

О чем же пишет Адамович? Он пишет об упадке в русской поэзии 1920 – начала 1930–х годов. (Он имеет в виду как эмигрантскую, так и советскую поэзию.) «Бесспорно, у нас сейчас нет такого поэта, как Блок. Но не менее бесспорно, что у нас есть несколько замечательных мастеров слова, для которых стихотворная форма речи была до сих пор наиболее естественной. И все–таки они бессильны вернуть поэзии ее роль, и ни сами в своих писаниях не находят, ни другим не дают того увлечения, того подъема, того восторга, которые обычно с представлением о поэтическом творчестве связывают. Не беда, что они «грустно настроены» или говорят все больше о смерти, – когда же поэты не бывали грустно настроены, когда же они о смерти не вспоминали? Плохо то, что они как будто скованы каким–то холодом, – и таковы же их стихи: медленно, тяжело, болезненно рождаются эти коротенькие поэмки, отточенные, рассудочные. Почти всегда иронические. Не несущие в себе никакой радости... И притом это лучшие современные стихи. Авторы их, повторяю, больше не знают и не понимают, как надо писать. Но как писать не надо, – о! это они знают, чувствуют и понимают отлично, и отсюда их обеспокоивающая, иссушающая осторожность в выборе каждого слова, отсюда вообще драматизм их положения: они не могут найти путь, но безвыходность всевозможных тропинок, принимаемых за путь, они видят с совершенной ясностью и блуждать по ним не хотят» [1,104]. Таков приговор Адамовича современной поэзии. Георгий Адамович – влиятельнейший критик русского зарубежья первой волны эмиграции, прекрасный поэт, акмеист, ученик Н. Гумилева. Он также регулярно публиковался в «Числах». Горький упрек, бросаемый им современным поэтам, обращается и на себя самого. Симптоматично, что речь идет о послеблоковской поэзии. Вспомним в этой связи характерный случай. 21 марта 1919 года Николай Гумилев подарил Александру Блоку экземпляр только что вышедшего «Гильгамеша» (в гумилевском переводе) с дарственной надписью: «Дорогому Александру Александровичу Блоку – последнему лирику первый эпос. Искренне его Н. Гумилев» [2,410]. Уже тогда Блок воспринимался как последний русский поэт.

Адамович полагает, что поэзия не умерла, но исчерпала свои силы. Требуется длительный перерыв (время, когда следует культивировать прозу), чтобы эти силы восстановились.

«По-видимому, дело в том, что сейчас исчерпаны возможности того поэтического стиля, который, в самых общих чертах, может быть определен как «пушкинский». Не иссякли таланты. Не оскудели силы. Но нет больше воздуха в «стране поэзии», нечем дышать, и никакие подушки с кислородом тут не помогут. Нет света за стеклом, свет ушел, отклонился в сторону, – прошу прощения за эти метафоры, при помощи которых я лишь приблизительно пытаюсь передать общее ощущение... По-видимому, настает сейчас пора прозы, и разные, совсем разные люди это в наши годы чувствуют, и к прозе из поэзии тянутся, как бы по инстинкту творческого самосохранения» [1,105]. Итак, лучшие поэты не знают, как писать, зато прекрасно знают, как писать не надо. Они очень осторожны, боятся впасть в пошлость, и поэтому не вдохновенны и не искренни, стерильны. Наиболее сильные поэтические голоса, которые не могут сдержать своего творческого порыва, выходят за границы высокого поэтического искусства, впадают в «суету сует», пишут так, как не надо. Бессознательно жертвуют мерой и вкусом. К таким голосам Адамович относит Цветаеву, Бальмонта, Маяковского, Пастернака, Северянина. Гумилев бы сказал: «Картина безотрадная, не так ли?»

Кого же Адамович относит к настоящим, но осторожным поэтам, которые, сдерживая себя, не отдаются власти вдохновенных творческих сил? Он упоминает два поэтических издания, где нашли прибежище «истинные поэты». Одно из них – поэтический сборник «Роща», выпущенный в Берлине (Роща: Второй сборник берлинских поэтов. Берлин: Слово, 1932). Критик хвалит этих поэтов за то, что они не именуют себя молодыми, не требуя снисхождения. Хотя Адамович все же считает их начинающими. Сравнивая берлинских эмигрантов с парижскими, критик заключает: «В Берлине, пожалуй, нет таких уже развившихся индивидуальностей, как Поплавский или Кнут, Ладинский или Смоленский, но, в общем, там пишут с тем же средним умением и ограниченной успешностью, что и здесь» [1,110]. Из берлинских стихотворцев Адамович выделяет Н. Белоцветова. «В его стихах слышится музыка, отсутствующая у других авторов «Рощи», может быть, и более искусных. Со всеми оговорками, это, все-таки, какое-то дополнение и добавление к настоящей русской поэзии («вклад в сокровищницу», как принято выражаться, – хоть и крошечный вклад), а не просто строфы, в ней бесследно и бесцельно растворяющиеся» [1,115]. Второе издание – уже упоминавшиеся «Числа» (№ 6, 1932).

«Стихотворный отдел «Чисел» более полон, да и составлен более тщательно, чем в каком-либо другом журнале за время существования эмиграции. Приверженность к стихам отчасти дает «Числам» их своеобразный облик... Поэзию здесь не только допускают, как во всех или почти

всех иных изданиях, – ее поощряют, ценят, насаждают. К ней в «Числах» крайне внимательны. Поэтому, особенно интересно прочесть стихи, помещенные в журнале: это не случайное собрание случайных авторов, а процеженный отбор их, без пристрастия к «именам» [1,115].

По мнению Адамовича, регулярно печатавшегося в «Числах», это – лучший эмигрантский поэтический журнал (разумеется, не только поэтический). В данном номере поэтический раздел был представлен именами Е. Бакуниной, А. Берлина, Р. Блох, А. Браславского, Б. Заковича, А. Ладинского, Н. Оцупа, Б. Поплавского, С. Прегель, А. Холчева, Л. Червинской. Среди этих поэтов Адамович выделяет «старшего», Н. Оцупа. Он и предстает истинным мэтром современного русского стиха. Критик так характеризует его поэзию: «Один старший «дореволюционный» поэт в новом номере «Чисел» – Н. Оцуп. Его шесть стихотворений были, кажется, сразу всеми признаны прекрасными, – и я это мнение вполне разделяю, особенно относительно последнего стихотворения. Но какие это «трудные» стихи! Как, по-видимому, мучительно было их возникновение! Вот уж где все обескровлено, вот где критическое ясновидение мастера все разъело, как серная кислота... Нечего продолжать, нечему радоваться: слишком много ясности. Все слова – будто последние, «поздне-римские», стерилизованные. Поэт доводит откровенность до того, что сознается, – у него одно только желание:

.....*в кровать*
И спать, и спать, подольше спать. [1,116]

Вырывая строки из контекста, Адамович создает комический эффект. Чтобы нейтрализовать его, приведем стихотворение полностью.

Нет удивления, нет сил,
Нет эллина, нет иудея,
И нет прошедшего – забыл...

И не любя и не жалея
Ни тех, кто под землей зарыт,
Ни – кто по улице спешит, –

О преступленьях, о величье,
О страсти ничего не знать,

В невозмутимом безразличье
День изо дня существовать
С одним желанием: в кровать
И спать и спать, подольше спать. [4,14 – 15]

Здесь, конечно, вспоминается лермонтовское «Уж не жду от жизни ничего я...». Но, в отличие от романтического «чудесного, упоенного сна» («Чтоб всю ночь, весь день мой слух лелея...» и т. д.), у Оцупа – невыносимо пошлое, но ничем не приукрашенное: «... в кровать / И спать...»

Следующее стихотворение Н. Оцупа Адамович признает лучшим в данной подборке.

От жалости ко мне твоей
И нежности почти сквозь слезы
И оттого что ты прямой
Чем длинный стебель южной розы

И потому, что с детских лет
Ты любишь музыку и свет, –

С тобою, ангел нелюдимый,
Я сам преображаюсь весь,
Как будто и в помине здесь –

Обиды нет неизгладимой,
Болезни нет неизлечимой,
Нет гибели неотвратимой. [4,16]

Ко всем приведенным стихам Н. Оцупа относится датировка: 1931 – 1932.

Стихи говорят сами за себя.

В общем, рецензия Адамовича носит двойственный, драматически напряженный характер. С одной стороны, поэт и критик не слишком и скрывает восхищение перед некоторыми современными ему творениями (Н. Оцуп, Б. Поплавский; думается, по достоинству он оценивает и собственные произведения, и своего собрата по перу – Г. Иванова), с другой – выражает горькое разочарование в современной поэзии в целом, эпохально. Ответом на мучительные размышления Адамовича является статья Н. Оцупа «Серебряный век».

Оцуп говорит, что хотел взять эпиграфом к своей статье строки И. Анненского:

Кто знает, сколько раз без этого запоя,
Труда кошмарного над грудой листов,
Я духом пасть, увы! я плакать был готов,

Среди неравного изнемогая боя;
Но я люблю стихи – и чувства нет святей:

Так любит только мать и лишь больных детей.

Это – завершающие строфы «Третьего мучительного сонета» И. Ф. Анненского, вошедшего в «Тихие песни» (1904). С точки зрения автора статьи, эти строки наиболее проникновенно выражают концепцию творчества Серебряного века. Это – трудное, мучительное, но, тем не менее, совершенное сотворение. Трудное творчество сравнивается с трудной, страдальческой любовью (материнской). Далее в этой связи приводятся также строки Ш. Бодлера:

Чтоб дань платить, тебе судьбою
Даны два поля, человек;
Ты сталью разума весь век
Их должен резать, как сохою.

Чтоб колос ржи иль кустик роз
Взросли на этом скудном поле,
Ты должен лить как можно боле
На землю горьких, грязных слез.

Искусство и Любовь – те нивы!

(из стихотворения «Выкуп»; не входит в «Цветы зла»)
(перевод Эллиса)

Здесь, опять–таки, трудная любовь, любовь–проклятие, но не материнская, а романтическая. Автор заключает: «Это сопоставление трудного искусства и трудной любви (у Бодлэра любви к женщине, у Анненского – материнской, к больным детям), освящает тяжесть труда...» [5,177] Двунправленное метафорическое сопоставление творчества с двумя видами любви поэтически наиболее сильно выражает сущность искусства, лишённого благодати. Творчество Серебряного века противопоставляется творчеству века Золотого именно как безблагодатное благодатному (хотя, скорее, в языческом контексте, а не в библейском, поскольку и концепция сменяющих друг друга веков восходит к Гесиоду и Овидию). «Есть золотой и есть серебряный век искусства. И в тот и в другой – люди друг друга стоят. Вряд ли первые другой природы, чем вторые.

Равновесие нарушается стихией.

Стихия ренессанса, как бы выбирая углубления, замедляется и собирается в больших артистах своего времени. Они и сами замечательны, но стихия делает их великими.

Но вот стихия схлынула, выговорилась.

На смену тем артистам пришли другие, вряд ли менее подлинные. Но они предоставлены только своим силам. За них ничто уже не действует, не говорит. Им недостаточно, как тем, более счастливым, всмотреться и вслушаться. То, что недавно было полно света и звуков, стало похожим на тишину и сумерки. Художнику серебряного века не помогает стихия.

Но организация человека все та же, и без союзника иррационального он все же делает свое дело.

Героизм серебряного века в этом и состоит. И что-то в созданиях его художников, несмотря на неизбежную бледность, даже лучше искусства золотого. Там слишком уж все полногласно, слишком переливается через край. Здесь – мера человеческих сил.

Все суше, беднее, чище, но и, более дорогой ценой купленное, ближе к автору, более – в человеческий рост.

<...>

Ничуть не ювелирная отделка маленьких, недолговечных и прелестных вещей составляет суть серебряного века. Бывает и это. Но так, между прочим, для утоления «переутомленности», которая может быть и является единственным признаком упадка.

Нет, художник серебряного века не ищет более ничтожных тем, нежели его счастливый предшественник. Он такой же искатель и носитель последних истин. Он пытается, с неизмеримо большим трудом, чем те, кому помогала стихия, дать образ своей и всей вообще человеческой жизни.

Он – труженик искусства, не баловень его.

Ошибочно думать, что первый обязательно Сальери, второй – Моцарт» [5,176].

Н. Оцуп систематически выстраивает свою мифологию Золотого и Серебряного веков, используя имена–символы поэтов для характеристики такой цикличности. В первую очередь, он связывает Золотой век с двумя–тремя лучшими десятилетиями в творчестве Пушкина. Он даже дает своеобразное определение: «Золотой век русской поэзии прошлого столетия, «первая любовь» России – жизнь и стихи Пушкина» [5,177]. Следует обратить внимание на то, что не только поэзия, но и жизнь великого поэта определяет метаисторическую сущность Золотого века. (Метаисторическое здесь следует понимать в контексте мифологизации исторического.) Затем возникает имя Баратынского, противопоставляемого Пушкину. «Благодаря Баратынскому, серебряный век существует одновременно с золотым» [5,177]. Языков относится к Золотому веку, но определяется как поэт «второго или третьего сорта» [5, 177]. «На Лермонтове золотой век как–бы замедляет свое исчезновение» [5, 177]. Далее – важное замечание историко-софского характера: «Историческое десятилетие и столетие, разумеется, не имеют никакого отношения к летоисчислению поэзии» [5, 177]. (Историко-софия здесь – философия исторического времени. Для автора принципиально различие хронологического и мифоэстетического времени.) Золотая

эпоха русской поэзии продолжается и в XX веке. Оцуп относит Тютчева и Блока к поэтам текущего Золотого столетия. В поэзии Блока Золотой век продолжает жить и в современной поэтам–эмигрантам стихии (поскольку поэзия Блока жива и продолжает вдохновлять). Тютчев же осознается как поэт, равный Пушкину, в XX веке (учитывая поэтику символизма и акмеизма). Тютчев и Блок осознаются современными авторами как поэты одной стихии. «Ее золотой век для двадцатого столетия – Тютчев и Блок. Не существенно, что между ними – десятилетия. Между Вергилием и Данте – двумя вершинами европейского золотого века – столетия» [5, 177]. Параллельно прописывается и мифологическая история европейского «исчисления» поэзии (Вергилий – Данте). Выбор этих имен принципиален для эстетики акмеизма. Здесь также чувствуется гумилевская школа. Тютчев и Блок относятся к Золотому веку как поэты–визионеры, вдохновенные творцы, которым «помогает стихия». Положение Лермонтова двойственно. С одной стороны, он завершает Золотой период предыдущей эпохи, с другой – одновременно принадлежит Золотому прошлому и настоящему. «В несравненно более малом масштабе (по сравнению с периодом от Вергилия до Данте – А. Ш.) – для России и для ее поэтов, ныне действующих – Тютчев и Блок – поэты одной стихии. Есть в ней и что-то от Лермонтова, но Лермонтов наполовину – с Пушкиным, с тем давно-прошедшим золотым веком.

Тютчев – весь в двадцатом столетии и наш современник. Блок несколько Тютчева не устранил, не заменяет, а только становится рядом с ним. Оба – в сердце всего, что движет современной поэзией» [5, 177]. Напоминаю, что говорится об этом в начале 30–х гг. XX в. Самое существенное в современной поэзии связывается с этими двумя именами, относимыми критиком к новому, современному Золотому веку. Тютчевское и блоковское – движущие силы современной поэзии. Но то, что они приводят в движение, оказывается вторичным, отраженным лунным светом, Серебряным веком.

«Блок к тому же дал голос нашей злободневности и был как–бы физически осязаемым, страшным и ангельским лицом нашего золотого века.

С исчезновением своего гения время теряет голос, он кажется сдавленным, охрипшим.

Но и в нем та же тема и даже ее как бы подземное углубление.

Хочется верить, что именно это присутствует в современной послеблоковской поэзии и что это послужит рано или поздно ее оправданием» [5, 177 – 178].

Итак, мы можем сделать определенный вывод. Под «Серебряным веком» Н. Оцуп имеет в виду послеблоковскую русскую эмигрантскую поэзию, к которой принадлежит и он сам. Сама концепция Серебряного века является ответом Н. Оцупа критику и поэту Г. Адамовичу, упрекавшему современную поэзию в отсутствии истинного творческого вдохновения

(мастерство без гениальности). Так возникает идея трудного благородного творчества, в меру человеческих сил (не требующего гениальности), но питающегося и вдохновляющегося дарами века Золотого (пушкинского – блоковского).

ЛИТЕРАТУРА

1. Адамович Г. В. Собрание сочинений. Литературные заметки: В 5-х кн. Кн. 2 («Последние новости» 1932 – 1933) / Подг. текста, сост. и примеч. О. А. Коростелева. – СПб.: Алетейя, 2007. – 512 с.
2. Гумилев Н. С. Сочинения. В 3 т. Т. 3. Письма о русской поэзии / Подгот. текста, примеч. Р. Тищенко. – М.: Худож. лит., 1991. – 430 с.
3. Числа. № 2 – 3. Сборники под редакцией И. В. де Манциарли и Н. А. Оцуа. Книгавторая – третья. – Tchisla.Cahierstrimestriels, Cahiers-del'Etoile, Paris, 1930. – 336 с.
4. Числа. № 6. Сборники под редакцией Николая Оцуа. Книгашестая. – Tchisla.Cahierstrimestriels, «Домкниги», Paris, PetropolisverlagA.G., Berlin, 1932. – 286 с.
5. Числа. № 7-8. Сборники под редакцией Николая Оцуа. Книгаседьмая – восьмая. – Tchisla.Cahierstrimestriels, «Домкниги», Paris, PetropolisverlagA.G., Berlin, 1933. – 290 с.

ФИЛОСОФИЯ ПРОСТРАНСТВА В «ВОЛЖСКИХ» ТЕКСТАХ А.П. ПЛАТОНОВА

А.А. ДЫРДИН

Ульяновск, Ульяновский государственный технический университет

Аннотация: В статье рассматривается один из аспектов творческой биографии А. Платонова – сформировавшийся в поездках по Поволжью волжский локус. Под влиянием встречи с реальным пространством складывается волжский хронотоп – своеобразная художественная оптика, соединяющая конкретное и символическое в образах-характерах и в образах-событиях.

Ключевые слова: философия пространства, А. Платонов, Среднее Поволжье, «волжский текст», геофилософский подход.

PHILOSOPHY OF SPACE IN «VOLGA» TEXTS AP. PLATONOVA

A.A. DYRDIN

Ulyanovsk, Ulanovsk State Technical University

***Abstract:**In article one of aspects of the creative biography of A. Platonov – the Volga locus created on trips across the Volga region is considered. Under the influence of a meeting with real space, there is the Volga chronotope, the peculiar art optics connecting concrete and symbolical in images characters and in images events*

***Keywords:** space philosophy, A. Platonov, Central Volga area, "the Volga text", geophilosophical approach.*

В статьях и книгах эссеиста Андрея Балдина встречается понятие «стартовой оси» в познании пространства русской земли. Он предложил исходную точку такого странствия – «путь из варяг в греки». От этого меридиана, как пишет Балдин, прокладывая маршрут своей экспедиции «вглубь России», «карта будто вывернута наизнанку: суша поменялась местами с водою, и теперь слово шагает по морю суши, останавливаясь у редких водных преград – рек. Как будто протяжение (поведение) воды играет решающую роль в метаморфозах языка и всей физиономии текущего на восток народа». Не сразу на восток. Изначально Заволжье (земля за-волглая, за-водная) располагалось на севере, являя собой главный адрес русской миссии. Затем, по достижении Грозным «шарнира» Казани – Волга делает поворот на юг, образуя очередной водный меридиан <...>» [3, 34].

Среднее Поволжье оставило глубокий след в творчестве Платонова. Первая поездка писателя на Волгу – в Ульяновский округ по тогдашнему административно-территориальному делению края – состоялась летом 1930 года [см. об этом: 10, 166, 172]. Первоначально Волга появится в ранней публицистике и поэзии Платонова. Здесь река – точечный образ, символизирующий социальную трагедию: тяготы народной жизни, труд волгарей–бурлаков, голод в Поволжье (впервые Средняя Волга упомянута им в небольшой газетной заметке «Симбирская катастрофа», подписанной инициалом «П» и опубликованной на страницах газеты «Воронежская коммуна», № 248, 2 ноября 1922 г.).

Первая поездка по волжским землям отразилась на ситуации, связанной с выходом в свет повести «Впрок» (1930–1931), отрицательной реакцией на неё со стороны власти и рапповской критики. Написание «Бедняцкой хроники», по мнению некоторых исследователей, предшествовало посещению Поволжья. Изображенную в «волжском» цикле произведений Платонова реальность мы рассматриваем как хронотопический феномен, воплотивший в себе слитность провинциального, ментально выделенного начала с явлениями общероссийского и национально-исторического масштаба.

Платонов, для которого путешествие по «стране философов» началось с водоразделов Дона, Хопра, берегов реки Воронеж, с устройства речных плотин в Воронежской и Тамбовской областях, не мог не обнару-

жить тех же пересечений нижнего и верхнего миров, волжского ландшафта с историческими и доступными его взору сторонами жизни волжан. Реальное пространство 1930–х годов возникнет в его прозе через события коллективизации, развернувшейся по всей стране перестройки, как тогда писали газетчики, заскорузлого быта и нравов на новый лад. На поиски образов места, занимающего срединное (т.е. – центральное) положение в послечевенгурском творчестве Платонова натолкнул очерк о путешествии с томиком «Чевенгура» «как с откровением», предпринятом литературно-исследовательской группой «Путевой журнал». В нем отчетливо прочерчен вектор платоновского странствия по стране. След «вел в Азию, в пустые пространства, в пейзажи, еще более скупые на краски и на красоту, чем верхнедонские бесплодные степи: «Песчаная учительница» (Астраханский край), – «Впрок» (Поволжье), – «14 Красных избушек» (Каспий), – «Ювенильное море» (Заволжье) – «Такыр», «Джан» (Туркмения)» [4, 237].

Основные подходы к анализу местнографических образов Платонова формируются, как правило, в самом первом приближении к реальному географическому и культурно-историческому материалу, базируются на поверхностном знании географии России, её истории и природных ареалов.

В цикле статей и монографии «Спрятавшаяся Атлантида. Средняя Волга в творчестве Андрея Платонова» [см.: 5] впервые географические образы Платонова рассматриваются в соотношении с конкретными ландшафтами, географическими реалиями, политической и культурной историей края. Одна из работ, входящих в этот ряд, опубликована в недавно вышедшей книге [см.: 6]. Исследования в этом направлении продолжает Н. Умрихина, поместившая в упомянутом выше издании ряд архивных материалов и, в том числе, автобиографию А.Р. Андрианова – собеседника Платонова, директора Якушкинской МТС Ульяновского округа [15, 434-447].

Таким образом, можно говорить о новой платоноведческой теме, связанной с ареалом Средней Волги, отражением процессов коллективизации в Среде-Волжском крае в его публицистике, переписке и записных книжках.

Поволжье, называемое в работах по русской истории XVI–XIX вв. «внутренней окраиной России», выступает в произведениях Платонова подлинным действующим лицом. Писатель испытывает чувство близости к «здешней земле», которую в записи, сделанной во время поездки по Ульяновскому округу, он назвал «поприщем почвы», «основой народа бедняков». Эта мысль (сельская нива как жизненный источник народа) стала отправной точкой развития мотива «власти пространства» над человеком в платоновских произведениях 1930–х годов.

Волжский локус становится одним из ключей платоновской историософской мысли, его раздумий о трагическом характере русской истории, о путях преобразования национального бытия. Лаконичное описание Волги появляется у Платонова в начале повести «Впрок». Равнинная река, бас-

сейн которой занимает третью часть европейской России, являющаяся кормилицей для миллионов людей, первоначально предстаёт здесь в виде рекламного образа на роскошном плакате пассажирского зала. Волжский топос здесь – экзотический, далёкий от реального мира Поволжья, завлекающий, географически выделенный по отношению к остальной России. Со стен маленькой железнодорожной станции «плакаты призывали к далеким благополучным путешествиям и показывали задумчивых сытых женщин, любующихся синей волжской водой, а также обильной природой на берегах» [13, 288].

Волжские просторы – место действия в «Ювенильном море» (первое название – «Степное дело», 1931), в повести «Хлеб и чтение» (1931), а также, по догадке Н. Корниенко, – в рассказе «Первый Иван» (1930) [см. о нём: 10, 139–140] и уничтоженном автором романе о Стратилате, фрагменты которого вошли в платоновские тексты 1930–х годов. Художественное пространство этих произведений включает в себя географические образы и ландшафты Средней Волги. Для них характерна многомерность образа степи, пейзажи, в которых лишь угадываются типичный местный рельеф. Эти сочинения, в отличие от очерков, не содержат местной топонимики, принадлежат к той манере пространственного письма Платонова, что порождена отказом от традиционных географических представлений. Тип географической образности у Платонова POSSИБИЛИСТСКИЙ: его образы «развиваются “сверху”», отличаются от реальных мест, существуют «в более широкой сети координат». Образная картография Волги, действительно, метагеографична, «полимасштабна», «многопространственна» (Д. Замятин), но, наряду с этим, она не лишена связи с пронизанной историей ландшафтами Средней Волги, сохраняет в себе непосредственные ощущения Платонова от посещения этих мест. Отправляясь в путешествие, автор «Впрока» избрал «для наблюдения» глаза «душевного бедняка» – одного из тех, кто принимал участие в преобразовании края. Платонов очеловечивал пейзаж, делая его своеобразным зеркалом, отразившем эпоху коллективизации в её сращенности с происходящими в поволжских степях социальными переменами.

Наряду с ними, к текстам, основанным на волжском материале, относятся наброски нереализованных сюжетов из «Записных книжек» и несколько платоновских писем. В них претворяются впечатления, полученные во время нахождения писателя в районах Средней Волги, сохраняются природные формы, краски и запахи заволжской степи.

Основанное на векторе движения в даль, «в глубину родины» (А. Платонов), воображение писателя вобрало в себя опыт русской литературы, связанный, по определению М. Бахтиным художественного зренья и стиля Гёте, с умением «видеть время, читать время в пространственном целом мира и, с другой стороны, воспринимать наполнение пространства не как

неподвижный фон и раз и навсегда готовую данность, а как становящееся целое, как событие <...>» [1, 204].

Центральным героем «волжского» цикла выступает у Платонова образ водоземья, созданный на языке, вырастающем из описания мест, отдалённых от центра. Хронотоп Средней Волги выстраивается постепенно, по мере продвижения в глубь территории бывшей Симбирской губернии, простершейся с севера на юг и с запада на восток на сотни километров. «Платонов весь в движении на юго-восток, в сторону Центральной Азии, Северо-Западного Китая, Уйгурии. – пишет Д. Замятин. – Его стихия – безводные полупустыни и пустыни, тоска бесконечного путешествия. Таков и язык Платонова – пустынный, забивающий рот и глаза песком небытия» [9, 119].

Это определение может показаться странным для творческой манеры писателя, который развёртывал своё повествование в реальном временном потоке, напряженно всматриваясь в человеческий мир, передавая его состояния через чувство слияния с ним. Платоновский мир неповторим как раз потому, что художник–мыслитель создаёт своеобразную онтологию местности. В его текстах скупые природные характеристики выступают как измерения её внутренней структуры. В волжских произведениях Платонова складывается особая «география мысли».

Писатель словно бы сторонится водных мест: множества озёр, Волги, распадающейся на множество рукавов – волжанок (воложек, как принято их называть в Поволжье). Видение волжской степи как бесконечной пустынной земли связано с переживанием героями своего душевного одиночества, которое становится «началом собственной космогонии» [13, 351]. Пространство, время и герой у Платонова физически и духовно неразделимы. Волжский хронотоп здесь воплощает глубинный уровень сознания. Платоновский пешеход–повествователь в «Ювенильном море» воображает себя «организованным профессиональным существом – лишь бы занять голову бесперебойной мыслью и отвлечь тоску от сердца» [14, 351]. Его окружают «утомительное пространство», «смирная, смутная степь», «светлый и пустой мир», «неизвестная тьма». Расположение «Родительских Двориков» в сравнении с небесным пространством – «беспомощное издали» [13, 389]. Такое «наполнение» пространства гиперболизированными пространственными метафорами – результат совмещения непосредственного наблюдения и работы познающей мысли, когда первое – визуальные впечатления и второе – идеи, образы, вводящие местное, локальное, в «понятие родины» (А. Платонов), – собраны в единую картину. Это и есть измерение, которое роднит Платонова с родовыми чертами отечественной путевой прозы. Усвоенный Платоновым стиль русского письма, «растягивающий себя гео-графически», так характеризуется в вопросе-утверждении Д. Замятина: «Безнадежно-пустые покинутые (кем, когда, почему?) пространства, «исписанные полустертыми тропами, путями, до-

рогами; люди, не знающие устойчивых ландшафтов; оптика, отдаляющая и обостряющая любой рельеф, делающая его событием, – не это ли составляет одну из фундаментальных черт геоморфологии всей русской литературы, а шире – и всей русской письменности?» (6, 124).

Местнографические образы стали важнейшими компонентами документальной и художественной прозы Платонова. Ландшафтно-культурные приметы Поволжья раскрываются на уровне событийном (главное событие – передвижение в границах основного хронотопа от одного места – станции, поселка, колхоза, МТС – к другому.), пространственно-временном (показана настоящая жизнь Средне-Волжской равнины с экскурсами в историю), социально-политическом (лейтмотив – изображение края как места строительства новой страны, в которой преодолены «едкое, измождающее угнетение, помноженное на засушливый климат Поволжья», «вековая нищета» [13, 295–296]). Мотив пути, связанный с ключевым платоновским образом–метафорой **жизнь – это путь**, реализуется в средне-волжских географических координатах, в привязанности к реперным точкам местности («заволжская степь», ручьи и русла высохших рек, Чердаклы, Лебяжье, Майна, Мелекесс, Ульяновск, Самара, Якушка и др.). Если в очерках местная топография определяет внутреннее и внешнее действие, то в повестях на первом плане символические смыслы пространства, географические реалии без точных топографических признаков. Здесь напрашивается сравнение с метафорическим образом пустыни как местом испытания человека в Библии, с утратой ландшафтной конкретности в произведениях древнерусской литературы и у романтиков XIX века, развивающих мотив человеческого одиночества.

Впервые после «Чевенгура» эта оптика использована Платоновым в «волжских» повестях. В них из «обломков» старого мира создаётся образ нового жизненного пространства, изображается начало пути к преодолению разделяющих людей внешних и внутренних границ. Степной ландшафт утрачивает детали пятивёрстки. Он показан в ракурсе преобразования «родины человечества». Его реальность – уже в ином измерении – духовно-символическом.

В произведениях начала 1930–х гг., в письмах и в «Записных книжках» Платонов создаёт яркое полотно, состоящее из скупых природно-ландшафтных образов, социальных и этнографических зарисовок. В этой «легенде местности» (Н.П. Анциферов) значимы и особый (водно-земной) хронотоп, и детали колхозного движения в Ульяновском округе, и характеры волжан. Замечателен сам способ соединения хроники факта с авторской геофилософией. «Заметки разъездного корреспондента», лаконичные сентенции, наброски сюжетов в «Записных книжках» соединяются с содержанием и образно-стилевым строем «Впрока» и «Котлована». Способ изображения действительности состоит в укрупнении её противоречий, сопряжении высокого с низким, бытового с эпохальным.

«Самодовлеющее пространство» (В. Топоров) поволжской степи врежется в художественное сознание писателя. Картины волжской природы построены на контрасте «своего», близкого, понятного повествователю и «чужого» – постепенно познаваемого быта, смешанного, разноэтничного культурного уклада. Находясь внутри этого многоцветного мира Платонов создаёт пейзажи, в которых преобладает особое расположение духа. В степных ландшафтах – двойное чувство: одно связано с ощущением неосвоенного, девственного пространства («Велики наши заволжские степи, и почва в них настолько обильная и сытая, что ее, кажется, можно есть сырой <...> Бедняки и середняки спокон века живут на здешней земле, но черпают из нее не утоление, а утомление; в засушливые же годы многие из них легли под кресты деревенских погостов» [11, 295]), беспредельности охватывающих его горизонтов, другое – с представлением о глуши, застывшем времени, мертвящей пустоте. В этом смысле интересны замечания Платонова об архитектурном облике заволжских деревень, религиозных взглядах населения, колхозном строительстве. Многие из них вошли в «волжский контекст» его прозы, связаны с мотивами, образным строем и поэтикой очерков и повестей.

Природно-географические объекты составляют семантическое ядро образов и символов, которые повлияли на событийную структуру платоновского текста. Часто у Платонова они становятся атрибутами той национально-выразительной основы дискурса, что во многом определила своеобразие авторского повествования.

Пространство в своих произведениях Платонов выстраивает не умозрительно, абстрагируясь от конкретных условий времени и места. Его наблюдения, созданные им картины, содержат смыслы событий, которые тесно связаны с географией и историей края, с новым ритмом бытия на степных просторах Поволжья. Соединение мысли и действия, укорененное в платоновском стиле, окрашивает каждый образ, охватывая человеческий мир и окружающее пространство в их сопредельности, целостности. Задача дальнейшего изучения волжской темы в творчестве Платонова – поиск линий соприкосновения между реальным пространством, местно-графическим материалом, используемым писателем для обрисовки характеров и событий, и воссозданным им сквозь призму средне-волжского текста целостным образом России. Но это – тема будущей работы. Здесь же скажем о том, что экзистенциальное поведение героя в пространстве платоновских произведений напрямую зависят от «переживания другого», от неразрывного единства писателя с народом, его историей, увиденным им в «путешествии с открытым сердцем» по Среднему Поволжью.

Земли Среднего Поволжья были и остаются фронтиром между границами центральной России, Уралом и Зауральем, Западом и Востоком (бывшими территориями советской Средней Азии). В этом смысле осваиваемая пространственная парадигма, отразившаяся в «волжских»

текстах Платонова, применима и для изучения образов–ландшафтов его основных произведений: лес-степь (воронежское Придонье и Задонье – основа местнографии Платонова), Прикаспийская низменность («Песчаная учительница», «Родоначальники Нации», «14 красных избушек»), степь–пустыня («Ювенильное море», «Такыр», «Джан»). Рассматривая не только автономные географические образы (Волга, города и сельские поселения Средне–Волжского края), но и их трансформации в текстах, можно обнаружить скрытые от поверхностного взгляда, ранее не отмеченные особенности платоновского пространственного видения.

Проблема присутствия географических образов Средней Волги в творчестве Платонова самым тесным образом связана с мировоззрением писателя и его эстетикой. Некоторые биографические факты, касающиеся волжских путешествий писателя, уже введены в научный оборот. Однако представления о роли и месте поездок на Среднюю Волгу, мотивов местности в его творчестве, от которых мы отталкиваемся, важно дополнить изучением той сферы отношений, что названа М.М. Бахтиным «логикой историко-географического бытия местности». В своих работах он неоднократно указывал на необходимость такого рода подхода к анализу отношения писателя к миру. По его словам, в целостном авторском взгляде на события, локализованные в конкретном месте, «пространство и человеческая история неотделимы друг от друга» [1, 220]. Примечательна перекличка мыслей учёного и писателя, думающих, по сути, об одном и том же свойстве художественного созерцания – его хронотопичности. «Время можно измерить, как пространство, путем расчета, – читаем мы в одной из записных книжек Платонова, – Напр. – в природе чем короче волна, тем она чаще и наоб<орот>, т.е. “пространство времени” имеет границу <...>. Время прямо указывает, что оно “объемное”, что длина, частота и время волн должны находиться в “обратно-пропорцион<альных>” отношениях, чтобы наилучше и вместе предельно использовать данный “объем времени”» [11, 260]

Как правило, платоноведы говорят о символизации Платоновым мира и его частей – человека и природы, устанавливающей смысловое значение ландшафтных образов (идея предмета). Сами воспроизводимые природные объекты-топосы и их имена трактуются как слепки, копии этих идей, тогда как они сами по себе являются плоть от плоти подлинной жизни, предметов и событий, проистекающих во времени и пространстве. На самом деле, они не только повторяют структуру вселенной, но и несут в себе конкретные значения, устанавливаемые отношениями между ними и человеком. Здесь, вероятно, заключается одна из проблем философии пространства Платонова. Иначе говоря, «наполнение» образа у писателя может значительно отличаться от фиксируемой общей идеи и даже противостоять ей. Земное пространство, о котором мы говорим, как известно не является пространством географическим. Оно становится

таковым, когда осмыслено, переведено на философско-поэтический язык, писателем-путешественником. В этом случае, как отмечал Д.Н. Замятин, важен феномен уплотнения пространства, его освоения и аккультурации, взгляда на жизнь как единства «пути и шествия» человека по ней. В одной из своих статей он замечает: «образ путешествия впитывает в себя, в одной из фундаментальных страт, родовые образно-географические признаки осмысленной территории. Так, литературно-географическое пространство, описываемое Андреем Платоновым в романе "Чевенгур", есть в известном смысле образно-географическое поле, служащее фундаментом формирования метаобраза культовых путешествий главных героев романа». И продолжает: «Путешествия – идеальный случай, когда реальность может сразу репрезентироваться и интерпретироваться как образ» [7, 233].

Так возникает эффект расширения пространства, когда грань между реальным географическим объектом и авторским образом пространства исчезает. Ландшафты Средней Волги у Платонова не имеют четких контуров, границы края размыты, подвижны. В отличие от других писателей, в произведениях которых изображены природные знаки и главная координата региона – Волга, Платонов часто маркирует пространство с помощью слов «заволжские степи», «глубь юго-восточной степи».

Интересны в этом аспекте замечания Платонова об архитектурном облике заволжских деревень, религиозных взглядах населения, колхозном строительстве. Многие из них вошли в «волжский контекст» его прозы, связаны самым тесным образом с мотивами, сюжетами, системой персонажей, поэтикой очерков, повестей «Впрок», «Котлован», «Ювенильное море». Наблюдения, к которым мы здесь подходим, являются существенным подспорьем в изучении эстетики писателя, его философской мысли, принципов художественного историзма, утверждающего достоинство человеческой личности в истории, и места в ней народной стихии.

Важная составляющая дальнейшей работы над темой – сравнительный анализ платоновских пространств, его образной онтологии с национальной традицией, с изображением русской земли, духовных странствий в литературе XIX–XX вв., мотивами исканий «земли обетованной», «блаженного края», жанром путешествий. Надлежит раскрыть особенности кругозора героев и автора, пространственных ценностей, «трансгredientных» (М. Бахтин) сознанию персонажа и повествователя. Методология анализа событий и действий героя в пространственном мире, объективизации его мыслей и поступков дополняется изучением «переживания другого», идей единства художника с народом, особенностями его месторазвития. Необходимо расширить представления о локально-топографической составляющей творчества Платонова, понять, насколько его восприятие пространства ближе к реальной картине мира. Платонов представляет географическое пространство в русле русского мировосприятия, в котором

человек измеряется его тесной связью с родной землей, с национальными основами бытия. В этом хаотичном мире обнаруживаются причинно-следственные связи. Собранные воедино, они дают основание для изучения организующего начала мысли писателя. Он выстраивает собственную философию пространства, в которой мир и человек явлены в их целом. Эта слитность потенциальна на путях образного воплощения идеи о том, что время осознается русским человеком в пространственных формах. Опыт такого мировосприятия естествен для народа, историческая судьба которого сложилась в освоении бескрайних земных и водных просторов.

К слагаемым эстетики Платонова – «чувству времени», «чувству истории» – следует отнести и «чувство пространства», его индивидуально-мыслительный, «вещественный, природный и вселенский антропоморфизм» (В.С. Федоров). Тема пространства (геофилософская, литературно-краеведческая, антропогеографическая) – синхронная проблема всего творческого пути Платонова. Обращение к ней с позиций философии пространства открывает новые перспективы в изучении его наследия.

ЛИТЕРАТУРА

1. АРХИВ А. П. ПЛАТОНОВА. Кн.1. – М.: ИМЛИ РАН, 2009. С. 84–85, 242, 496–497, 501–503 и др.
2. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: «Искусство». 1979.
3. Балдин А. Геопоэтика и географика // Октябрь. – 2002. – № 4.
4. Голованов В. К развалинам Чевенгура// «СТРАНА ФИЛОСОФОВ АНДРЕЯ ПЛАТОНОВА»: ПРОБЛЕМЫ ТВОРЧЕСТВА. Выпуск 6. – М. ИМЛИ РАН, 2005. – С. 220–247. Впервые: Знамя. – 2001. – № 7.
5. Дырдин А.А. Спрятавшаяся Атлантида. Средняя Волга в творчестве Андрея Платонова. – Ульяновск: АО «Областная типография “Печатный двор”», 2016.
6. Дырдин А.А. Средняя Волга в творческой биографии Андрея Платонова//«”СТРАНА ФИЛОСОФОВ” АНДРЕЯ ПЛАТОНОВА: Проблемы творчества. Вып. 8. Андрей Платонов и его современники Исследования и материалы/отв. ред. Н.В. Корниенко; сост. М.В. Богомолова, Е. А. Роженева. – М.: ИМЛИ РАН, 2017. –С. 428–433.
7. Замятин Д.Н. Геокультура и процессы межцивилизационной адаптации: стратегии репрезентации и интерпретации ключевых культурно-географических образов // Цивилизация. Восхождение и слом: Структурообразующие факторы и субъекты цивилизационного процесса. – М., 2003. –С. 222–234.
8. Замятин Д.Н. Феноменология географических образов // Новое литературное обозрение. – 2000. – № 6 (46).
9. Замятин Д.Н. Картография русской литературы//Октябрь.– 2003.– №7.

10. Корниенко Н.В. История текста и биография Платонова (1926–1946)// Здесь и теперь. 1993, № 1. – С. 166, 172 и др.
11. Платонов А.П. ЗАПИСНЫЕ КНИЖКИ. Материалы к биографии. – М., 2000. – С. 326, 333–338, 346–347, 349–350, 353–356, 398 и др.
12. Платонов Андрей. «...я прожил жизнь»: Письма. 1920–1950 гг. – М. Астрель, 2013. – С.275–277, 290, 312–315, 345, 370–372, 506, 508.
13. Платонов А. Впрок. Бедняцкая хроника// А.П. Платонов. Эфирный тракт. Повести 1920–х – 1930–х годов. – М.: Время. 2009. – С. 284–350.
14. Платонов А. Ювенильное море. Море юности// А.П. Платонов. Эфирный тракт. Повести 1920–х – 1930–х годов. – М.: Время. 2009. – С. 351–432.
15. Умрихина Н. «Тайна голода и труда на пышной земле»: о колхозных очерках 1930г.//«"СТРАНА ФИЛОСОФОВ" АНДРЕЯ ПЛАТОНОВА: Проблемы творчества. Вып. 8. Андрей Платонов и его современники Исследования и материалы/отв. ред. Н.В. Корниенко; сост. М.В. Богомолова, Е. А. Роженева. – М.: ИМЛИ РАН, 2017. – С. 434–447.

ВРЕМЯ В ПИСЬМАХ А.П. ЧЕХОВА: ФИЛОСОФИЯ И ПСИХОЛОГИЯ ТВОРЧЕСТВА

В. Ф. СТЕНИНА

Барнаул, Алтайский государственный технический университет им.

И. И. Ползунова

***Аннотация:** Эпистолярный А.П. Чехова рассматривается в статье как проза, созданная на грани документального и художественного жанра, дающая ключ к пониманию мира писателя. Специфика чеховской прозы мыслится в наложении точек зрения писателя, врача и больного, что определяет нехарактерное для литературы осмысление времени.*

***Ключевые слова:** русская литература, А.П. Чехов, эпистолярная проза, философия и психология творчества.*

ABOUT PLURALISTIC TRENDS IN MODERN EDUCATION

V. F. STENINA

Barnaul, Polzunov Altai State Technical University

***Abstract:** Chekhov's epistolary is considered in the given article as prose that comprises documentary and artistic genres and allows understanding the writer's text in its broad sense. The specifics of Chekhovian prose is viewed as the combination of standpoints of the writer, physician and sick person, that identifies uncharacteristic of literature interpretation of time.*

Keywords: Russian literature, A. P. Chekhov, epistolary prose, philosophy and psychology of creativity.

Художественное творчество тесно связано с философскими категориями и психологическими состояниями, поскольку создание текста, с одной стороны, – это попытка философского осмысления мира и его устройства, художественная реализация метафизических размышлений и дум, с другой – творчество писателя является результатом авторефлексии и репродукции ситуаций личной жизни. Это позволяет говорить о возможности «параллельного» чтения документальной и художественной прозы, а также «интерференции» двух историй: реальной и художественной [3, 89]. Поэтому произведения писателя становятся художественной материализацией процесса самопознания и познания мира. Художественное сознание автора представляется «целостным феноменом», в котором текст становится «носителем» этого сознания [9, 149].

Время – философская категория, осмысляемая человечеством, прежде всего, в смене времен года, – волновало писателей и поэтов всех веков. Осознание течения времени заставляет человека задуматься о скоротечности и смысле жизни, о вечном движении. Течение времени во время тяжелой и неизлечимой болезни также реализует комплекс метафизических вопросов, в результате чего движение времени ощущается быстрее и от этого острее. В психологии специально изучаются индивидуальные реакции человека на собственную болезнь, которые называются «соматонозогнозией». Определяется три этапа таких реакций: сенсологический, реализующийся на биологическом уровне, оценочный (индивидуальный уровень) и этап переживания болезни и формирования отношения к ней (социально-психологический уровень) [5]. На последнем этапе больной, осознав свой недуг, переоценивает собственное существование, меняет свое самоопределение. Именно на этой стадии осознания недуга заболевшим острее и болезненнее ощущается неотвратимое течение времени. В результате больные называются «творцами особого типа нарратива», «травмированными рассказчиками» [1, 11].

Творческое сознание в концентрированном виде репродуцирует в художественный текст психологическую проблему движения времени, которая отсылает к философским категориям жизни и смерти. В связи с этим сознание творца и больного сопоставляются благодаря тождественным реакциям на неразрешимые вопросы бытия, проблему конечности жизни [8].

В этом контексте особую категорию составляет творчество писателей, больных физическим или психическим недугом. Их произведения становятся особым патографическим текстом осмысления экзистенциальных вопросов [10]. Этот подход по-новому позволяет посмотреть на художественное творчество, которое, с одной стороны, называется способом самопознания и самоисцеления [11]. С другой стороны, современное об-

щество в исследованиях номинируется «обществом ремиссии», стирающим границы между здоровьем и болезнью [6, 31], а творчество писателя воспринимается и средством исцеления больного мира.

История болезни А.П. Чехова, ее осмысление и репродуцирование ситуаций болезни в тексте – яркий пример наложения социальных ролей писателя, больного и лекаря. Чеховские биография и творчество становятся предметом изучения различных междисциплинарных исследований, совмещающих методики гуманитарных и естественных наук [4; 7; 12; 15].

Эпистолярный писателя – текст, созданный на грани художественного и документального нарратива [14], раздвигающий границы художественного мира писателя и раскрывающий механизмы текстопорождения и авторских стратегий.

В ранних чеховских письмах, очевидно, в силу молодости автора, обнаруживается оптимистический взгляд на течение и ход времени. Так, в письме 1888 года А.С. Суворину появляется оценка времени, выявляющая «здоровое» и «мудрое» восприятие писателем движения жизни: «Положусь на всеисцеляющее время» [13, т. 3, 47]. Несмотря на это, в корреспонденции писателя немало примеров обратной реакции на безвозвратность времени, что связано с началом и протеканием неизлечимой болезни. Однако момент перехода от стадии здоровья к состоянию болезни и ее лечения в реальности и эпистолярной не совпадает по времени. Это объясняется различностью соматических и психологических реакций человека на собственный недуг: физиологическая болезнь и психологическое осмысление себя больным появляются у человека не одновременно [5].

В литературе существует разногласие по поводу отсчета начала болезни писателя: по мнению И.А. Бунина, отсчет следует вести с 1889 г., по мнению одних исследователей, – с 1879 г. [15, 21], по версии других – с 1884 г. [12]. Причиной подобного расхождения становятся письма Чехова и его собственное нежелание принимать собственную болезнь, несмотря на медицинское образование и большой опыт врачебной практики: осмысление себя больным появляется в письмах только в 1897 году. Таким образом, между соматической реакцией на болезнь (первыми симптомами чихотки) и психологическим принятием недуга проходит около десяти лет, что отражается и на осмыслении времени и вопросов жизни и смерти в корреспонденции писателя. Характеризуя течение болезни писателя и историю его отношения к ней, Б.М. Шубин называет чеховский случай «деонтологией наизнанку» [15, 203] – поведение заболевшего, скрывающего правду от других. По версии М. Горького, недуг А. Чехова – «это один из тех случаев, когда знание можно считать приближающим смерть» [2, 509].

В чеховском эпистолярном вплоть до 1897 года обнаруживается первая фаза переживания недуга, когда человек еще не осознает (или не хочет признавать) того, что болен. Поэтому ход времени не пугает его, наоборот, философски постигается как неизбежное условие жизни. В этот период в

письме к Е.М. Линтваревой встречается снисходительно-ироничное отношение Чехова к своему здоровью: «Дня четыре было кровохарканье, а теперь, кроме ничтожного кашля, ничего... Вы рекомендуете мне принять меры... Давайте, доктор, условимся: не будем никогда говорить ни о мерах, ни об "Эпохе"...» [13, т. 3, 44].

Позже, в письмах 90-х годов настроение автора меняется, и в осознании времени появляется усталость: «Старость, или лень жить, не знаю что, но жить не особенно хочется. Умирать не хочется, но и жить как будто бы надоело. Словом, душа вкушает хладный сон» [13, т. 5, 122]. Пушкинская цитата демонстрирует «перевернутость» представлений: «священная болезнь» – поэтическое вдохновение – «опрокинута» в быт. Писательство рассматривается как занятие нездоровое, разрушающее ум и тело. Более того, недуг становится не только платой за творчество, но едва ли непрерывным его условием, источником вдохновением» [11, 90]. Все чаще в корреспонденции Чехова, переступившего 30-летний рубеж, возникает тема старости и сопровождающей ее лени: «Чем старше становлюсь, тем меньше и ленивее работаю. Старость уже чувствую. Здоровье неважное» [13, т. 5, 170]. Старость теряет в тексте пушкинскую легкость и эстетство и обнаруживает антитезу болезнь / здоровье.

В его письмах осмысление собственной жизни соотносится с течением временного цикла. В письме 1893 года к Л.Я. Гуревич Чехов, будучи в 32 летнем возрасте, воссоздает картину своего «старческого» существования: «Я каждый день собираюсь к Вам, но я слаб, как утлая ладья, и волны носят меня не туда, куда нужно [...] теперь я ничего не пишу, в ожидании, когда посетит меня добрая муза и встряхнет мою вялую душу» [13, т. 5, 149–150]. Поэтический образ «утлой ладьи», с одной стороны, это попытка метафорически-красивого оправдания своего невыполненного обещания, данного женщине-редактору. С другой стороны, сравнение собственной персоны с непрочной ладьей, которую «волны несут не туда, куда нужно», реализует идею трагичности поглощения временем человеческой жизни. «Поглощение» жизни в чеховском тексте носит трагический, но естественный характер: писатель, будучи доктором, не мог не относиться к смерти как естественному итогу жизни. В письме А.Н. Плещееву (1889), рассказывая об обстоятельствах смерти брата, автор замечает тоном смиренного человека: «Бедняга художник умер... Нельзя было сказать, когда умрет Николай, но что он умрет скоро, для меня было ясно» [13, т. 3, 227].

Для чеховского текста характерно ощущение времени как реализованного в обстоятельствах земной жизни: «Ваше письмо пришло на девятый день после смерти Николая, т.е. когда мы все уже начали входить в норму жизни; теперь отвечаю Вам и чувствую, что норма в самом деле настала и что теперь ничто не мешает мне аккуратно переписываться с Вами» [13, т. 3, 227]. Метафизическая категория осмысливается в эмпириче-

ской смене дней и понимается как необходимое, единственное средство в организации бытия и привычного порядка вещей.

Восстанавливая события страшных для семьи Чеховых июньских дней, автор рисует в своем сознании ненастную погоду, свойственную более унылому осеннему сезону, чем летнему периоду: «во всю жизнь не забыть мне ни грязной дороги, ни серого неба, ни слез на деревьях; говорю – не забыть, потому что утром приехал из Миргорода мужичонка и привез мокрую телеграмму: ”Коля скончался”» [13, т.3, 227]. Собственное настроение проецируется на окружающий мир, что приводит к сдвигу в восприятии объективного времени: вместо «летних погожих» дней наступает осеннее ненастье. Очевидно наложение субъективных обстоятельств на осмысление времени и его движения.

Материализованное в обстоятельствах обыденной жизни время обнаруживает способность растягиваться и сужаться.

«Удлинение» времени в тексте неизменно связывается с болезнью. Постоянно сопровождающая литературную деятельность писателя его медицинская практика, которая постоянно актуализирует в письмах ощущение пустоты бытия, ассоциируется с растяжением существования во времени: «У меня медицинская практика. Центром этой злополучной, весьма неприятной и утомительной практики служит одр моего брата–художника, страждущего брюшным тифом ... Скучен я до безобразия» [13, т. 3, 185–186].

Страдая от кровохарканья и хронических болей в 90–е годы, писатель постоянно жалуется на одиночество и скуку: «Ни одна зима не тянулась для меня так долго, как эта, и только тянется время, а не движется» [13, т. 9, 70]. Вынужденный постоянно жить на юге из–за обострения легочных процессов и воспринимающий данную необходимость как ссылку, Чехов воссоздает в письме традиционное для «больного» сознания ощущение замедленного течения времени.

Время, заполненное интересной работой, напротив, может сужаться: «День–деньской я читаю и пишу, читаю и пишу... Чем больше я читаю, тем сильнее убеждение, что в два месяца я не успею сделать и четверти того, что задумал [...]» [13, т. 4, 22]. Перегруженные новыми впечатлениями летние месяцы сокращаются до одного мгновения: «...Впечатления до такой степени новы и резки, что все пережитое представляется мне сновидением, и я не верю себе» [13, т.2, 308]. Праздное, но максимально наполненное событиями время определяет счастливое, свободное от забот существование: «Жизнь сытая, полная, как чаша, затягивающая... Кейф на берегу, шартрезы, крюшоны, ракеты, купанье, веселые ужины, поездки, романсы – все это делает дни короткими и едва заметными; время летит, летит, а голова под шум волн дремлет и не хочет работать...» [13, т.2, 298]. Предельно сжатый и перегруженный событиями период – неременный атрибут счастливого, здорового бытия. Такое восприятие времени обнаруживается

в ранних письмах Чехова. Наоборот, «пустое», «растянутое» время соотносится с болезнью: собственное недомогание или присутствие рядом больного растягивает в сознании временной отрезок, в результате, появляется постоянное чувство скуки и тоски. В силу ухудшающего здоровья писателя подобное ощущение времени типично для поздней переписки Чехова.

Время, осмысляемое в чередовании времен года, соотносится в тексте с болезнью, а годовой цикл в природе, понимаемый как законченный, завершённый процесс, сопоставляется в тексте с развитием и протеканием болезни. Круговорот времен года в чеховских письмах определяется в оппозициях лето / зима и весна / осень.

Лето и зима традиционно являются элементами одной оппозиции: «Я получил Пушкинскую премию! Эх, получить бы эти 500 рублей летом, когда весело, а зимой они пойдут прахом» [13, т.3, 20]. Зима неизменно ассоциируется со скукой и в письмах наделяется негативной семантикой: «Однообразие сугробов и голых деревьев, длинные ночи, лунный свет, гробовая тишина днем и ночью, бабы, старухи – все это располагает к лени, равнодушию и к большой печени» [13, т.5, 331]. «Бабы, старухи» в качестве зимних атрибутов – неизбежное условие жизни Чехова-врача, постоянно принимающего больных крестьян. Занятость медицинской практикой стоит в одном ряду с «гробовой тишиной». «Уравнивание» подобных неравноценных атрибутов зимы реализует субъективное восприятие загруженного врачебной практикой времени как пустого, выматывающего и неинтересного периода.

Лето, напротив, определяет антитетический набор свойств. Лету приписываются чудесные, фантастические свойства. Списывая свои неприятности на «мерзкую и холодную» весеннюю погоду, автор словно перечисляет симптомы болезни: «...весной жилось мне противно... отвратительное психопатическое настроение. Я злился и скучал, а домашние не хотели простить мне этого настроения – отсюда ежедневная грызня и моя смертная тоска по одиночеству ... И денег не было» [13, т.5, 216]. Но далее «вмешиваются» погодные условия: «...подул зефир, наступило лето – и все как рукой сняло» [13, т.5, 216]. Лето наделяется всеисцеляющим действием, оно излечивает и от «психопатического настроения», «ежедневной грызни», «смертной тоски», и от безденежья. Чехов-врач, проецируя на свои бытовые обстоятельства медицинскую ситуацию улучшения состояния больного, использует неспециальный, подчеркнуто разговорный оборот: «все как рукой сняло». Летний сезон с сопутствующими ему признаками получает свойства чудесного средства от зимнего озлобления и скуки.

В итоге лето становится «здоровым», «всеисцеляющим» промежуточком времени. По аналогии с развитием и протеканием болезни летний период в годовом цикле соответствует свободной от недугов фазе. Не случайно лето в сознании писателя-врача ассоциируется с праздностью, от-

пуском, а в летних письмах раннего периода используется слово «лень» и появляются курьезные зарисовки: «...Простите, ради бога... Это письмо пишу я... лежа...Каков? Примостил себе на живот книжицу и пишу. Сидеть же лень...» [13,т.1, 114].

В оппозиции лето / зима последняя интерпретируется как время забот и большого объема работы: «Зима вступает в свои права. Начинаю работать по-зимнему» [13, 85]. Данная антитеза реализует оппозицию будни / праздник; скучная, однообразная работа / веселый, «разнообразно-событийный» отдых.

В отличие от летнего и зимнего сезонов с относительно устойчивой погодой, осень и весна – промежуточные этапы становления погодных условий – традиционно являются периодами обострения легочных процессов и понимаются как переходный отрезок времени. Маргинальное положение межсезонья в годовом цикле актуализирует ситуацию болезни. Несмотря на это, осень и весна в чеховском тексте – это полярные элементы одной антитезы.

Осень с ее непогодой и влажностью в чеховском тексте спутник болезни, ухудшения состояния. В письме А.С. Суворину, оправдывая свое долгое молчание весной 1892 года, писатель отмечает: «Было холодно, все повесили носы, птицы улетели на юг, и я не писал Вам, чтобы не заразить Вас своим дурным настроением. Теперь птицы вернулись, и я пишу» [13,т.5, 41]. Объясняя факт «неписанья», Чехов приписывает весеннему сезону черты, прямо («холод», «улетевшие на юг птицы») или скрыто («плохое настроение») указывающие на традиционное представление осени.

Игнорируя факторы сезонного обострения болезни, писатель создает ситуацию безоблачного (несмотря на ухудшающееся здоровье), свободного от недугов весеннего бытия. В марте 1899 года в письме к В.Г. Короленко Чехов замечает: «Мои бациллы не очень меня беспокоят, я чувствую себя недурно» [13,т.12, 281]. И далее в этом же письме делится своими планами: «В конце марта или начале апреля поеду к себе домой, в Лопасню» (13, т.8, 116). «Скрываясь» в Ялте от сырого столичного климата и называя свое существование на юге ссылкой, Чехов продолжает репрезентацию весны как «счастливого» и «легкого» времени года, собираясь жить ранней весной в Подмосковье. Дом в обстоятельствах ссыльного ялтинского существования приобретает черты райского, счастливого места и ассоциируется с весенним сезоном.

Одно из писем А.Н. Плещееву Чехов заканчивает пожеланием: «Будьте здоровы и живите так, чтобы каждую минуту чувствовать весну» [13, т.2, 240]. Весна– знаковое время года, которое ассоциируется с беспечным, здоровым бытием. Необычное шутовское пожелание здоровья в такой форме «старчески ленивому» поэту символично. Во-первых, пожелание ощущения «весны каждую минуту» поэту–романтику, превратившемуся в «икону, которой молятся за то, что она стара и висела когда-то

рядом с чудотворными иконами» [13, т.2, 280], реализует романтический образ весны – периода молодости и влюбленности. Во-вторых, обнаруживает авторские представления о поро «расцвета», отсылающей в данном контексте не только к теме любви и молодости, но в большей степени к моменту выздоровления. В прозе Чехова весна синтезирует литературные коннотации и маркирует в тексте «здоровое», беспечное, качественно новое существование.

Таким образом, в чеховском тексте прослеживается пародирование литературной традиции в осмыслении времени. Кроме этого, на восприятие философской категории времени и на ее отражение в тексте накладываются обстоятельства жизни писателя: смена сезонов сопоставляется с ситуацией болезни–лечения, а репрезентация времен года определяется врачебными категориями. Представление времени и его движения осуществляется на стыке «поэтического» и «докторского» восприятия, в эпистолярной обнаруживается смена социальных ролей: от беззаботного писателя, обремененного работой практикующего врача до уставшего больного. Соматические ощущения находят свое отражение в социальном самоопределении писателя и репродуцируются на осмыслении философских вопросов бытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богданов К. А. Врачи, пациенты, читатели: Патографические тексты русской культуры XVIII–XIX вв. / К.А. Богданов. – М.: ОГИ, 2005. – 504 с.
2. Горький М. А.П. Чехов / М. Горький // Чехов в воспоминаниях современников / под ред. С. Н. Голубова. – М.: Художественная литература, 1960. – С. 493–512.
3. Капустина Е.А. Поэзия о трагическом противостоянии (на материале «канареечного текста» и. А. Бунина, С. А. Есенина и др.) / Е.А. Капустина // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2013. – № 2 (130). – С. 89–95.
4. Карасев Л.В. Вещество литературы / Л.В. Карсев. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 400 с.
5. Квасенко А.В., Зубарев Ю.Г. Психология больного / А.В. Квасенко, Ю.Г. Зубарев. – Л.: Медицина, 1980. – 184 с.
6. Лехциер В.Л. Субъективные смыслы болезни: основные методологические различия и подходы к исследованию / В.Л. Лехциер // Социологический журнал. – 2009. – № 4. – С. 22–40.
7. Мирский М.Б. Доктор Чехов / М. Б. Мирский. – М.: Наука, 2003. – 238 с.
8. Руднев В.П. Характеры и расстройства личности. Патография и метапсихология / В. П. Руднев. – М.: Класс, 2002. – 272 с.
9. Сафронова Е. Ю. Право в художественном сознании Ф. М. Досто-

евского / Е. Ю. Сафронова // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2012. – № 3 (118). – С. 147–157.

10. Стенина В. Ф. Патографический текст в эпистолярной А. П. Чехова / В.Ф. Стенина // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2012. – № 3 (118). – С. 158–164.

11. Строев А. Писатель: мнимый больной или лекарь поневоле / А. Строев // НЛО. – 2004. – №69 (5). – С. 89–98.

12. Хижняков М.П. А.П. Чехов как врач / В.В. Хижняков. – М.: Медгиз, 1947. – 135 с.

13. Чехов А.П. Полн. собр. соч.: в 30 т. Письма: в 12 т. / А.П. Чехов. – М.: Наука, 1974–1983.

14. Чудаков А.П. Единство видения: письма Чехова и его проза / А.П. Чудаков // Динамическая поэзия. От замысла к воплощению: сборник статей. – М.: Наука, 1977. – С. 220 – 244.

15. Шубин Б.М. Дополнение к портретам (Скорбный лист, или История болезни А. Пушкина; Доктор Чехов) / Б. М. Шубин. – М.: Знание, 1985. – 224 с.

ФИЛОСОФИЯ НЕРЕАЛЬНОГО В ДРАМАТУРГИИ ОСКАРА УАЙЛЬДА

О.М. ВАЛОВА

Киров, Вятский государственный университет

***Аннотация:** В статье рассматривается вопрос о реализации философии нереального в драматургии Оскара Уайльда. Истоки философии нереального видятся в древнегреческой философии, работах древнекитайского философа Чжуан-цзы, немецкой классической философии, философии иррационализма. Понимание философии нереального позволяет увидеть новые темы, проблемы, идеи в драматургии и – шире – во всем творчестве Уайльда, расширяет представление о мировосприятии писателя.*

***Ключевые слова:** философия нереального, немецкая классическая философия, случайность, драматургия Оскара Уайльда.*

PHILOSOPHY OF THE UNREAL IN OSCAR WILDE'S DRAMATIC WORKS

O.M. VALOVA

Kirov, Vyatka state University

***Abstract:** The article deals with the philosophy of the unreal displayed in Oscar Wilde's dramatic works. The origins of the philosophy of the unreal are*

traced back to ancient Greek philosophy, the works of the ancient Chinese philosopher Zhuangzi, German classical philosophy, the philosophy of irrationalism. Understanding the philosophy of the unreal allows to see new ideas, problems, ideas in Wilde's dramatic works and, more broadly, throughout his creativity, expands the perception of the writer's worldview.

Key words: *philosophy of the unreal, German classical philosophy, chance, Wilde's dramatic works.*

Творчество Уайльда всесторонне изучается и в России, и за рубежом, и нелегко найти аспекты, не раскрытые предшествующими исследователями. Вместе с тем, новые смыслы в произведениях английского писателя обнаруживаются при изучении индивидуально-авторской философии.

Уайльд известен как выдающийся писатель, создатель эстетической теории, денди и нарушитель общественной морали, но его практически не рассматривают как мыслителя, хотя все основания для этого имеются. Еще в студенческие годы определяется интерес Уайльда к философии, он называет ее «вершиной души»: «Как девственница, посвященная Богу, она не дает никакого плода. Ее дело – воспринимать мир, не улучшать его» [7, 122]. Вне круга философских идей писателя, без учета сложности его мировоззрения нельзя понять и эстетику Уайльда, о которой, казалось бы, так много сказано.

На основании изучения трактатов Уайльда, писем, эстетических миниатюр становится очевидным интерес Уайльда к идеалистическим направлениям в философии. Это не только европейские авторы, писатель познакомился с трудами древнекитайского мыслителя Чжуан-цзы и был очарован ими. В 1890 году Уайльд написал эссе «Китайский мудрец», в котором заявил, что Чжуан-цзы «своим учением предварял все направления европейской метафизики и мистики от Гераклита до Гегеля» [6, 211].

В отечественном литературоведении немного исследований, посвященных связям Уайльда с немецкой классической философией, и здесь следует отметить работы О. Закомолдиной [4], Н. Котовой, создавшей диссертационное исследование «Философско-эстетические аспекты нехудожественной прозы О. Уайльда» [5]. Так, у Канта Уайльду была близка идея непознаваемости мира, он поддерживал кантовскую мысль о внеморальности искусства и проч.

Очень много схожего мы находим между взглядом на мир Уайльда и философией Гегеля, что объясняется не только индивидуальной заинтересованностью Уайльда, но и перестроением общефилософского мировоззрения XIX века под влиянием идей немецкой классической философии, «вписывании» ее в эпоху.

Предметом философии должно быть не случайное, а сущностное, что, несомненно, отвечало стремлениям Уайльда. Гегель отказывает при-

роде во временном развитии, нечто подобное мы встречаем и у Уайльда, который подчеркивает, что развитие доступно лишь интеллекту.

Вызывает интерес диалектический метод Гегеля, который также пришелся Уайльду по душе, и который он представлял в своих произведениях. Отголоском положительной оценки диалектического метода могут служить парадоксы писателя, которые представляют одновременно две или несколько сторон рассматриваемого явления, каждая из которых является истинной.

В своих произведениях Уайльд, вслед за ценимыми им мыслителями (Платоном, Аристотелем, стоиками, представителями немецкой классической философии), разрабатывает вопросы, представляющиеся ему наиболее актуальными, это проблемы вневременного характера, касающиеся искусства, личности, творчества, перспектив современной цивилизации. Уайльд присоединяется к тем, кто считает, как пишет О.Д. Волкогонова, что «разумные истины закрепощают человека, надевают смирительную рубашку на его волю, страсти, индивидуальность», к Бердяеву, Шестову, Ницше [3, 16].

В письме Гонкуру 1891 года, считающемся одним из самых продуманных, Уайльд упоминает о своей философии нереального, оговариваясь, что именно она является основой его эстетики. Философия нереального помогает достичь идеала, это указание на то, что в реальной жизни эстетический идеал недоступен.

На протяжении всего творческого пути писателя волновало то, что уводит от реальности в мир идей, красоты, фантазии. В земном он подчеркивает то, что возвышает и вдохновляет. Философия нереального базируется на идее двоемирия. Реальность воспринимается писателем как «неистинный» мир, для которого свойственны рационализм, практицизм, расчет, материальные ценности. Есть определенная категория людей, гармонично существующих здесь, это обыватели, ограниченные корыстными интересами, есть и более опасная группа – нигилисты («Вера»), поскольку свои интересы они маскируют за освободительными идеями.

Есть иной мир, прикоснуться к которому, почувствовать который могут лишь избранные. Это мир, где духовная жизнь, искусство, красота являются ценностью. Это невидимый мир, который властвует над человеком, определяет его жизнь, который непостижим обычными людьми.

Художественные тексты Уайльда отличаются вниманием к возвышенному, что отражается в тематике, проблематике, композиции и, конечно, красоте слога. Так, рассказ «Кентервильское привидение» посвящен проблеме взаимодействия и взаимовлияния европейской и американской культур, «Преступление лорда Артура Сэвила» – проблеме власти иррационального, тема искусства является центральной в романе «Портрет Дориана Грея», жанр сказки, хранящий извечную мудрость, уже сам по себе предназначен для передачи вневременной проблематики. Трагедия «Вера,

или Нигилисты» обращена к проблеме истоков терроризма, «Герцогиня Падуанская» – о несовместимости любви и смерти, «Саломея» – о губительности страстей.

Комедии, на первый взгляд, могут показаться лишенными философской глубины, но их центральной темой можно назвать власть иррационального, поскольку счастливый финал, в большинстве случаев, обусловлен независимыми от людей факторами.

В своих произведениях Уайльд представляет определенную группу персонажей, которые, являясь, по выражению автора «произведениями искусства», ближе других к миру нереального; данный тип героя принято называть героями–денди. В образе героя–денди ярче всего проявляется уайльдовская концепция человека; она не приложима к реальной личности, но, как писал Уайльд в трактате «Душа человека при социализме», без идеала прогресс невозможен.

Отличительные особенности героя–денди – интеллект, независимость (и духовная, и материальная: все они – князь Мараловский, граф Моранцоне, лорд Иллингворт, лорд Дарлингтон, Алджернон Монкриф, лорд Горинг, – обладают определенным состоянием и весом в обществе). Взгляды перечисленных персонажей основаны на философии, близкой к стоицизму, проповедующей спокойное принятие своей судьбы. Как и Ницше, Уайльд полагал, что фальшивая мораль хуже греха, и эта идея также отражена в образах героев–денди. Эти герои живут, не изменяя своим принципам; не поддаются влиянию чужих мнений или идей, неподвластны воздействию женщин; не склонны к самопожертвованию, к следованию чувству долга; эгоистичны (в уайльдовском понимании); далеки от обычных житейских проблем, страстей; они желанные гости в светских гостиных (как произведение искусства, которым стремятся наслаждаться); созерцатели. Мудрость героев–денди в том, что они видят бессмысленность борьбы с судьбой и опираются на спонтанно возникающие чувства.

Проявлениями иррационального в жизни, как показывает в своих произведениях Уайльд, являются искусство, любовь и проч.. В комедиях Уайльд дает понять, что судьбы людей меняет случайность, она и ломает все расчеты, и спасает; в произведениях случай имеет не только композиционную, но и идейную функцию и напрямую связан с «философией нереального» драматурга. Случайность появляется прежде всего в комедиях, поскольку в трагедиях властвует человеческий рассудок, и там нет места непреднамеренным обстоятельствам.

К изучению случайности одним из первых обратился Аристотель, он отмечал, что прежде никто из мудрецов ничего не выяснил относительно случая, «однако, по-видимому, и они полагали, – добавляет философ, – что ничто не существует случайно» [1, т. 3, 90]. Аристотель рассматривает случай и удачу и как не подчиняющиеся человеку явления. Случай может стать причиной появления какого-то блага, например, богатства, власти,

красоты, силы, но, в целом, Аристотель не видит в случайности божественного промысла: «Случайная удача – это природа, действующая неосмысленно», – пишет он [1, т. 4, 359].

В комедиях Уайльда случайности всегда способствуют появлению счастливого финала. Благополучное завершение комедий – не только дань развлекательному жанру, но и выражение идеи произведений: жизнь не может стать счастливой, если человек в своих решениях ориентируется на разум, он, по Уайльду, слишком ненадежная опора.

Благополучные финалы уайльдовских комедий также подчеркивают, что случайность тесно связана с истиной и судьбой. В своих воззрениях Уайльд не следует, скажем, Шопенгауэру или Шеллингу, которые обосновывали трагизм судьбы. Английский драматург не считает, что трансцендентное враждебно к человеку. Мир становится жестоким, когда сам герой перестает доверять чувствам и начинает жить по законам разума. Случайность спасительна, если она обусловлена любовью, например, внезапный порыв миссис Эрлин спасти дочь ценой собственной репутации («Веер леди Уиндермир»), появление в решающий момент мисс Призм, стремившейся оказаться с Чезюблом («Как важно быть серьезным»), если она обусловлена состоянием, неконтролируемым рассудком (Джон Уординг забыл свой портсигар в курительной Алджернона, что, по сути, стало завязкой истории в комедии «Как важно быть серьезным»).

Человек, по мнению писателя, сам повинен в происходящих с ним злоключениях, поскольку по своей самонадеянности опирается на самое ненадежное – рассудок.

В контексте уайльдовской философии нереального важную роль играет категория влияния. В текстах писателя выделяется прежде всего положительное воздействие искусства и негативное влияние, обусловленное красотой голоса, женским обаянием.

Принципиально важна для понимания уайльдовской философии и категория души, о ее значимости говорит уже то, что упоминается о душе в наиболее важные моменты драм; интересен вопрос и о частотности употребления Уайльдом слова ‘душа’ (soul) [2].

Уайльдовская философия нереального находит отражение и в жанре, например, трагедия в его творчестве связана с рассудочно принятыми решениями. Катастрофа обусловлена тем, что персонажи «не прислушиваются» к голосу сердца. Причиной благополучного решения конфликта в комедиях становятся поступки героев, не связанные с опорой на «здравый смысл» или случайности, что является отражением идеи Уайльда о власти иррационального.

Понимание философии нереального, таким образом, позволяет увидеть новые темы, проблемы, идеи в драматургии и – шире – во всем творчестве Оскара Уайльда, углубляет представление о мировосприятии писателя.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 3, 4. / Аристотель. М.: Мысль, 1984.
2. Валова О.М. Концепт *душа* в философии нереального Оскара Уайльда (на материале драматических произведений) / О.М. Валова // Российский научный журнал. 2014. № 3 (41). С. 231–236.
3. Волкогонова О. Д. Специфика иррационализма Л. И. Шестова / О.Д. Волкогонова // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. –1997.–№ 3. –С. 16–26.
4. Закомолдина О. С. Проблема морали в творчестве О. Уайльда / О.С. Закомолдина // Вестник Самарской гуманитарной академии. Сер. «Философия. Филология». –2008. –№ 1. – С. 207–217.
5. Котова Н. В. Философско-эстетические аспекты нехудожественной прозы О. Уайльда: дис. ... канд. филол. наук. Ижевск, 2010. –236 с.
6. Уайльд О. Избранные произведения. В 2 Т. / О. Уайльд ; пер. с англ. – Т. 1. – М.: Республика, 1993. – 559 с.
7. Эллман Р. Оскар Уайльд: Биография / Р. Эллман – М.: Независимая Газета, 2000. – 688 с.

ФИЛОСОФСКИЕ ТЕЗИСЫ ОБ ОТЧУЖДЕНИИ В ИНДУСТРИИ МАССОВОЙ МУЗЫКИ

Г.Ю. КВЯТКОВСКИЙ

Челябинск, ФГАОУ ВО «Южно-Уральский государственный университет
(национальный исследовательский университет)»

Аннотация: Автор показывает связь музыкальной индустрии с идеей социальной солидарности и демонстрирует следствия утраты их необходимой связи. Современное состояние индустрии массовой музыки описывается как отчуждение индустрии от идеи музыки. В статье выдвигается тезис о производстве культурной индустрией отчужденной музыки, являющейся условием существования самой индустрии.

Ключевые слова: музыка, массовая музыка, социальная философия, отчуждение, социальная солидарность, культурная индустрия, франкфуртская школа философии, современная философия.

PHILOSOPHICAL ABSTRACTS ABOUT THE DIFFERENCE IN THE INDUSTRY OF MASS MUSIC

G.YU. KUYATKOVSKY

Chelyabinsk, FGAOU VO «South Ural State University (National Research University)»

Abstract: *The author shows the relationship of the music industry with the idea of social solidarity and demonstrates the effect of the loss of their connection. Current state of the industry of mass music is described as the alienation of the industry from ideas of music itself. The main thesis of the article is about the production of alienated music, which is the reason for existence of the cultural industry.*

Keywords: *music, mass music, social philosophy, alienation, social solidarity, culture industry, Frankfurt school of philosophy, modern philosophy.*

Идея культурной индустрии, позволяющая рассматривать музыкальную жизнь как процесс, включающий в себя производство, распространение и потребление художественной (в нашем случае – музыкальной) продукции, возникла благодаря пониманию общества в дюркгеймовском смысле (эта идея соответствует типу солидарности, который, согласно Э. Дюркгейму, возникает вследствие разделения общественного труда)[1]. Одним из важнейших условий существования музыкальной жизни является солидарность акторов, выполняющих собственные функции, но в то же время отслеживающих поведение остальных акторов и в зависимости от их поведения корректирующее собственное. Функциональная активность, гибкость поведения, стремление к общим целям в ущерб индивидуальной выгоде – все это должно поддерживать культурную индустрию в состоянии равновесия, тем более устойчивом, чем большую активность проявляют участники процесса.

В свою очередь условием солидарности является ограничение индивидуальных понятий и стремлений в пользу коллективных. Впрочем, еще сам Э. Дюркгейм указывал на ослабление коллективного сознания в современном обществе, связанное с развитием свободной мысли [2], – все чаще по мере углубления разделения труда наблюдается антагонизм труда и капитала [3], снижение значения философского и научного знания, выполняющих интегрирующую функцию, снижение количества пословиц и поговорок, также аккумулирующих коллективную мудрость, и т.д. Список дезинтегрирующих процессов, выделенных Дюркгеймом, можно продолжить: так, в сфере музыкального авангарда к ним могут быть отнесены революционные идеи «новых левых», проявленные в акционистском искусстве [Раушниц], ультракапитализация музыкального произведения и артистического образа, сокращение периода возникновения волн популярности ретро-музыки, приводят к тому, что акторы музыкальной жизни оказываются еще в состоянии выполнять собственные функции, но уже не в состоянии отслеживать изменения в поведении других акторов. Пытаясь сохранить привычное равновесие, каждое звено музыкального процесса создает собственные структуры, подчиненные собственным целям и регулируемые собственными правилами. И если Э. Дюркгейм описывал современное ему состояние коллективного сознания как аномическое, ослаб-

ленное прогрессирующим разделением труда и возрастающей специализацией производства, то современное нам состояние искусства как формы коллективного сознания более правильно определять как отчужденное от собственной сущности.

Специфика отчуждения в мире искусства проявляется в нескольких формах, из которых лучше всего описаны три: 1) как нарушение целостности «зеркала искусства», вследствие чего нарушается самосознание общества, для которого искусство выступает самосознанием культуры [4]; 2) как доминирование рационального над эмоциональным в содержании произведения современном искусстве, если рассматривать искусство как относительно независимый феномен [5]; 3) как сознательное трансцендирование отчужденного существования, если считать, что искусство относится к сознанию-«надстройке» над экономическим базисом [7, 323]. Именно последний вид отчуждения оказывается и наивысшей его степенью, потому что именно в нем отчуждение становится правилом, предписывающим определенный социальный тип поведения актерам искусства, а также именно в нем искусство, отчужденное от общественно значимых целей, чувственного содержания и процесса становления человека, отчуждается полностью и от себя самого, вследствие чего его институциональная структура перестает поддерживать общественную солидарность, ориентируясь на самовоспроизводство.

Г. Маркузе описывал художественное отчуждение как отчуждение более высокого порядка, чем описанное Марксом отчуждение человека от его трудовой деятельности, возникающее в эпоху сглаживания противоречий между изначально противопоставленными сферами искусства и жизни [6]. Искусство должно производить разрыв с реальностью, взывать к чувствам, недоступным в повседневной жизни, подрывать устойчивый порядок стабильного буржуазного общества и призывать к изменениям [8] – иначе оно принимает участие в становлении человека вопреки дегуманизации труда и повседневной жизни. Еще более важно то, что противостоящее обыденности искусство должно сохранять внутреннее единство, обеспечивающее согласованность революционных усилий. Отчужденное от себя самого искусство, поддерживаемое рассогласованными усилиями отдельных институций, более не способно к революционным провокациям, оно переориентируется на воспроизводство наиболее удачного с точки зрения аудитории формосодержания, сближая искусство и повседневную жизнь, а вместо усиления социальной солидарности эта система занимается производством симулякра солидарности.

Современное состояние социальных функций музыки определяется этим важным обстоятельством: взаимным отчуждением звеньев культурной индустрии, вследствие которого не только утрачена согласованность действий системы культурного производства, распространения и потребления музыкальной информации, не только наблюдаются попытки каждо-

го из звеньев утвердить себя как главенствующее, но полностью утрачиваются представления о том, как функционирует система музыкальной жизни в целом. Системное критическое мышление участников индустриальных процессов заменяется мифологиками, не отменяющим дюркгеймовской солидарности, но трактующими ее как основание для экспансии собственного мифа. Так, действия актора современной музыкальной индустрии продиктованы мифологизированными представлениями о стандартах поведения других участников и совершаются с расчетом на них или вопреки им.

Неудивительно, что позиция франкфуртской школы философии по отношению к современному искусству включала аксиому о нарастающей деградации не только культурной индустрии, но и искусства в целом – поскольку, сосредоточенное на собственных смыслах, оно оказывается в положении ренегата. Но, если смысл искусства заключается вовсе не в том, чтобы стремиться к возвышенному, или если этот смысл не является единственным, то отчуждение искусства вовсе не ведет к катастрофе, ибо само искусство встраивается в культурную индустрию, институционализируется, характерные для него теоретические схемы мышления и образы практических действий закрепляются в социально значимых (или симулирующих значимость) образцах, рассматриваемых в качестве нормативных. Представители франкфуртской школы могли бы на это возразить, что отказ от двухмерности культуры ведет к вырождению, однако этим возражением они прочно закрепляют свою связь с консервативной мыслью, что позволяет следующим поколениям, мечтающим о революции в искусстве, просто не замечать их работы.

Мы утверждаем, что современная музыкальная индустрия занимается, помимо производства, распространения и потребления отчужденной музыки, производством и воспроизводством самого отчуждения как необходимого условия функционирования отчужденной музыки. Это состояние воплощается в специфических художественных образах и в особых моральных императивах – раздутом до вселенских масштабов гедонизме, презрении в отношении других акторов и игнорировании правил, обеспечивающих общественную солидарность. Музыкальная индустрия полагает отчужденное музыкальное искусство условием существования самой индустрии и производит именно отчужденную музыку, а также сами факторы и условия отчуждения.

Эта позиция базируется на следующем основании: социальной функцией искусства признается исключительно нормативизация прекрасного, за исключительное право облекать которое в форму и насыщать содержанием искусство сражалось долгие годы, очищая сферу прекрасного от прагматики, политики, отношений собственности и правил морали – и мы можем утверждать, что эта цель достигнута. В настоящее время акторы поля музыки занимаются исключительно сферой прекрасного, отчужден-

ного даже от самого музыкального искусства настолько, что для музыкальной жизни как процесса уже сама музыка не является необходимым условием – в крайнем случае, она будет с легкостью симулирована.

В описанном противостоянии франкфуртской школы и ее критиков мы не примем ни одну сторону в связи с несогласием выводить какую-либо функцию искусства в виде главенствующей. Искусство представляет собой сложную, но деиерархизированную функциональную систему, даже если это относится к таким «низким» жанрам, как массовая музыка. Целью будущих исследований должно стать построение не упрощенной теории массовой музыки, а адекватной объекту по уровню сложности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда [Электронный ресурс]/ Э. Дюркгейм// Библиотека «RoyalLib.com». Режим доступа: URL:

https://royallib.com/read/dyurkgeym_emil/o_razdelenii_obshchestvennogo_truda.html#0 (дата обращения: 11.10.2017 г.).

2. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда [Электронный ресурс]/ Э. Дюркгейм// Библиотека «RoyalLib.com». Режим доступа: URL:

https://royallib.com/read/dyurkgeym_emil/o_razdelenii_obshchestvennogo_truda.html#20480 (дата обращения: 11.10.2017 г.).

3. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда [Электронный ресурс]/ Э. Дюркгейм// Библиотека «RoyalLib.com». Режим доступа: URL:

https://royallib.com/read/dyurkgeym_emil/o_razdelenii_obshchestvennogo_truda.html#81920 (дата обращения: 11.10.2017 г.).

4. Кузнецова О.Н. «Постискусство» и проблема отчуждения // Мир науки, культуры, образования. – 2009. – № 2. – с. 84–87.

5. Кузнецова О.Н. Проблема отчуждения в зеркале искусства [Текст]// Мир науки, культуры, образования. – 2009. – № 4. – с. 60–63.

6. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. [Электронный ресурс]/ К. Маркс// Библиотека фонда содействия развитию психологической культуры «PSYLIB». Режим доступа: URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/marxk01/txt04.htm> (дата обращения: 12.10.2017 г.).

7. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 526 с.

8. Рауниг Г. Искусство и революция: Художественный активизм в долгом XX веке / Г. Рауниг. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2011. 268 с.

Раздел 4 ТВОРЧЕСТВО И НАУКА

НАУЧНОЕ ТВОРЧЕСТВО В КУЛЬТУРЕ: КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПЦИИ М.К. ПЕТРОВА

А.А.КИРИЛЛОВ

Ростов-на-Дону, Южный федеральный университет

***Аннотация:** Статья посвящена анализу культурологической и науковедческой концепции М.К.Петрова, ставящей перед собой задачу продемонстрировать генезис «современного человека», человека–личности естественно владеющего критическими и категориальными манерами мышления, привычками к теоретическому воображению и сложной абстрактной языковой сциентичной описательной поэтике.*

***Ключевые слова:** научное творчество, социальное кодирование, культурная типология, воспроизводство научного знания, самосознание, генезис науки и философии, интеллектуальная культура.*

SCIENTIFIC CREATIVITY IN CULTURE: A CRITICAL ANALYSIS OF THE CONCEPT OF M.K. PETROV

A.A.KIRILLOV

Rostov-on-Don, Southern Federal University

***Abstract:** The article is devoted to analysis of the cultural and scientific concepts of M. K. Petrov who set themselves the task to show the Genesis of the "modern man", a person's personality naturally possessing the critical and categorical manner of thinking, habits of theoretical imagination and complex abstract language scientico descriptive poetics.*

***Keywords:** scientific creativity, social coding, cultural typology, the reproduction of scientific knowledge, self-consciousness, the Genesis of science and philosophy and intellectual culture.*

Исследовательское наследие нашего известного отечественного мыслителя и земляка-ростовчанина М.К. Петрова изобилует множеством сюжетов и направлений: лингвистических, историко-философских и науковедческих, культурологических, регионологических, социально-философских и наукометрических. Характерным содержательным моментом всех этих областей знания, которые, несомненно, присутствуют у М.К. Петрова, выступает сюжет постоянного обращения к человеку как непосредственному субъекту социокультурных преобразований, преобразова-

ний, направленных на специфику социокультурных и исторических сред. Ключом к пониманию исследовательской многогранной и многодисциплинарной авторской позиции (позиции М.К. Петрова) будет являться методологически обоснованная и проективно реализованная философия творчества как важнейшая составляющая часть всей его философской концептуально-теоретической модели знания.

Сама по себе философия творчества М.К. Петрова тесно и непосредственно связана с его основным исследовательским сюжетом построения «науки о науке» – осмысления проблемы базовой характеристики современной науки, которая преимущественно понимается как теоретическое, критическое, творческое, оригинальное мышление о мире, предметное и объективированное мышление, по способу древних греков. Концептуальные основания философского исследования науки разрабатывались М.К. Петровым. «Наука о науке понимается им как сфера самосознания науки, формирующаяся путем исследования когнитивной и социокультурной составляющей последней. Когнитивный аспект, по замыслу М.К. Петрова, включает в себя функцию регулирования и творчества, где творчество понимается как сущностное свойство личности, обеспечивающее формирование нового знания. В этом смысле творчество составляет субстрат научного самосознания» [5, 268].

Для М.К. Петрова важно показать, что наука – это не только исторический тип мировоззрения, не только социальный институт современного техногенного общества, но прежде всего, наука – ключевой элемент обновления социального бытия, который проявляет себя как мощная производительная, преобразующая творческая сила, конструирующая облик современной социальной реальности в её технологических и утилитарных измерениях. Анализируя творческую научную деятельность в культурном поле, М.К. Петров видит в ней «поставщика инноваций», что даёт ему возможность «уточнить подходы к изучению генезиса науки». Если опираться на статью М.К. Петрова «Научно-техническая революция и философия» [3], то становится очевидной оригинальная мысль автора, обосновывающая гипотезу о том, что современная научно-техническая революция (НТР) – это самый актуальный «революционный тип обновления социальных структур». Здесь, выражаясь прямолинейным марксистским языком, не только бытие и не только мышление переживают свою коренную трансформацию, но социальные формы представленности познавательных практик, то есть то, что у нашего автора подразумевается под культурной средой. Последнее выводит на первый план не только вопрос об всеобщности, объективности и истинности познавательных процедур в науке, но и необходимость актуального рассмотрения социальной значимости научного знания. В силу вышесказанного, в ходе изучения социокультурной динамики научного творчества М.К. Петров формулирует череду оригинальных описательных конструкторов и аналитических единиц, с помощью которых

удаётся ему провести анализ актуальной науки. Речь идёт о «бисоциации», которая понимается как механизм порождения нового знания в процессе декодирования существующих социокультурных матриц и создания новых социокодов, речь идёт о «тезаурусной динамике» как технологии освоения массива знания в процессе образования, а также осуществления процесса общесоциальной коммуникации, целью которой является формирование специалиста для научной деятельности.

В основе базовой исследовательской гипотезы М.К. Петрова сущность культуры и соотносённость с ней творческой природы человеческого мышления, в особенности наиболее яркой и актуальной её формы – формы, воплощённой в философском самосознании и научном познавательном поиске. Двигаясь к таким ориентирам, М.К. Петров вынужден конструировать «культурологическую» типологию, часто сводящуюся к набору последовательных, но весьма абстрактных схем, поглощающих своим логическим объёмом историческое, экономическое, технологическое и эстетическое содержание целых эпох, народов и цивилизаций. Всё это делается для того, чтобы продемонстрировать, каким образом происходит генезис «современного человека», человека-личности, естественно владеющего критическими и категориальными манерами мышления, привычками к теоретическому воображению и сложной абстрактной языковой сциентичной описательной поэтике. Привязывая все эти онаученные антропологические характеристики к термину «самосознание», М.К. Петров на первый план выводит рассмотрение процесса социального кодирования, который определяет характер производства знания, его аккумуляцию и способ трансляции в культурной среде. Ярким примером такого социального кодирования, по мнению М.К. Петрова, выступает образ «нашего детства» – классическая античная культура с её началами алфавитной письменности, социально-ориентированной грамотностью, чеканкой монеты и началами теоретического мышления в философии и науке, классическим искусством и литературой, логическим формализмом, человеческим достоинством, понятием личности и общностью полисных целей, равенством, свободой и т.д.

М.К. Петров описывает и обосновывает свою оригинальную типологию культуры. Культура понимается им как способ социальной жизни, как особенная практика символического кодирования и распознавания реальности. Основанием для различения культур будет являться преемственное существование (передача опыта от поколения к поколению) и обновление (возможность усвоения нового опыта) человеческих отношений, которые осуществляются благодаря передаче информации, содержащейся в процедуре именованности (кодирование) Таким образом, именно язык выступает тем основным средовым фактором, в котором осуществляется подготовка и распределение людей по общественно значимым видам деятельности.

Логически определённое и последовательно обоснованное на богатом иллюстративном материале из истории и этнографии, понятие социального кодирования у М.К. Петрова, обосновывается как устойчиво воспроизводящееся мировоззренчески актуальное и социально адаптированное для множества поколений людей, символически оформленная, система знания. Социальный код ориентирован, прежде всего, на использование знаковых порядков, которые эффективнее всего способны фиксировать и длительно сохранять значение социальных практик и представлений. Авторская интерпретация социального кода у М.К. Петрова позволяет в различных культурных средах различать фрагментированные массивы знания, расчлененные на «интерьерные миры» деятельности и институты общения. Функциональная природа социального кодирования реализуется в различных видах социально регламентированных сценариев общения, таких как «коммуникация», «трансляция» и «трансмутация».

Создавая широкую панораму культурных типологий, которые сущностно и одновременно обобщённо показывают способы выражения социальной реальности в разных регионах древнего мира, М.К. Петров, параллельно с этим, к ним привязывает способы интеллектуального производства, форм творческой активности и социального кодирования знания. М. К. Петров формулирует ключевой вопрос – какие факторы или конкретные причины стали условием не только появления универсально-понятийного мышления в эгейском культурном анклаве, но и позволило этому феномену укрепиться как мировоззренческая установка, сформировавшая классическую античную рациональность, средневековую дисциплинарную матрицу исследования и в конечном счёте новоевропейский и современный научный тип мышления?

Свой ответ на вопрос о том, когда же зарождается научная, критическая, рациональная, новационная система мышления, М.К. Петров связал с необходимостью объяснения «тайны рождения и возвышения» всей западной цивилизации. Истоки этого цивилизационного типа коренятся в «морской» - «пиратской» антропологической матрице, уникальной универсально ориентированной «творческой профессией» [1] олимпийского социального ритуала: «...прогнозирование в науке приобретает тот же синтетический смысл, что и деятельность пиратов на побережье Эгейского моря... Крито-микенская государственность была первой в истории человечества "вещью в себе", которую пираты-ученые начисто перевели на строительство "людей-государств" — целостных, всесторонне развитых и обладающих гражданской доблестью личностей» [4.232].

Сюжетообразующим моментом его мысли станет феномен «катастрофического» слома культуры олимпийского типа (минойской, эгейской и микенской) и формирование новой универсально-понятийной модели социального кодирования (на базе ахейского и дорийского этнического суб-

страта) — прообраза «греческого чуда», антропологической типологии творческой личности «многоумного Одиссея» – первого европейца и возвышенной архитектуры непротиворечивого рационализма в мышлении философском и научном. «В идеализированном и очищенном виде Олимп представляет собой целостную систему кровнородственных связей. Кровнородственная связь обеспечивает замкнутость системы имен, по которым распределены профессии. Принцип профессионального порождения имен, в котором имя мыслится носителем профессионального навыка, представлен в большинстве олимпийских систем, в том числе и в Библии» [2, 27–28]. Впервые данная необычная и экстравагантная гипотеза была озвучена 51 год назад, в сентябре 1966 года, на кафедре философии Ростовского университета, где М.К. Петров выступал с докладом «Пираты Эгейского моря и личность». Через 20 с лишним лет, в мартовском номере журнала «Вопросы истории естествознания и техники» 1987 г. публикуется статья «Пентеконтера. В первом классе европейской школы мысли», где идеи М.К. Петрова о «пиратской» генеалогии европейской цивилизационной традиции на базе антропологической матрицы «людей-государств» вновь приобретает актуальное звучание. «М.К. Петров и предложил «сумасшедшее» объяснение преемственности и разрыва между Крито-Микенской и классической эллинской (античной) культурами: в виде «пиратской» гипотезы. Он обратил внимание на «морскую» специфику крито-микенского общества и государства, на необходимость защиты земледелия от морских (пиратских) набегов» [1, 22]

Насколько данная смелая и даже «сумасшедшая» гипотеза сегодня имеет валидный статус, продуктивна для философии и науковедения, в свете современных философских, историко-археологических, социально-экономических, демографических и технологических исследований? Последовательное рассмотрение философии творчества М.К. Петрова может способствовать развитию продуктивного и критического (в первоначальном смысле этого греческого слова) конструктивного, объективно ориентированного суждения, анализа проблемы культурных истоков и исторических причин становления европейского (научно-теоретического) способа мышления. В этой связи можно артикулировать ряд вопросов, которые естественным образом актуализируются при знакомстве с идеями и текстами М.К. Петрова:

– как соотноситься образ Одиссея, как эталонного «человека-государства», носителя систематического сознания с другим, не менее интересным образом – Энея, по гипотезе В.Н. Топорова [6], претендующего на сходный статус «первого европейца»?

– каков статус и характер научного и технического творчества в Крито-Микенской «нормальной» «олимпийской» цивилизации – «проблема Дедала – Талоса»?

– почему «эгейская катастрофа» и разрушение Крито-Микенской «олимпийской» цивилизации коренным образом не изменила религиозную мистериальную и психологическую установку духовного уклада древних греков?

– как формирование христианского «византийского» модернизационного социального и имперского проекта Константина Великого сказалось на универсально-понятийном способе производства культурного кода?

– в каком отношении к процессу формирования новоевропейской науки 16-17 вв. имеет византийская полигистерская традиция научного, философского, инженерно-технического знания?

ЛИТЕРАТУРА

1. Ерыгин А.Н. Историческая культурология: «Сумасшедшая» гипотеза и «тихая» революция // ЕССЕ НОМО (Памяти Э.Г. Алавердова) 1947-1996. – Ростов-на-Дону: Издательство НМЦ «Логос», 2002. – 189 с.

2. Петров М.К. Самосознание и научное творчество / М.К.Петров. – Ростов-на-Дону: Издательство Ростовского госуниверситета, 1992. – 272 с.

3. Петров М.К. Научно-техническая революция и философия // М.К. Петров. Историко-философские исследования / М.К.Петров. – М: РОССПЭН, 1996. – 512 с.

4. Петров М.К. Пираты Эгейского моря и личность / М.К. Петров // Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. – М.: РОССПЭН. 1995. – 240 с.

5. Силенко С.В. Проблематика философского науковедения в творчестве М.К. Петрова. Гуманитарные и социальные науки. / С.В. Силенко. – Ростов-н/Д.: Издательство СКНЦ ВШ ЮФУ, 2011. – 372 с.

6. Топоров В.Н. Эней – человек судьбы. К «средиземноморской» персонологии / В.Н. Топоров. – Москва: РАДИКС, 1993. – 208 с.

ЛОГИКО-КОГНИТИВНЫЕ ФАКТОРЫ СИСТЕМНОЙ МОДЕЛИ НАУЧНОГО ТВОРЧЕСТВА

С.В. ВОРОБЬЕВА

Минск, Белорусский государственный университет

Аннотация: В статье раскрыты логико-когнитивные факторы научного творчества посредством дифференциации трех групп системных параметров. Обосновано, что метафоры и метонимии составляют эпистемологию аналоговых репрезентаций, конструктивные логические схемы – эпистемологию дискретных репрезентаций, взаимодействие спон-

танности и креативности определяет стиль творчества и творческого мышления.

Ключевые слова: метафора, метонимия, конструктивная логика, спонтанность, креативность.

LOGICAL COGNITIVE FACTORS OF THE SYSTEM MODEL OF SCIENTIFIC CREATIVITY

S.V. VOROBYEVA

Bulorussian State University

Abstract: *The article reveals the logical and cognitive factors of scientific creativity through the differentiation of three groups of system parameters. It is substantiated that metaphors and metonymy constitute the epistemology of analog representations, constructive logical schemes – the epistemology of discrete representations, the interaction of spontaneity and creativity determines the style of creativity and creative thinking.*

Keywords: *metaphor, metonymy, constructive logic, spontaneity, creativity.*

Научное творчество как системное явление обладает эмерджентными свойствами, которые порождаются функциональной взаимосвязанностью и эпистемологической обособленностью чувств, мышления и действий в логико-когнитивных процессах. Ключевым в их соотношении является формализованный подход, т. е. логико-когнитивные факторы включают измерения не «что», а «как»: как чувствует, как мыслит и как действует творец. Формами организации чувств (интуитивного мышления) являются метафора и метонимия. Стандартизированными параметрами организации мыслей – конструктивные логические формы. Стилиевые схемы организации деятельности (действенного мышления) детерминированы взаимодействием спонтанности и креативности.

Первые две группы факторов, включающие способы обработки информации, обусловлены двойственной природой научного творчества. Двойственность означает ориентированность научного творчества на разные типы когнитивных процессов – образно-целостное или дискретно-проектное восприятие, влекущие симультанное понимание или сукцессию. В первом случае имеет место одновременное восприятие информации (холизм), во втором – последовательность во времени, фиксация пространственных разрывов и образование метонимических связей, включая причинно-следственные, в соответствии с какой-либо целью. Это означает, что в системной модели научного творчества важен учет билатеральной структуры человеческого мозга, определяющей два способа репрезентации реальности – эмоционально-образный и дискурсивно-логический. Их резуль-

татом выступают два вида ментальных репрезентаций, соответственно, – аналоговые и вербальные.

Эмоционально-образный способ репрезентации сопряжен с деятельностью не доминантного полушария, порождающего аналоговые репрезентанты и функционально нацеленного на распознавание целостных образов. Дискурсивно-логический способ сопряжен с деятельностью доминантного полушария, порождающего вербальные репрезентанты и функционально сопоставляемого с вычислительной, или логической, машиной, эквивалентной машине Тьюринга [12]. Основу аналоговых репрезентант составляют две схемы организации смысловой целостности – метафора и метонимия, основу вербальных – логические схемы.

Метафора отображает творческую способность создавать сходство между разными классами объектов, метонимия – способность транслировать значение посредством какого-либо необходимого или узнаваемого аспекта – структуры, функции, роли, части целого и др. Метафоры и метонимии определяют, соответственно, различия в установлении временных и пространственных характеристик объектов. Если устанавливается отличие объекта от самого себя, – восприятие имеет дело со временем (диахронический контекст), если устанавливается отличие объекта от другого объекта, – восприятие имеет дело с пространством (синхронический контекст) [13, 29–30].

Метафорическое сходство – визуальная информация, которая «видна» как длящееся во времени различие объекта самого по себе. Холизм метафоры становится понятным лишь через метафорическую манипуляцию предметами в пространстве, или когда метафоры интерпретируются не как время субъективного переживания, а как целостный смысловой образ объекта, обеспечивающий его сенсуалистическую или модельную наглядность. Сенсуалистическая наглядность связана с непосредственно воспринимаемыми данностями мира, модельная – с моделированием, в основе которого лежат явные или скрытые подобия признаков. В частности, мысленный эксперимент как модельный метод изображает в схематизированной форме существенные сходные черты обобщаемых ситуаций.

В метафоре осуществляется неправомерное отождествление объектов из разных логических классов по общим признакам, один из которых реален, другой – является его смысловой образной целостностью, явленной сознанию как его сущность. Например, когда В. Ван Гога спросили, почему он изображает деревья до самых звезд, он ответил, что изображает не деревья, а желания деревьев вырасти до звезд. В результате типологического сдвига характеристик человека на характеристики деревьев (отождествления динамик) образуется метафорическая целостность, или различие как смысловое единство.

Встречаясь с новым явлением, человек пытается понять его с помощью известных образов или терминологических понятий. Р. Солсо связал

формирование творческих навыков с развитием «метафорического мышления в детском возрасте»: «у детей имеется одна милая особенность – их мир „понарошку“». Формами его проявления выступают аналоговые репрезентанты. Простые аналогии основаны на представлениях о том, что «кубик – это машина, палец – пистолет, картонная коробка – дворец». В сложных аналогиях конструируются представления «о существах, обладающих мистической силой, или воображаемый партнер в игре» [11, 379, 378]. Сравнимые в детской метафоре объекты, за исключением внешнего сходства, являются абсолютно разными. Их творческий ресурс обусловлен силой связи двух образных представлений, или ассоциативной связи, но не связи терминологической, или концептуальной.

Концептуальная метафора – необходимое условие научного творчества. Она формирует и выражает новый результат, или иное понимание опыта, – селекцию общего в однородной группе явлений, фиксируемую как ранее неизвестное понятийное содержание. Высший уровень обобщения – понятийно-терминологический, характерный для словесно-логического мышления, всегда имеет метафорический характер. В частности, реформировавший педагогику метод Марии Монтессори был формализованным воплощением бихевиоризма, основанным на двух концептуальных метафорах: «обучение – это социальная инженерия» и «адсорбирующий ум». Данный метод предоставлял детям «свободу поиска решений интеллектуальных задач – свободу пробовать и ошибаться» [6, 255, 259]. В результате они «работали не из страха перед наказанием или не из желания получить вознаграждение, но из чистого удовольствия, которое им доставлял труд». Условиями формирования подобной умственной адсорбции были названы учеба в процессе собственной деятельности, свобода мышления и самостоятельный запрос ребенка [6, 254, 260].

Эпистемология метафорического мышления основана на сенсомоторном опыте. Это значит, что в метафорах как знаках–иконах имеется определенная степень сходства между означающим и означаемым, которое устанавливается в представлении. В частности, «онтологическая метафора» является когнитивным механизмом, организующим человеческое восприятие, мышление и поведение посредством системы общепринятых концептуальных уподоблений [5]. Например, действия в социальных интеракциях детерминированы модельными представлениями «друзья», «диалог», «спор» и иными, основаниями которых является сенсомоторный опыт общения. Но «реальность нашего непосредственного мира гораздо более разнообразна, чем мы это ощущаем» [11, 50], так как видимая реальность и сама реальность не совпадают. Более того, визуальность метафорической информации, тяготеющей к наглядности, затрудняет процесс ее осмысления.

«Зримость» метафоры преодолевается ее осмыслением в метонимическом контексте. Образы как понятийные представления дополняются

именами, так как раскрыть или прокомментировать предметное или смысловое значение образа можно лишь с помощью других значений, или логики концептуальных метафор. Схемы, раскрывающие или комментирующие значение образа, являются метонимическими структурами. В частности, к ним относятся метонимии *содержание / форма, сущность / явление, род / вид, часть / целое, причина / следствие*. Например, метафорический холизм визуальной информации В. Ван Гога, направленный на установление отличия растущих деревьев самих по себе, преодолевается посредством отображения времени (процесса роста) в пространстве (синхроническое соотнесение со звездами). Отождествление нетождественного осуществляется в соответствии с метонимической схемой *организм / побудительная сила развития*.

Метонимия является абстракцией, сосредоточивающей объекты во времени и пространстве, образуя из них систему отношений, или синтагматику. Синтагматика включает множество типов смежности, в частности: *одно в другом, посредством другого, после другого, для обозначения другого* или *вместо другого*. Например, в основе генерирования идей, формирования концептов и категорий лежат синтагматические связи понятий [10, 277–278], позволяющие «увидеть проблему или ситуацию по-новому». Метонимия, в соответствии с идеей Ж. Пиаже, лежит в основе связующего мышления, которое объединяет идеи в одно целое в соответствии с доминирующими темами или образами, не учитывая организующие или интегрирующие элементы [11, 519].

Эпистемология метонимий представляет собой языковые паттерны, или упорядочивающие рефлексивные схемы, имеющие степень удаленности от сенсомоторных паттернов – рефлексивных схем, сформированных в реальном мире. Основу эпистемологии метонимий составляют различия, обусловленные местом в сконструированной системе объектов. Метонимические образы являются знаками–индексами, в которых означающее и означаемое находятся в отношении временной, пространственной или языковой смежности. Открытым остается вопрос формальной правильности метонимических схем. Например, талант П. Пикассо «документально точно отражать социальные болезни и заботы» был предопределен его пониманием искусства: «портреты должны иметь не физическое и не духовное, а психологическое сходство» [6, 264]. К.Г. Юнг, анализируя работы П. Пикассо, отметил, что в них «постоянно присутствует мотив снисхождения <...> в подсознательное». На это указывают алогичные метонимические перестановки шизофренического мышления [цит. по: 6, 280].

Эпистемология логического мышления базируется на знаках–символах, не имеющих никакого сходства между их означающим и означаемым. Если метонимия преодолевает нерациональную «зримость» метафоры, придавая ей значение и смысл в конструируемой системе отношений или выбираемом контексте, то логика отвечает за конструктивность

подобных метонимических структур. Конструктивность означает отсутствие универсальной логической системы, в которой можно решить все проблемы. В каждой области деятельности имеются собственные проблемы, цели, интересы, мотивы, содержательный материал и процедуры, следовательно, имеется множество логик [1].

В соответствии с принципами конструктивной логики творец, как и повседневный человек, живет в мире лишь отчасти разумном, так как в неполной мере охватывает его мышлением в логических формах, уплотняющих информацию и уменьшающих ее неопределенность. Логическое мышление всегда вторично по отношению к метонимическому структурированию метафорического мышления, в компетенции которого находится способность порождать нелогические сходства. Признаком подобной нелогичности является несовместимость с реальностью или существующими теориями, или противоречие как инициация творчества.

Метафорическое мышление не способно дифференцировать синкретизм образа, так как не фиксирует пространственно-временные моменты (*до, после, в, над* и др.). Но подобные фрагментарные эйдетические представления составляют эвристику для выведения менее (первичные формы преодоления метафорического холизма) или более разумных упорядоченных взаимосвязей или последовательностей, осуществляемых усилиями логического мышления. Инструментальное апробирование, которое, например, положено в основу метода Монтессори, представляет собой метонимические перестановки. Но «мысль является высоко творческой и стоит намного выше инструментальной пробы и ошибки» [4, 318].

Взаимосвязи и последовательности конструируются на базе категории следования. Следование по принципу «если, то» включает в качестве переменных посылки (основание) и следствия (результаты), которые не являются безусловными или объективными, так как созданы разумом человека. Данный факт открыт логическому мышлению, понимающему, что оно абстрактно, а его творческая деятельность конкретна. Поэтому различия холизма и дискретности творческого мышления лежит в контексте параметров безусловности / условности и субъективности / объективности. Шкала безусловности / условности отражает наличие или отсутствие границ приемлемости и их подвижность. Шкала субъективности / объективности – силу связи чувств и мыслей в диапазоне от полной пристрастности, или дистанцию с логикой, до полной беспристрастности (логика).

Ортогональное пересечение указанных шкал позволяет дифференцировать каузальные и целевые схемы целостного и дискретного понимания в научном творчестве. В частности, метафорическое мышление является безусловным и субъективным, так как организует чувственное восприятие мира (холизм чувств и мыслей). Оно останавливается на первой безусловной и субъективной версии, поэтому мир репрезентируется как данность. Метонимическое мышление является условным и субъективным, так как

организует схемы апперцепции и участвует в воображении – рекомбинации образов памяти (комбинирование целостных структур). В частности, творчество В. Ван Гога и П. Пикассо отображает субъективные способы данности мира (сенсомоторный опыт) и метонимические рекомбинации метафорических образов и идей.

Логическое мышление в научном творчестве является объективным, преодолевая тотальность (целостность) сознания в безусловном или условном контексте. Оно ставит вопросы о достоверности посылок и следствий, их достаточности и необходимости, так как не останавливается на первой безусловной и субъективной версии. Мир для логического мышления представляется не как данность, а как осмысленный выбор, или аргументированное предпочтение.

Методологически важно разграничивать два этапа в развитии логики творческого мышления. На первом этапе умом овладевает рассудочная логика, подготавливая панлогизм творчества, означающий соответствие мира как логики вещных отношений рассудочной логике творца. В частности, П. Пикассо был убежден, что мир соответствует его логике, возникающей в сознании как объективной принудительной силе. Все, что не соответствует ей и не укладывается в ее рамки, отвергается. На втором этапе – обособлении, или отделении личности от любой формы холизма, в частности, тотальности (коллективности), – происходит трансформация рассудочной формы логики в конструктивную логику [14, 87].

Полнота данного процесса обеспечивает развитие творческого потенциала личности. А. Эйнштейн структурировал эпистемологию научного творчества, подчеркнув его системный характер: «Я вижу, с одной стороны всю совокупность чувственного опыта, а с другой – совокупность всех концепций и предложений. Отношения концепций и предложений между собой имеют логический характер, и задача логического мышления строго ограничивается установлением связей между ними по установленным правилам, которые и составляют дело логики». Но концепции и предложения получают собственный смысл и содержание «лишь посредством своей связи с чувственным опытом» [цит. по: 3, 53].

Третья группа факторов обуславливает действенность научного творчества, «„наивысшим“ общим знаменателем» которого является спонтанность и креативность [7, 483]. Согласно Я.Л. Морено, «спонтанность и креативность – не идентичные и не похожие друг на друга процессы. Это разные категории, хотя со стратегической точки зрения они и взаимосвязаны друг с другом», так как «функционально определяют друг друга». Это объясняется тем, что «креативность относится к категории вещества <...>, спонтанность относится к категории катализаторов» [8, 476]. Поэтому интенсивность креативности «возрастает и снижается пропорционально количеству проявленной спонтанности», так как спонтанность «при благоприятных обстоятельствах наделяет обладателя способностью распоря-

жаться всеми своими ресурсами», обеспечивая погруженность в творческий процесс [8, 476].

Двойственность спонтанности и креативности подтверждается тем фактом, что, с одной стороны, человек, обладающий высоким уровнем спонтанности, но при этом абсолютно неспособный к творчеству, является воплощением абсолютной непосредственности, не ограничиваемой и не сдерживаемой культурными рамками. С другой стороны, человек, обладающий креативностью на достаточно высоком уровне, но при этом совсем не имеющий спонтанности, является «„безруким“ творцом» [8, 476]. Поэтому «спонтанность без креативности бессодержательна и непродуктивна», «креативность при отсутствии спонтанности становится безжизненной», «вырождается в перфекционизм» [9, 478].

Стратегически спонтанность означает «переход от автоматизма и рефлексивности к продуктивности и творчеству». Ее наблюдаемым эффектом является «адекватная реакция человека на новую ситуацию или новая реакция на знакомую ситуацию» [8, 477], так как фактор спонтанности выступает указателем, подсказывающим «наиболее подходящие для ситуации эмоции, мысли или действия» [7, 480]. В противном случае, неполнота или отсутствие спонтанности влечет повышение тревожности и генерацию «безжизненного перфекционизма» в творчестве.

Действенность спонтанности без креативности характеризуется меньшей интенсивностью размышлений (слабая способность мыслить) и прогнозированием (слабая способность предвидения). Ее следствиями являются неточное определение или установление проблемы, непродуманность или поспешность ее решения и пр. Для нахождения наилучшего подхода к решению необходимы умственные операции, элементы интеллектуального творчества, дополняющие спонтанность как импульсивность и инициативность. В частности, «импульсивные дети, не задумываясь, реагируют на происходящее, часто не адекватно, а иногда эта реакция может быть даже деструктивной». Причинами спонтанности являются отсутствие умения планировать, увидеть и оценить альтернативы и возможные последствия, отсрочить немедленное исполнение своих намерений и желаний [2, 168].

Таким образом, логико-когнитивными факторами научного творчества являются три группы системных параметров. Первая группа включает метафоры и метонимии как эпистемологию аналоговых репрезентаций и основу симультанного понимания, при котором запечатленные образы управляют мышлением. Вторая группа – конструктивные логические схемы как эпистемологию вербальных репрезентаций и основу дискретного понимания, при котором мышление управляет образами. Третья группа – стилевые схемы действительности творчества в контексте спонтанности / креативности, обусловленные холизмом (тотальностью) или дискретностью (бесконечностью) сознания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бирюков Б. В., Тростников В. Н. Жар холодных числ и пафос бесстрастной логики/ Б. В. Бирюков, В. Н. Тростников. – М.: «Знание», 1977. – 52 с.
2. Бретт Д. Импульсивные дети/ Д. Бретт. // Жила-была девочка. – М.: Независимая фирма «Класс», 1996. – С. 168–172.
3. Гриндер Дж., Сент-Клер К. Б. Шепот на ветру. Новый код в НЛП/ Дж. Гриндер, К. Б. Сент-Клер. – СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2007. – 445 с.
4. Доллард Дж., Миллер Нил И. Психотерапия в рамках теории научения/ Дж. Доллард, Нил И. Миллер. // Техники консультирования и психотерапии. Тексты./ Ред. и сост. У. С. Сахакиан. Пер. с англ. – М.: Апрель ПРЕСС, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. – С. 303–348.
5. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем/ Дж. Лакофф, М. Джонсон. – М. Едиториал УРСС, 2004. – 256 с.
6. Ландрам Дж. Н. Четырнадцать гениев, которые ломали правила/ Дж. Н. Ландрам. – Ростов-на-Дону: «Феникс», 1997. – 640 с.
7. Морено Я. Л. Спонтанность-креативность как сущность личности/ Я. Л. Морено. // Техники консультирования и психотерапии. Тексты. – С. 480–483.
8. Морено Я. Л. Спонтанность – креативность/ Я. Л. Морено. // Там же. – С. 475–477.
9. Морено Я. Л. Спонтанность, тревожность и импульс/ Я. Л. Морено. // Там же. – С. 477–478.
10. Соломоник А. Философия знаковых систем и язык/ А. Соломоник. – М.: ЛКИ, 2011. – 408 с.
11. Солсо Р. Когнитивная психология/ Р. Солсо. – СПб.: Питер, 2002. – 592 с.
12. Шенк Н. Обработка концептуальной информации/ Н. Шенк. – М. Энергия, 1980. – 360 с.
13. Lévinas E. Diachronie et représentation/ E. Lévinas. // Revue de l'Université d'Ottava. – 1985. – Vol. 55. – P. 85–98.
14. Lévinas, E. Totalité et infini. Essai sur L'Extériorité / E. Lévinas. – Kluwer Academic, 1991. – 343 p.

ТВОРЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ПРИНЦИПОВ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Х.И. МИНГУЛОВ

Самара, Самарский государственный экономический университет

***Аннотация:** В работе раскрывается творческий потенциал методологических принципов научного познания. Опираясь на материалы фундаментального естествознания, автор эксплицирует когнитивный потенциал принципов физического познания. Особое внимание уделяется философско-мировоззренческим аспектам установления онтологических параметров физического познания.*

***Ключевые слова:** основания науки, принципы научного познания, принцип дополнительности, принцип инвариантности.*

PRINCIPLES OF PHYSICAL KNOWLEDGE AND THEIR HEURISTIC POTENTIAL

H.I. MINGULOV

Samara State Economic University, Samara

***Abstract:** The article is aimed at philosophical analysis of the methodological principles of knowledge content. Basing his views on the fundamental science, the author reveals the heuristic potential of physical science principles. Particular attention is paid to philosophical aspects of fixing the ontological boundaries of physical knowledge.*

***Keywords:** science foundations, principles of knowledge, the principle of complementarity, the principle of invariance.*

В процессе развития естествознания были выработаны специфические правила и принципы, позволившие ученым наиболее эффективно производить знания и формулировать теоретические выводы. К числу таких правил можно отнести: принцип причинности, проверяемый на опыте; принцип наблюдаемости, сыгравший огромную роль в становлении физики XX в.; принцип соответствия, демонстрирующий преемственность в науке, а также принципы симметрии и инвариантности. Всё поражающее воображение здание естественнонаучных знаний базируется прежде всего на достижениях физики. Эта дисциплина формирует концептуальный каркас естественнонаучной картины мира, устанавливает трансдисциплинарные отношения в науке. Традиционно выделяют три уровня познания физической реальности. Первый уровень – установление отдельных фактов (событий в теоретической физике). Физические законы – второй уровень познания. И наконец, обобщение физических законов дает более общие принципы – это третий уровень познания. Поэтому вполне закономерно,

что понятия и принципы физики, являясь частью более общих подходов, приобретают общенаучное значение.

В самих методологических принципах физического исследования физики находят отражение научно-философского мировоззрения, стиль мышления и картину мира той или иной эпохи или периода в развитии науки. Главное, что в ходе исторического развития науки они не остаются неизменными: происходит расширение или сужение сферы их действия и применения, меняется также и их содержание.

Рассматриваемые принципы достаточно условно можно разделить на гносеологические и онтологические, хотя некоторые из них имеют и синтетическое значение. Они могут быть заимствованы из различных дисциплин – логики, математики, философии или других наук. В качестве примера принципа соответствия в физике можно указать на постулат Нильса Бора: «Никакая новая теория не может быть справедливой, если она не содержит в качестве предельного случая старую теорию, относящуюся к тем же явлениям, поскольку старая теория уже оправдала себя в этой области» [1, 43]. Принцип соответствия раскрывает соотношение между физическими теориями, описывающими одни и те же процессы, указывает условия перехода от одной теории к другой. К примеру, когда энергия объекта и его взаимодействий сравнима с постоянной Планка, классическая физика трансформируется в квантовую.

Важно иметь в виду, что рассматриваемый принцип является одним из факторов, способствующих преодолению противоречий в системе научного знания. Согласно принципу соответствия, смена одной естественнонаучной теории другой обнаруживает не только их изменение, но и преемственность. Новая теория не просто отрицает традиционные представления, а в определенной форме использует их. Тем самым устанавливаются пределы старых теорий, а также намечаются перспективы новых теоретических исследований. Такая взаимосвязь придает целостность всему зданию науки и его отдельным сегментам, а также свидетельствует о высоком эвристическом потенциале данного принципа при распространении научных методов в те сферы реальности, в которых они прежде не применялись.

Обобщенная формулировка принципа соответствия имеет вид теории, справедливость которой установлена для той или иной предметной области. В процессе становления новых более общих теорий такие принципы не устраняются как ложные, но сохраняют свое значение для прежней области в качестве предельной формы и частного случая новых теорий. Выводы новых теорий в той области, где была справедлива «классическая» теория, переходят в выводы классической теории; в свою очередь, математический аппарат (фундаментальные уравнения и их следствия) новой теории, содержащий некий характеристический параметр, значения которого различны в старой и новой предметных областях, при надлежа-

щем значении данного параметра асимптотически переходит в математический аппарат старой теории. Невозможность одновременного полного описания движения микрообъектов в теоретических схемах макроскопической физики привела к выдвигению Н. Бором принципа дополнительности импульсно-энергетического и пространственно-временного описаний движения микрообъектов. Понятно, что этот принцип имеет уже не только гносеологическое, но и онтологическое значение.

В обобщенном виде сущность принципа дополнительности заключается в том, что для воспроизведения целостности явления на определенном этапе его познания необходимо применение взаимоисключающих и взаимоограничивающих друг друга понятий и представлений. Именно совокупность последних обеспечивает относительную полноту информации. Речь идет о принципиальной необходимости подключения различных теоретических методов при описании познавательного взаимодействия между субъектом и объектом познания, невозможности достигнуть уровня абсолютно истинного и завершенного знания. Необходимо обратить внимание, что рассматриваемый принцип наглядно и парадоксальным образом коррелирует с диалектическим методом. Так, к примеру, Бор разъяснял, что имеют распространение два вида истины – тривиальная, отрицать которую нелепо, и глубокая, для которой обратное утверждение также представляется глубокой истиной. Другими словами – содержательность утверждения проверяется тем, что его сложно опровергнуть. Можно установить, что выдающийся учёный оперировал понятием «истина» как неким дополнением к понятию «ясность». Он также полагал, что проблема «свободы воли» решается дополнительностью мыслей и чувств [1, 48]. В самом деле, пытаясь анализировать переживания, мы поневоле изменяем их и, наоборот, отдаваясь чувствам, теряем возможность их анализа. Отметим, что принцип дополнительности применяется также и в других дисциплинах – биологии, лингвистике и ряде других наук. Например, создание физической картины какого-либо явления требует качественного подхода, сопряженного с пренебрежением деталями, что приводит к отказу от математической точности. Тогда как точное математическое описание реальности настолько усложняет картину, что с необходимостью затрудняет физическое понимание.

Онтологическое значение имеет и принцип относительности, выдвинутый Галилеем и позже обобщенный Эйнштейном. Речь идет об относительности параметров, т. е. измеримых физических величин, зависимости последних от систем отсчета в релятивистской механике, от условий и средств наблюдения (в квантовой механике). Изучение природного процесса в пределах одного структурного уровня также может основываться на принципе относительности. Если в природной системе установилось относительное равновесие и выявлена базовая ячейка, то все взаимодействия этой системы со средой могут тестироваться относительно данной

ячейки. При этом могут быть проанализированы все стороны природного процесса. Если этот процесс исследуется с точки зрения близких структурных уровней, то анализируется какая-то одна из его граней или эти стороны изучаются поочередно, т. е. в этом случае основным используемым принципом становится принцип дополнительности. Последний рассматривает одну грань за другой в природных процессах и явлениях, имея в виду и взаимосвязи подобного рассмотрения. Принципы относительности и инвариантности позволяют подбирать систему координат, наиболее удобную для данного исследования, формировать своего рода троичный взгляд для этого рассмотрения и выделять различные уровни постижения природы. Принцип инвариантности, как известно, постулирует неизменность законов физики при переходе от одних систем отсчета к другим. Законы физики инвариантны в системе координат Галилея – в классической механике, Лоренца – в релятивистской физике.

Следует подчеркнуть, что из общих принципов инвариантности следует целый класс физических законов – законы сохранения. Инвариантность по отношению к смещению системы отсчета во времени дает закон сохранения энергии, к смещению в пространстве – закон сохранения импульса (количества движения), к повороту в пространстве – закон сохранения вращательного момента (момента количества движения). В свою очередь, градиентная инвариантность (относительно преобразований потенциалов поля) приводит к закону сохранения электрического заряда. Связь законов сохранения с принципом инвариантности дает рациональное объяснение исключительной фундаментальности этих законов. Имеются основания утверждать, что и вопрос о конечности или бесконечности Вселенной в пространстве и времени нельзя решать, не учитывая принципа инвариантности. Расчеты процессов гравитационного коллапса на основе общей теории относительности показывают, что самое понятие бесконечного времени не является инвариантным: процесс, который в одной системе отсчета длится бесконечно долго, в другой заканчивается за вполне определенное конечное время. Отсюда вытекает, что и время существования Вселенной в целом может быть как конечным, так и бесконечным в зависимости от системы отсчета. Главное, что законы физики при этом не меняются, они инвариантно тождественны.

Помимо указанных выше принципов можно назвать ещё принципы системности, иерархичности, подобия, эволюционизма и др. Несмотря на то, что большинство из них сформулировано на материале физического познания, они имеют общенаучный статус, т. е. эффективно применяются в рамках других наук. Остановимся подробнее на этом вопросе. Принцип подобия, к примеру, утверждает, что можно установить взаимно однозначное соответствие по принципу подобия между атомами и звездами, звездами и галактиками, которые количественно приблизительно подобны в отношении масс, размеров, структуры. Принцип квантования тесно связан

со свойствами структурирования материи (атомные орбиты и орбиты планет). Принцип вложенности и иерархии, утверждающий, что все более сложное включает себя простейшее и управляет им, играет огромную роль в теории систем. В свою очередь, принцип стабильности отражает стремление систем к состоянию, соответствующему минимуму характерного действия (принцип наименьшего действия). Принцип направленности эволюции – асиммет–ричности, однонаправленности, необратимости процессов, происходящих в обособленных объектах, является обобщением второго начала термодинамики. Как известно, названный выше принцип «простоты» впервые был сформулирован в качестве методологического правила средневековой философией – это так называемая «брита Оккама»: «не следует множить сущности без необходимости». Рассматриваемая идея «простоты» предстает в естественнонаучном познании как регулятор движения научного познания к истине, методологическое требование, способствующее выявлению закономерностей природы на уровне научной теории. Создание любой концептуальной системы (закона или теории) неизбежно сопровождается поиском подобной аксиоматической простоты. Согласно принципу монизма, основой многообразия вещей и явлений природы является некое единое начало. В философском дискурсе в качестве «первоосновы» бытия выделялись самые разные сущности («огонь», «вода», «атом», «дух» и др.). Что же касается физического вакуума, то последний с философской точки зрения можно квалифицировать как первооснову мира, удовлетворяющую принципу монизма. Развитие науки связано с естественнонаучным монизмом, в рамках которого принцип единства знания используется для формирования научной картины мира.

Вопрос о будущем науки, ее границах и возможностях в последние десятилетия поднимался не раз: обсуждение этого вопроса было сопряжено с острым мировоззренческим спором между сциентизмом и антисциентизмом (см. подробнее: [4]). Сторонниками последнего акцентируется, в частности, тезис о том, что именно наука повинна в возникновении глобальных проблем. Одновременно возрастают опасения относительно того, что сама наука их разрешить не сможет. Кроме того, активно обсуждается тема об исчерпанности творческого потенциала фундаментальной науки. К апологетам этой точки зрения можно отнести Дж. Хоргана. Будет справедливым отметить, что названного автора нельзя в полной мере причислить к радикальным антисциентистам (хотя бы потому, что он много и достаточно убедительно пишет и о позитивных сторонах развития науки), тем не менее, в своей нашумевшей книге «Конец науки» этот автор делает акцент на том, что фундаментальная наука себя полностью исчерпала (см. подробнее: [6, 12–14]). С нашей точки зрения, в этой книге можно выделить две основные идеи: собственно конструктивную, связанную с попыткой эксплицировать и систематизировать все данные о возможных границах научного познания, и радикальную, так сказать, «финалистскую», свиде-

тельствующую об исчерпании эвристических возможностей науки, ее дальнейшей эвристической бесперспективности. Этот вопрос столь важен, что на нём следует остановиться подробнее.

С нашей точки зрения, ни о каком «конце науки» не может быть речи, поскольку, если понимать науку как деятельность по осмыслению возникающих перед человеком проблем в самом широком смысле этого слова, то такие исследования всегда будут сопровождать жизнь человека. Другое дело, что любые конкретно-исторические формы науки имеют принципиальные ограничения, в частности, той областью реальности, которую они и описывают. Только, думается, в таком смысле можно говорить «о конце» классической физики при переходе к изучению нового уровня устройства материи – уровня микромира. Кроме того, полная потеря интереса к науке со стороны общества так же вряд ли возможна в силу той простой причины, что природе человека имманентны любознательность и стремление к открытию нового. Иная ситуация складывается с проблемой осознания возможных границ научного познания. Если рассматривать исследование указанного выше автора как попытку «нащупать» границы науки, то в этом плане подобный взгляд следует признать крайне полезным. Все аргументы, которые собрал в своей книге автор, свидетельствуют о тех новых проблемах и ограничениях, с которыми сталкивается бурно развивающаяся наука, об объективных тенденциях замедления роста одних разделов науки и, соответственно, ускорения других. Было бы, конечно, крайне наивным ожидать постоянных открытий, совершаемых в фундаментальных областях познания, некой перманентной научной революции.

Справедливости ради отметим, что в истории науки уже были периоды, когда ученые совершенно искренне считали науку практически завершенной. Так, в частности, в конце XIX столетия Кельвин заявил о «завершенности» физики. Кстати, практически в этот же период в данной научной дисциплине разразился мировоззренческий «кризис», когда «исчезла» материя. Эта проблема получила широко известную интерпретацию в работе В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». Похоже, что идеи о завершенности физической науки получили вторую жизнь и в начале XXI в.: возможно, большинство физиков считают, что осталось объединить четыре фундаментальных взаимодействия на основе более общего принципа симметрии, создав некий вариант теории квантовой гравитации. Зададимся вопросом мировоззренческого характера: не будет ли столь знакомое по предшествующей истории признание периодического «завершения» фундаментальной науки будет также проявляться и на рубеже всех последующих столетий? Это обстоятельство можно было бы назвать феноменом перманентной фундаментальной финализации всей науки или её отдельных отраслей. Понятно, в этой острой ситуации возрастает необходимость объективного анализа ситуации в науке, оценки перспектив ее

дальнейшей эволюции. Все это, естественно, не может происходить вне анализа оснований науки, ответственных за преемственность и рост знания.

Отметим, что в исследовательской литературе зафиксирован целый комплекс проблем, связанных с определением онтологических границ фундаментального научного познания. Проанализируем в качестве примера проблему существования планковских величин. В статье «Границы применимости современной квантовой теории» выдающийся естествоиспытатель В. Гейзенберг пришел к выводу, что «наличие расходимостей, которые мешают созданию квантовой теории элементарных частиц, может быть связано с тем, что в теории элементарных частиц существенную роль играет некая универсальная постоянная, имеющая размерность длины, и что все расходимости исчезнут, если должным образом учесть эту постоянную» [2, 280]. Логично задаться вопросом: что в физическом смысле означают планковские величины? К примеру, планковская длина? Во-первых, тот факт, что любая метрическая величина квантована. Во-вторых, то, что, возможно, не существует размеров меньше 10^{-33} см. В частности, бессмысленно говорить о размерах (длине), допустим, 10^{-40} или 10^{-70} см, поскольку квантованность означает минимальность. Но, однако, если придерживаться представлений о фундаментальности пространства и его нереляционной природе, то можно рассмотреть, по крайней мере, следующие два варианта. 1. Пространственные размеры менее 10^{-33} см в действительности существуют. Однако в рамках квантовой теории пока неизвестны материальные объекты, которые могли бы быть сопоставимы с указанным масштабом. Иными словами, референт пока не найден. 2. На постпланковских масштабах метрика вырождается. Здесь определяющую роль играют принципиально иные характеристики пространства, например, топологические.

В современной физике доминирует иная точка зрения. Согласно, например, взглядам физика-теоретика Д.А. Киржница, фундаментальная постоянная размерности длины, или планковская длина, задает «пределы применимости фундаментальных физических представлений – теории относительности, квантовой теории, принципа причинности» [3, 380]. Другой известный специалист в этой области К.А. Томилин считает, что «в физической теории появились фундаментальные константы c и \hbar , как границы применимости классических теорий...» [5, 232]. В рамках квантовой теории планковские величины можно также квалифицировать как абсолютные пределы измеримости. Последнее обстоятельство, согласно базовой квантовой парадигме, в которой процедура измерения играет определяющую роль (к примеру, в копенгагенской интерпретации), в свою очередь, означает, согласно базовой квантовой парадигме, абсолютную границу физического познания. Что же в итоге? Изложенное выше позволяет заключить, что современное неклассическое естествознание демонстриру-

ет желание уйти от стереотипа абсолютной границы, что предполагает формирование принципиально новых физических представлений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бор Н. Три статьи о спектрах и строении атомов / пер с нем. М., Петр.: Гос. Изд-во, 1923. 155 с.
2. Гейзенберг В. Границы применимости современной квантовой теории // Избранные труды. М.: УРРС, 2001. С. 272–283.
3. Киржниц Д.А. Фундаментальная длина (элементарная длина) // Физическая энциклопедия: в 5 т. М.: Большая российская энциклопедия, 1998. Т. 5. 687 с.
4. Мингулов Х.И. Принципы физического познания и их эвристический потенциал // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. – 2016. – №2. – С. 29–37.
5. Томилин К.А. Фундаментальные физические постоянные в методологическом и историческом аспектах. М.: Физмат-лит, 2006. 368 с.
6. Хорган Дж. Конец науки. СПб.: Амфора, 2001. 470 с.

НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ: ЭВРИСТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ И ТВОРЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ

Е.Ш. ТАШЛИНСКАЯ

Ульяновск, Ульяновский государственный технический университет

***Аннотация:** Рассматривается научно-техническая деятельность как система различных видов научного исследования и технических разработок, направленная на создание нового технического продукта. Раскрываются качественные показатели техники, а также свойства личности инженера, что позволяет оценить творческую природу и гуманистическое значение данного вида деятельности.*

***Ключевые слова:** научно-техническая деятельность, новый технический объект, творчество, личность инженера.*

SCIENTIFIC AND TECHNICAL ACTIVITY: HEURISTIC MEANING AND CREATIVE POTENTIAL

E.SH. TASLINSKAYA

Ulyanovsk, Ulyanovsk State Technical University

***Abstract:** Considers scientific and technical activity as a system of various types of scientific research and technical developments aimed at creating a new technical product. The qualitative indicators of technology, as well as the per-*

sonality properties of the engineer, are disclosed, which makes it possible to evaluate the creative nature and humanistic significance of this type of activity.

Key words: *scientific and technical activity, new technical object, creativity, personality of the engineer.*

Рассмотрение научно-технической деятельности как творческой предполагает раскрытие объективной логики создания нового технического объекта, определение его общих черт, специфики содержания новизны в данной деятельности, выявление его конкретных признаков, критериев и функциональных характеристик.

В социокультурном пространстве новое является продуктом различных видов духовной деятельности, оно есть сущностная характеристика творческой деятельности человека. В результате творческого поиска человек, находящийся в ситуации познания и созидания, обладающий интересами, стремлениями, ставящий определенные цели, приходит к генерированию идей, образов, ценностей, на основе которых создаются идеальные модели, способы и средства их реализации (благодаря чему возникают новые теории, воплощаются художественные представления, создаются технические средства, реализуются новые формы отношений людей и т.д.). Характер «продукта» творчества (его новизна, форма, тип, свойства, особенности изготовления, проявления и использования) отражает специфику конкретных видов духовной деятельности человека и общества.

Научно-техническая деятельность интегрирует два вида творчества человека – научное и техническое, и в этом заключается специфика данной деятельности. При этом она не лишена также возможностей использования художественно-эстетического подхода, отвечает потребностям социального характера, а значит, может решать не только технические задачи, но позволяет человеку в полной мере реализовать свои нравственно-эстетические способности, имеет потенциал развития социальных качеств общественно развитого индивида.

Творческий потенциал данного вида деятельности связан прежде всего с личностью инженера, который наделяется особыми качествами мышления, поведения и речи. Особенность научно-технической деятельности накладывает отпечаток и на личность, которая совмещает в своем облике черты исследователя и практика: это либо инженер-ученый, либо ученый-инженер. Подобная интеграция необходима как результат самой формы деятельности и ее содержательных аспектов, специфики ее организации и управления ею. Более того, современный инженер вынужден обращаться к широкому спектру дисциплин не только естественного цикла, но и социально-гуманитарных, философских наук. Тем самым научно-техническая деятельность обретает статус междисциплинарной сферы, использующей методы различных наук (физики, химии, метрологии, математики, инженерной психологии, социальной экологии, профессиональной

этики, технической эстетики, художественного конструирования, эргономики, физиологии, методологии, социальной философии, философии науки и техники, юриспруденции, менеджмента, информационных технологий и др.).

Безусловно, в любой профессии (и научно-техническая деятельность в данном случае не исключение) имеются также и рутинные компоненты, связанные с трудовыми навыками, монотонностью и массовостью производства. Однако человек как многогранная, сложная и любознательная личность может реализовать в научно-технической деятельности свои творческие способности, проявить талант, смекалку, изобретательность, действовать оригинально при решении технической задачи, стремится внедрить новые методы, подходы к решению технической проблемы, интуитивно, гипотетически предложить «правильную» подсказку, предвосхитить дальнейшее исследование и возможности реализации проекта. Данная деятельность предполагает также гениальное прозрение, что ведет к фундаментальным открытиям и изобретениям.

Не углубляясь в психологические аспекты научно-технического творчества, стоит отметить, что системный характер научно-технической деятельности (и междисциплинарные связи технических наук), безусловно, оказывает существенное воздействие как на теоретико-методологические принципы данной деятельности, так и высокие требования к специалисту, занятому в данной сфере. С одной стороны, это повышает возможности творчески генерировать новые модели, мысленно создавая иные формы идеализации, способы конструирования, связи и отношения в социальной действительности, расширяет границы, с другой – накладывает специфические ограничения и требования в виде ГОСТов, методических рекомендаций, правил и методических руководств, особенностей оформления технической документации, форм и сроков исполнения проекта или государственного задания, конкретного социального заказа. И тогда возникает дилемма порождения новационного содержания. Этот аспект находит свое выражение в виде извечной проблемы свободы творчества и ответственности (социальной, индивидуальной, нравственно-этической), отношения власти и интеллигенции, автономизации творческого поиска и необходимости внедрения результата труда. Эта проблема остается не просто актуальной, но становится еще более острой, злободневной, дискуссионной и открытой к решениям.

Черты творческой личности будут иметь более единообразия, хотя сущее предстанет в своем многообразии бытийных форм (в зависимости от вида творчества). Так, творчески одаренный человек (в нашем случае – инженер) обладает способностью и готовностью к решению неординарных задач, что требует, на наш взгляд, не просто развитого интеллекта, вкуса, таланта, но мужества идейно порождать новое и последовательно отстаивать свою позицию, т.е. быть решительным, твердым, способным доводить

начатое до конца (но без фанатизма). При этом творчество в научно-технической деятельности предполагает следование идее социальной полезности, выход на решение практических задач. Инженер, наделенный системным мышлением, работает, следуя практическим целям, ориентируясь не на личную выгоду, а на внесение объективно нового, реализуя принцип открытости критики, и должен быть способным в случае ошибочности собственной позиции пересмотреть ее. Новое, как правило, трудно приживается, воспринимается неоднозначно, проходит через горнило дискуссий, скептического отношения и отчуждения. Отсюда возникает даже феномен забытых гениев.

Эта ситуация парадоксальна, и болезненно (иногда даже трагично) переживается творческой личностью, поскольку его вклад воспринимается им как личное дело, когда его «детище» выстрадано, любовно возвращено. Но творчество в принципе лишено догматизма и популизма, оно глубинно противоположно этим свойствам, поскольку подлинно творческий человек не всегда остается до конца удовлетворенным полученным результатом, он находится в вечном движении к лучшему, совершенному, пребывает в сомнениях, пытается внутренне разрешить возникающие противоречия. Он борется с самим собой, со своими страстями, с дисгармоничностью, с «пневмой», внутренне глубоко погружен в проблему и всячески пытается ее разрешить. Процесс этот неудержим и неостановим, во всяком случае, в жизненном пространстве земного существования личности.

Свободен ли человек в своем техническом пространстве или он действует согласно предзаданной логике? – этот вопрос неоднозначен. Возникновение и разрешение его органично пониманию сущности творчества: как деятельностью нагруженной сферы, преимущественно рационально-логичной, целесообразной или сугубо креативной, спонтанной, иррациональной области. Философия техники как философия человека исследует антропологическое значение техники как способа раскрытия сущности человека, его предназначения в социуме.

М.Хайдеггер в свое время употребил понятие «по-став» (Gestell) [3], подразумевая такую со-бытийность реальности, в которой человек изначально по-ставлен на то, чтобы утвердить технические знания и средства. Философ узрел в этом метафизичность существования как самого человека, так и специфичное место техники, возникновение которой невозможно вне реализации и воплощения творческих интенций человека. Судьба человека связана с «потаенностью» бытия. И если техника таит в себе некие опасности, то конструируя и используя ее, в ней же можно искать и «спасительное».

Система технической сферы связана с поставкой услуг по производству, трансляции и потреблению технических знаний и средств. Необходимость данной деятельности исходит из историчности существования природной реальности и человека, осознающего свою зависимость от нее.

Пытаясь глубже постичь жизнь, и тем самым обрести свободу, человек парадоксальным образом еще более попадает в зависимость от условий существования. Человек как социально-историческое существо не может существовать вне и без техники, которая ширится и углубляется, создавая новую реальность – техносферу с присущими ей закономерностями.

Научно-техническая деятельность представляет собой «смысловое» ядро техносферы. Структурно ее образуют научно-исследовательские работы, разработки (экспериментальные, в частности) и сопутствующие виды деятельности, опирающиеся на эвристическую методологию. К исследовательским работам относятся НИОКР (в том числе, фундаментальные и прикладные исследования, разработка новых изделий и конструкторской документации), а также технологическая работа, изобретательство (создание нового, применимого в промышленности продукта, с изобретательским уровнем) и научно-технические услуги (патентная деятельность, лицензирование, авторский надзор и сопровождение, обучение специалистов организаций, консультирование, составление экспертиз и др.). Особенность заключается в том, что в каждом из этих видов работ, на любом из уровней возможны «чистые» новации (в виде новых знаний, открытий, изобретений) и добавление, модификация, усовершенствование отдельных элементов технической системы, разработка новых методик, технологий и их внедрение на производстве.

На научно-техническую деятельность оказала существенное влияние трансформация инженерной деятельности. Изменение последней шло от классической к системотехнической инженерной деятельности и к социопроектированию, что в основе своей имеет исторические предпосылки и отражает объективную тенденцию развития как науки и техники, так и внутреннюю логику процесса трансформации ценностей деятельности, закономерности роста и изменения общественных потребностей (от создания простого инженерно-технического устройства, агрегата до человеко-машинного комплекса и целостной автоматизированной системы управления техникой). При этом меняется не только сама деятельность (ее характер, условия и методы), но и продукт нового, место и роль человека в этом процессе, а также ценности и идеалы деятельности, а значит, и воздействие на общество в целом.

Раскрывая типологию нового, можно выделить различные уровни, формы, степень и характер его развития, а именно: относительную и абсолютную, субъективную и объективную новизну. При прочих равных возможностях уровень объективно нового с удержанием социального аспекта, общественного значения и пользы новой техники представляется существенным в свете решения технических проблем в отечественной и мировой практике.

Качественные показатели нового технического объекта как внутренняя определенность и сущностная основа подразумевают также учет тех-

нологических, экономических, физиологических, психологических, нравственных, эстетических и социально-экологических параметров развития технической системы. Речь идет об оценке критериев новой техники, о том, как она влияет на человека и как ее конструирование и функционирование учитывает многообразие связей в системе «человек – техника» [1].

Новизна техники как продукт научно-технической деятельности есть закономерный итог развития техники и технического творчества, детерминированный органическим единством законов и закономерностей природных, социальных, технологических, антропологических условий и социально-ценностных ориентиров и идеалов существования человека в мире. Основная задача – проведение научных исследований и/или получение на основе практики нового технического объекта (с новыми свойствами изделия, услуги, устройства, метода или системы), направленного на решение проблем жизнеобеспечения и жизнеосуществления, с сохранением жизни и здоровья человека, повышения качества его жизни, ее дальнейшего совершенствования.

Становление технических наук связано с «приданием инженерному знанию формы, аналогичной науке. Среди результатов этой тенденции было формирование профессиональных обществ, подобных тем, которые существовали в науке, появление исследовательских журналов, создание исследовательских лабораторий и приспособление математической теории и экспериментальных методов науки к нуждам инженерии. (...) инженеры XX века заимствовали не просто результаты научных исследований, но также методы и социальные институты научного сообщества. С помощью этих средств они смогли сами генерировать специфические, необходимые для их профессионального сообщества знания» [2].

Научно-техническая деятельность использует в своем арсенале множество оригинальных методов с выходом на решение актуальных проблем технического творчества и научного исследования (имитационное моделирование, метод приближенных вычислений, аппроксимация, рекуррентный метод, технический эксперимент, идеализация, экстраполяция, методы математического и компьютерного моделирования). Общенаучные и философские методы также широко используются, но имеют особое приложение в сфере научно-технического знания, что позволяет говорить о специфике технической теории.

Научно-техническая деятельность направлена на достижение прежде всего качества новой техники. К качественным показателям (критериям) нового технического объекта относятся технологическая, экономическая, физиологическая, психологическая, нравственная, эстетическая, экологическая функциональность [1].

Качество в технике – это определенность технических объектов, состоящая в способности удовлетворять многообразные потребности производства, человека и общества при наличных возможностях и условиях соз-

дания, функционирования и эксплуатации техники. Качество техники зависит от технических, экономических и социальных аспектов общественного бытия и от решения проблем в этих сферах. К факторам, обуславливающим качественные показатели технических объектов, относятся: а) комплекс материально-технических условий изготовления технических средств; б) совокупность конкретных условий и форм организации использования технических средств; в) уровень и объем производства технической продукции, характер потребностей и целей ее использования, уровень спроса на продукцию производства и другие технические средства, учет конкретных пропорций между потребностями и объемом производства новых средств, разнородные формы связи между производителями и потребителями техники.

Общая природа технического объекта связана не только с его качественными характеристиками, но и с количественными параметрами (степень, величина выраженности качества). Качество технического объекта обуславливает его количественную определенность, но и само качество существует лишь в определенных границах количества. Изменение качества ведет к изменению количества, и наоборот, переход (или выход за границы) от одного количества к другому сопровождается одновременно преобразованием качества.

Технические объекты различаются характером и формами проявления связи качественных и количественных показателей. Существуют показатели совершенства технических объектов, выражающие единство количественной и качественной определенности, такие как надежность, долговечность, износостойчивость, базовость моделей, безопасность, легкость управления, обслуживания, ухода, эксплуатации, ремонта, демонтажа и т.д.

Системы машин и техника нового поколения должны обладать следующими признаками: новизна, реальность, полезность [1]. Это ключевые особенности современной техники. Тем самым качество новой техники выражает систему потребительских свойств новых технических объектов, способных удовлетворять различные и меняющиеся конкретные потребности человека и общества в тех или иных конкретно-исторических условиях.

Перспективы в развитии научно-технической деятельности – это дальнейшая гуманизация техники, которая предстает как «не отказ от техники вообще, от технического отношения к миру, без которого невозможно существование человеческой цивилизации, а поиск новых, более гуманных форм этого отношения. Мы находимся только в начале пути, и задача наша заключается в том, чтобы изменить саму внутреннюю установку технической науки и инженерной деятельности. А изменить её можно через переориентировку инженерного мышления и, в первую очередь, через инженерное образование»[2].

Главное предназначение инженера – это заниматься техническим творчеством. На его результаты влияют формы социальной организации, тип общественного устройства, характер и уровень экономических и иных потребностей людей, преемственность технического базиса предшествующих стадий развития общества, решение технических задач, развитие производственно-технических мощностей, уровень научно-технических знаний, практического опыта людей и многое другое, но и сам продукт научно-технической деятельности влияет на социальные отношения. Продукт творчества, новые знания и изобретение воздействует на научно-технический и социальный прогресс.

Таким образом, научно-техническая деятельность реализует принцип гуманизма, превращается в реальную производительную силу общества, изменяя характер и содержание труда, вырабатывая новые стимулы к повышению производительности и эффективности, квалификационным навыкам специалиста, его профессиональной культуры, улучшая качество жизнедеятельности человека и общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белозерцев В.И. Научно-методологические основы создания новой техники и проблемы типологии ее закономерностей // Проблемы формирования систем машин и техники новых поколений. Т.1, Ч.1. – М.: Наука, 1990. – С. 41-54.
2. Горохов В.Г. Философия техники и методологический анализ технических наук // [Электронный ресурс]: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/6067>
3. Хайдеггер М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер. –Время и бытие. – М.: Республика, 1993. –С.221-238.

НАУЧНЫЕ КОЛЛАБОРАЦИИ В ПОДГОТОВКЕ ФИЛОСОФОВ

М.Р. АРПЕНТЬЕВА

Калуга, Калужский государственный университет
имени К.Э. Циолковского

Аннотация: В статье речь идет о коллаборациях, или деятельных сообществах философов, тех возможностях и ограничениях, тех способах и результатах, которые могут быть достигнуты в рамках таких сообществ. Рассматриваются вопросы о технологиях принятия управленческих и иных решений, а также технологиях внедрения этих решений, то есть, управлении научными сообществами и их работой. Коллаборация связана с такими понятиями, как «управление знаниями» и «управление по

ценностям», «коллегиальное / интерсубъективное управление», «сотворчество» и совместная рефлексия, кооперация, ситуативные ассоциации и стейкхолдеры и т.д.

Ключевые слова: коллаборация, ассоциация, творчество, рефлексия, философия.

SCIENTIFIC COMMUNITIES IN THE PHILOSOPHE TRAINING

M.R. ARPENTIEVA

Kaluga, K. E. Tsiolkovskiy Kaluga state University

Abstract: *The article deals with the collaborations or active communities of philosophers, with those possibilities and limitations, with the methods and results that can be achieved within such communities. Questions are considered about the technologies for making management and other decisions, as well as the technologies for implementing these solutions, that is, the management of scientific communities and their work. Collaboration is associated with such concepts, as "knowledge management" and "value management", "collegial / intersubjective management", "co-creation" and joint reflection, cooperation, situational associations and stakeholders, etc.*

Key words: *collaboration, association, creativity, reflection, philosophy.*

Философское образование – образование, начиная с Сократа – диалогично. В диалоге рождается истина, мудрость, выступающая как предмет деятельности философа. Чтобы научить студента, аспиранта и т.д. мыслить и жить как философ, необходимо больше, чем традиционное обучение. Необходимо диалогическое обучение и, соответственно, иной способ научной деятельности, позволяющий активизировать внутренние, скрытые знания и умения человека и направленный на интеграцию имеющихся у философов знаний и умений. Это образование и жизнь, связанная с формированием особых типов научно-образовательных сообществ. Речь идет о коллаборациях, или деятельных сообществах философов, и, соответственно, тех возможностях и ограничениях, тех способах и результатах, которые могут быть достигнуты в рамках таких сообществ. Речь идет, в том числе, о технологиях принятия управленческих и иных решений, а также о технологиях внедрения этих решений, то есть, об управлении научными сообществами и их работой. Коллаборация связана с такими понятиями, как «управление знаниями» и «управление по ценностям», «коллегиальное / интерсубъективное управление», «сотворчество» (co-creation) и совместная рефлексия, кооперация, ситуативные ассоциации и стейкхолдеры и т.д. Среди данных феноменов особые надежды в теории и практике образования и подготовки ученых связываются с сотворческими и рефлексивными практиками, их внедрением в образовании и воспитании, в искусстве и в науке, управлении ими, а также во всех иных сферах жизни, включая фи-

лософию. Одним из ключевых является вопрос о психологических механизмах и формах сотворчества, и, таким образом, технологиях (психотехнологиях) управления сотворчеством. В любом случае, речь идет о преодолении отчуждения между людьми, управляющими и управляемыми, о востребовании и применении опыта и иных ресурсов всего сообщества, а не только его отдельной части, путем создания коллабораций и иных типов сотрудничества. В социальной жизни коллаборации предполагают создание особых сообществ людей, объединенных общими социальными, политическими или духовными представлениями о себе и мире, а также обладающими определенными ресурсами и формами организации отношений: кохаузинг, экопоселения, коммуны, киббуцы, ашрамы, жилищно-строительные кооперативы и т.д. (cohousing, land trusts, ecovillages, communes, kibbutzim, ashrams, housing cooperatives).

Особенно интересным вопрос сотрудничества является в философии: открытие нового исследование тенденций и законов бытия выступает как одна из ведущих, обуславливающих развитие человечества сфера жизни. Постигание и осмысления себя и мира человеком – ведущая деятельность, важность которой не уменьшается, но растет по мере взросления индивида, по мере становления субъекта, по мере индивидуального и социального развития. Научные коллаборации, в том числе в виде сетевых и реальных сообществ, – важный ресурс развития философия как науки и подготовки молодых философов, обеспечивающий решение как прагматических, так и нравственных задач такого постижения. Сотрудничество диалог философов как ученых обеспечивает повышение качества исследования, его достоверность и репрезентативность, оно дает возможность осмыслить социальные, духовно-нравственные и иные последствия внедрения инноваций и их необходимость (возможности и ограничения) на том или ином этапе социально-политических и культурно-исторических отношений и т.д.

Коллаборация как вид сотрудничества – процесс совместной работы двух или более лиц / организаций, которые трудятся вместе, чтобы сформировать и/или реализовать какое-либо решение [6]. Коллаборация как вид сотрудничества очень похожа на кооперацию, но люди и группы в ней более тесно связаны, чем сотрудничество. Такое, более тесное сотрудничество требует лидерства, хотя внешняя форма руководства может быть децентрализованной, а группа эгалитарной [8]. Люди образуют команды, в которых работают сообща, что дает возможность активизировать и получить дополнительные ресурсы и результаты, признание и вознаграждение, чем когда они противостоят и конфликтуют в процессе конкуренции за ресурсы и такие же ограниченные результаты [12].

Коллаборация предполагает и поощряет рефлексию и структурирование процесса сотрудничества [8], учет индивидуальных особенностей каждого и их вклад в общую работу в прошлом, настоящем и будущем. Коллаборация часто выступает как составительная структура, нацеленная на

достижение ее членами внешне диаметрально противоположных целей : вводится понятие состязательного сотрудничества (*adversarial collaboration*), развивающегося, в частности, в процессе проверки двумя группами исследователей противоположных гипотез. Состязательное сотрудничество было рекомендовано Д. Канеман и другими исследователями как способ решения спорных вопросов о феноменах и в «науках за гранью» («*fringe science*»), в исследованиях феноменов, не поддающихся однозначной «проверке» и интерпретации, например, таких как наличие или отсутствие («*existence or nonexistence*») сверхспособностей [2; 3; 4; 11], проблему сущности человека и бытия, или проблема получения статистически сверхзначимых результатов и неверного истолкования статистических данных, в частности, того, что даже нулевой эффект может быть существенным, а слабые тенденции могут превратиться в иллюзию сильных [7]. Такое сотрудничество дает возможность преодолевать так называемые «гносеологические тупики» – решать вопросы, которые полагались неразрешимыми, в том числе в рамках одного, изолированного видения той или иной научной доктрины, школы и т.д. («*breaking epistemic impasses*»).

Однако, иногда научной и иной ясности нет: какая-то из сторон не хочет и заинтересована в меньшем понимании происходящего («*less scientific clarity*»). Впрочем, неудачи состязательного сотрудничества весьма информативны: они являются сигналом для мировой науки и практики о политических и иных вненаучных аспектах понимания чего-либо, например, того, что существующие дебаты проблемы расизма и предубеждений являются политизированным компонентом процессов «искупления» вины («*scientific redemption*») со стороны науки и культуры, общества и государства, или, напротив, компонентом создания новых фикций [1].

Ф. Тетлок [10] предложил метод оценки шансов такого рода «неудач». Состязательное сотрудничество является наиболее целесообразным, когда кажется, не нужны: конфликтующие лагеря выдвинули и проверили свои теории, а существующие разногласия теоретически очевидны, проверяемы (*testable*) и практически значимы (*respectful*). Состязание важно, когда не существует однозначных критериев, или весьма вероятна фальсификация исследования и нет несогласия по ключевым методологическим, методическим и т.д. вопросам, а самокollaborация разделена на дватри несогласных друг с другом профессиональных лагеря, которые часто приводят к переходу «на личности»: от научных, философских к личным спорам, к политическим сражениям. Это происходит тогда, когда философы теряют стремление к истине и формируют «интимные связи» («*intimate ties*») с теми или иными политическими, экономическими, этническими группами, лоббируют их интересы и, т.о., заинтересованы в той или иной интерпретации или фальсификации данных, разработке тенденциозных теорий и т.д.. При этом враждующие рассматривают даже малую уступку

как слабость, пытаются раздавить собеседника и оппонента силой не только научных, но и не относящихся к науке «аргументов», например, более высоконаучного исоциального статуса и т.д..

Ф. Тетлок говорит о том, что гармоничные научные коллаборации относительно редки, он называет бесконфликтные сообщества прошлого и настоящего как «эпистемические небеса», а конфликтующие – как «эпистемические ады» («epistemic Heaven» «epistemic hell») и полагает, что состязательное сотрудничество действительно не нужно на небесах и не возможно в аду, поэтому оно наиболее полезно в «мутной середине» («murky middle»), в которой теория и ее проверка (способность теории быть проверенной – «theory-testing conditions») далеки от идеальных, но еще не безнадежны [10]. Однако, как известно из исследований меритократии, «власть достойных» сама по себе не существует: коллаборации как сообщества равных позволяют противодействовать «железному закону бюрократии», согласно которому и под воздействием которого даже сообщество гениев, управляемых централизованно, превращается в типичное бюрократическое сообщество, для которого научное и иное творчество подобно самоуничтожению и, потому, заведомо нежелательно.

Люди, в том числе ученые, принимают участие в разработке «консенсуальных доменов» (consensual domains), то есть, по сути, участвуют в процессах переговоров и институционализация смыслов (participate in the negotiation and institutionalisation of meaning). В середине XX века для нужд управления учеными были созданы 1) «программа оценки и пересмотра технологий» (PERT, programevaluationandreviewtechnique) [5, 9] и 2) «метод критического пути» (CPM, CriticalPathMethod), позволившие отметить множество процессуальных факторов успешности работы групп и организаций.

ЛИТЕРАТУРА

1. Bem D. J., Utts J. and Johnson W. O. Must Psychologists Change the Way They Analyze Their Data? / D. J. Bem, J. Utts and W. O. Johnson // *Journal of Personality and Social Psychology*. – American Psychological Association, 2011. – Vol. 101, No. 4. – P. 716–719.

2. Hildreth, P., Kimble, Ch. The duality of knowledge / P. Hildreth, Ch. Kimble // *Information Research*. 2002. – Vol.8 (1). – October. URL: <http://informationr.net/ir/8-1/paper142.html> (access 10.03.2017)

3. Kahneman, D., Klein, G. Conditions for intuitive expertise: A failure to disagree / D. Kahneman, G. Klein // *American Psychologist*. Sep 2009. Vol 64(6). – № 515-526. doi: 10.1037/a0016755

4. Kietzmann, J.; Plangger, K., Eaton, B., Heilgenberg, K.; Pitt, L., Berthon, P. Mobility at work: A typology of mobile communities of practice and contextual ambidexterity / J. Kietzmann, K. Plangger, B. Eaton, K. Heilgenberg,

L. Pitt, P. Berthon // Journal of Strategic Information Systems. – 2013. – Vol. 3 (4) – P. 282–297. doi:10.1016/j.jsis.2013.03.003.

5. Malcolm, D. G., Roseboom J. H., Clark C. E., Fazar W. Application of a Technique for Research and Development Program Evaluation / D. G. Malcolm, J. H. Roseboom, C. E. Clark, W. Fazar // Cooperations research. – 1959. – Vol. 7, No. 5. P. 646–669 .

6. Marinez-Moyano I. J. Exploring the Dynamics of Collaboration in Interorganizational Settings / I. J. Marinez-Moyano //R. Schuman (Ed.). Creating a Culture of Collaboration. – New York: Jossey-bass, 2006. – P. 83.

7. Nuijten, M. B., Hartgerink, C. H. J., Van Assen, M. A. L. M., Epskamp, S., & Wicherts, J. M. The prevalence of statistical reporting errors in psychology (1985–2013) / M. B. Nuijten, C. H. J. Hartgerink, M. A. L. M. Van Assen, S. Epskamp & J. M. Wicherts // Behavior Research Methods. – 2016. – № 48. – P.1205–1226. doi:10.3758/s13428-015-0664-2

8. Spence M. U. Graphic Design: Collaborative Processes = Understanding Self and Others / M.U. Spence // Art 325: Collaborative Processes. – Fairbanks Hall, Oregon State University, Corvallis, Oregon. – 13 April 2006. – 10p.

9. Taylor Fr.W. The Principles of Scientific Management. New York and London, Harper & brothers, 1911. / Fr.W. Taylor. – New York: Martino Fine Books, 2014. – 84p.

10. Tetlock, Ph. & Gregory M. Implicit Bias and Accountability Systems: What Must Organizations Do to Prevent Discrimination? / Ph. Tetlock & M. Gregory // Research in Organizational Behavior. – 2009. –Vol.29. – P. 3-38.

11. Wagenmakers, E.-J., Wetzels, R., Borsboom, D., & van der Maas, H. L. J. Why psychologists must change the way they analyze their data: The Case of Psi: Comment on Bem / E.-J. Wagenmakers, R. Wetzels, D. Borsboom, H. L. J. van der Maas // Journal of Personality and Social Psychology. – 2011, January 31. – №100. – P. 426- 432. doi: 10.1037/a0022790

12. Wagner C. S. and Leydesdorff L. Network Structure, Self-Organization and the Growth of International Collaboration in Science / C. S. Wagner and L. Leydesdorff // Research Policy. – 2005. – №34(10). – P. 1608-1618.

ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ СОПРОВОЖДЕНИЕ ПРОФЕССИОНАЛЬНО-ЛИЧНОСТНОГО РАЗВИТИЯ СТУДЕНТОВ

О.В. КУРЫЛО

Горки, Белорусская государственная сельскохозяйственная академия

Аннотация: В статье рассматривается проблема психолого-педагогического сопровождения профессионально-личностного развития

студентов. Анализируются основные подходы и направления реализации учебного процесса с целью формирования социально-личностных компетенций.

Ключевые слова: психолого-педагогическое сопровождение, личностное развитие, компетенции, студент, специалист.

PSYCHOLOGICAL AND PEDAGOGICAL SUPPORT OF PROFESSIONAL AND PERSONAL DEVELOPMENT OF STUDENTS O.V. COURSE

Gorki, Belarusian State Agricultural Academy

Abstract: *The article deals with the problem of psychological and pedagogical support for the professional and personal development of students. The main approaches and directions of realization of educational process with the purpose of formation of social and personal competences are analyzed.*

Key words: *psychological and pedagogical support, personal development, competence, student, specialist.*

Современному обществу нужны выпускники, готовые к включению в дальнейшую жизнедеятельность, способные практически решать встающие перед ними жизненные и профессиональные проблемы. А это во многом зависит от компетентности выпускников, проявляющейся в способности и готовности их к деятельности, основанной на знаниях и опыте, которые приобретены в процессе обучения и социализации и ориентированы на самоопределение и самореализацию. В тоже время, как показывает практика, выпускники сталкиваются с серьезными проблемами, препятствующими их успешной реализации на рынке труда и снижающим значимость их профессии, у них появляется неуверенность перед будущим, тревожность по поводу дальнейшего трудоустройства.

В современных концепциях развития образования часто подчеркивается, что развитие ключевых компетенций – это дополнение к общим целям образования. Наиболее соответствующими компетентному подходу можно признать такие образовательные технологии, как: технология модульного подхода, технология развития критического мышления, технология рефлексивного обучения, технология проектного обучения, технология психолого-педагогического сопровождения.

Психолого-педагогическое сопровождение – это система профессиональной деятельности, направленная на создание социально-психологических условий для успешного воспитания, обучения и развития студента на каждом этапе обучения. Э. Ф. Зеер психологическое сопровождение профессионального становления определяет как целостный процесс изучения, формирования, развития и коррекции профессионального становления личности [2].

Основной задачей психолого-педагогического сопровождения студентов является формирование у них качеств социально активной и профессионально компетентной личности.

В основе метода психолого-педагогического сопровождения лежит личностно-проблемный подход, опирающийся на внутренний потенциал каждого конкретного человека и поддержку его окружения, а также на владение методами разрешения наиболее типичных проблем, с которыми сталкивается человек в процессе профессионального развития.

Развитие ключевых компетенций обучающихся является составной частью психолого-педагогического сопровождения образовательного процесса. Содержание образования, требования к его качеству и результатам определены на государственном уровне в образовательных стандартах. В них компетенции представлены тремя группами: академические компетенции (знания и умения по изученным дисциплинам), социально-личностные (культурно-ценностные ориентации, нравственные ценности) и профессиональные компетенции (знания и умения формулировать проблемы, решать задачи) [1].

Основные результаты профессионально-личностного развития выпускника определяются знаниями, умениями и социальной активностью личности студента. Они должны быть переданы студенту в процессе обучения не только посредством освоения базовых теоретических знаний и практической подготовки (качественного профессионального образования), но и за счет личностного развития студентов. Одним из таких условий является психолого-педагогическое сопровождение профессиональной подготовки и формирования личности студента.

Основными направлениями реализации учебного процесса с целью формирования социально-личностных компетенций являются:

- организация учебного процесса на основе современных информационных технологий, которые позволяют эффективно использовать информацию и закреплять профессиональные качества студентов;
- организация контролируемой самостоятельной работы студентов, которая способствует повышению качества образования, развитию способностей студентов;
- реализация технологий инновационного образования;
- возможность самореализации и реализации индивидуального образовательного пути перспективным студентам.

Реализация компетентностного подхода в педагогическом вузе означает, что каждому преподавателю предстоит решать задачи не только по формированию системы знаний, умений и навыков студентов по конкретному предмету, но и компетентности личности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кодекс Республики Беларусь об образовании. – Минск : Национальный центр правовой информации Республики Беларусь, 2011. – 400 с.
2. Зеер Э. Ф. Психология профессионального образования: учебное пособие. 3-е изд., перераб. – Воронеж : Изд-во НПО «МОДЭК», 2008. – 480 с.

НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ РАБОТА КАК ФАКТОР РАЗВИТИЯ ТВОРЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА СТУДЕНТОВ

И.П. ЯКОВЛЕВА

Краснодар, Кубанский государственный технологический университет

***Аннотация:** В статье рассмотрено понятие «творческий потенциал личности». Анализируется его место в профессиональной подготовке специалистов в условиях перехода к информационному обществу, обществу знания. Раскрывается роль научно-исследовательской работы студентов в развитии их творческого потенциала.*

***Ключевые слова:** творческий потенциал личности, научно-исследовательская работа, студенты.*

RESEARCH WORK AS A FACTOR OF DEVELOPMENT OF CREATIVE POTENTIAL OF STUDENTS

I.P. YAKOVLEVA

Krasnodar, Kuban State Technological University

***Abstract:** A concept "creative potential of personality" is considered in the article. Its place in professional preparation of specialists in the conditions of passing to informative society, society of knowledge is analyzed. The role of scientific-research work of students in the development of their creative potential opens up.*

***Keywords:** the creative potential of personality, research work, students.*

Основным постулатом реформирования системы образования в современной России как сами реформаторы, так и научное сообщество называют ее ориентацию на развитие личности обучающегося. Целью образования становится не передача ученику или студенту готового знания, а формирование у него способности к получению этого знания, развитию умений и навыков, способности к принятию самостоятельных решений, самообразованию, а также развитие кругозора и формирование гуманисти-

ческих ценностей, то есть воспитание личности как члена коллектива и социума.

Одним из аспектов достижения поставленной цели является развитие творческого потенциала обучающегося. Учитывая тенденции трансформации современных обществ (переход к постиндустриальному, информационному этапу) этот аспект можно рассматривать как важнейший. Постоянно растущая роль знаний в формировании рабочей силы выдвигает новые требования к индивидуальным профессиональным компетенциям специалистов различных сфер деятельности, а именно: умение осваивать, обобщать, анализировать и производить новые знания. Все эти характеристики невозможно сформировать и впоследствии реализовать в практической профессиональной деятельности без развития творческого потенциала личности.

Анализ научной литературы по теме исследования [1, 2, 3] позволил сформулировать следующие характеристики творческого потенциала. Он представляет собой интегративное качество, отражающее меру возможностей реализации творческих способностей и творческих сил личности [4, 112]. Творческий потенциал характеризует меру ее возможностей ставить и решать новые задачи в сфере своей деятельности, имеющей общественное значение [5, 694], определяет результаты деятельности (новизну, оригинальность, уникальность подходов субъекта к осуществлению деятельности) [6, 46]. Согласно М.С. Кагану творческий потенциал личности определяется полученными ею и самостоятельно выработанными умениями и навыками, способностями к действию, созидательному и (или) разрушительному, продуктивному или репродуктивному, и мерой их реализации в той или иной (или нескольких) сфере труда, социально-организаторской и революционно-критической деятельности [2, 31]. Личностные способности, образующие творческий потенциал личности, позволяют ей оптимально адаптироваться в изменяющихся условиях, побуждают к постоянному творческому саморазвитию [6, 46].

О.И. Спесивцева основными факторами развития творческого потенциала студентов называет воспитательно-образовательный процесс в вузе в совокупности всех форм и направлений, самостоятельную работу студентов в единстве аудиторных и внеаудиторных форм, научно-исследовательскую деятельность студентов, способы взаимодействия студентов с преподавателями вуза [4, 113]. Из вышеперечисленных форм работы с будущими специалистами в вузе по мнению В.Н. Кормакова одной из важных является включение их в научно-исследовательскую деятельность, открывающую широкие возможности для стимулирования творческого потенциала личности обучающегося [7, 24].

Основанием для принятия этой идеи могут служить результаты социологического опроса, проведенного нами среди студентов Кубанского государственного технологического университета. Согласно им, учебная

аудиторная и самостоятельная работа студентов базируется в основном на освоении ими уже готового материала. Отвечая на вопрос: «Какие методы чаще всего Вы используете при освоении учебных дисциплин в вузе?», 94,6 % респондентов выбрали вариант ответа «изучение материалов лекций», 84,8 % – «ознакомление с ресурсами Интернет по заданной теме», 44,6 % – «чтение учебников по изучаемым дисциплинам». Незначительный процент опрошенных в процессе подготовки используют научную литературу: 15,7 % – современные статьи и монографии, 2,5 % – работы ученых предыдущих эпох, 2 % – литературу на иностранных языках. Лишь немногие студенты в процесс освоения дисциплины приносят творческий познавательный элемент: 4,9 % – стремятся проводить собственные исследования, 4,4 % – пытаются написать научные тексты. Вместе с тем, развитие творческого потенциала в полной мере возможно только в творческой деятельности. Соответственно, акцент на активизацию научной работы обучающихся является обязательным условием решения данной задачи.

Г.Н. Лобова дает следующее определение научно-исследовательской работы студентов (НИРС) – это целенаправленный процесс поэтапного овладения всеми компонентами исследовательской деятельности на основе решения конкретной задачи в условиях максимально приближенных к реальной профессиональной деятельности [8, 23]. Научно-исследовательская работа способствует мотивации студентов к развитию научного кругозора, индивидуальных способностей (таких как критичность мышления, независимость суждений, гибкость, креативность и т.д.), исследовательских навыков, творческого подхода к восприятию знаний. Осуществление научной деятельности в вузе должно позволить будущим профессионалам вносить в свою работу элементы научного подхода, вырабатывает стремление постоянно пополнять и совершенствовать знания для улучшения профессиональной деятельности.

Следует отметить, что для эффективного использования научно-исследовательской работы в формировании творческого потенциала студентов современной системе высшего образования необходимо решить некоторые проблемы. Прежде всего, обеспечить приоритет инициатив обучающихся в выборе способов самореализации, форм и тем исследовательской работы. На данный момент инициатива в подавляющем большинстве случаев принадлежит преподавателям. Социологический опрос показал, что сами студенты выступают инициаторами проведения НИР только в четверти случаев (25,2 %). 71,1 % опрошенных выделили в качестве инициаторов преподавателей, еще 2,9 % – руководство вуза. Следовательно, нужно больше внимания уделять формированию ценностных ориентаций и системы мотивации, стимулирующих студентов проявлять инициативу в проведении научных исследований.

Другая проблема связана с созданием для обучающихся «веера возможностей» для выбора интересующих их форм научной деятельности. На

данный момент основной акцент делается на проведение учебно-исследовательских работ, предусмотренных государственными стандартами и учебными планами, таких как выполнение курсовых работ, написание рефератов и докладов. Тогда как опрос показал, что больший интерес у самих студентов вызывает участие в конференциях и форумах различного уровня (64,2 %), написание научных статей (46,7 %), участие в работе научных обществ (56,7 %),

Таким образом, научно-исследовательская работа имеет большое значение в развитии творческого потенциала студентов вузов. Однако, для повышения ее эффективности необходимо преодолеть определенные проблемы.

Работа выполнена в рамках исследовательского проекта “Мониторинг исследовательской деятельности образовательных учреждений в условиях информационного общества” при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда № 16–03–00382 от 17.03.2016 года.

ЛИТЕРАТУРА

1. Щукина Г.И. Проблема познавательных интересов в педагогике / Г.И. Щукина.– М.: Просвещение, 1971.– 234 с.

2. Каган М.С. Человеческая деятельность / М.С. Каган.– М.: Мысль, 1974.– 268 с.

3. Шумилин А.Т. Проблемы теории творчества / А.Т. Шумилин.– М.: Высшая школа, 1989.– 142 с.

4. Спесивцева О.И. Некоторые аспекты творческой деятельности / О.И. Спесивцева // Вестник Челябинского государственного университета.– 2012.– № 19 (273).– Философия. Социология. Культурология.– Вып. 26. С.– 112–115.

5. Байгильдина З.Ф. Творческий потенциал личности / З.Ф. Байгильдина // Вестник Башкирского университета.– 2008.– Т. 13.– №3. – С. 693–696.

6. Тигров В.П. Проблема развития творческого потенциала личности школьника в условиях технологического образования: методологические подходы / В.П. Тигров // Вестник ТГУ. – 2007. – Вып. 6 (50). – С. 45–52.

7. Кормакова В.Н. Развитие творческого потенциала личности студента в учебном процессе / В.Н. Кормакова // Научный результат. Сетевой научно-практический журнал. Серия Педагогика и психология образования.– 2015.– №3. – С. 21–29.

8. Лобова Г.Н. Теоретические и технологические основы профессиональной подготовки студентов к научно-исследовательской деятельности: автореф. дис. ... д-ра пед. наук / Г.Н. Лобова. – М., 2002. – 40 с.

Раздел 5 ТВОРЧЕСТВО В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

ОБРЕТЕНИЕ РОДИНЫ КАК ТВОРЧЕСКИЙ АКТ: И. А. ИЛЬИН О ПРОБЛЕМЕ ФОРМИРОВАНИЯ ПАТРИОТИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ

Т. С. ГОРОДИЛОВА

Киров, Вятский государственный университет

Аннотация: В статье раскрывается специфика взглядов отечественного философа И. А. Ильина на патриотизм как форму духовного самоопределения личности. Показывается, что обретение родины необходимо человеку не столько с гражданско-политических, сколько с экзистенциальных позиций, поскольку без нее он обречен на «духовное сиротство». Кроме того, любовь к родине в концепции И. А. Ильина представлена как важный элемент национального духовного творчества, которое становится частью общечеловеческой духовной жизни и мирового культурного наследия.

Ключевые слова: И. А. Ильин, русская философия, патриотизм, духовная культура, творчество, общечеловеческие ценности

FINDING MOTHERLAND AS A CREATIVE ACT: I. A. ILYIN ABOUT THE PROBLEM OF FORMATION OF PATRIOTIC CONSCIOUSNESS

T. S. GORODILOVA

Kirov, Vyatka State University

Abstract: The article reveals the specificity of the views of the Russian philosopher I. A. Ilyin on patriotism as a form of spiritual self-identity. It is shown that finding the motherland was necessary not so much with civil-political positions as with the existential ones. Without our native land we are doomed to the "spiritual orphans". In addition, the love for the Motherland (in the concept of I. A. Ilyin) is presented as an important element of the national spiritual creativity which becomes part of the universal spiritual life and world cultural heritage.

Key words: I. A. Ilyin, Russian philosophy, patriotism, spiritual culture, creativity, human values

Роль духовных начал в жизни человека и общества – это одно из важнейших направлений философского творчества И. А. Ильина, которое он анализирует во всем его многообразии и сложности. В числе ключевых элементов этой универсальной темы для него выступает феномен патриотизма. Он рассматривает его в контексте концепции о правосознании, поскольку считает, что «любовь патриота служит тому же предмету, которому служит право: духовной жизни, ее устройению и расцвету» [2, 241]. Поэтому и патриотизм в его определении – это проявление воли к духу.

Философ подчеркивает, что первые «проблески патриотизма» появляются в результате нужды и страха, так как отдельный человек «вынужден прилепиться» к социальной общности, «искать опоры и взаимопомощи именно у нее и только у нее» [2, 242], потому что вне этого объединения ему не выжить. Однако эта прагматическая потребность никак не характеризует патриотизм с точки зрения духовности, несмотря на то, что отдельные ее элементы присутствуют в виде чувства признательности, долга и чести. Это первый, начальный уровень патриотизма, который чаще всего незаметно формируется в результате привыкания и адаптации к окружающей жизни, поэтому и духовная составляющая здесь также поначалу остается неосознанной. Более того, человек может всю жизнь прожить в стране, но так и не стать патриотом, поскольку, если он не любит свое отечество, значит он его не нашел.

По мнению И. А. Ильина, любовь к родине связана с верой в нее, «ибо родина есть живая духовная сила, в которую нельзя не верить. Но верить в нее может лишь тот, кто живет ею, вместе с нею и ради нее, кто соединяет с нею истоки своей творческой воли и своего духовного самочувствия» [2, 252]. Следовательно, патриотизм может возникнуть только в личном духовном опыте, а значит и понимание того, что есть родина – это, прежде всего, понимание себя. Истинное обретение родины – это «творческий акт духовного самоопределения, ибо только в этом виде своем она достигает истинной высоты и зрелости, сообщая последнюю санкцию и «нужде», и «долгу», и «чести», и «признательности»» [2, 243]. Возможность духовной жизни и творчества делает человека патриотом в высоком смысле этого слова. Если этого не происходит, а его душа остается «религиозно пустынной», «бесплодной в познании истины», «мертвой в творчестве добра», не способной увидеть красоту и быть политически активной, то такой человек не имеет духовного опыта [2, 246]. Философ убежден, что такой человек не сумеет обрести родины либо будет довольствоваться ее суррогатами.

И.А. Ильин считает, что родина – это выражение духовной жизни народа, совокупности ее творческих созданий. Поэтому и патриотическое самосознание проявляется не просто как чувство причастности к «народу», но к народу, ведущему духовную жизнь. Следовательно, личный опыт отдельного человека всегда связан с опытом и судьбой народа, а значит в

любви к родине он обретает духовное единение и единство с другими соотечественниками.

В контексте рассуждений И. А. Ильина, понятие «соотечественник» становится скорее метафизическим, чем территориально-политическим. Оно предполагает не столько оседлую жизнь в виде «пространственно-дифференцированных “провинций”» или «независимых правовых центров» [2, 242], сколько духовную связь людей. Именно она обеспечивает появление такого феномена, который академик Д. С. Лихачев позднее обозначил понятием «нравственная оседлость». Развитие полноценной личности без обретения родины невозможно, поскольку в противном случае человек обречен на «своеобразное духовное сиротство и безродность». Поэтому И. А. Ильин подчеркивает, что «иметь родину есть счастье, а утратить с нею связь есть великое горе, что любить родину и чувствовать тоску по ней не стыдно, и что, наоборот, человеку естественно гордиться своим отечеством» [2, 253]. Слова об утрате эмпирической связи с родиной, но сохранении связи духовной в буквальном смысле выстраданы И. А. Ильиным. После революции 1917 года он несколько раз подвергался аресту и в итоге был изгнан из Советской России. Жизнь в эмиграции не изменила его патриотического самосознания, мысли философа всегда связаны с родиной не как политическим явлением, а как с «духовной силой», с которой он, не имея возможности быть вместе физически, всегда был един душой. Поэтому в концепции И.А. Ильина во всей полноте раскрывается именно духовная природа патриотизма.

Важный аспект в рассуждениях И. А. Ильина также связан с тезисом о том, что никто не может указать другому человеку его родину (ни воспитатели, ни родители, ни государство), так как нельзя любить по принуждению и чужой указке, иначе это может привести к «симуляции патриотизма» [2, 248], а душа его будет «патриотически пустынна и мертва» [2, 244].

В этом И. А. Ильин оказывается удивительно созвучен взглядам другого отечественного философа – В. В. Розанова, который также предостерегал об опасности принудительной любви к родине, называя ее «патриотизмом по субботам». Во втором коробе своих знаменитых «Опавших листьев» он пересказывает историю об императоре Николае Павловиче, который просил своих дочерей не исполнять «Боже царя храни» при любом удобном случае, поскольку это священный гимн и петь «его можно *только очень редко и по очень серьезному поводу*» [3, 276] (курсив – В. Розанова). Но именно факт того, что во всей стране этот гимн учащихся заставляют петь каждую субботу перед портретом государя, приводит к тому, что «каждую субботу что-то улетало с зеленого дерева народного чувства в каждом гимназисте» [3, 277]. В ходе этой принудительной демонстрации любви к государю и родине в душах молодежи рос протест против этого официально-торжественного, а не духовно-личностного патриотизма.

Следуя логике И. А. Ильина и В. В. Розанова, идея о воспитании патриотических чувств, столь популярная сегодня и ставшая одной из важных задач государственной политики Российской Федерации, должна быть прежде всего соотнесена с духовным развитием личности и формированием культурной идентичности через чувство единения с народом. Важным результатом этого единства, по мнению И. А. Ильина, станет «могучее творческое единение людей в общем и сообща творимом предмете – в национальной духовной культуре» [2, 253]. Ее лучшие достижения станут предметом гордости и будут способствовать обогащению индивидуального духа каждого гражданина. Качествами истинного патриота он считает гордость за лучшие открытия своей культуры, а также желание сохранять и приумножать культурные ценности.

К духовному достоянию философ относит достижения в науке, искусстве, нравственности, религии, праве и в государстве, а все вещественные памятники он характеризует как «материальные носители духа». И. А. Ильин сравнивает систему национальной духовной культуры со множеством «общих возжженных огней» от которых каждый должен «воспламенить огонь своего личного духа» [2, 250]. Распространение этого пламени способствует духовному объединению народа, в котором расовая, территориальная и любая другая эмпирическая связь получает свое глубинное значение.

Однако любить свою родину, подчеркивает философ, не значит считать ее единственным средоточием духа. Тот, кто умеет любить дух, тот знает его сверхнациональную, общечеловеческую сущность. Поэтому он не сможет «ненавидеть и презирать другие народы, ибо видит их духовную силу и их духовные достижения» [2, 254]. Даже при условии, что их национальный характер может не быть ему близок, он сумеет почувствовать уважение к чужому духу и это никак не помешает ему любить свою родину. Более того, по-настоящему любить свою родину умеет только тот, кто «не слеп к духовным достижениям других народов, но ... стремится постигнуть и усвоить их, ввести их в духовное творчество своей родины, чтобы обогатить ее жизнь, углубить ее путь и исцелить возможную неполноту ее достижений» [2, 254]. Тем самым И.А. Ильин подчеркивает, что патриотизм не следует отождествлять только с институтом национального самосохранения. Он убежден, что тот, кто сумел найти свою родину, сумеет и искренне говорить о «братстве народов» как в пределах своей страны, так и в перспективе отношений с другими государствами.

Поэтому патриотизм не предполагает «завоевания вселенной», а возвышение своего народа не тождественно «покорению или искоренению всех соседей» [1, 69]. Это особенно актуально для истории и современной жизни России, поскольку в ней проживает около двух сотен народов и народностей, имеющих уникальные традиции и обычаи, которые необходимо сохранять как часть сокровищницы национальной культуры.

В тоже время, несмотря на то, что патриотизм изначально формируется исключительно в системе национальных интересов, постепенно он перерастает свое локальное содержание. Сверхнациональные достижения (мировое наследие) складываются из национальных достижений.

Прочное общечеловеческое единство может быть обеспечено, по мнению философа, еще и через религиозное сознание. И.А. Ильин нередко в своих суждениях демонстрирует связь философии и богословия. Он считает, что подлинный патриотизм всегда пронизан христианским сознанием, основывается на нем, поскольку именно перед лицом бога обнаруживается общечеловеческое духовное единство, а христианская церковь не имеет национальных границ.

Таким образом, в работах И.А. Ильина можно найти ответы на целый ряд вопросов, волнующих современное общество. Прежде всего, интересен подход к проблеме национализма. Нацию он рассматривает не как социальную категорию, а как духовную: отдельные индивиды формируют единую нацию и создают единую родину благодаря сходству духовного уклада, а созидание духовных ценностей происходит в акте творческого самопознания автономной личности.

Однако единение человека с народом происходит не только в форме метафизической, духовной связи, но и правовой. Поэтому оно, как правило, принимает вид государственного объединения. Но именно патриотизм как реализация творческого духа придает его гражданам силы, необходимые для защиты своей страны, и в то же время не позволяет им демонстрировать «агрессивную жадность» на международной арене.

Еще одно важное направление осмысления феномена патриотизма в философии И.А. Ильина связано с пониманием того, что судьба родины бывает подчас трагичной: «Соединяя свою судьбу с судьбою своего народа – в его достижениях и *в его падении* [курсив – Т. Г.], в опасности и в благоденствии, – истинный патриот ... сливает свой дух с духом своего народа...» [2, 247]. Философ подчеркивает, что истинный патриотизм – это «зрячая любовь», которой свойственны объективность и справедливость. В этой способности видеть недостатки родины, но не отказываться от нее, быть готовым прийти на помощь в трудный период, заключается еще одно из нравственных достижений истинного патриота.

Следовательно, чем больше человек работает над совершенствованием себя, тем выше достижения его родины, поскольку в ее духовной культуре «объективировано то лучшее, что есть в каждом из нас» [2, 251]. Патриот, подчеркивает философ, – это «живой орган отечества», следовательно, лучшее в себе – это лучшее в родине. Поэтому воспитание патриотизма необходимо выстраивать на прочном фундаменте духовного развития личности через приобщение к многовековым духовным ценностям, традициям и творчеству народа, а также к религиозному национальному самосознанию.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ильин И. А. О грядущей России / И. А. Ильин. – М.: Военное издательство, 1993. – 368 с.
2. Ильин И. А. О патриотизме / И. А. Ильин // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 томах. Т. 4. – М.: Русская книга, 1994. – С. 240-258.
3. Розанов В. В. Миниатюры / Василий Розанов. – М.: Прогресс-Плеяда, 2004. – 544 с.

ТВОРЧЕСТВО КАК СОФИЙНОЕ ПРЕОБРАЗОВАНИЕ МИРА В ФИЛОСОФИИ С.Н. БУЛГАКОВА

О.Н. НЕТРЕБСКАЯ

Москва, Московская художественно-промышленная академия
им. С.Г. Строганова.

***Аннотация:** В статье рассматривается вопрос о творческом характере различных видов культурной деятельности и возможности через культуру приведения мира к его идеальному состоянию. Показано, что творческая природа культуры определяется её софийностью – причастностью к ней Софии.*

***Ключевые слова:** София, культура, божественная, тварная, Мировая Душа, Премудрость*

CREATIVITY AS THE SOPHIST TRANSFORMATION OF THE WORLD IN PHILOSOPHY OF S. N. BULGAKOV

O.N. NETREBSKAYA

Moscow, Moscow State Academy of Industrial Art named after S.G. Stroganov

Abstract: The creative nature of the different types of cultural activities and opportunities of bringing the world to its ideal state through culture are discussed in the paper. It is shown that the creative character of culture is determined by its involvement in Sofia.

Keywords: Sofia, culture, divine, the created, the World Soul, the Wisdom

В философском наследии С.Н. Булгакова особо выделяется, разработанная В.С. Соловьёвым тема Софии. Вместе с тем, софиологию, основополагающую для русской религиозно-философской мысли «можно определить как своего рода интерпретацию идеи всеединства» [9,34].

Как показали исследования С.С. Хоружего, «содержание» философии С.Н. Булгаков строит на двух онтологических постулатах. Первый, го-

ворящий о Боге, есть догмат троичности; второй, говорящий о связи Бога и мира, утверждает присутствие троичности в природе человека и в сфере человеческого духа. Таким образом, «сущностное строение здешнего бытия определяется сущим в нём образом св. Троицы» [10,12]. Развитие указанных положений приводит Булгакова к пониманию всеединства как связи Бога и мира, как «причастности мира Богу, источнику всякого смысла и всякой ценности». Согласно Булгакову, с одной стороны, «мир предстает как всеединство, связь всего мира со всем» [1,188], с другой, – «мир в своём первообразе, в своей идее... предвечно есть в Боге» [1,183]. При этом София для Булгакова «по самому понятию своему» находится между Богом и миром, являясь своеобразной гранью между Творцом и тварью, одновременно соединяя и разделяя их. В словосочетании «Бог и мир» Булгаков усматривал мир «в его предстоянии Богу», а присутствие Софии – в союзе «и», на который делал логическое ударение. Этот союз не просто соединяет два независимых понятия, но знаменует «их необходимую и внутреннюю связь, их единство и нераздельность, он не приводит к существующим до него реальностям, но сам является изначальным образом их бытия». О. Сергей назвал «и» принципом «единства и цельности, смысла и разума, красоты и гармонии; так что понять мир в свете «и» – значит охватить его всепроникающим взглядом; а увидеть эту связь, которая соединяет мир с Богом, значит понять его как Божие «царство и силу и славу», существующие «всегда ныне и присно и во веки веков» [5,181].

Основным христианским источником софиологии служит книга Притчей Соломоновых (глава VIII, 22–31). В ней София, которая была пред Богом при сотворении мира, говорит сама о себе как о предвечном замысле Бога о мире, предшествующем его физическому сотворению, но одновременно и как о некоем специфическом субстанциональном начале, лежащем в основе физических и психических космических процессов. В христианском неканоническом источнике – Книге Премудрости Соломона (IX, 9) явно выражено понимание Софии как Премудрости: «С Тобою премудрость, которая знает дела Твои и присуща была, когда Ты творил мир, и ведаёт, что угодно пред очами Твоими и что право по заповедям Твоим ... Премудрость подвижнее всякого движения, и по чистоте своей через все проходит и проникает. Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние Славы Вседержителя. Она есть отблеск света и чистое зеркало действия Божия – образ благодати Его».

Учение о Софии нашло отражение у великих античных философов – Платона, Гераклита, Пифагора и Аристотеля. Оно присутствует в святоотеческой традиции Григория Нисского и Максима Исповедника, а также в немецкой мистике и философии.

Свою софиологию – учение о св. Софии Булгаков развивал в работах «Философия хозяйства» (1912), «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1935) и «Невеста Агнца» (1939). Однако наиболее полно оно отражено в

книге «Свет невечерний» (1917), где показано, что Св. София имеет сложный антиномический характер божественного и земного начал.

Учение Булгакова о божественной Софии основывается на различии между понятиями божественной личности и божественной природы (усии). Божественная природа означает божественную жизнь *ens realissimum*, т.е. положительное всеединство. Это единство есть Бог в своем самооткровении, то, что в Священном писании называется Мудростью Божией – Софией [7, 268]. София как божество в Боге является «образом Божиим в самом Боге, осуществленной Божественной идеей, идеей всех идей, осуществленной как красота». Божественная София – не личность: ее ипостась – Логос, раскрывающий Отца как демиургическую ипостась. Сотворенная София – существо близкое Софии божественной. Одна и та же София раскрывается как в Боге, так и в твари. Метафизическое объяснение сотворения мира состоит в том, что Бог кладет в его основу свой собственный мир не как извечно существующий, а как становящийся. В этом смысле он заменил свой божественный мир ничем, погрузив его в становление. Так божественная София становится и тварной. Бог повторил Себя в творении и отразил Себя в Небытии [1, 185]. Получается, что земля «есть нечто, в которое уже излилась софийность; поэтому она есть потенциальная София» [1, 209]. Дальнейшее возникновение мира: отделение света от тьмы, появление небесных тел и т.д. – «всё это сотворено творческим словом Божиим, но уже не из ничего, а из земли, как постепенное раскрытие ее софийного содержания, ее идейной насыщенности» [7, 266]. Эта «земля» есть, поэтому космическая София, её лик в мироздании, женское начало сотворенного мира. Вся тварь при этом жаждет *софийного осияния, преобразования в красоте*. Эта цель достигается под руководством Софии как мировой души [8].

Две природы Софии, божественная и человеческая, неделимы, ибо «они тождественны по содержанию, как ноумен и феномен, причина и следствие, принцип и его проявление» [7, 266]. В то же время между ними не существует никакого разлада, ибо София божественная – сверхвременна, София тварная осуществляется во времени. София небесная – это божественная «Идея», предмет любви Божией, любовь любви [1, 186]. По отношению к мировой множественности София есть органическое единство идей всех тварей. Любое существо имеет свою идею, которая является в то же время его основанием, нормой, мировой душой, *natura naturans (творящей природой)* по отношению к *natura naturata (природе сотворенной)* [1, 187]. Каждая тварь с положительной стороны может быть, поэтому, названа софийной [8].

Тварная София, подобно Софии божественной, безлична. Она не дух мира, а его душа. Тварная София олицетворяется в человеческой личности; она действует как объединяющая сила. Бытие божественной Софии носит сверхвременной и сверхпространственный характер; она есть максималь-

ная упорядоченность и просветленность материально – несущего (меона) идеально – сущим (божественными смыслами). В антропологическом плане София предстает как Мировая Душа, посредник между божественным Умом (сферой Духа) и физическим Космосом (Телом). Она представляет собой всеодушевляющее, психоинформационное начало мира, скрытое на уровне тварной и явное на уровне божественной Софии. Своими высшими и наиболее просветленными слоями Мировая Душа соприкасается с чисто смысловым миром Божественного Ума, а посредством своих наиболее «низких» и наименее просветленных слоев выступает носителем вещественно – полевых элементов Космоса [6,14], она как бы «изнутри освещает косную плоть и материю» [1,199]. Как совершенная Личность Небесная София добровольно *творит* – живет в полном согласии с космической Нравственной Необходимостью любви и бескорыстного труда. В гносеологическом плане божественная София воплощает единство различных способностей нашего сознания и сфер *духовного творчества*. Образным выражением такого единства в многообразии сознательно – психической жизни служит многоцветная радуга (Радуге как символу Святой Софии особое внимание уделил Е. Н. Трубецкой в своей работе «Умозрение в красках») [8]. При этом есть внутренний связующий центр всех познавательных способностей софийного сознания – сердечное ведение, дарующее подлинную мудрость. Мудрость (значение имени Софии) есть истинное знание, но одновременно и праведная личная жизнь в соответствии с ним. В Плероме божественной Софии праведное бытие, истинное знание и *продуктивное творчество* в принципе совпадают, причем именно от степени развития разума сердца (или мудрости сердца) зависит «полнота» и «высота» существования в психоинформационной реальности мироздания [8]. По всей вероятности, чем больше в сердце нравственных накоплений и импульсов к добру, тем более глубокие и тонкие информационно – смысловые пласты реальности открываются перед ними и тем больше появляется возможностей для самореализации человека как духовно – космического существа [6, 18].

Учение о Софии, основоположником которого в России являлся В.С. Соловьёв, связано с платоновским учением об идеях. «София есть выраженная, осуществленная идея», говорит Соловьёв. Он также считает её телом Божиим, материей Божества, проникнутой началом Божественного Единства. Софиология утверждает начало божественной премудрости в тварном мире, в космосе и человечестве, оно не допускает абсолютного разрыва между Творцом и творением. Для В. Соловьёва София есть также идеальное человечество. Видение Софии есть видение красоты Божественного космоса, а вместе с тем достижение цельной жизни – *преображенного мира*.

Для Булгакова обращение к софиологии также значимо в свете рассмотрения им проблемы достижения жизненного идеала – *софийнопреоб-*

ражённного мира. Зандер писал, что мысли о. Сергия о культуре и творчестве коренились «в общих основаниях его софиологии» [5,376]. Согласно Булгакову, достижение идеала есть осуществление смысла и его воплощение в жизнедеятельности человека. С этой точки зрения рассмотрение им проблемы смысла связано с понятием культурной деятельности, то есть с необходимостью «через формы культуры организовать падшее бытие и привести его к полноте и исполненности», к спасению мира и человечества.

И.И. Евлампиев, исследуя творчество Булгакова, важнейшей темой его ранней работы «Философия хозяйства» признал «возможность для человечества... привести материальный мир к идеально-божественному, совершенному состоянию» [4,512]. Подлинная сущность жизни рассматривалась Булгаковым как осуществлённый идеал, а *софийность* предстаёт «как онтологический закон бытия и в этом смысле предустановленная необходимость» [4,188].

В поиске путей преобразования мира Булгаков находил «*софийные* и религиозные корни всех областей культуры». Так, *софийное* понимание Булгаковым различных видов культурного творчества означало, что «они перерастают свой формальный характер и становятся проводниками высшего начала, воплощением высшей идеи» [5,382]. Вместе с тем, Булгаков различал человеческое творчество, имеющее относительный характер, и творчество абсолютное: «Творчество в собственном смысле, создание метафизически нового, человеку как тварному существу не дано и принадлежит только Творцу» [3,159]. Евлампиев прокомментировал это положение следующим образом: «Булгаков настойчиво подчёркивает, что «софийность» хозяйства и познания, их направленность на реализацию идеального состояния мира и человека вовсе не означает, что человеческое творчество хотя бы в малейшей степени подобно божественному Творению» [4, 515].

Булгаков характеризовал творчество человека как возможность, потенциальность и свободу, в то время как актуальное божественное творчество выражается в божественном «да будет». Мысля человека в традициях религиозной философии как образ и подобие Божие, Булгаков подчёркивал, что образ Божий – это «онтологическая основа человека». Образ человеку дан, «подобие же ... осуществляется человеком на основе этого образа, как задача его жизни» [2,479]. Связывая с человеческим творчеством гениальность, Булгаков называл её «высшим Я» в человеке и определял как «реальную, существенную причастность к Софии», «софийный луч». Предназначение человека к свободе и творчеству для Булгакова в первую очередь означало поиск самого себя, своего собственного «вечносущего лика» [2, 380–381]. За любыми конкретными видами культурной деятельности – научной, художественной, нравственной, религиозной – у С.Н. Булгакова стояло «самотворчество», –

свободное выполнение своей темы, нахождение своей идеи, «осуществление в себе своего собственного подобия» [2, 542].

В своём первом труде, представляющем детально проработанную *софиологическую* концепцию – «Философия хозяйства», Булгаков вскрыл творческий *софийный* характер хозяйственной деятельности человека. Определив хозяйство как сознательно выстраиваемое человечеством взаимодействие с окружающим природным миром в целях сохранения, воспроизводства и расширения жизни, мыслитель в то же время усматривает в нём творческий культурный процесс. «Хозяйство есть творческая деятельность человека над природой; обладая силами природы, он творит из них, что хочет. Он создает как бы свой новый мир, новые блага, новые знания, новые чувства, новую красоту, – *он творит культуру*» [3,153]. Всё это, убеждён Булгаков, возможно для человека благодаря его причастности Софии. В то же время философ предупреждает, что хозяйство *софийно* только в своём метафизическом основании, – в эмпирическом проявлении, с ошибками и неудачами оно утрачивает «свет софийности».

В науке Булгаков выявлял хозяйственную природу, поскольку её главное предназначение в полезности, а не в Истине. С другой стороны, научные положения имеют логическую обоснованность, создающую научную достоверность. «Она есть идеальная структура познания, но вместе и трансубъективная связь вещей» [3,191]. Таким образом, наука, согласно Булгакову, является выражением Логоса мира. Мыслитель убеждён в *софийности* науки. При этом она чужда Истине, являясь порождением этого мира, который находится в состоянии неистинности, но одновременно причастна Софии – организующей силе, ведущей этот мир к Истине, – Истине в процессе становления. «В науке выражается пробуждение мирового самосознания, причем с мира спадает постепенно его мертвенное окоченение. Потому в развитии науки совершается действительный, реальный прогресс» [3,192].

Считая культурную деятельность способом осуществления смысла, отводя культуре первостепенную роль в преобразовании мира, Булгаков различал определённую иерархию её форм.

Говоря о философии, Булгаков подчёркивал, что в ней наиболее *софийно* то, что наиболее интуитивно и наименее дискурсивно. Искусство, по мнению философа более непосредственно знает Софию – «София открывается в мире как красота, которая есть осязаемая софийность мира» [2, 356]. Отсюда явствует исключительное значение искусства, его иерархическая высота. В красоте природы равно как в созданиях искусства, как считал мыслитель, предвосхищается преобразование мира, «явление его в Софии». В искусстве красота, являющаяся «преображающей, софиургийной силой», пробуждает и поддерживает «софиургическую тревогу» человека.

Однако и преображающая сила искусства частична, мгновенна и мимолётна. «Полное преображение мира, осияние его красотой, изливание даров Св. Духа лежит за пределами теперешнего бытия» и в этом веке оно доступно только для «святых и духоносных мужей» [2, 357].

Таким образом, наивысшей формой культуры Булгаков признавал религию, в которой наиболее адекватно организуется опыт трансценденции. Так, в работе «Свет невечерний» Булгаков обосновал тезис об абсолютном значении религиозной веры «для жизни человека и создаваемой им культуры» [4, 516]. Вскрывая онтологическое содержание религии, он определил её как переживание человеком связи с сущностью метафизического порядка. Противопоставляя знание и веру, Булгаков называл знание строго монистичным и считал, что в «его пределах, которые суть в то же время и пределы имманентного, гносеологически нет места вере, она не имеет здесь своего онтологического основания». Трансцендентное, по убеждению Булгакова, становится доступным человеку только в вере, которая «не отрицает гнозиса, напротив, она порождает его и оплодотворяет» [2,56]. В итоге Булгаков считает религию «непрестанным творчеством», в которое вовлечена вся человеческая личность «в её цельности, в нераздельной целокупности всех сил духа» [2,53]. Именно благодаря религии мир должен прийти к своему полному и окончательному преображению – Царствию Божию.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С.Н. Агнец Божий. О богочеловечестве / С.Н. Булгаков. – М.: Общедоступный православный университет, 2000. – 464 с.
2. Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцание и умозрение / С.Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 672 с.
3. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // С.Н. Булгаков. – Сочинения в двух томах. – М.: Правда, 1993. – Т.1. – С. 49-297
4. Евлампиев И.И. История русской философии / И.И. Евлампиев. – М.: Высшая школа, 2001. – 577с.
5. Зандер Л.А. Бог и мир: Миросозерцание отца Сергия Булгакова /Л.А. Зандер.– Париж.: YMCA–PRESS, 1948. – Т.1. – 473с.
6. Иванов А.В. Философско – богословская идея Софии: современный контекст истолкования // Вестник МГУ (серия 7(философия)). – 1996. – № 2. – С. 3–18.
7. Лосский. Н. О. История русской философии / Н.О. Лосский. – М.: Академический проект, 1991. – 551с.
8. Назаренко С.Д. Учение С.Н. Булгакова о Софии // VI Международные Кирилло–Мефодиевские чтения. Минск. 2000.[Электронный ресурс]: Информационный портал: Собор.by: http://sobor.by/6km4tenia_nazerenko.htm

9. Семаева И.И. Поиск идентичности: русская религиозная философия XX века и её духовные основания / И.И. Семаева М.: Балашиха ВТУ, 2004.– 219с.

10. Хоружий С.С. Вехи философского творчества отца Сергия Булгакова // С.Н. Булгаков Сочинения в двух томах. – М.: Правда, 1993. – Т.1. – С.3-14.

В ГОРИЗОНТЕ СВЕРХКУЛЬТУРЫ: ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА Н.А. БЕРДЯЕВА

В.Т. ФАРИТОВ

Ульяновск, Ульяновский государственный технический университет

***Аннотация:** В предлагаемой статье автор обосновывает положение, что исходным пунктом движения философской мысли Н.А. Бердяева является кризис метафизики и поиск путей его преодоления. Следуя установкам учения Ф. Ницше, Н.А. Бердяев подвергает критике «метафизическую теорию двух миров» и философию «трансцендентизма». Путь выход из кризиса западной философии может быть найден, согласно Н.А. Бердяеву, в философии творчества.*

***Ключевые слова:** онтология, история философии, русская философия, метафизика, трансценденция, трансгрессия, творчество, Н.А. Бердяев, Ф. Ницше, Г.В.Ф. Гегель, М.М. Бахтин*

IN THE HORIZON OF OVER-CULTURE: PHILOSOPHY OF CREATIVITY N.A. BERDYAEV

V.T. FARITOV

Ulyanovsk, Ulyanovsk State Technical University

***Abstract:** Author proves the thesis that the starting point of the movement philosophy Berdyaev is the crisis of metaphysics and the search for ways to overcome it. Following settings Nietzsche teachings, N.A. Berdyaev criticizes the «metaphysical theory of two worlds» and the philosophy of «transcendence». The way out of the crisis of Western philosophy can be found, according to Berdyaev, in the philosophy of creativity.*

***Keywords:** ontology, history of philosophy, Russian philosophy, metaphysics, transcendence, transgression, creativity, Berdyaev, Nietzsche, Hegel, Bakhtin*

Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную.

Иоанн, 12:25

Первые строки «Смысла творчества» задают перспективу трансценденции в качестве магистрального направления движения мысли: «Дух человеческий – в плену. Плен этот я называю «миром», мировой данностью, необходимостью. «Мир сей» не есть космос, он есть некосмическое состояние разобщенности и вражды, атомизация и распад живых монад космической иерархии. И истинный путь есть путь духовного освобождения от «мира», освобождения духа человеческого из плена у необходимости. Истинный путь не есть движение вправо или влево по плоскости «мира», но движение вверх или вглубь по линии внемирной, движение в духе, а не в «мире»[1, 254]. Все высказывание построено на сугубо метафизических терминах и метафизических оппозициях: дух–мир, «мир сей»–космос. Данными понятиями утверждается метафизическая теория двух миров, сформировавшаяся еще в античной метафизике. Миру противопоставляется дух. Дух не есть мир и не есть в мире. Бытие духа в мире есть плен, разобщенность. «Истинный путь» духа – вне мира и по ту сторону мира, то есть в вертикальном направлении трансценденции («движение вверх или вглубь»). «Истинному пути» как пути освобождения от мира уже в древности учили Парменид и Платон. Перед нами встает образ пещеры с ее томлящимися в цепях узниками, а также образ освободившегося пленника, узревшего подлинное бытие вне пещеры.

Однако уже на следующей странице мысль Бердяева приобретает иную направленность. Мы видим, что освобождение от мира не означает для него бегства в потустороннюю действительность. Царства свободы не существует в качестве метафизической данности, поскольку данность как таковая есть категория мира необходимости. Если у Платона истинный мир, ослепляющий своим божественным сиянием, пребывает извечно по ту сторону пещеры (в трансценденции), то в философии Бердяева такого истинного мира просто нет. По ту сторону, в трансценденции для него находится Ничто, а не мир. И тот, кто заглядывает за пределы мировой данности, смотрит в бездну Ничто, а не созерцает красоту истинного бытия. Не предлагает ли в таком случае Бердяев нигилистическое и декадентское обращение к Ничто, буддистское утверждение пустоты и небытия? Не становится ли он на позиции Шопенгауэра, отворачиваясь от Платона? На этот вопрос мы должны дать отрицательный ответ: путь отрицания ради отрицания столь же чужд Бердяеву, как и путь бегства к лучшему миру. Философ ищет не пассивного и реактивного, но активного способа освобождения от мировой необходимости. Его путь – это не путь бегства, но путь преодоления и победы, путь творчества. Данность – это мир необхо-

димости, по ту сторону которого только Ничто. Если мир свободы не дан, то человеку остается единственный путь – создать его самому в творческом акте. Здесь Бердяев выступает в качестве явного ученика и последователя Ницше [2]. «Создать хотите вы еще мир, перед которым могли бы преклонить колена, – такова ваша последняя надежда и опьянение» [3, 118]. («Schaffen wollt ihr noch die Welt, vor der ihr knien könnt: so ist es eure letzte Hoffnung und Trunkenheit») [4, S. 446]. Творчество (созидание, das Schaffen) для Ницше есть воля к власти, путь самопреодоления (Selbst-Überwindung) или *трансгрессии* [5, 2003]. Трансгрессия в отличие от трансценденции предполагает не восхождение к высшим потусторонним областям бытия, но активное, наступательное преодоление установленных и фиксированных границ. Как таковая трансгрессия может привести либо к разрушению, уничтожению того, что есть, либо к созиданию иного способа существования. В трансгрессии заключен этот двунаправленный, амбивалентный потенциал: смерть и рождение, разрушение и созидание.

Трансгрессия как воля к власти у Ницше осуществляется в виду смерти Бога [6]. Для Бердяева Бог выступает в качестве необходимого горизонта и условия творчества. Однако противоречие здесь кажущееся, внешнее. Следует обратить внимание, что Ницше говорит не об отсутствии Бога, но о его смерти. Смерть Бога – явление сложное и неоднозначное, имеющее достаточно глубокие корни в истории религии и философии [7]. По Гегелю, смерть Бога принадлежит самой сущности Бога, является необходимым моментом становления конкретного Бога [9, 126]. Смерть Бога (в отличие от физической смерти человека) – это обратимый и амбивалентный феномен: «смерть у богов всегда есть только предрассудок» [3, 317]. («*Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorurteil*») [4, 604]. Смерть Бога не означает его полное и безвозвратное исчезновение, но является путем самообновления и перерождения Бога. Для Ницше этот момент выступает в качестве исторического поворотного пункта, когда становится возможным появление сверхчеловека. Сверхчеловек не приходит на смену Бога (не следует путать Ницше с Фейербахом). Но в момент перерождения Бога создаются условия, возникает уникальная ситуация, когда может появиться сверхчеловек. Переживая событие смерти Бога, делая его центром своей экзистенции, человек становится сверхчеловеком – именно внутри самого этого события. Поскольку смерть Бога не является окончательной, постольку и сверхчеловек может существовать только в этот определенный момент. Но, в соответствии с идеей вечного возвращения, этот уникальный момент будет всегда повторяться.

Такова позиция Ницше. Теперь обратимся к Бердяеву. «Наступают времена в жизни человечества, когда оно должно помочь само себе, сознав, что отсутствие трансцендентной помощи не есть беспомощность, ибо бесконечную имманентную помощь найдет человек в себе самом, если дерзнет раскрыть в себе творческим актом все силы Бога и мира, мира подлин-

ного в свободе от «мира» призрачного» [1, 256]. Что же это за времена «отсутствия трансцендентной помощи»? Это и есть событие смерти Бога, событие, которое побудит человека найти «имманентную помощь в себе самом». Означает ли это переход к атеизму и отказ от Бога? Нет. В творческом акте силы Бога должны быть раскрыты в человеке. То есть, трансцендентное должно быть осуществлено, реализовано в имманентном. Бог умирает как лишь абстрактная потусторонность – эту идею высказывал уже Гегель [9]. И Бог возрождается в имманентном, в единстве трансцендентного и имманентного, в единстве Бога и человека. Осуществление этого единства и есть творческий акт. А это означает, что творчество есть феномен трансгрессивный по существу, поскольку в творческом акте происходит стирание границ между трансцендентным и имманентным, между бесконечным и конечным. Творческий акт есть не что иное, как устранение пропасти между только бесконечным Богом и только конечным человеком. Таким путем появляется феномен богочеловека. И в этом же феномене Бердяев усматривал подлинный смысл философских исканий Ницше.

В своей более поздней работе Бердяев характеризует учение немецкого философа как завершение диалектики божественного и человеческого: «Сущность явления Ницше связана с диалектикой божественного и человеческого.<...>Путь германской метафизики привел в конце концов к Ницше, у которого созданное им человеческое означает исчезновение и Бога и человека. Значение Ницше огромное, в нем завершается внутренняя диалектика гуманизма. Явление его приводит к возможности и необходимости нового откровения о человеке и человеческом для завершения диалектики божественного и человеческого» [10, 390]. Истоки этой диалектики Бердяев находит в учениях германских мистиков (напомним, что в качестве эпиграфа к «Смыслу творчества» выступает цитата из Ангелуса Силезиуса). В Новое время диалектика божественного и человеческого разрабатывается Гегелем [11, 397–398]. Ницше доводит эту диалектику до последнего пункта, до крайних рубежей европейской философской мысли [12, 98–109]. Дальше европейской философии на этом пути двигаться некуда. Дальше начинается путь русской философии. Поэтому столь велико значение Ницше для русской философии [13]. Ницше устремлен в будущее – в то будущее, которое уже находится за горизонтом мысли и культуры европейской. Об этом говорит и Бердяев: «Сознание наше по существу переходное и пограничное. Но на грани нового мира рождается свет, осмысливается мир отходящий. Только теперь мы в силах осознать вполне то, что было, в свете того, что будет. И мы знаем, что прошлое по-настоящему будет лишь в будущем» [1, 257].

Итак, в творчестве осуществляется соединение божественной и человеческой природы. Бог для Бердяева по своей природе не трансцендентен, он имманентен. «Трансцендентизму» философ противопоставляет «имманентизм»: «Мир божествен по своей природе. Человек божествен по

своей природе. Мировой процесс есть самооткровение Божества, он совершается внутри Божества. Бог имманентен миру и человеку. Мир и человек имманентны Богу. Все, совершающееся с человеком, совершается с Богом. Не существует дуализма божественной и внебожественной природы, совершенной трансцендентности Бога миру и человеку» [1, 258]. В этом положении вскрывается близость Бердяева к Гегелю, который также опровергал трансцендентный характер Бога и настаивал на его имманентности миру, мировому процессу и человеку. Бердяев движется в своих философских поисках, отталкиваясь от того пункта, где заканчивается философия Гегеля, а также и философия Ницше: с пункта критики трансцендентизма: «трансцендентизм ныне мертвит религиозную жизнь, он выродился в полицейское мероприятие против движения в духовном опыте, он питает нетерпимость и осуждение ближнего, растит антихристианские чувства» [1, 260]. Именно это вырождение трансцендентизма становится объектом беспощадной и уничтожающей критики в учении Ницше, именно из этого пункта вырастает ницшевский «Антихрист». Смерть трансцендентного Бога есть залог рождения Бога имманентного. Для Бердяева – так же, как и для Гегеля – эта имманентность божественного не является изначальной данностью, но представляет собой путь, диалектическое движение через раскол и борьбу противоположностей: «я в пути утверждаю расщепление, дуализм свободы и необходимости, Бога, божественной жизни и «мира», мировой данности, добра и зла, трансцендентного и имманентного. Такой радикальный, революционный, непримиримый дуализм ведет к последнему монизму божественной жизни, к божественности человека. В этом вся тайна христианства. Через героический дуализм, через противопоставление божественного и «мирского» входит человек в монизм божественной жизни» [1, 260].

Таким образом, мы видим, что Бердяев, выступая сторонником имманентизма, не осуществляет вместе с тем одностороннего отрицания трансценденции на манер позитивистов. Бердяев признает, что трансценденция, не будучи истинной в себе, представляет собой, тем не менее, необходимый момент в становлении имманентного Бога: «Трансцендентизм есть неизбежный момент религиозного опыта, а не абсолютная истина онтологии» [1, 260]. Истина онтологии для Бердяева – это снятие границ между трансцендентным и имманентным, между божественным и человеческим: «Последняя тайна человеческая – рождение в человеке Бога. Последняя тайна Божья – рождение в Боге человека. И тайна эта – единая тайна. Ибо не только человек нуждается в Боге, но и Бог нуждается в человеке. В этом – тайна Христова, тайна Богочеловека» [1, 260–261]. Следовательно, истина трансценденции есть трансгрессия. Именно трансгрессия позволяет осуществить устранение границ между Богом и человеком. Но сначала эти границы должны быть положены – поэтому трансценденция должна с необходимостью предшествовать трансгрессии. Только в этом

случае – при условии предшествования трансценденции – трансгрессия может выступить в качестве подлинного творческого акта.

В трансгрессивном по существу творческом акте усматривает Бердяев подлинный пафос философии. Этим пафосом философия отличается от науки. В своей оценке науки и научной философии Бердяев выступает в качестве действительного последователя Ницше. Вердикт русского философа – наука не является творчеством, ибо она не осуществляет активного преобразования и созидания мира и духа, но есть пассивное приспособление к мировой необходимости, к данному положению духа [1, 266]. Ницше утверждал, что наука не является познанием истины, но представляет собой упрощение мира, волю к незнанию, задача которой состоит в создании безопасных и комфортных условий существования: «порой мы понимаем это и смеемся, видя, как и самая лучшая наука хочет всеми силами удержать нас в этом *опроцессном*, насквозь искусственном, складно сочиненном, складно подделанном мире (*in dieser vereinfachten, durch und durch künstlichen, zurecht gedichteten, zurecht gefälschten Welt* [14, S. 36]), видя, как и она, волей–неволей, любит заблуждение, ибо она, живая, – любит жизнь» [15, 37–38]. Здесь перед нами снова предстает составляющее ключевой момент ницшевской философии различие реактивного и активного (данная оппозиция была подробно описана Ж. Делезом в его работе о Ницше [16]). Наука реактивна, поскольку направлена на приспособление к миру в целях самосохранения человека в его фактической, наличной данности. Философия, напротив, активна, она есть творческое, созидательное отношение к миру и человеку. Философия осуществляет не приспособление, но преодоление мировой необходимости.

Суть подобного противопоставления науки и философии следует усматривать в количестве силы, а именно, в ее недостатке или избытке. Недостаток сил порождает нужду, приучает к экономии. Избыток сил влечет за собой роскошь и расточительство. Применительно к науке и философии Бердяев формулирует этот вывод в следующем положении: «В науке есть горькая нужда человека; в философии – роскошь, избыток духовных сил. Философия не менее жизненна, чем наука, но это жизненность творчества познания, переходящего пределы данного, а не жизненность приспособления познания к данному для самосохранения в нем. Природа философии совсем не экономическая. Философия – скорее расточительность, чем экономия мышления. В философии есть что-то праздничное и для утилитаристов будней столь же праздное, как и в искусстве. Для поддержания жизни в этом мире философия никогда не была необходима, подобно науке – она необходима была для выхода за пределы данного мира» [1, 269]. Противопоставление нужды и роскоши, недостатка и избытка, приспособления и преодоления, экономии и расточительства, работы и праздника, – все это составляет ключевой момент целой философской парадигмы XX столетия. Подобные оппозиции разворачиваются в текстах Ж. Батая [17] и Ж. Бод-

рийера [18], а в русской философской мысли XX века они будут детально описаны и проанализированы в работах М.М. Бахтина [19]. Основываясь на этих оппозициях, Батай и Бодрийяр будут разрабатывать свое учение о трансгрессии. Трансгрессия – это дионисийское начало (Ницше), карнавал (Бахтин). Трансгрессия – это роскошь, избыток, растрата и праздник (Батай, Бодрийяр). Все это феномены одного и того же онтологического порядка. Как мы можем видеть, именно в этих терминах мыслит философию Бердяев. Следовательно, философия представляет собой в понимании русского мыслителя трансгрессивный феномен.

Как трансгрессивный феномен философия ближе искусству, а не науке. В свете данного положения Бердяев характеризует рационалистическую и гносеологическую философию Европы как философию послушания, или пассивную философию [1, 279]. Наиболее совершенное свое выражение эта философия получает в учении И. Канта, а наиболее современное – в позитивизме и прагматизме. Согласно Бердяеву, эта парадигма себя исчерпала. Пассивной философии должна прийти на смену философия активная, «свободная философия творческой эпохи»: «Это – отказ от философской безопасности, согласие подвергнуть себя опасности в познании, это отталкивание от твердых берегов и отречение от мещанского духа, т.е. от занятия определенного познавательного места в данном мире. Философия творчества может быть лишь философией творящих, т.е. в творческом акте переходящих за границы данного мира» [1, 290–291]. Ключевая формула философии свободы для Бердяева – «отталкивание от твердых берегов». Твердые берега – это границы фиксированной определенности бытия, границы безопасного существования человека в пределах известного и рационального. Отталкивание от твердых берегов есть трансгрессия, разрушение этих самых границ, бытие вне фиксированной определенности необходимых законов (математических, механистических, моральных, гносеологических). Эту активную, трансгрессивную философию творчества мы находим уже не у Канта и даже не у Гегеля, но у Ницше: «Философия, как я ее до сих пор понимал и переживал, есть добровольное пребывание среди льдов и на высокогорье, искание всего странного и загадочного в существовании, всего, что было до сих пор гонимого моралью» [20, 188]. («Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge – das Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im Dasein, alles dessen, was durch die Moral bisher in Bann getan war») [21, 887].

В мышлении, в жизни, в опыте Ницше подготавливается и совершается, согласно Бердяеву, переход от пассивной философии к философии активной: «Самой большой заслугой Ницше была постановка проблемы творчества. Он искал экстаза и экстаз был связан для него с творчеством. Он был убежден, что человек может творить новые ценности» [10, 387]. Однако в своей попытке полностью обводиться от Бога и найти источник

творческих, активных, мирозозидающих сил исключительно в человеке, Ницше, по Бердяеву, слишком радикален и односторонен. Христианского Бога немецкий философ мыслил лишь как Бога трансцендентного, а потому не мог обнаружить в нем источник творческих сил: «Нитцше возненавидел Бога, потому что одержим был той несчастной идеей, что творчество человека невозможно, если есть Бог. Нитцше стоит на мировом перевале к религиозной эпохе творчества, но не в силах осознать неразрывной связи религии творчества с религией искупления и религией закона, не знает он, что религия едина и что в творчестве человека раскрывается тот же Бог, Единый и Троичный, что и в законе и в искуплении» [1, 336]. Для Бердяева третье антропологическое откровение и религиозная эпоха творчества связаны не со сверхчеловеком, но с богочеловеком [22]. Как уже отмечалось выше, в богочеловеке Бог не устраняется, но из трансцендентного становится имманентным. Трансцендентное как таковое не подвергается одностороннему отрицанию, но переходит в имманентное: «все трансцендентное становится имманентным» [1, 337].

Это становление трансцендентного имманентным не есть эманация метафизической субстанции в мир. Данный момент носит принципиальный характер. Бог как субстанция не мог бы произвести ничего, кроме самого себя. Следовательно, творчество было бы невозможно. Как субстанция Бог лишь переходит в иное состояние, получает выражение во внешнем, материальном, конечном. Внешнее, материальное, конечное становятся лишь знаками божественной субстанции. Они имеют значимость только в качестве таковых знаков, указующих на божественную сущность. Трансцендентное в таком случае остается трансцендентным.

Напротив, творчество, по мысли Бердяева, предполагает не перераспределение уже бывшего, но создание небывшего, того, чего изначально не было даже в Боге. Только в качестве метафизической субстанции Бог есть абсолютная всеполнота бытия, не допускающая ничего, кроме себя. В философии творчества Бог осуществляет подлинный выход из себя, экстаз и трансгрессию. Создавая то, что не есть он сам, Бог нарушает границы собственного бытия. Производя избыток (то, чего не было в бытии, что превосходит бытие), Бог в творческом акте полагает самого себя в качестве недостатка: «Но в Боге есть страстное томление и тоска по человеку. В Боге есть трагический недостаток, который восполняется великой прибылью – рождением человека в Нем» [1, 356]. Творчество, таким образом, есть трансгрессия Бога в направлении человека. Не недостаток Бога, но избыток, обогащение божественной жизни, не отпадение от Бога, а «*абсолютная прибыль, прирост*» [1, 355–356] составляют существенный момент рождения человека в творческом акте. Бог творит человека не из себя, но из Ничего – как то, чего не было даже в нем самом. Тем самым Бог нарушает свою замкнутую и абсолютную, не требующую восполнения полноту. Недостаток раскрывается не в человеке, но в Боге. Однако появление недос-

татка есть одновременно возникновение избытка (сверхбытия). Так в творческом акте недостаток и избыток перестают быть абсолютными противоположностями, но переходят друг в друга в трансгрессивном движении экстаза.

Эта диалектика недостатка и избытка, будучи источником творческого процесса в Боге, обнаруживает свою значимость и в «тварном» мире. Мир является не сотворенным, но творимым: он есть не наличное бытие, но процесс, перманентное созидание. Мир творится как избыток, как сверхбытие Бога. И поэтому он всегда должен быть недостатком – не Бога, а самого себя. Как сверхбытие мир должен постоянно превосходить божественную полноту бытия, должен постоянно производить собственный недостаток, порождать неравенство с самим собой. Только таким путем мир может не превращаться в реализованную субстанцию божественной полноты бытия, но выступать в качестве не ведающего границ творческого процесса: «Тварное бытие вечно продолжает твориться, в нем нет границ для творческого процесса, оно – не статично, оно – не замкнутая данность» [1, 367]. Мир как творческий процесс есть, таким образом, постоянная трансгрессия самого себя. Такое динамическое понимание мира обнаруживает непосредственное родство с ницшевским истолкованием мира как воли к власти. Недостаток является оборотной стороной неисчерпаемого избытка творческих сил: «Творческая энергия есть энергия прирастающая, а не перераспределяющаяся. Тайна свободы отрицает всякую замкнутость и всякие границы» [1, 370].

В этом пункте очень важно обратить внимание на полемику с кантовской трактовкой свободы. Согласно Бердяеву, для кёнигсбергского философа свобода «есть отрицательное предельное понятие, лишь указующее границу, которой нельзя рационально переступить» [1, 369]. Кант в своей философии налагает запрет на трансгрессию. Бердяев, напротив, настаивает на позитивности свободы: творческая мощь как избыток силы превосходит любые границы. Трансгрессия есть льющийся через край избыток безосновного бытия.

Вместе с тем творческий процесс знает также периоды спада и стагнации. Творческие силы могут временно оскудевать, ослабляться и приостанавливаться. Для характеристики этого процесса упадка творческого движения Бердяев, используя философский потенциал русского языка, предлагает термин «омертвление». Мир ставших, закосневших в своей оформленности и фиксированной определенности материальных вещей не является изначальной данностью. Утратившие свою способность к становлению вещи есть результат ослабления творческого потенциала человека. В наличном бытии человек привыкает усматривать лишь уже некогда зафиксированные смыслы и определенности, он отказывается от своей воли придавать вещам новые смыслы и ценности, творить новое бытие, выходя за пределы всего данного и установленного. Омертвевшие вещи мстят ему

за это ростом коэффициента сопротивления и отчужденности: «Омертвели, отяжелели, материализировались низшие иерархические ступени бытия от падения всечеловека и от внесенного этим падением раздора и вражды. Принуждающая материальность бытия порождена самим человеком. Она явилась результатом утери им своего иерархического места во вселенной, внутреннего отчуждения от низших ступеней космической иерархии, раздвоения бытия. Степень принудительной материальности прямо пропорциональна степени внутренней отчужденности» [1, 374].

Однако омертвление не представляет собой окончательного состояния мира. Упадок и остановка творческих сил могут носить лишь временный, а не абсолютный характер. Если творческая энергия убывает в одном месте, это означает, что она концентрируется где-то в другой сфере. Если мир материальных вещей оказался временно лишенным творческой потенции, то это означает, что творческие силы были направлены на проработку другой области бытия. По завершении этого процесса трансгрессивное движение вновь включит в свой горизонт временно оставленную сферу вещей. Для Ницше этот рост творческой мощи человека означает возникновение сверхчеловека. Для Бердяева это движение связано с приходом Абсолютного человека, всечеловека или богочеловека: «Инертная, тяжелая, давящая материя мира может быть расколдована, раскована, оживлена лишь силой соединяющей любви, которую несет с собой в мир Абсолютный Человек, Новый Адам» [1, 375].

Процессу омертвления подвергаются не только материальные вещи, но и продукты духа, идеи и учения. Само христианство как учение, несущее откровение творчества, способно утратить творческую динамику, превращаясь во внешний авторитет [1, 388]. Поэтому и христианство нуждается в творческом обновлении, поэтому столь необходим и неизбежен опыт антихристианства Ницше. Кризис двухтысячелетнего христианства есть одновременно свидетельство его созревания для перехода на новую стадию.

То же самое можно сказать о всех сферах бытия человека. Все формы и способы существования подходят к критической точке кризиса и перехода на другой уровень. Так, в кризисную фазу вступает сексуальная сфера человека. В европейской философии наиболее глубоким выразителем этого кризиса является не З. Фрейд, но Ж. Батай (с работами которого Бердяев также был знаком). Батай подробно разрабатывает тему трансгрессии в сферах религиозной и половой жизни [17]. Подобное сочетание уже не должно рассматриваться как экстравагантное. Сексуальность не есть лишь проявление биологического, животного начала в человеке. Она составляет неотъемлемый элемент духовной сферы человеческого существования. Этот элемент образует единая творческая энергия человечества, которая лишь по-разному реализуется в религии, в сексуальной сфере, а также в искусстве. Порабощенность человека сексуальной сферой, доходящая до

разврата и гибели, есть свидетельство неадекватного направления творческой силы. В половом акте человек бессознательно устремлен к «иному бытию»: не к трансцендентному, но к тому, которое может быть сотворено. Но эта устремленность не может быть осуществлена посредством полового акта: «В иступлении сексуального акта есть задание, неосуществимое в порядке природном, где все временно и тленно. И это неосуществленное половое соединение есть перманентная болезнь человеческого рода, источник смертности этого рода» [1, 409].

Однако то же самое относится и к религии, и к искусству и к культуре вообще. Не только в сфере сексуальной жизни человек безысходно расходует свою творческую мощь. Согласно Бердяеву, вся культура есть неудача творчества. И религия, и искусство не в большей степени реализуют подлинный импульс творчества, нежели секс. «Культура во всех ее проявлениях есть неудача творчества, есть невозможность достигнуть творческого преобразования бытия. Культура кристаллизует человеческие неудачи» [1, 521]. Кризис всех форм культуры есть знамение наступающего перехода к сверхкультуре, где творчество как создание лишь символических форм будет преобразовано в творчество самого бытия.

В предложенной Ницше критике культуры Германии и всей Европы есть глубокая правда, которую подчеркивает и актуализирует Бердяев. Ницше первым показал, что все существующие формы культурного бытия человечества уже изжили себя, и что необходимо двигаться дальше в направлении созидания сверхкультуры. Только в молодые годы, в период написания «Рождения трагедии» Ницше связывал надежды на появление сверхкультуры с Европой, с Германией и с Р. Вагнером. Зрелый Ницше ясно осознавал, что задача созидания сверхкультуры выходит за пределы возможностей европейского духа. Ницше устремлял свои взгляды на Россию, в творчестве Толстого и Достоевского он видел не только симптомы восходящего нигилизма, но и зачатки будущей сверхкультурной эпохи. И Ницше был услышан, был принят и пережит в России. То, что Ницше мог лишь смутно предчувствовать, Бердяев раскрывает как миссию России: «В строгом европейском смысле слова в России почти что и нет культуры, нет культурной среды и культурной традиции. В низах своих Россия полна дикости и варварства, она в состоянии докультурном, в ней первобытный хаос шевелится. Эта восточная, татарская некультурность и дикая хаотичность – великая опасность для России и ее будущего. Но на вершинах своих Россия сверхкультурна: там заостряется мировой кризис культуры» [1, 524].

Сверхкультура означает наступление эпохи творчества. Культурная эпоха была основана на устремлении к трансцендентному, на тоске по высшему и потустороннему, которое может получить лишь символическое выражение. Кризис культуры есть кризис трансценденции. Творчество бытия уже не может основываться на потусторонних идеалах, оно требует

устранения границ между трансцендентным и имманентным. Эта задача может быть осуществлена только на основе трансгрессии. Как было показано выше, именно трансгрессия, а не трансценденция составляет онтологическое содержание творчества в философии Н. Бердяева. Трансгрессия освобождает творческие силы, порождает избыток и сверхбытие. Трансгрессия сама есть творческий импульс, способный расплавить все ставшее и застывавшее и раскрыть пути созидания сверхкультуры. В европейской философии этот поворот к трансгрессии был начат Ницше. Переход к трансгрессии не означает отказа от трансценденции, но представляет собой осуществление трансцендентного в имманентном. Свое развитие это новое направление получает в русской философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев. – М.: Правда, 1989. – 608 с.
2. Боневская Н.К. Апофеоз творчества (Н. Бердяев и Ф. Ницше) // Вопросы философии. – 2009. – № 4. – С. 85–106.
3. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2007. – 432 с.
4. Nietzsche F. Gesammelte Werke / F. Nietzsche. – Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012. – S. 363–615.
5. Jenks Ch. Transgression / Ch. Jenks. – London; New York: Routledge, 2003. – vii+205 p.
6. Подорога В.А. Событие: Бог мертв. Фуко и Ницше. [Электронный ресурс]: <http://screen.ru/vadvad/Komm/podoroga.htm>
7. Фаритов В.Т. Бог и христианство в философии Г.В.Ф. Гегеля и Ф. Ницше: опыт сравнительного исследования // Философская мысль. – 2016. – № 2. – С. 105–134. DOI: 10.7256/2409–8728.2016.2.17854. http://e-notabene.ru/fr/article_17854.html
8. Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля / Ж. Валь. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – 334 с.
9. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. / Г.Ф.В. Гегель. – М.: Мысль, 1975.
10. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Сборник научных трудов 1937–1948: Дух и реальность; Опыт эсхатологической метафизики; Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого; Царство Духа и царство Кесаря / Н.А. Бердяев. – М.: Книжный Клуб Книговек, 2013. – 656 с.
11. Ойзерман Т.И. Кант и Гегель (опыт сравнительного исследования) / Т.И. Ойзерман. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2008. – 520 с.
12. Марков Б.В. Человек, государство и Бог в философии Ницше / Б.В. Марков. – СПб.: Владимир Даль, 2005. – 788 с.

13. Фридрих Ницше и философия в России: Сборник статей. СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 1999. – С. 7–34.
14. Nietzsche F. Gesammelte Werke / F. Nietzsche. – Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2006.
15. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 5: По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер» / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2012. – С. 7–229.
16. Делез Ж. Ницше и философия / Ж. Делез. – М.: Ад Маргинем, 2003. – 392 с.
17. Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология / Ж. Батай. – М.: Ладомир, 2006. – 742 с.
18. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
19. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. Бахтин. М.: Эксмо, 2015 – 640 с.
20. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 6: Сумерки идолов. Антихрист. Ессе homo. Дионисовы дифирамбы. Ницше contra Вагнер / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2009. – С. 185–285.
21. Nietzsche F. Gesammelte Werke / F. Nietzsche. – Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012. – S. 885–972.
22. Беляев Д.А. Интерпретация ницшевой идеи сверхчеловека в пространстве русской религиозной философии конца XIX – начала XX века // Антирационалистический поворот в современной философии. Ульяновск: УлГТУ, 2014. – С. 37–45.

ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА Н.О. ЛОССКОГО

Н.В. ЦЕПЕЛЕВА

Новосибирск, Новосибирский государственный медицинский университет

***Аннотация:** В статье рассматривается идея творчества в философском идеал-реалистическом учении Н.О. Лосского. Дана характеристика творческого процесса в идеальном и материальном бытии, показана этическая основа творческого онтологического процесса субстанций. В заключении статьи идеал-реалистическая концепция творчества сравнивается с христианским (православным) пониманием творчества.*

***Ключевые слова:** идеал-реализм, творчество, субстанция, христианство, оригенизм.*

PHILOSOPHY OF CREATIVITY OF N.O. LOSSKYI

N.V. TSEPELEVA

Novosibirsk, Novosibirsk State Medical University

Abstract: *The article considers the idea of creativity in the philosophical ideal-realistic teaching of N.O. Lossky. The characteristic of the creative process in the ideal and material being is given, the ethical basis of the creative ontological process of substances is shown. In the conclusion of the article, the ideal-realistic conception of creativity is compared with the Christian (Orthodox) understanding of creativity.*

Keywords: *ideal-realism, creativity, substance, Christianity, origenism.*

Можно утверждать, что для русской религиозной философии рубежа XIX–XX веков в целом характерен неподдельный интерес к проблемам творчества. О творчестве писали В. Соловьев, Н.А. Бердяев, о. С. Булгаков, о. П. Флоренский, П. Вышеславцев и др. Это связано, как нам представляется, прежде всего с огромным интересом к феномену человека и признанием особой ценности личности, ее свободы и творческого потенциала. Идея личности, призванной совершать самобытные, оригинальные действия, осуществляя нравственные ценности, так или иначе соприкасается с темой творчества.

Н.О. Лосский не является исключением в ряду мыслителей, обратившихся к проблеме творчества. Своеобразие подхода Н.О. Лосского к творчеству заключается в том, что мыслитель строит свою метафизику и онтологию на идее творчества. Н.О. Лосский, создавая онтологию идеал-реализма, с ключевой идеей выделения двух видов бытия – реального и идеального, неоднократно подчеркивает мысль о творческой силе субстанциальных деятелей, творящих мир. Вся онтология мыслителя пронизана *идеей вселенского творческого процесса*, который осуществляется на разных уровнях. Неслучайно Лосский называет свое учение конкретным идеал-реализмом или «философией жизни, динамичности, свободного творчества» [3, 93]. Конкретный идеал-реализм, пишет в одной из своих работ мыслитель, это «философия живого бытия» [5, 132].

С точки зрения философа, абстрактно-идеальное (отвлеченное) бытие, например идея лошадности, не имеет творческой силы, поэтому оно не может реализовать себя в пространстве и времени. Оно не может существовать само по себе. Индивидуальные субстанциальные деятели являются носителями идей, составляющих абстрактно-идеальное бытие. Обладая творческой силой, они творят события, то есть какую-то реальную жизнь, сообразно выбранной идее. Например, субстанциальный деятель, усвоивший идею лошадности, организует свое тело и творит свою жизнь в соответствии с этой идеей. Поскольку и другие субстанциальные деятели усваивают и реализуют эту идею, вид животных, называемых лошадью, размножается. Каждый деятель, удовлетворенный лошадиным типом жизни, реализует идею лошадности свободно и сообразно своему прошлому опыту, своим вкусам и условиям среды, творит свою жизнь со многими индивидуальными отличиями от жизни других лошадей. Так возникают многие

разновидности лошадей и даже в дальнейшем процессе развития – новые виды животных.

В связи с идеей активной творческой силы субстанций Н.О. Лосский переосмысляет христианское учение о творении мира. Философ изменяет библейскую версию творения мира в том плане, что первичный акт творения мира Богом, выраженный в Библии словами «в начале сотворил Бог небо и землю», Лосский представляет как творение субстанциальных деятелей, не наделенных каким-либо эмпирическим характером. По мнению П.П. Гайденко, это означает, что Бог не творил ни воды, ни воздуха, ни растений и животных, ни солнца, ни планет [1]. Бог, по Лосскому, создал только духовные субстанции – деятелей, которые вышли из рук Творца неопределенными. Сотворенные деятели сами выбирают свой путь развития в зависимости от тех ценностей, которые становятся целью их стремлений и деятельности. Здесь метафизика Лосского оказывается тесно связанной с его этикой. Ибо выбор, который в конечном счете осуществляют наделенные свободной волей деятели, – это выбор между добром и злом, между любовью к Богу-Творцу и другим сотворенным существам и эгоистической любовью к самим себе. Лосский пишет: «Те существа, которые...любят Бога больше себя и, далее, любя все существа, как себя, каждому из них хотят содействовать в достижении абсолютной полноты жизни, становятся членами Царства Божия и в благодатном единении с Богом, а также в единомыслном сотрудничестве со всеми членами Царства Божия действительно обладают предельною полнотою бытия. Несовершенными становятся такие деятели, которые избрали иной путь поведения; которые любят себя больше, чем Бога, и больше всех остальных существ в мире» [2, 333–334]. Именно они образуют несовершенный материальный мир.

Здесь, на наш взгляд, очевидно влияние индуистской культуры на мировоззрение философа. По учению брахманизма, мир – это истечение или раскрытие Брахмы. Те существа, которые были наиболее удалены от своего первоисточника, назывались злыми, а лучшими или добрыми были те, которые находились ближе к Брахме. Личное чувство самости, самолюбия, обособленности стало причиной зла и выражением отдаленности от божества. Зло, соответственно, дано самой жизнью, или жизнь сама в себе есть зло. Человек при этом оказывается носителем в своей природе злого начала, поскольку имеет себялюбивую душу и материальное тело.

То же самое мы видим и у Лосского, где сама материальная жизнь, само бытие изначально зло по своей природе, поскольку оно состоит из субстанциальных деятелей, направленность творческой силы которых изначально, в своей основе эгоистична? При этом подобному выбору субстанциальных деятелей, их своеволию, нарушению ранга и силы ценностной иерархии мы по сути обязаны творением мира и всего живого и неживого. Другими словами, перед нами «новая» версия оправдания зла: греху, то есть злу, обязана жизнь, творчество, свобода и, в конечном итоге, спа-

сение. Вот совершенно абсурдное противоречие Лосского, которое моментально разрушает всю стройную иерархическую систему идеал-реализма.

Далее Лосский подчеркивает важность творчества в эволюционном процессе восхождения субстанциальных деятелей к Благу. Основным фактором эволюции мира у Лосского становится творческая изобретательность субстанций. Они развивают свою жизнь в отъединённости от Бога и других деятелей. Лосский пишет: «...Бог не творил кислорода, водорода, Бог не творил вшей, клопов, тигров и т.п. Все эти типы жизни изобретены самими субстанциальными деятелями в процессе эволюции» [4, 42]. Следовательно, материальность мира и видовое его разнообразие, по Лосскому, оказываются не результатом божественного творения, а продуктом творчества самих сотворенных деятелей. При этом Лосский отмечает, что на низших ступенях неорганической природы деятели обладают минимальной творческой силой и *совершенно лишены сознания и знания*. Лосский пишет: «В нашем падшем царстве бытия человек может служить примером действительной личности, хотя мы, люди, часто не исполняем своего долга...Что же касается существ, находящихся на такой ступени обеднения жизни, как электрон, они вовсе не умеют осуществлять акты осознания, но и они совершают свои действия целестремительно, руководясь психоидными (т.е. весьма упрощенными, но все же аналогичными психическим) инстинктивными стремлениями к лучшей жизни, и они бессознательно накапливают жизненный опыт и потому способны к развитию. <...> Восходя все выше и выше по пути усложнения жизни, каждый деятель может достигнуть и той ступени, на которой он становится способным к актам сознания, и, наконец, может стать действительной личностью» [3, 27–28]. Следовательно, для того чтобы стать совершенными, им нужно сознать и познать грех себялюбия, отказаться от него, осознать и познать всю систему ценностей и стать участником в соборном творчестве Царства Духа. Другими словами, необходимой становится концепция перевоплощения субстанциальных деятелей, чтобы на уровне человека они смогли стать участниками *соборного творчества* Царства Духа.

В учении Лосского мы видим несколько иное толкование соборности, чем было у основателя этого термина А.С. Хомякова. Соборность у Лосского – это осуществленный идеал Царства Божия. Она в учении Лосского заключается в том, что каждый субстанциальный деятель творит нечто единственное, своеобразное, неповторимое, незаменимое другими деятелями, то есть творчество его носит индивидуальный характер, но при этом творческая индивидуальная деятельность субстанций гармонически соотносится с деятельностью других членов Царства Божия. Соборное творчество отличается высшей степенью органической целостности, ибо здесь «каждый элемент <...> гармонически соотнесен с целым и с другими элементами, и эта органичность есть существенный момент красоты» [3, 85). Соборное творчество членов Царства Божия основано на совершенной

любви деятелей друг к другу. Такой тип творчества называется в философии идеал–реализма конкретным единством.

Идеальный уровень бытия также связан с творческим выбором субстанций, но выбор осуществляется в пользу добра. Эти субстанции составляют Царство Духа. Надо отметить своеобразие Царства Духа в учении Лосского. Царство Духа мыслится философом иным не в онтологическом, а в этическом ключе. Члены этой области бытия свободны от эгоизма, обладают духоносными телами, которые представляют собой выраженную во внешнем мире духовную жизнь и абсолютные ценности. Деятельность членов идеального мира связана с абсолютными ценностями – «созерцание славы Божией, творение красоты, нравственного добра, познание целостной истины, созидание полноты жизни» [2, 99]. При этом члены Царства Духа не имеют никаких потребностей, связанных с относительными благами (пищей, одеждой, деторождением).

Вышеизложенные идеи философа пронизаны моралистическими интенциями. Мы четко видим, что ключевым принципом иерархического бытия в идеал–реализме становится мораль. Иерархическое строение мира в конечном итоге определяет и определяется аксиологической иерархией. Ступени эволюции субстанциальных деятелей, их уровни свидетельствуют об уровне усвоения, принятия нравственных ценностей. На низшем уровне стоят ценности неорганической природы, затем идут биологические и социальные ценности, а далее тварные и нетварные, абсолютные ценности. Даже разграничение духовного, душевного и телесного основано не только на онтологическом, но и на аксиологическом разделении. По Лосскому, все духовное и душевное отличается от телесности тем, что не имеет пространственной формы. К области духовного относится та непространственная сторона бытия, которая имеет абсолютную ценность. К этой категории Лосский относит: святость, нравственное добро, открытие истины, художественное творчество, создающее красоту, а также идеальные основы мира (субстанциальность деятелей, их личностное строение, формальное строение мира, выраженное в математических идеях и т.п.). Сюда же относятся возвышенные чувства, связанные с этическими переживаниями. К области душевного, которое делится на психическое и психоидное, относится непространственная сторона бытия, связанная с себялюбием и имеющая относительную ценность.

Что касается концепции творческого нравственного развития субстанций, то следует заметить, что еще в VI веке Максимом Исповедником была подвергнута критике оригенистическая модель мира, которую в общих чертах наследует идеал–реализм. Максим Исповедник выявил принципиальную особенность оригенизма: оригенисты настаивают на тождестве начального и конечного состояний вселенной. У сторонников оригенизма покой предшествует движению. Поэтому из идеи пресыщения благом или из некой необходимости в опыте зла рождается мир становления.

У Максима Исповедника, напротив, Бог неподвижен, а тварный мир движется к Причине, пока не успокоится в Желаемом. Творение мира предшествует движению (развитию) мира, а не наоборот, как это мы видим у сторонников оригенизма и в идеал–реализме. Соответственно возникает следующая триада: творение – движение – покой. У Оригена, напротив, пребывание (покой) – движение – творение. При этом в концепции Максима покой не является окончанием движения, он представляет собой божественное утверждение вещей в их собственной сущности. В онтологической структуре Максима Исповедника то, что представляет собой истинное бытие является реальным и противоположным пресыщению.

Для нас важна еще одна мысль Максима Исповедника. Он отмечает, что само движение возможно только как движение чего-то, что пришло в бытие, возникло в своей единой сущности. Максим следует за Аристотелем, когда пишет, что движение – это проявление сущности вещи, это характеристика ее природы. Поэтому наша человеческая природа не может сама обоживаться, поскольку обожение – это то, чем обладает Бог по природе. Следовательно, Максим Исповедник утверждает особый характер благодати, то есть дара. Отсюда никакое постепенное эволюционное моральное восхождение на вершины духовности, осуществляемое только самим человеком, невозможно. Если мыслитель пытается создать философское учение в контексте христианства, то он не может не учитывать вышеобозначенной особенности.

Концепция движения (развития) мира, развиваемая Максимом Исповедником в полемике с Оригеном, конечно, затрагивает проблему свободы воли и творчества. В оригенизме идея свободы предполагает некий опыт зла для того, чтобы можно было предпочесть благо. В идеал–реализме русского мыслителя идея свободы не связывается напрямую с необходимостью зла. Однако творчество, реализуемое в мире субстанциальными деятелями, в своей основе имеет отнюдь не благую волю. В соответствии с этой идеей оказывается, что творение материального мира иначе и невозможно, как именно со злой творческой направленностью субстанций.

Максим Исповедник различает понятия логоса (сущности, природы вещи) и тропоса (способа существования) бытия. Он пишет: «Каждый из нас действует, прежде всего, как нечто, т.е. как человек, а не как некто, например Павел или Петр; он формирует [определенный] образ [или способ] действия, например с нажимом или мягко, тем или иным образом. Он определяет его, как хочет. Откуда [следует], что различное в лицах в отношении образа [действия] узнается по их делам, тогда как неразличимость естественного действия – в логосе [природы]» [6, с. 506]. Это дает возможность богослову различать движение и действие природы, то есть энергию, и частное действие, представленное выбором личности. Отсюда личностный выбор изменяет способ существования тварного существа (например, повреждение природы в результате грехопадения). В оригени-

стской и идеал-реалистической модели мира, напротив, эти понятия не различаются. В итоге выбор субстанции (определенной сущности) связан с изменением самой сущности при одновременном сохранении некоей внутренней путеводной идеи, которая приводит субстанцию к первоначальному состоянию.

Кроме того, стоит обратить внимание на то, что Максим Исповедник раскрывает мысль о свободной воле не в контексте творчества и этики, а через призму онтологии. Он пишет, что откуда человек имеет бытие, туда и может хотеть стремиться. Так что мы как образ возвращаемся к Первообразу, а «Божественное действие – «все во всем» [6, 451]. Таким образом, Максим Исповедник раскрывает особенность христианского развития и разрушает циклическую концепцию развития, имевшую место у Оригена и его последователей, в том числе Н.О. Лосского.

Отсюда следует сделать вывод, что творчество в идеал-реализме и христианстве носит разный характер. Идеал-реалистическое понимание творчества – это эволюционный процесс нравственного восхождения по определенным ступеням с целью изживания эгоизма. Христианская концепция творчества – это соработничество, где ключевое значение имеет дар Бога человеку.

Традиционно в светской культуре и в философии творчество – это появление нечто нового во времени. Христианство предлагает понимание новизны как вневременного, трансцендентного явления. В творчестве происходит личная встреча человека с Богом, что и является собственно новым. Как отмечает А.Г. Шустров, в творчестве христианская мысль всегда видела действие Самого Бога [7]. Следовательно, исихия, в первую очередь, как завершение Божественного творения, представляет собой новый вид взаимоотношений Творца и человека. Это теснейшее соединение Божией воли с волей человека. Исихия (безмолвие) оказывается началом новой подлинной жизни, наполненной светом Божественной энергии, но только уже не внешней, творящей, а внутренней, ипостасной.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Гайденок П.П. Иерархический персонализм Лосского / П.П. Гайденок // Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Республика, 1999. – С.349–370.
2. Лосский Н.О. Бог и мировое зло / Н.О. Лосский. – М.: Республика, 1994. – 432 с.
3. Лосский Н.О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики / Н.О. Лосский. – М.: «Прогресс–Традиция», «Традиция», 1998. – 416 с.
4. Лосский Н.О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм Н.О. Лосский. – М.: Прогресс, 1992. – 208 с.
5. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Н.О. Лосский. – М.: Республика, 1995. – 400 с.

6. Максим Исповедник (преподобный): Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г.И. Беневич. – СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2014. – 672 с.

7. Шустров А.Г. Творчество и культура в свете традиции византийской мысли / А.Г. Шустров. – Ярославль: Изд-во ЯрГУ, 2005. – 180 с.

Раздел 6

ТВОРЧЕСКИЕ ПОИСКИ МОЛОДЫХ

НАУКА КАК ТВОРЧЕСТВО В СТРУКТУРЕ ОРГАНИЧЕСКОГО ЦЕЛОГО

И.И. АНТЮШЕВ

Чебоксары, Чувашский государственный педагогический университет
имени И. Я. Яковлева

***Аннотация:** В данной статье творчество рассматривается как неотъемлемый атрибут науки, посредством которого осуществляется развитие мира как органического целого. Важным аспектом научного творчества является глобальное мировоззрение ученого, позволяющее ему формулировать парадигмы. Процесс научного творчества предстает как главный катализатор развития самоорганизующихся систем.*

***Ключевые слова:** органическое целое, наука, творчество, самоорганизующаяся система, парадигма, глобальное мировоззрение.*

SCIENCE AS CREATIVITY IN THE STRUCTURE OF THE ORGANIC WHOLENESS

I.I. ANTYUSHEV

Cheboksary, Chuvash State Pedagogical University

***Abstract:** In this article creativity is considered as an integral attribute of science. Scientific creativity determinates the development of global organic wholeness. An important aspect of scientific creativity is the global worldview of the scientist, which is allowing him to formulate paradigms. The process of scientific creativity appears as the main catalyst for the development of self-organizing systems.*

***Keywords:** organic wholeness, science, creativity, self-organized system, paradigm, global worldview.*

В современном мировосприятии превалирует тенденция к рассмотрению окружающей действительности через призму принципов целостности, системности и всеобщей взаимообусловленности. Данные принципы являются ядром органической концепции, зародившейся еще в начале XIX века. Однако она не утратила своей значимости и по сей день, прежде всего, из-за универсальности своих основополагающих принципов. На их основе создается многофункциональная модель органического восприятия окружающих человека процессов.

Рассматривая Универсум в контексте данной модели, Н. Н. Страхов в свое время утверждал, что «мир подобно организму представляет собой единое целое, в котором нет ничего лишнего или бесполезного» [10, 8]. Принцип целостности в органицизме проистекает из представлений о всеобщности жизни. С его помощью органическая концепция может полноценно проецироваться не только на социальные процессы, но и на явления, напрямую не зависящие от воли или деятельности человека. Это проявляется, прежде всего, в концепции русского космизма, которая выступает продолжением органицизма.

Органическое мировосприятие пришло на смену механистической картине мира, в нем четко прослеживаются антиредукционистские тенденции. В нем мир представляет собой «динамическое единство, в котором имеет место сверхсистемный эффект» [6, 26]. Следовательно, органицизм заложил основу системного подхода, на котором, так или иначе, базируется современная научная картина мира. Синергетика, претендующая на звание парадигмы в современной науке, представляется продолжением органического подхода, она «коррелирует с представлениями об универсальном самодостаточном организме» [2, 10].

Синергетика – универсальна. Применяя ее на практике, можно комплексно рассмотреть сущность и структуру происходящих явлений. Она улавливает взаимосвязь исследуемых процессов, прогнозирует изменения состояния Универсума как единой самоорганизующейся системы. Согласно содержанию синергетики, развитие глобальных систем осуществляется посредством постоянных флуктуаций. Они детерминируются как спонтанными изменениями состояния и способов взаимодействия элементов системы, влияющие на функционирование глобальной целостности, так и внешними факторами. В данном контексте развитие системы – процесс неоднозначный, ведь оно «предполагает качественное изменение, выход на новый уровень организации материи, который может быть как прогрессивным, так и деструктивным» [8, 47].

Глобальное органическое целое постоянно подвергается структурным изменениям, определяющим вектор его дальнейшего развития. Акты спонтанного волеизъявления человека, преобразующие реальность, предстают как трансгрессия. Она позволяет человеку выходить на трансцендентный уровень, что позволяет преодолеть диссонанс между субъективным и объективным факторами.

Преобразующая деятельность человека, трансгрессивная по своей природе, характеризуется как творчество. С позиции органицизма оно «олицетворяет не просто создание чего-либо нового на основе имеющегося у человека опыта, оно представляется как выход за грани привычного восприятия действительности» [1, 334]. Творческим потенциалом, несомненно, наделено и научное познание.

Наука в современном мире является главным двигателем прогресса, она диктует и определяет тенденции развития человечества. Научное познание представляется наиболее объективным видом познания: именно утверждения деятелей науки относительно окружающих человека объектов и явлений чаще всего воспринимаются как истина. Научная картина мира наиболее полно отражает сущность процессов в структуре Универсума, она создает целостное восприятие действительности. Современная наука тесно соприкасается с философией, которая служит для нее своеобразным генератором идей. Философия стимулирует науку на рассмотрение мира в его целостности, универсальной сложности. Однако что же является главным катализатором, побуждающим ученых преобразовывать реальность?

В науку «имманентно заложен творческий потенциал, посредством которого ученые развивают свои концепции, расширяют границы познания, формируют парадигмы» [7, 407]. Именно творчество является важнейшим стимулятором для ученого, творческий аспект, по сути, есть база научного познания в целом. Творчество – это не просто основополагающий атрибут науки, оно определяет ее сущность и направленность воздействия.

Подобная тесная взаимосвязь творчества и науки свидетельствует об идентичности проблем, стоящих перед ними. Наука, в той или иной степени, пронизана внутренними противоречиями. Творческие порывы ученых нередко характеризуются спонтанностью проявления, стихийностью и неуправляемостью.

Если обратиться к наследию постмодернизма, отметим, что антисциентистский подход в понимании науки исходит из второстепенности рациональных аспектов. Принцип интерсубъективности заменяется главенством творческого первоначала в научном познании. Ученые выдвигают гипотезы и формируют парадигмы, руководствуясь своими спонтанными предположениями, которые затем верифицируют и вводят в научный аппарат. Данная тенденция подтверждает взаимопроникновение науки и философии. Современный ученый позиционируется еще и как философ, что подтверждается концептуальностью научной картины мира. Постнеклассическая наука, тесно сопряженная с философской рефлексией, постмодернистами осмысливается как некое «творчество концептов» [3, 36].

Наука посредством творчества стремится найти имманентный смысл явлений, она старается рассмотреть предназначение существования глобального органического целого. Данный факт подтверждается ростом количества междисциплинарных областей научного знания, синтезирующих гуманитарные и естественнонаучные сегменты. Примерами, иллюстрирующими этот процесс, являются универсальные по своей природе научные концепции: синергетика, кибернетика, органицизм, информатика.

Если рассматривать творчество в контексте органической теории, то оно будет представлять собой главную движущую силу, диктующую тен-

денции развития органического целого. Сам процесс развития человечества есть не что иное как совокупность творческих актов отдельных индивидов. Данные действия локализованы в пространстве и времени. Творческий акт человека иллюстрирует противоборство стихий, его устремление провоцирует деформацию восприятия реальности. Г. Башляр при исследовании научного познания выделял значительную роль личности и мотивации ученого. Своими индивидуальными установками и смыслами исследователь в процессе научного творчества детерминирует направление своих преобразований. Наука состоит из своеобразных «эпистемологических актов – рывков и толчков научного гения, вносящих неожиданные импульсы в развитие науки» [9, 147]. С их помощью наука фильтруется от предшествующих заблуждений, постигает истину. Концептуальный характер науки подчеркивается тем, что каждое открытие несет в себе новые смысловые характеристики, любое новшество в науке, так или иначе, опирается на какой-либо проект или концепцию, выдвинутые ранее философией. Следовательно, современное научное творчество имеет ярко выраженный проективный характер.

Современная наука характеризуется «регулярной сменой парадигм, способов восприятия и осмысления окружающей действительности» [4, 18]. Ученые в процессе формирования концепций создают проекты, алгоритмы действия, руководствуясь своим имманентным творческим потенциалом. Проективность мышления ученых способствует становлению исследовательских программ, олицетворяющих собой процесс постоянного развития науки. Исследовательская программа представляет собой некий проект, совокупность алгоритмизированных цепочек. Построение подобного проекта осуществляется посредством творческого акта, производимого на основе имманентной мировоззренческой установки.

Парадигма детерминирует направление научных исследований, являясь своего рода ориентиром, руководящей идеей ученого. В свою очередь, исследовательская программа – это совокупность концептов, двигающих науку на основе парадигмы. Может показаться, что творческая активность с ее трансгрессивным характером здесь неуместна, но это не так. Парадигма не является непоколебимым абсолютom, ведь наука – это не религия. Исследовательские программы проверяют парадигму на прочность, на соответствие окружающим реалиям. Если она эту проверку не проходит, то появляется широкое поле для творческих устремлений. В контексте науки творчество – это искусство поиска актуальных парадигм.

Не менее важным аспектом деятельности ученого при выдвижении им парадигм является целостное восприятие исследуемого объекта. Творческий процесс деятелей науки непременно сопряжен с их глобальным мировоззрением. Парадигмы в научном познании формируются только исходя из представлений об имманентном единстве исследуемого объекта. Исходя из этого, в научном творчестве важную роль играет глобальный тип

мировоззрения, под которым понимается «система взглядов социального субъекта на мир, место в нем человека, на самого себя, составляющая духовный центр жизни общества на протяжении нескольких исторических эпох и формирующая единство жизненной позиции социальных субъектов, представляющих разные культуры» [5, 80]. Научное творчество олицетворяет собой деятельностный тип глобального мировоззрения, направленный на перманентное совершенствование реальности. Здесь находится место и для логики с рациональностью, и для спонтанности со стихийностью. Творящий субъект может руководствоваться не только здравым смыслом, но и интуицией. Именно поэтому важным аспектом научного творчества выступает ответственность ученого за свою деятельность. В процессе своих исследований он должен осознавать, какой результат в итоге будет получен. Наука безгранична, чем и опасна. Опрометчивые и самонадеянные творческие акты ученых могут привести не только к дисбалансу глобального органического целого, но и свергнуть его в коллапс.

Творчество, в том числе и научное, выводит систему на новый уровень, разрушает устойчивые стереотипы и ориентации, посягает на зоны комфорта. Большинство членов социума подвержены стереотипности мышления, они погрязли в рутине. Творческие личности главной ценностью в своей жизни провозглашают инновации в мышлении, мировосприятии, возможность выхода на новый уровень понимания реальности. Истинно творческому человеку, которым в принципе является каждый ученый, процесс достижения установленных ориентиров доставляет большее удовлетворение, нежели конечный результат. Только находясь в постоянном поиске, ученый осознает свою значимость, только тогда он отчетливо видит смысл своей жизни, именно это состояние для него будет являться своеобразной зоной комфорта. Ученый стремится усовершенствовать жизнедеятельность органической системы общества, отвергая, таким образом, существующие идеалы и стереотипы.

Однако опасения противников творческих личностей вполне обоснованны. В процессе своих безграничных исследований деятели науки подчас забывают о взаимообусловленности таких понятий как свобода и ответственность. Выход за рамки существующих правил опасен тем, что в данном случае человек утрачивает контроль над трансцендентной ситуацией. Именно вероятная непредсказуемость результатов творческих исканий столь пугает стереотипно мыслящих людей. В сознании ученого определение пользы деформировано, ведь в контексте нормального жизнеустройства истинность не всегда оказывается полезной в данный момент.

Научные открытия и изобретения могут представлять опасность для человечества. Прежде всего, это касается сферы военных технологий. Создание ядерного, бактериологического и климатического оружия, являющегося, по сути, примером средств массового поражения, тоже последствие творческих актов человека, кардинально сместивших направление разви-

тия и структуру социальной целостности. С другой стороны, факт их создания спровоцировал ускорение темпов научно-технического прогресса, принесшего обилие изобретений, упростивших и усовершенствовавших жизнь человека. Иными словами, благо является таковым только при наличии полной своей противоположности, в совокупности они стимулируют и обуславливают друг друга. В этом и заключается имманентно противоречивая натура творчества. Кроме этого, научные изобретения могут нести опасность своей непредсказуемостью. Невозможность предвидения результата устрашает человека, а творчество, в свою очередь, спонтанно, его результаты не всегда поддаются вычислению. А если ученому в силу его эгоцентризма присуща тотальная безответственность, то не исключены угрозы не только моральным установкам общества, но и жизни человечества. Иными словами, при научном творчестве без ответственности возможно даже развитие эсхатологических сценариев для человечества.

Научное творчество – процесс неоднозначный. Оно несет не только благо и прогресс, но и таит опасности. Однако без него невозможно представить адекватное функционирование глобального органического целого. Научное творчество – главный катализатор развития человечества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антюшев И.И. Творчество как движущая сила развития органической системы общества / И. И. Антюшев // Национальная стихия творчества: время и трансгрессия : материалы III Международной научной конференции / под ред. Г. Е. Аляева, О. Д. Маслобоевой. – СПб. : Изд-во СПбГЭУ, 2017. – С. 333–341.
2. Антюшев И.И. Трансформация идей органицизма в контексте синергетической парадигмы современной науки / И. И. Антюшев // Наука в общественном диалоге: ценности, коммуникации, организация : материалы международной научной конференции / Н. И. Алмазова, Э. Бернер, В. Е. Чернявская. – СПб. : Изд-во Политехн. ун-та, 2017. – С. 9–11.
3. Делез Ж. Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – М.: Институт экспериментальной социологии, 1998. – 288 с.
4. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун ; пер. с англ. И. З. Налетова. – М.: Прогресс, 1975. – 288 с.
5. Маслобоева О. Д. Исследовательские программы в контексте современной научной картины мира : учебное пособие / О. Д. Маслобоева. – СПб. : Изд-во СПбГЭУ, 2016. – 123 с.
6. Маслобоева О.Д. Российский органицизм и космизм XIX–XX вв.: эволюция и актуальность / О. Д. Маслобоева. – Часть I–III. – Монография. – М. : АПК и ППРО, 2007. – 296 с.
7. Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы / К. Поппер / пер с англ. – М. : Прогресс, 1983. – 605 с.

8. Пригожин И. Р. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / И. Р. Пригожин, И. Стенгерс : пер. с англ. ; общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича и Ю. В. Сачкова. – М. : Прогресс, 1986. – 432 с.
9. Соколова Л.Ю. Г. Башляр о формировании научного мышления / Л. Ю. Соколова // Философское образование. – № 1(6). – 2015. – С. 145–153.
10. Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе / Н. Н. Страхов. – СПб, 1872. – 536 с.

КРЕАТОЛОГИЯ КАК ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ТВОРЧЕСТВА (ЧИТАЯ РАБОТЫ Г.Ф.МИРОНОВА)

Е.А. ЗАХАРОВА

Ульяновск, Ульяновский государственный технический университет

***Аннотация:** В статье творчество рассматривается как неотъемлемое условие и способ жизни каждого человека. Однако далеко не всем присущи творческие способности в полной мере. Представлена попытка выделить виды творческих способностей. Особое внимание уделено конструктивно-инновативной творческой способности, пониманию структуры и основ творческого процесса, необходимости разрушения сложившихся стереотипов мышления и переосмысления традиционных подходов.*

***Ключевые слова:** философия, творчество, креатология, культура, самосозидание*

CREATOLOGY AS THE THEORY AND METHODOLOGY OF CREATIVITY (READING THE WORKS OF G.F.MIRONOV)

E.A. ZAHAROVA

Ulyanovsk, Ulyanovsk State Technical University

***Abstract:** In the article creativity is regarded as an inalienable condition and way of life for every person. However, not all have creative abilities in full. An attempt is made to identify the types of creative abilities. Particular attention is paid to constructively innovative creativity, understanding of the structure and foundations of the creative process, the need to destroy the existing stereotypes of thinking and the rethinking of traditional approaches.*

***Keywords:** philosophy, creativity, creatology, culture, self-actualization*

Невозможно представить существование человека отдельно от творчества. Ведь уже с самого рождения он находится в мире культуры, в мире

вещей созданных, сотворенных. Самопознание происходит в мире этих вещей и при их помощи. Но что же такое творчество? В «Пире» Платон заметил, что понятие «творчество» широкое, поскольку все, вызывающее переход в бытие из небытия, есть творчество. Таким образом, созидание всяческих художественных и ремесленных произведений называют творчеством, а творцами – всех их создателей. Человек, обладающий возможностью творить, создавать, обретает истинный смысл существования, он воспаряет над миром реальным и погружается в идеальный мир понятий и художественных образов.

Именно в творческой, креативной деятельности человек может наиболее полно раскрыть свой потенциал. А.П. Чехов писал, что испытывший наслаждение творчеством считает другие наслаждения несуществующими.

Каждый ли человек обладает творческим началом? Однако в силу различных факторов творческие интенции теряются или являются неравными по своей силе. Обращаясь к трудам И.Витаньи, можно различать три уровня творческих способностей (см. подробнее [1]).

Во-первых, продуктивно-репродуктивная творческая способность – свойство, присущее каждому человеку. Она характеризуется воспроизводством в неограниченном количестве одних и тех же вещей из уже существующих и неизменных или меняющихся незначительно элементов и правил. Типичными областями реализации продуктивно-репродуктивной творческой способности выступают однообразное массовое производство и повседневная разговорная речь.

Также, как и продуктивно-репродуктивная, генеративная творческая способность (во-вторых) присуща каждому человеку, но в различной мере. Она проявляется в создании различных вариаций уже существующих объектов. Примерами такой деятельности могут служить ремесленный труд и фольклор.

Наконец, творческая способность конструктивно-инновативного уровня проявляется путем радикального преобразования и обновления существующего. В отличие от двух предыдущих способностей ей обладают немногие. Хотя число людей, которые могут ей обладать, значительно превышает число тех, кто имеет возможность развивать и реализовывать её. Яркими примерами конструкторско-инновативной деятельности являются научные открытия, изобретения, классические произведения искусства. Также следует отметить, что субъектом такой деятельности выступает уникальная личность, являющаяся представителем всего человеческого рода.

Креатология (лат. creation – сотворение) – довольно новое научное направление, проникшее во многие сферы человеческой деятельности. Так, например, выделяют креатологию социологическую, историческую, философскую, психологическую и т.д.

Философская креатология в самом общем смысле— это философия творчества. Ее первоначальные аспекты присутствуют в мифологии, в религиозных учениях о сотворении мира и человека Богом, биологических концепциях происхождения мира, в некоторых современных концепциях творчества. Она рассматривает такие проблемы, как смысл творчества личности и творческого начала Вселенной, закономерности действия Божественного в творческих процессах Вселенной и человека.

Немало своих трудов теме творчества посвятил профессор, доктор философских наук Георгий Федорович Миронов. Не осталась без внимания и креатология (см., например, [2]).

Во многих своих произведениях он отмечал, что за все более радикальными результатами творчества необходимо выявлять их глубокие предпосылки. За потоком научных открытий, изобретений, художественных произведений и другими инновациями, то есть зарядом идей, зависящих одна от другой и одна из другой вытекающих, всегда находятся объективные закономерности развития соответствующих областей науки, техники, искусства; историческое развитие творчески-созидательного процесса может быть расчленено на эпохи и этапы, в границах которых разворачивается креативная деятельность отдельных направлений, школ и творцов.

Таким образом, креатология может быть понята как способ теоретического представления предпосылок и некоторых общих характеристик творчества и его результатов.

В условиях современной цивилизации с целью развития творческого потенциала разрабатываются различные методологии и методики.

Г.Ф. Миронов считает, что развитие творческого начала в человеке через осознание и осмысление ее операционно-процедурной и смыслообразующей составляющих— это не что иное, как «попытка приближения к смысловой ткани мироздания, выявления и понимания интеллектуальной активности человека как способа обретения смысла и как формы сотворения его»[3, 49]. Так как же можно развить эти способности? Очевидно, чтобы достичь креативности, необходимо отойти от существующей алгоритмизации мыслительной деятельности и вместо этого в решении задачи прибегнуть к интуиции, критическому переосмыслению традиционных подходов к оценке и пониманию проблемы, а также разрушению сложившихся стереотипов мышления. Для этого используются всевозможные абстракции, метафоры, головоломки, задачи, требующие нестандартного подхода к решению.

Творческая деятельность происходит в особом пространстве «Здесь-и-Сейчас». Она возможна как «озарение», «инсайт» и др. В таких состояниях человека деятельность переходит в один из моментов (акт). Иными словами, это стремительное/спонтанное возникновение идеи в сознании человека, а не её выражение в написании музыки, книги, картины — это уже

механический процесс с использованием уже существующих навыков, приемов и опыта.

На первом этапе творческого процесса формируется некая проблемная ситуация, как среда с несколькими вариантами ее дальнейшего развития, далее, с помощью какого-либо фактора из проблемной ситуации выделяется один вариант, который с ускорением темпов развития перерастает в, собственно, креативную ситуацию, в разрешении которой рождается новация.

Основным инструментом креативного мышления является язык, но не только язык в привычном смысле этого слова, а также пространственно-геометрические, музыкально-гармонические, мимико-жестовые, словесно-символьные и другие языковые образования. Г.Ф. Миронов рассматривает язык как «самостоятельную сферу состояний интеллекта»[3, 48]. Он считает, что именно в их взаимодействии возникают креативные ситуации или ситуации возникновения смысла.

Наряду с языковыми средствами особое место отводится диалогу и полилогу, то есть общению. С его помощью формируется культура общения, и преодолеваются стереотипы и типизация мышления. В данном процессе рассматриваемый материал или проблема постоянно дополняются суждениями каждого участника разговора.

В результате решения этих задач человек развивает свои творческие навыки. И речь идет не только о творчестве в обычном понимании, но и о способности находить выход из трудных, тупиковых ситуаций, передавать суть предмета или явления через разнообразие других предметов и явлений.

В современном мире быть творческим / креативным модно. Но в большинстве случаев это просто слепое следование неким кумирам и идеалам. В итоге мы получаем музыкантов, которые могут играть только по уже написанным до них и за них нотам, художников, которые лишь переписывают уже существующие картины. То есть людей, не способных к сочинительской и новаторской деятельности.

Также одной из черт современности, негативно влияющей на творческое начало человека, является стремление к культурной унификации, то есть приведение культуры к некой единой форме, единообразию, посредством развития культуры массовой, что в свою очередь искореняет всякую самобытность.

Итак, быть творческим – значит быть разумным, мыслящим, самостоятельным и свободным от разнообразных стандартов и предубеждений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гильмутдинова Н.А. Культура как плодотворное существование // Творчество как форма выражения мира человека: сборник научных трудов.–Ульяновск: УлГТУ, 2005.– С. 24–30.

2. Миронов Г.Ф. Творчество как универсум активностей // Творчество как форма выражения мира человека: сборник научных трудов.– Ульяновск: УлГТУ, 2005. – С. 5–17.

3. Миронов Г.Ф. Креатология в действии // Методические материалы по спецкурсам кафедры философии.–Ульяновск: УлГТУ, 1999.

ТВОРЧЕСТВО КАК ФОРМА И СПОСОБ ЛИЧНОСТНОЙ САМОНАВИГАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Д.С. ЛЮБЕЦКИЙ

Ульяновск, Ульяновский государственный технический университет

Аннотация: В статье предпринята попытка раскрыть потенциал творчества как формы и способа, позволяющих человеку реализовать самого себя в культуре, которая априори не даёт ему прочных ориентиров и ценностей. Описывается современная ситуация с человеком, когда он самими разными способами стремится приблизиться к своей границе, выйти за пределы своей природы, испытать и преодолеть грани своих возможностей. Предлагается выбор такой антропологической модели, которая бы обладала достаточным потенциалом в ситуации «кризиса» и «ухода» классической европейской антропологии.

Ключевые слова: творчество, креативность, самонавигация, граница, человек.

CREATIVITY AS A FORM AND WAY OF SELF-NAVIGATION IN MODERN CULTURE

D.S. LYUBETSKY

Ulyanovsk, Ulyanovsk State Technical University

Abstract: The article attempts to reveal the potential of creativity as a form and a way that allows a person to realize himself in a culture that a priori does not give him firm guidelines and values. It describes the current situation with a person when he tries to approach his border in various ways, to go beyond his own nature, to experience and overcome the limits of his possibilities. A choice is offered of such an anthropological model that would have sufficient potential in the situation of the «crisis» and «withdrawal» of classical European anthropology.

Keywords: creativity, self-navigation, border, people.

Молодое поколение в современной культуре, пытаясь найти жизненные ориентиры и ответы на вопросы о базовых ценностях, чувствует себя дезориентированным и попавшим в тупик. Почему это происходит? И как

жить в ситуации, которую сегодня принято называть «пост» – после войн, после катастроф, утрат личностных смыслов, потери ориентиров, жизненных опор? Кроме того, в условиях постиндустриального общества человек всё больше и больше перестает быть индивидуальностью, он перестает мыслить оригинально.

Помнению С. А. Смирнова [3], институты трансляции культурных образцов, такие, как церковь, школа переживают не лучшие времена. Церковь страдает либо от излишней ортодоксии, либо от радикальной настроенности. Образование также переживает глубокий кризис: оно перестает быть институтом возвращения человека. Школа не размышляет о человеке. Она превратилась в тренировочную площадку по подготовке к ЕГЭ, в очередной коммерческий проект.

Действительно, сегодня основная функция образования, такая, как интеграция личности в социальную среду, не выполняется в полной мере. Школа все больше становится похожа на конвейер, где отсутствует цель воспитания уникальной личности, но реализуется задача обучения каждого заполнять по шаблонам экзаменационные бланки, нажимать на «правильные» кнопки.

Проблема трансляции ценностей в культуре имеет глубокие корни. Она обусловлена следующими факторами: 1) передать нечего, поскольку многие образцы и символы уничтожаются; 2) передать некому, поскольку молодое поколение все более не приемлет образцы отцов; 3) отсутствуют «трансляторы», поскольку сами отцы перестают быть носителями базисных ценностей. Они либо физически уходят, либо перестают быть таковыми носителями и культурными авторитетами в силу трансформации ценностей и ситуации безвременья.

В постиндустриальном обществе происходит отход от централизованного распределения информации, что проявляется в развитии СМИ, телевидения, радио и глобальной сети Интернет. Сейчас нет единообразия, когда массы людей получали типовую информацию, наоборот, возобладали информационное многообразие, когда небольшие группы населения обмениваются созданными ими самими образами. Вся окружающая нас информация становится менее унифицированной, стандартизированной. Излишнее доверие к средствам массовой информации может приводить к уничтожению собственно Я. Интернет становится инструментом, порождающим новые виртуальные миры. С одной стороны, возникает проблема истинности знания, с другой, это объективная тенденция, ведущая к воспитанию «одномерного» человека.

Как замечает С.С.Хоружий, описывая сложившуюся ситуацию с человеком в современной культуре, подобно греческому «атом», латинское «индивид» исконно означало простую и неделимую, а потому и неизменяемую, стабильную единицу, лежащую в основе мироустройства. В конце

XX в. начали наблюдаться феномены распада социального атома, мнимо неделимый и неизменяемый индивид стал резко и радикально меняться [4].

Глубокие перемены охватывают все стороны, все измерения человеческого существа, вплоть до биологической основы. К таким переменам относятся: генная катастрофа (как следствие неконтролируемого развития геномной инженерии), гендерные революции, идущие на Западе, резкий рост численности и активности сексуальных меньшинств, что порождает новые, искусственные механизмы деторождения и ставит под вопрос будущее всей критически важной сферы биологической репродукции. В сфере феноменов сознания не менее радикальный характер носит «психоделическая революция», проповедующая использование любых средств – наркотиков, галлюциногенов и иных препаратов, психотехник, духовных практик – для достижения измененных состояний сознания; с ней вплотную смыкаются научные и паранаучные методики, ведущие к сходным целям, такие как холотропная терапия Грофа или приемы вызова пренатальной памяти.

Заметим, что современный человек имеет неудержимую тягу ко всему необычному, желает получить экстремальный опыт. Эта черта обнаруживается также и в другом характерном явлении современности – в постоянном росте популярности и разнообразия практик трансгрессии, в которых человек преступает тот или иной запрет, норму, закон. Подобное стремление выражается в открытом нарушении норм морали, актах религиозной профанации и кощунства, садомазохистских извращениях, насилии и краже, совершаемых ради острых ощущений, и т.д., вплоть до актов суицида и терроризма. Этот обширный спектр явлений антропологического кризиса пополнился в наши дни новым видом, который обещает стать самым массовым, а также и самым радикальным. Имеются в виду всевозможные виртуальные практики.

Человек приближается к пределу, к границе горизонта человеческого опыта, сознания и существования. На всех этих новых, странных путях самовыражения человек испытывает пределы своих возможностей и своей природы в целом [4].

Всякое рассмотрение человека, всякое антропологическое рассуждение или размышление происходит сегодня в ситуации, которую С.С. Хоружий называет «Большой Посылкой» для антропологии [5]. Мы находимся в ситуации после ухода прежнего взгляда на человека и способа его описания: ухода классической европейской антропологии. То есть классическая антропология, как определенная часть метафизики, обязана своим созданием трем главным фигурам, а именно Аристотель, Декарт и Кант; и ее концептуальное ядро составляют три основополагающих понятия, а именно субъект, сущность и субстанция. Декартов субъект познания претерпел длительную и многостороннюю критику, в которой в 19 в. участвовали и В.С. Соловьев, и А. Бергсон, и Ф. Ницше. Во второй половине 20 в.

был сделан вывод о необходимости окончательного отказа от этого концепта; и этому событию дано было название «смерти субъекта».

В европейском мире в свое время была популярной идея Высшего Блага, но и она претерпела трансформации. К чему это привело? Неподалеку от родины И. Канта, Кенигсберга, вскоре возник Освенцим! Наряду с этими событиями опровергнут известный тезис мыслителя: «Природа человека предопределена стремиться к Высшему Благу». Вместе с этим тезисом меняется концепция сущности человека, которая в европейской мысли связывалась с трансцендентальной аксиологией, с существованием незыблемых положительных ценностей и идеалов.

Возникает идея необходимости смены дискурса: «Отбрасывая концепт сущности человека, мы должны отказаться и от всего обширного круга производных от него сущностных понятий; и это означает, что в сфере антропологической реальности мы должны отбросить эссенциальный дискурс и заменить его каким-то иным, априори неведомым антропологическим дискурсом. Таково основное содержание необходимой Большой Посылки современной дескрипции человека»[5].

Предлагается и новая антропологическая модель, которую стоит принять во внимание при рассмотрении человека современной культуры. «Новый человек», так щедро демонстрирующий себя в эпоху психоанализа и интернета, радикальных психотехнических, психоделических, виртуальных практик, гендерных революций и генной инженерии – это человек без сущности, без «центра», это человек-граница.

Когда переходность становится нашим постоянным событием, нашим способом существования, встаёт вопрос об ориентирах, о методах самонавигации в ситуации, когда постоянно меняется и мир, и сам человек в этом мире.

Одно из последних исследований по этой теме было сделано С.А.Смирновым. В нём в качестве оснастки, обеспечения героя в ситуации постоянных изменений и принципиального отсутствия проекта себя, предлагается так называемый «антропоидный картоид»[2]. Он представляет собой карту-маршрут изменения человека в процессе прохождения и прокладывании им своей жизненной личностной траектории. В «антропоидном картоиде» одновременно совмещаются разные функции: карты–модели незнакомой местности, рефлексивного дневника самонаблюдений, бортового журнала, записок путешественника, прибора-инструмента, с помощью которого ведётся наблюдение и фиксируются точки-реперы пути. Он становится татуировкой и автографом на теле личности путника.

Наиболее эффективным, на наш взгляд, является иной подход к самонавигации человека в современной культуре. Универсальным способом, которым человек вписывается в этот мир, и при котором он не теряет себя, не противопоставляет себя обстоятельствам, не занимает «чужого места», является творчество. Особый, «симбиотический» характер связи челове-

ской активности и обстоятельств её осуществления, при котором имеет место возникновение нового, позволяет любому человеку найти себя и своё место в мире в любой ситуации.

Попробуем разобраться с этим подробнее.

Как отмечает Г.Ф.Миронов, при всём наблюдаемом многообразии форм и способов бытия человека в мире, доминирующей выступает деятельность. При этом предпосылкой и существенным моментом организации активности человека в деятельности оказывается целесообразность. Данная форма являет собой особый тип связей человека с миром физических процессов, в которые вписывается человек своей психофизической и духовной конституцией [1].

Но, по мнению Г.Ф.Миронова, принципиально важным вопросом в выяснении форм вписанности человека в мироздание является вопрос о над-деятельностном содержании в бытии человека и формах существования этого содержания.

Как замечает данный исследователь, мыслители очень многих современных направлений в философии, психологии, психоанализе и современной трансперсональной психологии предприняли попытку понять человека в актах его бытия в особом Пространственно-Временном континууме под названием «Здесь-и-Сейчас». «В таких состояниях человека деятельность как процесс «вырождается» в один из моментов, сосуществующий наряду и вместе (в единстве) со всеми иными экзистенциалами человеческого существования. Единство всего со-существующего в данный момент линейного времени и в данном месте есть со-стояние, являющее себя так, как оно есть. Оно не предзадано. Оно всегда едино, единственно и уникально. Это особый род бытия человека. Именно эти состояния следует отнести ко всему тому, что возникает, образуется, рождается в отличие от того, что производится, проектируется, достигается в соответствии с ранее поставленной целью... Будучи сферой философского осмысления, состояния подобного рода составляют «предмет» особой отрасли знания под названием креатология (лат. creatio – сотворение)»[1].

Таким образом, именно творчество позволяет человеку вписаться в многообразные связи, существующие в мире, и свидетельствует о «симбиотическом» характере взаимодействия активности человека и всех обстоятельств её осуществления, является универсальным способом найти себя и своё место в мире.

ЛИТЕРАТУРА

1. Миронов Г.Ф. Способы и формы бытия человека в мире // Философия: учебное пособие (для студентов нефилософских специальностей). Изд-е 2-е, перераб. и дополн. / подготовили: Т.Н. Брысина, М.П. Волков, Н.А. Гильмутдинова, Г.Ф. Миронов, Е.Ш. Ташлинская. – Ульяновск: УлГТУ, 2008.

2. Смирнов С.А. Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека. – Новосибирск: ООО «Офсет-ТМ», 2016.

3. Смирнов С.А. К вопросу о смысловой самонавигации. Идея антропoidного картоида // Культура и искусство. – 2015. – № 6. – С. 603–610. DOI: 10.7256/2222–1956.2015.6.16629

4. Хоружий С.С. Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии // Доклад на международной конференции «Дать душу Европе. Миссия и ответственность Церквей». 3–5 мая 2006 г., Вена [Электронный ресурс]: url: http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/022_Horuzhy_Vienna.doc

5. Хоружий С.С. Человек как ансамбль своих размыканий // Лекция в московской школе нового кино, 2012. [Электронный ресурс]: url: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/12/hor_talk_kinoshkola.pdf

Научный руководитель: Е.Ш.Ташлинская, кандидат философских наук, доцент

СВЯЗЬ ТРАДИЦИЙ И ИННОВАТИКИ В ИСТОРИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ (НА ПРИМЕРЕ ТРЕХ ПОКОЛЕНИЙ ИСТОРИКОВ)

Д.Ф. МОРОЗОВА

Ульяновск, Ульяновский государственный технический университет

***Аннотация:** В статье анализируется связь между социальным контекстом ученого и научной деятельностью. На примере трех поколений историков показано изменение типа рациональности в исторической науке.*

***Ключевые слова:** теория и методология истории, историческое исследование, историческое сознание, трансформация исторического сознания.*

THE CONNECTION OF TRADITIONS AND INNOVATIONS IN HISTORICAL RESEARCH (ON THE EXAMPLE OF THREE GENERATIONS OF HISTORIANS)

D.F. MOROZOVA

Ulyanovsk, Ulyanovsk State Technical University

***Abstract:** The article analyzes the connection between the social context of the scientist and scientific activity. On the example of three generations of the historians, the change in the type of rationality in historical science are showed.*

Key words: theory and methodology of history, historical research, historical consciousness, transformation of historical consciousness.

Историческая наука на протяжении всего своего развития находилась в поиске новых методологических основ в исследованиях исторических событий. Этот процесс происходит как на уровне теоретико-методологическом, так и при решении конкретных историографических и исторических проблем. Историческая наука освобождается от прошлых идеологических наслоений, которые, как правило, заменяются новыми, пересматривает взгляды на взаимоотношения с государством и обществом. Значительную роль в этом играет мировоззрение самого историка и тот теоретический и идеологический контекст, в который он погружен. Раскрытие этого тезиса в статье осуществляется на материале анализа научной деятельности династии историков Хвостовых. Тем самым появляется возможность проследить на конкретной исследовательской работе историков как и процесс трансформации исторической науки, так и наличие в ней преемственности, поскольку ее отсутствие ведет к раздробленности, утрате целостности научного знания. Как было показано исследователями (М. Фуко, В.С. Степин и др.), научное знание и познание существует в определенной системе представлений и операций, которые складываются спонтанно, но затем определяют направление исследований, проблематизацию и поиск решений. Такая система получила у разных исследователей различное терминологическое обозначение – парадигма, эпистема, тип рациональности. В данной статье будет использоваться последний термин. Таким образом, на примере работы отечественных историков Хвостовых раскрывается влияние господствующего типа рациональности на результаты исследований вне зависимости от их тематики.

Хвостов Михаил Михайлович (1872–1920) – историк античности, работавший на рубеже XIX–XX века. Возглавлял одно из самых известных научных обществ второй половины XIX – начала XX вв. – Общество археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Он являлся выпускником Московского государственного университета, где на историко-филологическом факультете учился под руководством известных профессоров: Виноградова, Ключевского, Герье, Милюкова. По его собственным словам, семинары профессора П.Г. Виноградова по древней истории определили его дальнейшие научные интересы [12, 3]. Однако эти интересы корректировались актуальной ситуацией. Михаил Михайлович, который являлся свидетелем важных исторических событий в истории России, занимал активную гражданскую позицию, был членом партии кадетов. И влияние политической ситуации в стране, конечно, не могло не отразиться в его работах. Более того, М.М. Хвостов выходит на поиск связи между

древностью и современностью, что характерно историкам неклассического типа рациональности. Так, в лекциях по истории Греции М.М. Хвостов подчеркнул тесную связь исторической науки с настоящим: «Задумываясь над событиями текущей жизни, историк усматривает такую зависимость явлений, какой он прежде не замечал, и вот он ищет подобной же зависимости явлений и в прошлом» [4, 29].

Главной сферой его научных интересов был период эллинизма. Основополагающими принципами его исследований были принципы классического типа рациональности, а именно идея закономерности исторического развития человеческого общества, четкая причинно-следственная связь в происходящих событиях, определенная преемственность, имеющая место в эволюции исторических процессов. Формирование историко-философских взглядов и теоретико-методологических основ исторического изыскания у М.М. Хвостова происходит под воздействием социально-экономического направления в российской историографии [1, 39], где в основу исторического процесса ставились экономические факторы. Он писал, что «особенно важно изучение экономической эволюции древних обществ», для историков, стремящихся «сделать общие выводы относительно законов общественного развития» [3, 281]. Его философско-историческая концепция является своеобразным результатом взаимодействия самых различных влияний. Несомненно, доминирующей среди них является влияние позитивизма, но нельзя отрицать и воздействия идей марксизма. Согласно М.М. Хвостову, усложнение общественной жизни заставляет обратить внимание на те ее стороны, которые ранее не замечались, казались не заслуживающим внимания. Например, «обострившаяся классовая борьба привлекла внимание к социальной истории» [5, 794].

Важно отметить, что на работу М.М. Хвостова оказывали воздействие и новые веяния в науке. В начале XX века в исторической науке сместились акценты с изучения деяния великих людей к изучению истории «обычного человека», от простого описания событий и поступков к определенному состоянию бытия. «Теперь все более и более среди историков усиливается стремление дать картину вполне реальной обыденной жизни греков, свести их с тех театральных подмостков, на которые они были поставлены в прежнее время» [6, 176].

При этом Хвостов, как исследователь классического типа рациональности, особенно подчеркивал необходимость упорядочивания работы в казуальном анализе прошлого. По его мнению, именно историки должны «внести привычку к анализу конкретного исторического материала, сознательный эмпиризм» [3, 281], а философы внесут умение «применять к анализу общие теоретико-познавательные принципы» [3, 303].

Во многих работах, где рассматривались вопросы, связанные с изучением экономики, Михаил Михайлович постоянно вел поиск новых научных методов изучения истории. Так, он писал: «Для изучения экономического быта необходима совместная работа филологов, историков, экономистов, совокупные условия представителей всех этих дисциплин прольют свет на многие вопросы, но при этом необходимо одно условие – строго продуманный метод и стиль и строгое и последовательное его применение» [3,303]. Здесь мы видим проявление другого типа рациональности – постнеклассической, для которого характерна методологическая установка на междисциплинарность исследований. Таким образом, на примере конкретного историка подтверждается тезис, что в одно и то же время, в работах одного и того же ученого могут присутствовать принципы разных типов рациональности, но при этом один из них является доминирующим.

Его сын – Хвостов Владимир Михайлович (1905 – 1972) также выбрал профессию историка, стал крупным специалистом в изучении истории Нового времени и международных дипломатических отношений.

Период работы В. М. Хвостова над докторской диссертацией (30-е гг. XXв.) были временем, когда советская историческая наука преодолевала недостатки и недочеты концепции М.Н. Покровского, суть которой заключалась в следующем: линейное представление исторического процесса, где один общественный строй заменяется другим; развитие общественных отношений подвергается влиянию исторических законов и закономерностей; делается акцент на классовое угнетение, агрессию и завоевательную политику Российской империи, притеснение порабождённых народов, технологическую отсталость. Для М.Н. Покровского историческая наука должна была преследовать определенные практические цели, отсюда трактовка исторических событий зависела от потребностей современного общественного строя, именно поэтому очень многое в работах М.Н. Покровского, который был верен советской идеологии, сводилось к преодолению концепции дореволюционной историографии. Но внутри профессионального исторического сообщества считалось, что многие его положения нуждались в критике и пересмотре, поскольку произвольное обращение с фактами мешали анализу историками причин первой мировой войны и ее истоков. Свою работу В.М. Хвостов направил на внесение ясности в эти вопросы.

Однако, нужно заметить, что исследования Владимира Михайловича тоже находились под влиянием политической доктрины государства. В работах, посвященных Великой отечественной войне, В.М. Хвостов раскрывал захватнические планы фашистского рейха, роль гитлеровской Германии в развязывании второй мировой войны. Он убедительно показал и политику поощрения агрессии со стороны правящих кругов западных дер-

жав, их попытки направить ее (агрессию) на восток, против Советского Союза[7, 5]. Однако политика коммунистической партии и советского руководства показана исключительно с положительной стороны. Конечно, такое положение вполне объяснимо как существующей в стране идеологической атмосферой, так, что вполне возможно, и убеждениями самого исследователя. Это подтверждает правомерность положения неклассического типа рациональности о роли социально-исторических факторов в научном исследовании и невозможность существования «незаинтересованного наблюдателя».

В послевоенный период все больше места в научном творчестве В. М. Хвостова занимает история внешней политики СССР и международных отношений новейшего времени. Особое значение он придавал изучению ленинского теоретического наследия и его влияние на основные принципы внешней политики Советского государства, также освещению практической деятельности В. И. Ленина по руководству внешней политикой СССР. Целый цикл статей В.М. Хвостов посвятил разработанным В.И. Лениным теоретическим основам внешнеполитической деятельности советского социалистического государства, в которых он поддерживает многие его тезисы [7, 5].

Можно сделать вывод, что структура большинства его работ строилась на противостоянии капиталистической и социалистической доктрин. За такой подход к работе он подвергался критике со стороны некоторых своих коллег. И еще раз можно убедиться, что «незаинтересованный наблюдатель» – это чрезмерное сильная абстракция классического типа рациональности. В своих воспоминаниях профессор, доктор исторических наук Н. П. Полетика, писал: «...Хвостов поразил меня таким откровением: «Самое важное для меня, – сказал он, – это получить важный административный пост в исторической науке. Тогда я подберу и посажу своих людей во всех университетах и институтах, в редакциях больших исторических журналов. Они станут моими агентами и будут информировать меня о всех событиях в исторической науке, будут парализовать все враждебные козни и критику против меня, так что я получу возможность контролировать весь ход исторической науки»»[2]. Но тут стоит отметить, что сам Николай Павлович находился в оппозиции, поэтому, судя по воспоминаниям, воспринимал деятельность Владимира Михайловича, мягко говоря, негативно и делал выводы сомнительного характера. Но ничто не чуждо человеку, даже если он занимается научной деятельностью. А Владимир Михайлович как историк, работавший преимущественно в классическом типе рациональности, стремился найти одну единственную объективную картину прошлого. Поэтому для него, как и для других сторонников этого типа,

были неприемлемы иные представления, что и позволяло использовать совсем ненаучные способы борьбы за «истину».

Продолжила историческую династию его дочь – Ксения Владимировна Хвостова (род.1934), сферой научных интересов которой является история Византии и философия и методология истории.

Изменение исторической ситуации, появление новых методологических подходов, особенности личности исследователя привели к тому, что К.В. Хвостова стала работать в другом типе рациональности. Она всерьез занялась математикой и в 1972 г. закончила заочно математическое отделение экономического факультета МГУ[11, 302]. Симбиоз истории и точные методы исследования позволили ей создать новый подход в историческом исследовании, что представлено в работе «Количественный подход в средневековой социально-экономической истории». Подобный метод работы является отличительной чертой неклассического типа рациональности.

Однако в работе К.В. Хвостовой можно ясно увидеть влияние относительно новой для российской исторической науки методологии – синергетики, которая является важнейшим основанием постнеклассического типа рациональности. В нем появилось мировидение, в рамках которого меняется представление об онтологии, основывающейся теперь на идеи хаотичности, неустойчивости и нелинейности социального пространства. История перестает иметь однозначный характер. Сама К.В. Хвостова замечает: «...мы различаем два аспекта или два уровня исторического познания, или два уровня гносеологии истории: теоретический и прагматический. На теоретическом уровне происходит определение места исторического познания в системе других научных знаний. Прагматический уровень означает изучение исторического познания как процесса, связанного со спонтанным автономным развитием исторического знания, с естественным стремлением историка к совершенствованию методики познания» [8, 62]. Тем самым подчеркивается и вписанность истории в систему научных знаний, и ее автономия, также ее постоянство и спонтанность одновременно.

Но при этом Ксения Владимировна довольно критично относится к влиянию синергетики на историческое исследование: «Синергетическая парадигма правомерна только по отношению к глобальным исследованиям истории человечества, когда многочисленные факторы и каузальные связи взаимно уравновешены, что и позволяет говорить о хаосе и саморегуляции» [9, 31]. Сама она отмечает влияние позитивизма на ее исследования «так как сильная его сторона – точность», также герменевтики – ведь «интерпретация – неотъемлемый атрибут всякого исторического исследования» [10, 93]. Как историк, работающий в контексте постнеклассической рациональности, она признает возможность множественности методологи-

ческих подходов и перехода от одного метода к другому, в зависимости от потребностей исследования и видения самого ученого.

Анализ научной деятельности представителей трех поколений отечественных историков показывает, что работа историка находится под влиянием того, в каком состоянии находится современная ему наука, социальная жизнь и состояние науки в целом. Историческое исследование представляет собой при этом не просто локальные процессы познания, а сложный, многомерный процесс. Это определенная целостная система, включающая в себя различные пространственно-временные параметры, методологические и теоретические принципы, методические средства, что и позволяет описывать историю как разнородное состояние и нелинейный процесс.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бессмертный Ю.Л. М.М. Хвостов и его взгляды на историю западноевропейского крестьянства // История и историки: 1977. – М., 1980. – 455 с.
2. Полетика Н.П. Воспоминания(неоконченные). [Электронный ресурс]:Режим доступа:<http://lib.ru/MEMUARY/POLETIKA/wospominaiya.txt>
3. Хвостов М.М. Изучение экономического быта древности // Журнал Министерства народного просвещения, 1900. – С.281–303.
4. Хвостов М. М. История Греции: Конспект лекций проф. М. М. Хвостова, чит. в Казанском ун–те и на Казанских высших женских курсах в 1907–8 уч. году. – Казань: Типо-лит. И. В. Ермолаевой, 1908. – 407 с.
5. Хвостов М.М. К вопросу о задачах истории. // Сб–к статей, посвященных В.О. Ключевскому. – М., 1909.– С.791–824.
6. Хвостов М.М. Хозяйственный переворот в древней Спарте // Ученые записки Императорского Казанского университета. 1901.С. 175–196.
7. Хвостов В.М. Проблемы истории внешней политики СССР и международных отношений. Избранные труды. – М.: Наука, 1976. – 543 с.
8. Хвостова К.В. История: проблемы познания // Вопросы философии. – 1997. – № 4. – С. 61–71.
9. Хвостова К.В. Постмодернизм, синергетика и современная историческая наука. // Новая и новейшая история. – 2006. – №3. – С.22–33.
10. Хут Л.Р.Теоретико-методологические проблемы изучения истории Нового времени в отечественной историографии рубежа XX–XXI вв.: монография / Л. Р. Хут; Московский педагогический государственный университет; Адыгейский государственный университет. – М.: Прометей, 2010. – 661 с.
11. Чекалова А.А. К 70–летию Ксении Владимировны Хвостовой // Византийский Временник. Том 64 (89). – 2005. – С. 302–303.

12. Шофман А.С. Михаил Михайлович Хвостов / А.С. Шофман. – Казань: Казанский университет, 1979. – 112 с.

Научный руководитель – Брысина Татьяна Николаевна, доктор философских наук, профессор

КАТЕГОРИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ВРЕМЕНИ В СОЦИОГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ

И.В. ОЛЕЙНИК

Минск, Белорусский государственный университет

***Аннотация:** в статье рассматриваются основные проекции образа времени в историко-философском дискурсе. Их многообразие сводится к двум стратегиям осмысления феномена времени – феноменологической и категориальной. Первая стратегия опирается на чувственно-интуитивное, субъективное восприятие времени и соответствующие формы его репрезентации в истории философии. Вторая стратегия апеллирует к умозрительному, понятийно-рациональному постижению времени.*

***Ключевые слова:** образ времени, длительность, вечность, хронотоп, социальное время.*

CATEGORY-PHENOMENOLOGICAL IMAGE OF TIME IN SOCIO-HUMANITARIAN KNOWLEDGE

I.V. OLEYNIK

Minsk, Belarusian State University

Abstract: The main projections of the time image in the historical–philosophical discourse are considered in the article. Their diversity is reduced to two strategies for understanding the phenomenon of time – phenomenological and categorical. The first strategy is based on the sensually-intuitive, subjective perception of time and the corresponding forms of its representation in the history of philosophy. The second strategy appeals to the speculative, conceptual-rational comprehension of time.

Key words: image of time, duration, eternity, chronotope, social time.

На протяжении веков философское познание оперировало целым рядом представлений о времени, одни из которых имеют характер религиозно-мифологических и субъективно-психологических и реализуют себя на уровне интуитивно-чувственного восприятия; другие же осмысливают

время как философскую категорию, включенную в стройную логику метафизической мысли классической философии, и реализующие себя на уровне рационально-теоретического познания. Учитывая специфику и историческую динамику философского познания, можно условно выделить в последнем две базовые стратегии осмысления феномена времени: первая стратегия исходит из имманентности времени по отношению к человеку (этой стратегии соответствует феноменологический образ времени), вторая стратегия постулирует время с позиции его онтологического статуса (этой стратегии соответствует категориальный образ времени).

Являясь неотъемлемым условием восприятия человеком мира, время служит условием, при посредстве которого опыт может быть прожит. Именно невозможность взять время «в скобки», элиминируя его из процесса осмысления мира, следует особый статус проблемы времени и, прежде всего, естественность и первоочередность осмысления времени посредством *феноменологического* описания субъективных форм его переживания. Однако философское познание, в классической своей версии так или иначе обращенное к поиску истоков, т. е. первосущностей мира, его онтологической основы, продуцировало *категориальные* формы осмысления этих первосущностей.

Историческая динамика философского познания обнаруживает синтез категориального и феноменологического в образе времени. Вопросание древних греков положило начало философскому осмыслению мира, в рамках которого свое место получила и проблема времени. Онтологическому представлению о времени в философии Платона и Аристотеля предшествовала мифологическая ситуация древнего мира, в которой время было тесно связано с астрономическими и сезонными циклами. Время в мифологическом сознании отображало необходимую логику природной динамики и соответствующую ей логику выживания человека в условиях антропогенно девственной природы, умение вписаться в которую было необходимым условием выживания человека в мире.

При этом архаичное мышление обнаруживает двойное представление о времени как эмпирическом («профанном») и противопоставленном ему мифологическом времени (правремя) [1]. Под первым понимается «мирское время, обычная временная протяженность, в которой разворачиваются действия, лишённые религиозной значимости» [2, 48], а под вторым — «священное время», которое «по своей природе обратимо, в том смысле, что оно буквально является первичным мифическим Временем, преобразованным в настоящее... о нем можно сказать, что оно не «течет», что оно не составляет необратимой «протяженности». Это в высшей мере онтологическое «парменидово» время: оно всегда равно самому себе, не изменяется и не утекает» [2, 48]. Представление о профанном времени составляет феноменологическую составляющую образа времени в философском познании, а мифологическое «правремя» служит попыткой определить онтоло-

гическую составляющую феномена времени и составляет категориальный компонент образа времени.

Священное время в мифологическом сознании подобно времени – вечности – эону в философии Платона, который также разграничивает понятия χρόνος (время, «движущееся подобие вечности») и αἰών (вечность), где первое и второе соотносятся как темпоральное и сверх–темпоральное [3]. Если вечность «есть», то время «было» или «будет», и «все это – виды времени, подражающего вечности и бегущего по кругу согласно [законам] числа» [4]. Также важно отметить, что, например, Плотин указывал на покой и движение как на сущностные характеристики времени и вечности [5, 368]. Таким образом, в период ранней и классической античности вечность представляется объектом умопостигаемого мира (категориальный образ времени), а движущееся время (время как протяженность) относят к миру материальных вещей (феноменологический образ времени).

Идеалистическая интерпретация времени у Платона сменяется аристотелевским эмпирическим взглядом на проблему времени. Аристотель рассматривает время в совокупности с понятиями места и пустоты в работе «Физика», а также причисляет время к одной из десяти категорий бытия в «Метафизике». В первой время определяется как «число движения по отношению к предыдущему и последующему... время не есть движение [само по себе], но [является им постольку], поскольку движение включает в себе число» [6, 149], а во второй утверждается, что «время – или то же самое, что движение, или некоторое свойство движения» [7, 307]. Таким образом, для Аристотеля время – это не столько объект умопостигаемого мира и онтологически неизменная субстанция или свойство идеального мира, сколько сущностная характеристика мира оформленной материи.

Время как категория античной онтологии, так или иначе, относится к миру идеальных сущностей, что в проекции на мифологическое сознание «проявляет» представление о сакральном времени, а в контексте христианского средневековья актуализирует идею вечности как божественного времени (aeternitas) и собственно земного времени (tempus) [8, 75]. В контексте христианско-средневековой интерпретации феномена времени следует обратиться к Августину Блаженному и его «Исповеди», в которой он рассуждает о божественном времени и вопрошает о том, что есть время земное: «...всё извечно и одновременно... в вечности ничто не преходит, но пребывает как настоящее во всей полноте; время, как настоящее, в полноте своей пребывать не может» [9]. Августин утверждает вечность как время божественного существования, это то время, о котором можно сказать, что оно было, даже когда не было времени земного. Последнее предстает человеку в формах прошлого, настоящего и будущего, однако Августин настаивает на том, что «есть три времени – настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего... 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» [9].

В последующем Фома Аквинский употребил понятие бесконечной длительности (*aevum sempiternitas*) [10, 8], которая логически занимает срединное положение между временем земным (метрическим) и вечностью (временем божественного бытия) и которая представляет собой форму существования нематериальных субстанций (разумных бессмертных душ людей и ангелов).

Следующим важным моментом в концептуализации проблемы времени явилось экспериментально-математическое естествознание и зародившееся в его среде геометрическое понимание времени. Зарождающаяся классическая наука, будучи еще тесно связанной с философией, в частности с метафизикой, представила целый ряд концепций времени. Так, Декарт, Спиноза, Барроу, Ньютон, Локк, Беркли рассуждали о природе последнего. Общей чертой этих рассуждений было примирение авторитета в лице Аристотеля и средневековой философии с экспериментальным естествознанием. В целом новоевропейское понимание времени апеллирует в большей мере к категориальному образу времени.

Новоевропейские мыслители определяли понятие времени в соотношении с понятиями длительности и вечности. Как отмечает Гайденко, «в рационализме XVII в. – у Декарта, Спинозы, Мальбранша – время как категория относительная имеет и объективную, не зависящую от субъекта основу – длительность, а также соотносена с вечностью как атрибутом Бога» [10, 134]. Так, длительность выступает объективным моментом, а время представляется результатом, отношением длительности к сознанию, мышлению, которое эту длительность измеряет.

Триада «время-длительность-вечность» явилась исходным пунктом новоевропейского понимания феномена времени, в русле которой зародилась одна из самых значимых для истории науки и философии концепций пространства и времени. Согласно ньютоновской теории существует абсолютное, математическое, и относительное, обыденное время, где первое имеет статус метафизической субстанции, онтологически вечной и неизменной сущности, а второе связано с субъективным восприятием человеком мира и метрическим измерением длительности (соответственно категориальное и феноменологическое в образе времени). Лейбниц выступил с оппозицией, утверждая время в качестве простого порядка последовательностей, отрицая, тем самым, субстанциализм ньютоновской теории.

В XVIII веке на волне критики метафизической философии ослабевает «классическое» противопоставление длительности как атрибута субстанции и времени как субъективного способа восприятия длительности. Развитие проблематики времени на данном этапе происходит по двум основным векторам: психологическому (Локк, Юм) и трансцендентальному (Кант).

Для первого вектора принципиальным становится эмпирико-сенсуалистическое понимание феномена времени, что приводит к устранению базового для средневековья утверждения о существовании вечности (божественного времени) и земного времени. Второй вектор – трансцендентальный, имел огромное значение для всей последующей философской традиции и культуры в целом, поскольку: во-первых, он переводил проблему концептуализации феномена времени из онтологической плоскости в гносеологическую (открывая, тем самым, возможность для критического – неметафизического – осмысления времени), во-вторых, утверждал особый – априорный – статус времени для человеческого восприятия и познания мира.

В дискурсе классической науки постепенно нарастало противостояние различных взглядов на проблему времени. В конце XVIII века Кант предпринимает попытку примирить различия во взглядах на феномен времени математиков и метафизиков, рационалистов и эмпириков. Позиция математиков, представленная Ньютоном, сводится к онтологической интерпретации времени, т. е. последнее существует в качестве некой самодовлеющей субстанции. Позиция метафизиков выражается в психологической интерпретации времени Лейбницем, для которого «чистое пространство и чистое время сами по себе – ничто, они мыслятся лишь как определения «акциденций» реальных тел и их движений» [11, 135].

Постепенно, отталкиваясь от критики как эмпирико-психологической, так и онтологически-ньютоновской интерпретаций времени, Кант приходит к аргументу, согласно которому время – не смутное понятие рассудка, а чистая форма чувственности. Априорность форм чувственности заключается в том, что сами эти формы не выводятся из чувственного опыта, но являются условием его возможности, но это не означает, что время и пространство существуют до всякого опыта как абсолютные данности, как это было у Ньютона. Априорность оказывается связующим звеном, областью пересечения, в которой время является и объективным и субъективным: в отношении к воспринимающему субъекту время обладает *эмпирической реальностью*, т. к. является условием возможности всякого чувственного опыта, в отношении же к вещам самим по себе время характеризуется *трансцендентальной идеальностью*, т. к. вне нашего сознания мы не можем утверждать, что вещи обнаруживают время как свое свойство. Время, таким образом, «есть не что иное, как форма внутреннего чувства, т. е. созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния» [12, 139].

Неклассическая рациональность, которой предшествовал позитивизм, осуществила своеобразный переворот: вместо абсолютизации времени она подвергла его тотальной релятивизации, т. е. постулировала время в качестве не объективного фактора природного мира, а в качестве относительного фактора системы отсчета и условий наблюдения. В философских

интерпретациях времени начала XX века основной упор делался на понятия процессуальности, событийности (в частности Бергсоном, Уайтхедом). «...Трактовка понятия времени в XX веке определяется неприятием и критикой традиционной метафизики. Само выдвигание времени на первый план связано с тем, что становление, процесс, изменение оказываются фундаментальными определениями реальности» [10, 383].

Постепенно с середины XX века представления о времени как природно-онтологическом феномене становятся «транзитивными»: синергетическая парадигма с ее особым концептуально-понятийным аппаратом и математическими методами проникает в сферу социально-исторического знания. Время, прошедшее путь от тотальной абсолютизации и субстанциализации в классической парадигме к тотальной релятивизации в неклассической, признается, наконец, в качестве фундаментального основания социального бытия. Синергетические представления о нелинейности, бифуркации, флуктуациях признаются в равной степени легитимными и в отношении социальных структур, в отношении к социуму в целом, как к сложной самоорганизующейся системе. Если раньше «достоянием» научной рациональности была геометризация времени, то теперь произошло то, что Пригожин назвал «овременением пространства». «...Свою чистую количественность время преодолевает в своей высшей форме процессуального пространства, в которой уже содержится «зародыш» развития, полностью отсутствовавший в предшествующих геометризованных моделях» [13].

Постнеклассическая рациональность реабилитирует время как основополагающее измерение, но эта реабилитация не имеет ничего общего с абсолютизацией времени в классический период развития естествознания. Обосновывается множественность форм социального времени. Если новоевропейские мыслители и мыслители эпохи Просвещения исходили из симметрии прошлого и будущего и из идеи реформационного развития, то в XX веке на первый план выходит идея становления, социальной самоорганизации, которую крайне сложно прогнозировать именно в силу того, что закономерности природного течения времени не распространяются на время социальное.

Нужно отметить, что XX век располагает большим количеством интерпретаций феномена времени: от попытки придать временному потоку субъективно-онтологический статус у Гуссерля в его «Феноменологии внутреннего сознания времени» до синергетического «Переоткрытия времени» Пригожина и утверждения необратимости времени, а значит – недетерминированности систем.

Важным моментом социокультурных исследований феномена времени является актуализация ангажированности исторических интерпретаций последнего в зависимости от дискурса, в который встраивается понятие времени. По этой причине имеет смысл обратить внимание на концепт

М. Бахтина «хронотоп», который позволяет осмыслить феномен времени подлинно целостным и «включить» его в человекообразный дискурс, апеллирующий не сухим психологизмом, а аксиологическими и смысловыми переменными, которые, в конечном счете, являются определяющими для человеческого бытия, как в индивидуальном, так и в социальном срезе.

Понятие «хронотоп» впервые было использовано в психологии Ухтомским, однако в культурологический дискурс оно было введено Бахтиным. «Хронотоп» в узком смысле является эстетической категорией, которая выражает связь пространственно-временных отношений и смысловое единство художественной формы отражения реальности. Бахтин определяет хронотоп как «существенную взаимосвязь временных и пространственных отношений, художественно освоенных в литературе» [14, 234]. При этом Бахтин отмечает, что, хотя сам термин обязан своему происхождению теории относительности Эйнштейна и физическому обоснованию связи «пространство-время», в гуманитарный дискурс понятие хронотопа было перенесено метафорически, т. е. без сохранения буквального физического значения понятия. Однако главный смысл сохраняется в понятии хронотопа в форме утверждения: «время – четвертое измерение пространства». Суть данного тезиса сводится Бахтиным к тому, что время есть движимое пространство, оно есть «объемная» событийность, и хронотоп – это образ этой событийности, который может приобретать различные жанровые коннотации в зависимости от культурно-исторической эпохи и степени развитости искусствоведческого дискурса.

Резюмируя, следует отметить, что в историко-философском дискурсе образ времени обнаруживает две проекции – феноменологическую и категориальную, что проявляется в характере представлений о времени с учетом динамики философского познания: первая проявляется в понятиях профанного, земного времени, времени как событийности и процессуальности, а также в представлениях о хронотопе; второе – в понятиях вечности и абсолютного времени у Ньютона.

ЛИТЕРАТУРА

1. Тюрикова Ю.М. Концепция времени в европейской картине мира с античности до наших дней // Рецензируемый журнал «Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке». – Издательство «АНАЛИТИКА РОДИС». – 2012. – № 2-3. – С. 54-74.

2. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

3. Плешков А. А. О времени и вечности в философии Платона и Плотина [Электронный ресурс]: XXI Всероссийская конференция «Универсум Платоновской мысли: корпус текстов Платона в истории его интерпретаций» (тезисы пленарных докладов). СПбГУ, 2013. URL:

<http://plato.spbu.ru/CONFERENCES/2013/thes15.htm> (дата обращения: 20.11.2017).

4. Платон. Тимей [Электронный ресурс]: Философский портал. URL: <http://philosophy.ru/library/plato/tim.html> (дата обращения: 20.11.2017).

5. Плотин. Третья эннеада / Плотин. – СПб: «Издательство Олега Абышко», 2004. – 480 с.

6. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 3. Физика / Аристотель. – Москва: Издательство «Мысль», 1981. – С. 59-221.

7. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 1. Метафизика / Аристотель. – Москва: Издательство «Мысль», 1981. – С. 63-368.

8. Савельева И.М. История и время. В поисках утраченного / И.М. Савельева, А.В. Полетаев. – М.: «Языки русской культуры», 1997. – 800 с.

9. Августин Блаженный. Исповедь [Электронный ресурс]: Психологическая библиотека Киевского Фонда содействия развитию психической культуры. URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/avgus01/txt11.htm> (дата обращения: 22.11.2017).

10. Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке / П.П. Гайденко. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – 464 с.

11. Гайденко П.П. Проблема времени у Канта: время как априорная форма чувственности и вневременность вещей в себе // Вопросы философии. – 2003. – № 9. – С. 134–150.

12. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – Мн.: Литература, 1998. – 960 с.

13. Ковалев С.Н. Феномен времени и его интерпретация / С. Н. Ковалев, А. В. Гига [Электронный ресурс]: Философия. URL: <http://filosofia.ru/70518/> (дата обращения: 22.11.2017).

14. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике / М. М. Бахтин // Вопросы литературы и эстетики. – М.: «Художественная литература», 1975. – С. 234-407.

ТВОРЧЕСТВО В ПОСТСОВЕТСКИХ СТРАНАХ: РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ГУМАНИЗМА И ПРАВ ЧЕЛОВЕКА

Д.А. ПАРАДНИК

Минск, Международный университет «МИТСО»

Аннотация: В эпоху рождающейся постиндустриальной цивилизации возрастает интерес к гуманистическому мировоззрению. Это вызвано переменами, которые произошли в жизни людей в обществе. Во-первых, возросло значение права, во-вторых, вырос интерес к интеллектуальным технологиям, в-третьих, изменилось мировоззрение в отношении свободы человека и свободы совести, повысилась роль духовной культуры и гуманизация межличностных и социальных отношений.

Ключевые слова: мировоззрение, гуманизм, права человека, постсоветские страны, культура.

CREATIVITY IN POST-SOVIET COUNTRIES: THE REPRESENTATION OF HUMANISM AND HUMAN RIGHTS

D.A.PARADNIK

Minsk, International University «MITSO»

Abstract: In the era of the emerging post-industrial civilization, interest in the humanistic worldview is growing. This is due to the changes that have occurred in the lives of people in society. Firstly, the increased importance of the right, secondly, increased interest in intellectual technologies, thirdly, changed outlook in relation to human freedom and freedom of conscience, it has increased the role of spiritual culture and humanization of interpersonal and social relations.

Keywords: world outlook, humanism, human rights, post-soviet countries, culture.

В настоящее время идея гуманизма нередко ассоциируется с концепцией прав человека, так как принципы гуманизма лежат в основе правовой культуры. Государство, которое признает приоритет прав человека, может быть оценено как правовое и нравственное. Постсоветские страны относятся к этой категории, так как феномен гуманизма как система ценностей, мировоззрение, образ мышления и познания, определяет сегодня наиболее существенные области жизни людей в этих государствах. Следовательно, тема «Творчество в постсоветских странах: репрезентация гуманизма и прав человека» является актуальной.

В СССР людей, лишенных многих прав и свобод, объединяли светские общечеловеческие ценности: справедливость, братство, равноправие,

уважение к человеку, честный труд, преданность коллективному долгу, взаимопомощь, чувство «интернациональной солидарности» с трудящимися всего мира, и др. Важными были и другие гуманистические ценности: оптимизм, вера в разум и науку, научно-технический и исторический прогресс. В условиях СССР эти ценности слишком часто понимались наивно и были далеки от их фактического воплощения, однако большинству граждан они давали ощущение осмысленности существования, вселяли в них энергию выживания порой в реально бесчеловечных условиях [9].

Официально гуманизм рассматривался в тот период на основе марксистско-ленинской теории классовой борьбы. Позднее, во времена хрущевской оттепели, была провозглашена программа создания «нового человека» по стандартам коммунистической партии. Это породило двойные стандарты образа жизни людей: в официальных отношениях определенные «правила игры», наполненные условностями и ханжеством, а в личной жизни основу человеческих отношений составляли реальные гуманистические ценности.

В постсоветский период с 1990-х годов XX века в ходе развернувшихся демократических процессов в обществе остро встает вопрос о необходимости актуализации ценностей гуманизма для решения гуманитарных, социальных и экологических проблем. Достаточно устойчивой становится тенденция гуманизации правовой системы в постсоветских странах на основе гуманистических ценностей правовой культуры: права на жизнь, на труд, свободу и личную неприкосновенность, равенство перед законом, право на свободу совести, религии, и так далее.

Диалектическое взаимодействие гуманизма и правовой культуры проявляется в том, что, с одной стороны, принципы гуманизма задают гуманистическую направленность правовой культуре, определяют границы её развития, с другой стороны, правовая культура выступает своеобразным способом реализации основных ценностей гуманизма, формируя одновременно основу этой реализации [9].

Принцип гуманизма следует рассматривать в качестве одного из основных и исходных положений права, так как именно социальная потребность в формировании общественных отношений явилась основанием для появления правового принципа гуманизма.

Необходимо отметить, что основаниями для закрепления этого принципа в законодательствах постсоветских стран, например, России и Беларуси, явились также международно-правовые акты о правах человека, в первую очередь. Всеобщая декларация прав человека (1948) и Международный пакт о гражданских и политических правах (1966). К этой же группе международно-правовых актов должны быть отнесены Конвенция против пыток и других жестоких, бесчеловечных или унижающих достоинство видов обращения и наказания (1984) и многие другие акты специальной гуманистической направленности [1, 8].

Из числа европейских международно-правовых актов, выражающих гуманное отношение к человеку, следует отметить прежде всего Европейскую конвенцию о защите прав человека и основных свобод (1950) и Европейскую социальную хартию (1961), пересмотренную в 1996 г. и вступившую в силу в новой редакции в 1999 г. Региональным международно-правовым актом такого рода явилась Конвенция Содружества Независимых Государств о правах и основных свободах человека (1995). Необходимо отметить, что свои законодательства и Россия, и Беларусь привели в соответствие с вышеперечисленными международными документами и международными стандартами [2; 3; 4; 5]

На сегодняшний день Россия из всех постсоветских стран является в большей степени правовым государством, в котором на примере введения моратория на смертную казнь можно проследить взаимодействие гуманистических принципов и правовой культуры [7].

Еще одна постсоветская страна, которая согласно Конституции, является социальным правовым государством, – Беларусь. На сегодняшний день это единственная страна в Европе, где применяется смертная казнь. Таким образом, мы можем наблюдать некоторое противоречие, ведь данный вид наказания совершенно не соответствует идее гуманизма [6].

Исходя из вышеизложенного, нетрудно сделать вывод о том, что в постсоветских странах сегодняшняя культурная, моральная и психологическая атмосфера не всегда гармонирует с ценностями гуманизма. Самое важное для этих государств препятствовать процессам дегуманизации и деморализации общества, защищать ценности гуманистического мировоззрения, элементарные нормы порядочности, личной и социальной ответственности.

Новая гуманитарная культура предполагает субъекта–творца, человека, сознающего свою органическую слитность с окружающим миром, свою сопричастность с ним. Гуманистический принцип обуславливает и соответствующие виды деятельности, которые по сути своей должны быть природо-и культуросберегающие, а также культуротворческие, созидающие новые культурные формы, основанные на высоких нравственных ценностях. В сущности, вне такого мировоззренческого принципа новая гуманитарная культура (новый гуманизм) не может состояться [9].

ЛИТЕРАТУРА

1. Всеобщая декларация прав человека 1948 [Электронный ресурс]: Организация Объединенных Наций. – URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml (дата обращения: 25.11.2017).
2. Европейская конвенция о защите прав человека и основных свобод 1950 [Электронный ресурс]: Официальный сайт Совета Европы. –

URL: <http://www.echr.ru/documents/doc/2440800/2440800-002.htm> (дата обращения: 25.11.2017).

3. Европейская социальная хартия (пересмотренная) 1996 г. [Электронный ресурс]: Официальный сайт Совета Европы. – URL: <http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/socialcharter/Presentation/ESCRBooklet/Russian.pdf> (дата обращения: 25.11.2017).

4. Конвенция против пыток и других жестоких, бесчеловечных или унижающих достоинство видов обращения и наказания 1984 [Электронный ресурс]: Организация Объединенных Наций. URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/torture.shtml (дата обращения: 25.11.2017).

5. Конвенция Содружества Независимых Государств о правах и основных свободах человека 1995. – Минск: Нац. правовой информ. Респ. Беларусь, 2017.

6. Конституция Республики Беларусь : с изм. и доп., принятыми на респ. референдумах 24 нояб. 1996 г. и 17 окт. 2004 г. – Минск : Нац. центр правовой информ. Респ. Беларусь, 2017. – 62 с.

7. Конституция Российской Федерации: принята всенар. голосованием 12 дек. 1993 г. : офиц. текст : с изм. от 30 дек. 2008 г. – М. : Айрис-пресс, 2013. – 63 с.

8. Международный пакт о гражданских и политических правах 1966 [Электронный ресурс]: Организация Объединенных Наций. URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/pactpol.shtml (дата обращения: 25.11.2017).

9. Позняков В.В. Гуманизм сегодня: оправдание культурой // Республиканский институт высшей школы Белорусского государственного университета. – 2009. – С.3-8.

РОРТИ О РАЗЛИЧИИ ФИЛОСОФИИ НАУЧНОЙ И ПОЭТИЧЕСКОЙ

А.В. САЕНКО

Нижний Новгород, Нижегородский государственный университет
им. Н. И. Лобачевского

***Аннотация:** Статья написана в рамках философии языка. Демонстрируется влияние лингвистического поворота на Р. Рорти. Рассматривается вопрос о специфике философского языка. На основе классификации философов, предложенной Рорти, философский язык подразделяется на научную и поэтическую вариацию.*

***Ключевые слова:** философия языка, философский язык, научная философия, поэтическая философия, Рорти.*

RORTY ABOUT THE DISTINGUISHING OF ACADEMIC AND POETIC PHILOSOPHY

A.V. SAENKO

Nizhny Novgorod, Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod

Abstract: *This article is written in terms of the language of philosophy. It shows the influence of the linguistic turn on R. Rorty. The specific character of the language of philosophy is considered. The article introduces the distinction between the poetic and academic variations of the philosophical language, based on the classification of philosophers given by R. Rorty.*

Keywords: *language philosophy, philosophical language, academic philosophy, poetic philosophy, Rorty.*

«Вся философия – это "критика языка"»

Людвиг Витгенштейн

(«Логико-философский трактат»)

Лингвистический поворот в культуре, о котором говорят интеллектуалы, действительно прослеживается в человеческом мышлении. И проявляется в самых различных сферах культуры, от эзотеризации психологии до популяризации лингвистики. Ряду мыслителей удалось сместить точку пристального внимания философов с сознания на язык и дать направления для новой ветки традиции теоретических накоплений рефлексивного характера. Различные концепции, от Гердера, утверждавшего наличие внутренней связи между национальным характером и языком, Гумбольдта, подтвердившего наличие у любого языка особой структуры, обуславливающей способ мышления [20, 238], до Э. Сепира и Б. Ли Уорфа, разработавших гипотезу лингвистической относительности, во многом определили специфику дальнейшего развития западной философии.

Для объяснения современной европейской философии порой ее делят на два «лагеря» (аналитическая философия и континентальная) и несколько этапов. Рорти же приобрел широкую известность в том числе и тем, что в процессе развития своих взглядов перешел из аналитической философии в «континентальную» традицию. За что неоднократно критиковался традиционными американскими прагматистами, настроенными против «континентальных веяний» в культуре [2, 64]. Что же касается этапов, то обычно их выделяют три. Первый этап – «антропоцентрический», временной промежуток которого с 1830 по 1865 годы. Второй – когнитивный, с 1865 по 1920 годы. Третий – лингвистический, с 1920 по 1970 годы. И последний – постмодерн, с 1970-го года по настоящее время. Таким образом, возникновение постмодернизма обязано лингвистическому повороту. Ряд исследователей характеризуют философскую концепцию Рорти как одну из версий постмодернизма [2;8; 10; 11; 16]. Ряд других исследова-

телей этот мыслитель интересует прежде всего как разработчик неопрагматизма [4; 6; 7; 9; 12; 13; 19; 21], который тоже связан с языком. А любой язык, согласно американскому философу, – это более инструмент для взаимодействия с миром, нежели попытка его скопировать.

Такое понимание языка связано с тем, как Рорти понимает философию. Он хочет преодолеть традиционное представление о философии, согласно которому она является дисциплиной, обеспечивающей точную репрезентацию бытия. Этому посвящен его главный философский трактат «Philosophy and the Mirror of Nature». В данном обстоятельном труде он излагает свое видение истины, которая должна быть контекстуально уместна и работоспособна, видение понимания, являющееся умением справляться с событием. Недаром американский мыслитель отмечает, что философия заменила интеллектуалам религию. Однако он связывает появление в философском языке различных понятий, например, «духовная и телесная субстанция», со случайностью изобретения определенной языковой игры. Здесь видно влияние лингвистического поворота и позднего Витгенштейна на Рорти.

Когда же сам Рорти рассуждает о лингвистическом повороте и философии языка, то он делит философию языка на два вида, отмечая при этом, что лингвистический поворот является источником лишь одного из этих видов. В частности, он считает, что у философии языка есть два источника. Первый – совокупность проблем, обсуждаемых Фреге, ранним Витгенштейном и Карнапом. Их интересовала систематизация наших понятий и возможность трактовать такие понятия, как «истина», «необходимость», «имя», «значение», с единой точки зрения. Этот комплекс проблем Рорти называет «чистой» философией языка. Второй комплекс проблем, связанный с лингвистическим поворотом, он называет «смешанной» философией языка, отмечая, что в нем философские тезисы о сфере человеческого познания и природе выступают в качестве замечаний относительно языка [27, 257–258].

Мы затронули вновь ставший актуальным в XX веке [5; 14; 18; 25; 26] и не теряющий актуальность по сей день вопрос о том, что такое философия. Также актуальным для нас является малоизученный вопрос о специфике философского языка. Отечественные аналитики занимались анализом философских языков как терминосистем тех или иных философов [1, 17]. Методологическими разработками для понимания специфики философского языка как такового, вне различия между естественными языками, в рамках которых употребляются философские понятия, отметились Ж. Делез и Ф. Гваттари [5]. Но, на наш взгляд, большой вклад в такого рода методологию внес знаменитый советский философ Мераб Мамардашвили в своих лекциях о современной европейской философии [15]. Ведь, несмотря на название этих лекций, он не ограничивался европейской фило-

софией, а приводил в качестве подтверждения своих взглядов, например, и тот же знаменитый концепт восточной философии «Дао».

Рорти же строит свое понимание философии на основе модели, оппозиционной образу философии как зеркала природы. Что же касается классификации различных видов философского языка, то эту мысль мы можем реконструировать на основе его классификации философов. Этому вопросу посвящена его пока не переведенная на русский язык работа «*Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics*». В ней он утверждает, что в XX веке было дано три ответа на вопрос о том, как относиться к западной философской традиции. Каждый из ответов – это определенный тип философствования. Первый тип – гуссерлевский или «ученый», второй – хайдеггеровский или «поэтический», третий – прагматичный или «политический». В качестве примера третьего типа философствования он приводит такого социального реформатора, как Дж. Дьюи. Первый тип философствования широко известен. Он был распространен Гуссерлем и его позитивистскими противниками. В рамках этого типа философия формируется наукой, сильно далека от политики и искусства. Ответы же Хайдеггера и прагматика являются реакцией на научный тип философствования. Согласно хайдеггеровскому ответу, только философский мыслитель находится на уровне поэта. И достижения великих мыслителей мало связаны и с математической физикой, и с государственными структурами. Прагматисты же, напротив, отворачиваются от теоретиков к практикам, инженерам и социальным работникам, которые стремятся сделать условия жизни людей более комфортными и безопасными. А наука и философия служит им инструментом для достижения этих целей. Хайдеггер выступает за то, чтобы видеть в философской традиции ряд поэтических достижений. Прагматик считает, что традиция должна быть использована как мешок с инструментами. Некоторые из этих «концептуальных инструментов» имеют незаслуженный престиж. Такие инструменты нужно просто выбросить из сумки. Другие просто требуют ремонта. Третьи инструменты придется изобретать на месте. Четвертые мы можем достать из мешка и использовать уже сейчас. Поэтическое же восхищение традицией прагматик считает сентиментальной ностальгией и попыткой сохранить то, что изжило себя [28, 9–10].

Итак, Рорти утверждает, что есть философы, которые в своем творчестве нацелены на научные методы. Он называет их философами-учеными. И приводит в качестве примеров таких философов Б. Рассела и Г. Рейхенбаха. Другие философы – это философы-поэты, которые предпочитают свободный, не ограниченный рамками дискурс для поисков нового взгляда на какую-либо проблему, такие философы, как М. Хайдеггер. Третий вид философов – это философы-социальные реформаторы, такие как Дж. Дьюи [2, 81–82]. Феномен поэтической философии уже был затронут в отечественных научных журналах [22; 23; 24]. Нам как исследователям

специфики философского языка интересны первые два типа. Философы-социальные реформаторы не всегда занимаются творчеством философских концептов, порой их больше заботит решение проблем насущных. Но у них есть философски обоснованные ориентиры. Таким образом, вынеся за скобки философов-социальных реформаторов, мы можем продолжить мысль Рорти и говорить не только о философах-ученых и философах-поэтах, о поэтическом и научном типе философствования, а также о поэтической и научной вариациях философского языка. И закономерно встает вопрос о разнице в специфике языков, которым пользуются философы-ученые и философы-поэты, о нюансировке не только общестилистической, но касающейся особенностей тех понятий, которыми пользуются такие философы. Упомянутое деление философского языка кажется нам наиболее актуальным и требующим дальнейшего изучения, выходящего за рамки идей американского философа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Автоманова Н.С. Философский язык Жака Деррида / Н.С. Автоманова. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. – 510 с.
2. Белоус И.А., Хомич Е.В. Ричард Рорти./ И.А. Белоус, Е.В. Хомич – Мн.: Книжный Дом, 2008. – 192 с.
3. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. – М.: Издательство «Гнозис», 1994. – 612 с.
4. Гужа Е.А. Ирония в концепции неопрагматизма Ричарда Рорти / Е.А. Гужа // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2015. – № 2. – С. 111–120.
5. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С. Зенкина. – М.: Академический Проект, 2009. – 261 с.
6. Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти / И.Д. Джохадзе – диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Москва, 2000
7. Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти и аналитическая философия / И.Д. Джохадзе – Философско-литературный журнал Логос. – 1999. – № 6. – С. 94–18.
8. Ефремов Ф.А. Либеральный постмодернизм Р. Рорти / Ф. А. Ефремов – Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. – 2009. – № 1. – С. 101–107.
9. Куликов М.В. Неопрагматизм Ричарда Рорти как продолжение традиций классической американской философии / М.В. Куликов – диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Томск, 2006.
10. Куликов М.В. «Случайность, ирония, солидарность» Ричарда Рорти – постмодернистский взгляд на традиционные ценности гуманизма /

М.В. Куликов // В сборнике: Традиционная народная культура как действенное средство патриотического воспитания и формирования межнациональных отношений материалы Всероссийской научно-практической конференции. под редакцией Ю.В. Анохина. – 2016. – С. 30–31.

11. Левчук Д.В. Постмодернистский проект Рорти: случайность самости и либеральная надежда / Д.В. Левчук // *Paradigmata poznani*. – 2014. – № 1. – С. 42–44.

12. Логинов Е.В. Прагматизм и неопрагматизм: реконструкция учения Дж. Дьюи у Р. Рорти / Е.В. Логинов // *Вопросы философии*. – 2016. – № 2. – С. 192–203.

13. Лозина Д.В. Концепция коммуникативной рациональности в неопрагматизме Р. Рорти / Д.В. Лозина // *Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия*. – 2008. – № 8. – С. 101–105.

14. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию / М.К. Мамардашвили // Мамардашвили М. Как я понимаю философию. Доклады, статьи, философские заметки. / Составление и предисловие Ю.П. Сенокосова. – Москва: «Прогресс», 1992. – С. 14–26.

15. Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии / М. К. Мамардашвили – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. – 608 с.

16. Мишина М. П. Радикальный постмодернизм в философии Р. Рорти / М. П. Мишина // *Вестник развития науки и образования*. – 2007. – № 2. – С. 48–56.

17. Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля: Монография / Е.В. Орлов; отв. ред. В. П. Горан; Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние, Ин-т философии и права. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. – 317 с.

18. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет – М.: Наука, 1991. – 408 с.

19. Пазолини Б. Соотношение эпистемологии и герменевтики в неопрагматизме Р. Рорти / Б. Пазолини – диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Новосибирск, 2005

20. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 4. От романтизма до наших дней. / Д. Реале, Д. Антисери – ТОО ТК «Петрополис», Санкт-Петербург, 1997. – 880 с.

21. Семенов М.Г. Концепция культуры в неопрагматизме Р. Рорти / М.Г. Семенов // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина*. – 2012. Т. 2. № 3. – С. 99–106.

22. Фатенков А. Н. Вальтер Беньямин и Михаил Лифшиц в пространстве поэтической онтогносеологии. / А. Н. Фатенков // *Философия и культура*. – 2011. – № 9. – С. 26–37.

23. Фатенков А.Н. Философ. Опыт самоопределения в языковом пространстве культуры. / А.Н. Фатенков // *Человек*. – 2004. – № 1. – С. 103–114.

24. Фатенков А.Н. Языки философии, литературы и науки в аспекте смысла. / А. Н. Фатенков // Философские науки. –2003. – № 9. – С. 50–69.
25. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер / Пер. с нем. В.В. Бибикина. – М.: Академический Проект, 2007. – 303 с.
26. Хайдеггер М. Что такое философия? / М. Хайдеггер // Вопросы философии. – 1993. – № 8. – С. 113–123.
27. Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature / Richard Rorty – Princeton university press. – 2009. – 439 p.
28. Rorty R. Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics / Richard Rorty // Richard Rorty Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers.– Cambridge University Press. – 1991. – P. 9–26.

ВООБРАЖЕНИЕ КАК ИСТОЧНИК ТВОРЧЕСТВА В КИНО

А. С. ТЕМЛЯКОВА

Екатеринбург, Уральский федеральный университет им. Б. Н. Ельцина

Аннотация: В статье рассмотрены различные подходы к определению воображения, фантазии, воображаемого в его отношении к реальному и виртуальному. Воображаемое анализируется в качестве источника творчества в кинематографе, более точно речь идет о воображении режиссера, воссоздающего воображаемую реальность на съемочной площадке. Исследование охватывает и современные подходы, затрагивая теорию симуляции Ж. Бодрийяра и виртуальное в понимании М. Маклюэна.

Ключевые слова: воображение, фантазия, кинореальность, виртуальная реальность.

IMAGINATION AS A SOURCE OF CREATIVITY IN CINEMA

A.S. TEMLYAKOVA

Yekaterinburg, Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin

Abstract: The article considers some approaches to the definition of imagination and fantasy in its relation to the real and virtual. The imaginary is analyzed as a source of creativity in the cinema; more precisely it is the imagination of the film director who recreates the imaginary reality on the film set. The research covers some modern approaches, for example the theory of simulation of Jean Baudrillard and the problem of virtual in the understanding of M. McLuhan.

Key words: imagination, fantasy, film reality, virtual reality.

В данной статье мы исследуем категорию воображаемого и онтологию воображаемого, чтобы раскрыть специфику кино как «искусственного воображения». Рассмотрим, как определяют воображение И. Кант и Г. Башляр, проанализируем категорию воображаемого у Ж.-П. Сартра. Далее мы перейдем к анализу теорий Ж. Бодрийяра и М. Маклюэна и их «сумасшедшим галактикам», где торжествует гиперреальное. И выражение «как в кино» теряет свой смысл, поскольку реальность и вымысел сливаются воедино.

И. Кант определяет воображение как способность созерцаний без присутствия предмета. Он выделяет продуктивное и репродуктивное воображение. Продуктивное, или производительное воображение можно определить как способность первоначального изображения предмета, такое воображение предшествует опыту. Репродуктивное, производное или воспроизводительное воображение воспроизводит имевшееся прежде эмпирическое созерцание. Мы можем назвать воображение фантазией, поскольку оно создает образы произвольно. Мы можем завершить рассмотрение взглядов И. Канта его словами: «Воображение – великий художник и волшебник, но оно не имеет творческого характера, а всегда должно заимствовать материал для своих порождений из чувств» [4, 404].

Интересно, что в кинематографе нередко встречается отсылка к подобным сконструированным ситуациям, чаще всего они предстают, когда нам показывают, например, сны или мечты героев. Например, в фильме «Аризонский сон» («Arizonadream»; 1993) режиссера Эмира Кустурицы мы наблюдаем, как рыба плавает по воздуху или видим гору из автомобилей, по которой можно взобраться на Луну. То есть, все предметные составляющие сцены реальны, мы можем встретить их и в обыденной жизни, однако необычным является их сочетание. Таким образом, сам материал для фантазий заимствуется из чувств, как это и утверждает И. Кант.

Согласно Ж.-П. Сартру, мир представляет собой некое связное целое, в котором каждый объект имеет свое определенное место и вступает в отношения с другими объектами. Сама идея мира подразумевает следующие два условия для его объектов: 1) нужно, чтобы они были строго индивидуированы; 2) необходимо, чтобы они находились в равновесии со средой. Автор утверждает, что никакой ирреальный объект не соответствует этим двум условиям, поэтому, как следствие, мы получаем строгое доказательство того, что ирреального мира не существует. Более того, сам человек в любой момент может прервать существование ирреального объекта, который существует лишь в той мере, в какой сам субъект этого хочет. Однако нельзя отрицать и то, что образ, то есть ирреальный объект, может провоцировать определенное поведение, реакцию, подобно непосредственному восприятию. Как объясняет Сартр, это происходит по причине того, что в этом образе человек может видеть осколок или часть реального мира. Но нельзя забывать также, что ирреальный объект не может иметь

силы, поскольку он ни на что в действительности не воздействует. Субъект может лишь приписывать воображаемому, или ирреальному объекту способность вызывать определенные реакции.

В процессе конституирования ирреального объекта знание начинает играть роль восприятия, поскольку именно в нем воплощается чувство. И все-таки ирреальный объект существует, но существует он строго как ирреальный, недействительный, однако существование его неопровержимо. Именно по этой причине в отношении ирреального чувства может вести себя так же, как и в отношении реального. «Однако с какой бы точностью ни было определено это ирреальное, оно *пусто*, оно является простым отражением чувства. Следовательно, это чувство питается своим собственным отражением» [7, 241]. В итоге, можно сказать, что воображаемое и реальное вызывают у человека различные по своей природе чувства.

Представленную у Сартра концепцию воображаемого можно продемонстрировать на примере фильма «Адвокат дьявола» (1997; реж. Тэйлор Хэкворд). Развязка наступает, когда в конце фильма мы обнаруживаем, что весь драматически напряженный и даже фантастический сюжет оказывается лишь мимолетным видением главного героя, ирреальным образом, промелькнувшим в его воображении за долю секунды.

Интересно, что согласно Г. Башляру, воображение является способностью творить образы из реальности, как подсказывает этимология, а как раз наоборот, воображение – способность творить образы, выходящие за пределы реальности. «Воображение изобретает больше, чем просто явления и драмы, оно изобретает то, в чем есть дух новизны; оно раскрывает глаза, уже владеющие новым типом видения. И если у него есть видение, оно увидит» [1, 37]. В качестве примера здесь можно привести фантастические миры Дж. Р. Толкина, воплощенные в его романах, и их экранизации режиссером Питером Джексоном; речь идет о трилогии «Властелин колец». Это сконструированные при помощи новейших компьютерных технологий фантастические миры, невероятно цельные и захватывающие неустанным полетом фантазии авторов, причем как самого писателя, так и режиссера.

Как пишет французский поэт и писатель Робер Деснос, «преображая внешние элементы, кино формирует новое мироздание» [3, 32]. Причем он утверждает, что образы, рожденные на экране, высвеченные кинопроектором, не пропадают мимолетно после просмотра фильма. Они продолжают существовать в воображении, в памяти зрителя. В понимании Р. Десноса, кинореальность дает нам возможность расширить границы опыта, и, сливаясь с повседневной действительностью, она обогащает ее, населяя образами, рожденными игрой лучей света на киноэкране.

Данный подход позволяет нам понять специфику, например исторического кино. Так, человек может получить представление о событиях, имевших место задолго до его рождения. Либо посредством киносеанса

зритель может получить впечатление о другой стране, культуре народов, проживающих в точках земного шара, где сам он никогда не был.

Для точного определения онтологического статуса кинореальности следует обратиться к философскому пониманию реальности и воображаемого. Кино находится в сфере воображаемого, воображаемо воплощенного и призрачно представленного в реальности.

Согласно Ж. Бодрийяру, сегодня реальное и воображаемое сливаются в одно операциональное целое. Само определение реальности подразумевает, что реальность это то, что можно эквивалентно воспроизвести. В итоге этого процесса оказывается, что реальность – не просто то, что можно воспроизвести, а то, что всегда уже воспроизведено. Как утверждает Ж. Бодрийяр, сегодня реальность предстает как гиперреальность. Симулякр постоянно поддерживает специфический обмен между искусством и реальностью, что приводит к повсеместному распространению гиперреальности. И здесь мы не вправе говорить о репрезентации, поскольку бесконечному увеличению подвергается не какая-то первичная реальность, которую мы ре-презентуем, а симулякр, который сам образует лишь простую видимость. Однако Ж. Бодрийяр в то же время утверждает, что гиперреализм следует толковать в том смысле, что сегодня сама реальность гиперреалистична. «Сегодня вся бытовая, политическая, социальная, историческая, экономическая и т.п. реальность изначально включает в себя симулятивный аспект гиперреализма: мы повсюду уже живем в «эстетической» галлюцинации реальности» [2, 152].

Французский философ даже выводит специфическую формулу: коэффициент реальности пропорционален запасу воображаемого, которое и придает ей ее удельный вес. В пример он приводит географические открытия и космические исследования. Сегодня мы сталкиваемся с ситуацией, когда на карте не остается никаких «белых пятен». И «когда пределы некогда ограниченного мира отодвигаются в бесконечность, то из него истекает реальность, то есть внутренняя связность» [2, 153].

Раньше существовал особый класс аллегорических объектов, таких как зеркала, отражения, произведения искусства. Однако каждый предмет отражал специфику работы над ним мастера, его характерный стиль. И удовольствие зрителя состояло в том, чтобы в искусственном и поддельном обнаружить нечто «естественное». Сегодня мы можем с большим интересом смотреть фильм, в то же самое время прекрасно осознавая, в какие моменты съемочная группа прибегает к 3-Дмоделированию и прочим «уловкам» для большей красочности и масштабности визуального ряда.

Система массовой коммуникации, и в том числе кинематограф, по мнению Бодрийяра, играют все большую роль в нашем восприятии действительности. Оно больше не является непосредственным, а всецело заменяется симуляцией, в то время как отдельные объекты превращаются в симулякры. Конечным вариантом этого процесса выступает гиперреальность,

причем она больше не нуждается во внешних референциях и способна существовать независимо от реального мира.

По мнению Жана-Батиста Торе, одной из причин симпатии Бодрийера к американскому кино является его интерес к современной Америке как воплощению феномена симуляции, главным теоретиком которого он являлся [8]. В описании Бодрийера Америка предстает утопической страной, где полностью реализована гиперреальность, и повседневная жизнь населения немислима без телевидения, компьютерных игр и походов в огромные супермаркеты. Для французского философа тесное переплетение истории нации с ее кинематографическим отображением стало предметом как восхищения, так и непрерывной рефлексии и размышлений.

Бодрийер указывал на всё возрастающее количество фильмов, которые он называл «похитителями кино». К ним он относит бесчисленные ремейки, а также фильмы «одного дня», которые после непродолжительного проката и незначительных сборов навсегда канут в небытие, поскольку они не представляют ни художественной, ни исторической ценности.

Канадский исследователь М. Маклюэн относит фильмы, популярную музыку, сферу развлечений и модук тем составляющим, которые заполняют вакуум нашей чувственной жизни, образовавшийся из-за обилия разнообразных технологических новинок. По его мнению, весь XIX век завершился появлением кино и принятием утверждения, что мир снов лучше и богаче реальной жизни.

Маклюэн говорит о человеческой жизни, как о необыкновенной, радикальной реальности. «Радикальной в том смысле, что именно с нею соотносятся все другие реальности; все они – действительные или возможные – в ней так или иначе проявляются» [5, 201]. В этом смысле, и каждый фильм человек соотносит со своим собственным чувственным опытом. И жизнь человека представляет собой некую первичную реальность, а кино с такой точки зрения уже выступает реальностью вторичной, или художественной.

Нельзя не заметить, что некоторые мысли Маклюэна звучат в унисон тем положениям теории Бодрийера, которые мы уже рассмотрели. Так, например, канадский философ говорит о том, что технологические новинки все в большей степени замещают собой природу, «все земные феномены становятся программируемыми артефактами, и каждая грань человеческой жизни теперь воспринимается в масштабе художественного видения» [5, 204].

С появлением электричества и развитием технологий происходит все большее ускорение процессов трансформации. Так, сегодня на экране монитора может быть полностью воспроизведена вся история человечества. Таким образом, целый мир превращается в произведение искусства. Кино позволяет показать за одну минуту то, на что требуются сотни лет реального наблюдения.

Обратимся далее к работе «Эстетика мышления» М. Мамардашвили. Он утверждает, что человек всегда задумывается именно над тем, что по-настоящему его волнует. В этом и состоит исток процесса мышления. Если мы не можем получить ответ на свой вопрос, исходя из доступных и имеющихся у нас знаний, мы вступаем на путь размышлений. Причем такое мышление трактуется философом как испытание, «переживание того, что иным путем, иначе человек, как эмпирическое существо, не способен пережить. И это совпадает с точкой продуктивного трансцендентального воображения. Своего рода творения» [6, 259]. Фактически в этой точке происходит совпадение трех условий: смысла; творчества; реальности. Причем термин «трансцендентальное воображение» берется автором не в психологическом смысле слова. Это происходит по следующей причине: то, что мы воображаем, есть всегда воображаемое нами, то есть возможное. А когда мы способны вообразить то, что не находится в рамках наших возможностей, тогда мы имеем дело с трансцендентальным воображением. И именно оно является условием того, что мы можем понять и узнать что-то новое. «Мы всегда воображаем, как бы продолжая и далее проецируя, уже известный на уровне слов и представлений смысл. Реальность же всегда другая» [6, 260].

М. Мамардашвили уделяет особое внимание сфере искусства, поскольку, по его мнению, только искусство выводит нас за рамки нашего горизонта возможного и, только выйдя за эти рамки, мы способны увидеть реальность, поскольку то, что есть на самом деле, всегда закрыто экраном кажущейся жизни и нашей психологии. Подлинная реальность находится за экраном наших психологических возможностей. Путь к реальности лежит через искусство в том широком смысле слова, когда мы можем создавать соответствующие конструкции, которые способны генерировать в нас состояния понимания, чувства, воображения и т. д.

В статье мы рассмотрели понимание воображения И. Кантом, который говорит о чувственной основе любой фантазии, однако сегодня в кинематографе мы находим точные прорисовки ни на что не похожих воображаемых миров, таких как станция Альфа в фильме «Валериан и город тысячи планет» (2017; реж. Люк Бессон) или Пандора в фильме «Аватар» (2009; реж. Джеймс Кэмерон).

Можно согласиться с Ж.-П. Сартром в том, что хотя ирреальное или воображаемое не существует, однако субъект сам может определять степень своего «погружения» в фантастические и воображаемые миры. И такой подход представлен Р. Десноса, утверждающим, что фильмы в некотором роде представляют собой «искусственные мечтания».

Можно утверждать, что художественный фильм является всецело воплощением замысла режиссера. С точки зрения психологического подхода, фильм в некотором роде замещает и заполняет некие погрешности в сознании зрителя путем визуализации скрытых и нереализуемых ситуа-

ций. Однако кинореальность должна не «закрывать глаза» зрителю, погружая его в сладостный отдых от действительности, а, наоборот, раскрывать перед ним окружающий мир и помогать ориентироваться в реальности, расшифровывать ее, тестировать на подлинность. И это становится возможным, когда фильм ставит перед зрителем нетривиальные вопросы и наталкивает смотрящего на размышления, которым нет предела.

ЛИТЕРАТУРА

1. Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 376 с.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: «Добросвет», 2000. – 387 с.
3. Деснос Р. Когда художник открывает глаза... Заметки о живописи и кино 1923–1944. – М., 2016. – 202 с.
4. Кант Иммануил. Сочинения в шести томах. – М.: «Мысль», 1966. – Т.6. – 743 с.
5. Маклюэн М. Война и мир в глобальной деревне. – М.: АСТ, 2012. – 219 с.
6. Мамардашвили М. К. Философские чтения. – СПб.: Азбука-классика, 2002. – 825 С.
7. Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. – СПб.: Наука, 2002. – 320 с.
8. Торе Ж.-Б. 70-е: перезагрузка. Бодрийяр и кинематограф // Искусство кино. – 2008. – №2, февраль. – URL: <http://kinoart.ru/archive/2008/02/n2-article12> (дата обращения: 07.10.2017).

ТВОРЧЕСТВО И КУЛЬТУРА В СВЕТЕ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

И.С. ШАЙХОЛОВ

Ульяновск, Ульяновский государственный технический университет

Аннотация: В статье рассматривается понятие философской рефлексии. Анализируются теоретическая и практическая рефлексии. Даны их отличительные особенности. Приведены определения интровертной и экстравертной рефлексии. Обозначена роль философской рефлексии в создании творческих произведений.

Ключевые слова: философия, философская рефлексия, творчество, культура, мышление.

CREATIVITY AND CULTURE IN THE LIGHT OF PHILOSOPHICAL REFLECTION

I.S. SHAYKHOLOV

Ulyanovsk, Ulyanovsk State Technical University

***Abstract:** The article deals with the concept of philosophical reflection. The theoretical and practical reflections are analyzed. Their distinctive features are given. The definitions of introvert and extraverted reflexions are given. The role of philosophical reflection in the creation of creative works is indicated.*

***Keywords:** philosophy, philosophical reflection, creativity, culture, thinking.*

Философия – древнейшая мыслительная практика, которая позволяет нам познать мир и его сотворение, понять реальность. Возникнув как любовь к мудрости, она дает нам свободное размышление о мире, в свою очередь, превращаясь в систему знаний о мире и человеке. Древнегреческие философы Платон и Аристотель считали, что началом философии является удивление и изумление. Человек задумывается о своем месте в мире, его знакомство и познание действительности сопряжено свосхищением и удивлением многообразием и бесконечностью бытия. Основа философской деятельности – это размышление, обращенное на свои собственные начала и истоки, некая «интровертность» разума, то есть рефлексия. Философская рефлексия абсолютно критична, она ничего не утверждает, а, наоборот, подвергает сомнению сложившиеся стереотипы, это явление мышления о мышлении. Философская рефлексия предполагает осознание смысла духовного опыта человечества, исторической, культурной и социальной практики. В разные исторические эпохи она своя, так как детерминирована общественным строем, социальными нормами и прочим. Гегель отмечал две разновидности рефлексии: теоретическую и практическую.

По его мнению, теоретическая рефлексия приближает человека к познанию его сущности. Ведь он анализирует, планирует, представляет, происходит творческий процесс. Практическая рефлексия – это движение к идеальному образу человека, здесь задействованы побуждающие мотивы. Именно философская рефлексия подталкивала великие таланты и умы к изобретению и созданию шедевров. Удивление, фантазия, восторг – все это двигало великими художниками, поэтами, композиторами и изобретателями. Фантазия является проявлением творческой свободы человека, его открытости, показывает, что он является творческой личностью и подчеркивает его культуру. Фантазия дает возможность перехода от небытия к бытию и обратно. Конструируется особое духовное пространство, которое является творческим, открытым, свободным и которое, в общем, является культурой. Разнообразный мир человеческих фантазий дает нам возможность окунуться в череду прекрасного. Через игру, фантазию, сказку чело-

век входит в мир культуры. Б. Кроче утверждал, что деятельность фантазии универсальна и присуща человеческой природе подобно логическому понятию и моральному долгу.

С другой стороны, можно выделить следующие две формы философской рефлексии: экстравертную и интровертную. В первом случае рефлексивная деятельность возможна при участии внешних факторов. Однако критическое отношение к самому себе исключается. Интровертная рефлексия подразумевает экстравертное мышление и самокритичность.

Философская рефлексия является элементом культуры. Ее неотъемлемой частью выступает обращение назад, в прошлое, к истокам. Это необходимо для того, чтобы проследить предыдущую человеческую деятельность. Без прошлого не существует будущего. Философская рефлексия отличается от повседневной. Если в повседневной жизни мы подвергаем сомнению что-то конкретное, то в философской рефлексии сомнению подвергается мир в целом, наши представления о нем и наше собственное бытие.

Философская рефлексия направлена на самопознание. Для того чтобы быть способным к рефлексии, человек должен уметь абстрагироваться; создавать невероятные условия эксперимента; устанавливать связи между целой системой объектов; подвергать все сомнению, чтобы найти истинное знание.

Примером постоянной и глубинной философской рефлексии для меня явились работы Г. Ф. Миронова (см., например, [1, 2]). Он приходит к выводу, что все новое является переоткрытием, а современная философия хочет быть узнанной. Узнавание себя – это, прежде всего, возвращение к себе. Он пишет: «Философия в поисках самой себя – это поиск новых родовых связей»; по его мнению, «философия не самоотждественна и поэтому не прогрессивна, она культуuroобразующа» [1, 84].

Г. Ф. Миронов в своей работе «Философия в поисках самой себя» раскрывает антропологический смысл современной философии как метафизики. В качестве примера он приводит греческих философов, которые стремились к целому через красоту, истину и благо, а сосредоточением этого являлся человек – *antropos*. Таким образом, в данном случае философия является более антропологией, чем метафизикой. Но «антропология возможна лишь как замещенная метафизика», – говорит нам автор; «антропологичность современной философии если и возможна, то по всей вероятности в устремленности к смыслотворческому потенциалу человека через концентрацию духовной энергии человека и человечества посредством децентрации мира, объединять и объединяться в сфере духа без центра объединения» [1, 83].

Все представления философов древности и современности о роли философии творчества и культуры в современной рефлексии отличаются, но суть остается у всех одной. Такого мнения придерживаюсь и я. Восторг,

восхищение, удивление, узнавание и познание – все эти составляющие делают мир прекраснее. Они дают возможность нашему воображению создавать шедевры. Все новое – это хорошо забытое старое, без прошлого нет настоящего, поэтому антропология также является неотъемлемой частью философии, а научно-технический прогресс нам продемонстрировал, что все фантазии и наши мечты могут сбыться. Так сбылась мечта человека летать и покорять космос, писать моментальные письма в виде сообщений благодаря компьютеризации и появлению мобильной связи, видеть друг друга на расстоянии тысячи километров. На мой взгляд, без философии всего этого достичь было бы невозможно, потому что философия – это мудрость, познание, знание и истина.

В работах Г.Ф. Миронова мы видим все элементы философской рефлексии. Основа философии – это мудрость и познание. «С самого начала философия сомневается в самотождественности предмета. Философ начинает с непонимания, простого сомнения в очевидном, задаваясь вопросом: *как возможно?*» [3, 28], и, естественно, начинаются размышления, поиск истины и познание неизведанного. Наша мысль, выходя из действительного в возможный мир, начинает множиться и ветвиться, отсюда все наши фантазии.

Таким образом, мы видим, что творчество и культура неразрывно связаны с философской рефлексией. Так как все, что мы воображаем и фантазируем, пытаюсь воплотить в жизнь, является составной частью философской рефлексии. Любое творческое и культурное наследие народа является итогом философских исканий и познания истины, а также рефлексии, которая на фундаментальном, мировоззренческом уровне отвечает за все наши теоретические и практические виды деятельности. Человек по сути своей творец, он создает много прекрасного. Все это невозможно было бы без мудрости и познания, что является основой основ философии и, соответственно, философской рефлексии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Миронов Г.Ф. Философия в поисках самой себя / Г.Ф. Миронов // Философия в современном мире: опыт философского дискурса. – М.: МАКС Пресс, 2003. – 332 с. – С. 81–85.
2. Миронов Г.Ф. Творчество как универсум активностей / Г.Ф. Миронов // Творчество как форма выражения мира человека: сборник научных трудов. – Ульяновск: УлГТУ, 2005. – С. 5–17.
3. Гильмутдинова Н.А. Философия и миры возможного / Н.А. Гильмутдинова // Вестник УлГТУ. – 2016. – №3. – С. 26–30.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Антюшев Иван Игоревич– Чувашский государственный педагогический университет им. И. Я. Яковлева, аспирант

Арпентьева Мариям Равильевна–Калужский государственный университет имени К.Э. Циолковского, доктор психологических наук, профессор, старший научный сотрудник кафедры психологии развития и образования

Арутюнян Каринэ Сергеевна– Рязанский государственный радиотехнический университет, кандидат философских наук, доцент кафедры истории, философии и права

Балаклеец Наталья Александровна – Ульяновский государственный технический университет, кандидат философских наук, доцент кафедры философии

Брысина Татьяна Николаевна – Ульяновский государственный технический университет, доктор философских наук, профессор кафедры философии

Валова Ольга Михайловна – Вятский государственный университет, кандидат филологических наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы и методики обучения

Волков Михаил Павлович – Ульяновский государственный технический университет, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии

Воробьева Светлана Викторовна – Белорусский государственный университет, кандидат философских наук, доцент

Гаффаров Ильдар Завдатович – Казанский Приволжский федеральный университет, кандидат исторических наук, ассистент кафедры археологии и этнологии

Гильмутдинова Нина Амировна – Ульяновский государственный технический университет, кандидат философских наук, доцент кафедры философии

Голенков Сергей Иванович – Самарский национальный исследовательский университет им. академика С.П. Королева, доктор философских наук, профессор кафедры философии

Городилова Татьяна Сергеевна – Вятский государственный университет, кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии и социологии

Грехов Александр Васильевич – Нижегородская государственная медицинская академия, доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой социально-гуманитарных наук

Данилов Виктор Александрович – Ульяновск, предприниматель, руководитель отдела Международной академии методологии государственного управления, участник ульяновского клуба «Ноосфера»

Дёмин Илья Вячеславович – Самарский национальный исследовательский университет им. академика С.П. Королева, доктор философских наук, профессор кафедры философии

Дик Пётр Францевич – Костанайский инженерно-экономический университет, кандидат философских наук, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин

Дырдин Александр Александрович – Ульяновский государственный технический университет, доктор филологических наук, профессор кафедры филологии, издательского дела и редактирования

Захарова Екатерина Александровна – Ульяновский государственный технический университет, студент

Ильин Илья Викторович – Харьков, кандидат философских наук

Квятковский Георгий Юрьевич – Южно-Уральский государственный университет (национально-исследовательский университет, кандидат социологических наук, доцент кафедры философии

Кежутин Андрей Николаевич – Нижегородская государственная медицинская академия, кандидат исторических наук, доцент кафедры социально-гуманитарных наук

Кириллов Андрей Александрович – Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии

Кириллова Ольга Сергеевна – Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии

Клёцкин Михаил Васильевич – Самара, кандидат философских наук

Колесникова Алина Викторовна – Новосибирский государственный аграрный университет, кандидат философских наук, доцент кафедры философии

Конев Владимир Александрович – Самарский национальный исследовательский университет имени акад. С.П. Королева, заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор кафедры философии

Курыло Ольга Владимировна – Белорусская государственная сельскохозяйственная академия, магистр психологических наук, старший преподаватель кафедры истории и педагогики

Левикова Светлана Игоревна – Московский педагогический государственный университет, доктор философских наук, профессор кафедры философии Института социально-гуманитарного образования

Леушкин Руслан Викторович – Ульяновский государственный технический университет, кандидат философских наук, доцент кафедры философии

Любецкий Данил Сергеевич – Ульяновский государственный технический университет, студент

Марковцева Ольга Юрьевна – Ульяновский институт гражданской авиации им. Главного маршала авиации Б.П. Бугаева, доктор философских наук, профессор кафедры гуманитарных и социальных дисциплин

Мерзляков Сергей Сергеевич – Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, кандидат философских наук, научный сотрудник лаборатории философии хозяйства

Мингулов Хамзя Ильясович – Самарский государственный экономический университет, кандидат физико-математических наук, доцент кафедры философии

Морозова Дарья Фаразхановна – Ульяновский государственный технический университет, аспирант

Нетребская Ольга Николаевна – Московская художественно-промышленная академия им. С.Г. Строганова, кандидат философских наук, доцент кафедры истории искусств и гуманитарных наук

Огнев Александр Николаевич – Самарский национальный исследовательский университет имени акад. С.П. Королёва, кандидат философских наук, доцент кафедры философии

Олейник Инесса Витальевна – Белорусский государственный университет, факультет философии и социальных наук, аспирант

Парадник Дарина Александровна – Международный университет «МИТСО», студент

Порозов Роман Юрьевич – Уральский государственный педагогический университет, кандидат культурологии, доцент кафедры культурологии

Прохоров Михаил Михайлович – Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет (ННГАСУ), доктор философских наук, профессор кафедры истории, философии, педагогики и психологии

Разинов Юрий Анатольевич – Самарский национальный исследовательский университет им. академика С.П. Королева, доктор философских наук, профессор кафедры философии

Саенко Александр Витальевич – Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского, аспирант

Серебрякова Юлия Вадимовна – Ижевский государственный технический университет имени М.Т. Калашникова, кандидат культурологи, доцент кафедры философии

Смолина Анастасия Николаевна – Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина, Центр философских исследований, кандидат философских наук, научный сотрудник Центра философских исследований

Стенина Виктория Фёдоровна – Алтайский государственный технический университет им. И.И. Ползунова, кандидат философских наук, доцент кафедры русского языка как иностранного

Ташлинская Елена Шамильевна – Ульяновский государственный технический университет, кандидат философских наук, доцент кафедры философии

Темлякова Алина Сергеевна – Уральский федеральный университет им. Б.Н. Ельцина, аспирант

Трофимова Юлия Александровна – Омский государственный университет путей сообщения, кандидат философских наук, доцент кафедры истории, философии и культурологии

Тюгашев Евгений Александрович – Новосибирский национальный исследовательский государственный университет, кандидат философских наук, доцент кафедры теории и истории государства и права, конституционного права Института философии и права

Фаритов Вячеслав Тависович – Ульяновский государственный технический университет, доктор философских наук, профессор кафедры философии

Фатенков Алексей Николаевич – Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского, доктор философских наук, профессор кафедры отраслевой и прикладной социологии факультета социальных наук

Цепелева Надежда Валерьевна – Новосибирский государственный медицинский университет, кандидат философских наук, доцент кафедры философии

Шайхолов Ильнар Семигуллович – Ульяновский государственный технический университет, студент

Шелковников Андрей Юрьевич – Московский педагогический государственный университет, доктор философских наук, профессор кафедры философии Института социально-гуманитарного образования

Яковлева Ирина Павловна – Кубанский государственный технологический университет, кандидат исторических наук, доцент кафедры социологии, правопедения и работы с персоналом

СПИСОК НАУЧНЫХ ТРУДОВ Г.Ф. МИРОНОВА

1. Ленинская критика энергетизма и некоторые вопросы соотношения материи и движения. - Сборник научных трудов кафедр общественных наук УлПИ, т. VI, вып.2. - Ульяновск, 1970.
2. Соотношение законов сохранения, свойств и структуры объектов. - «Ученые записки» Ульяновского пединститута, Т. 25, вып. I. - Ульяновск, 1971.
3. К вопросу об автономности материальных систем. - Материалы VI научно-технической конференции УлПИ. - Ульяновск, 1971.
4. Единство сохранения и изменения в структурах материальных систем. - Тезисы докладов VIII научно-технической конференции УлПИ. - Ульяновск, 1971.
5. К вопросу о единстве содержания законов сохранения. - Сборник трудов «Некоторые вопросы исследования форм общественного сознания». - М., МГПИ, 1973.
6. Принципы античного атомизма. - Сборник трудов «Философские вопросы современного естествознания». - М., МГПИ, 1973.
7. Дифференциация знания и структура объекта исследования. - Анализ системы научного знания. - Саратов, СГУ, 1976.
8. Некоторые философские вопросы математики. - Ульяновск, УГПИ им. И.Н. Ленина, 1977 (в соавторстве).
9. Формирование научного мировоззрения и воспитание идейной убежденности у студентов. - В кн. : Воспитание студентов на ленинском примере. - Саратов, СГУ, 1977.
10. Мировоззренческие характеристики научного знания. - В кн.: Марксистско-ленинское мировоззрение и диалектика научного познания. Вып. I / части I и II / Иркутск - Улан-Удэ, 1980.
11. Диалектико-материалистическое учение о материи. - Методические указания и рекомендации по диалектическому и историческому материализму. Часть I. Ульяновск, 1981.
12. Познаваемость мира и его законов. - Методические указания и рекомендации по диалектическому и историческому материализму. Часть I. Ульяновск, 1981.
13. Классы и классовые отношения. - Методические указания и рекомендации по диалектическому и историческому материализму. Часть I I. Ульяновск, 1981.
14. Проблема социальной предметности философского знания. - В кн.: Предмет философии и система философского знания. - Челябинск, 1981. 192
15. Роль историко-философских знаний в формировании убежденности студентов технических вузов. - В кн.: Формирование активной жиз-

ненной позиции советского студенчества. - Саратов, СГУ, 1981 (в соавторстве).

16. Рецензия на книгу Вязовкина В.С. «Материалистическая философия и химия». М., Мысль, 1980. - Философские науки, 1981, № 5 (в соавторстве).

17. Теоретическое и эмпирическое в научном факте. - В кн.: Эмпирическое и теоретическое в физико-математических науках. - Ульяновск, 1981.

18. Критерии оценки открытых лекций по марксистско-ленинской философии. - Сб.: Вопросы повышения эффективности преподавания и изучения философии в техническом вузе. Методические указания. - Ульяновск, 1983.

19. Категории диалектики как обобщенные истории научного познания и его инструмент. - В сб.: Категории философии и развитие научного познания. - Саратов, СГУ, 1983.

20. Место и роль метода в механизме взаимодействия наук. - В кн.: Проблемы взаимодействия наук. - Ульяновск, 1983.

21. Субординация подходов к исследованию социального познания. - В кн.: Наука и общество. Тезисы докладов и выступлений к Всесоюзной научно-теоретической конференции / 4-6 октября, 1983. - Иркутск. Вып. I/

22. Научно-исследовательская практика в структуре научного познания. - Сб.: Категории диалектики в естественнонаучном познании. - Ульяновск, УГПИ, 1984 (в соавторстве).

23. Некоторые вопросы методики формирования архитектурной творческой деятельности. - В кн.: Проблемы методологии и теории творчества. - Симферополь, 1984 (в соавторстве).

24. Классы и классовая борьба. Методические материалы в помощь пропагандистам. - Ульяновская обл. организация общества «Знание», ДПП. - Ульяновск, 1985 (в соавторстве).

25. Субъективный фактор в системе социальных детерминант творчества. - Сб.: НТР и духовное производство. - Ульяновск, 1985 (в соавторстве).

26. Некоторые вопросы методики формирования творческой деятельности студентов технических вузов. - Сб.: НТР и духовное производство. - Ульяновск, 1985 (в соавторстве).

27. Архитектурное пространственно-временное содержание в картине мира. - Кн.: Формирование и функционирование научной картины мира. Тезисы докладов. - Уфа, 1985. 193

28. Принцип развития в проектировании архитектурной среды. - Проблемы формирования городской среды / Архитектура современного Кавказа/. Межвузовский сборник научных статей. - Ростов-на-Дону, 1985(в соавторстве).

29. Город - развивающаяся архитектурная среда. - Ульяновская организация общества «Знание», РСФСР. - Ульяновск, 1986 (в соавторстве).

30. Методологические основы разработки методических схем обучения развивающейся деятельности. - Методологические предпосылки и методические средства повышения эффективности преподавания общественных дисциплин и осуществление непрерывной мировоззренческой подготовки специалистов. Тезисы докладов республиканской научно-методической конференции. - Рига. ЛГУ им. П.Стучки, 1986 (в соавторстве).

31. Потенциал профессионального развития. - Вестник высшей школы, №6, 1986 (в соавторстве).

32. Место и роль прикладных исследований в системе развивающегося знания. - В кн.: Развитие научного и технического знания как фактор ускорения развития производства. - Кемерово, 1986 (в соавторстве).

33. Теоретико-методологические основы формирования развивающейся деятельности в процессе профессиональной подготовки. - В кн.: Взаимодействие философии и конкретных наук в процессе подготовки инженерных кадров. - Ульяновск, УлПИ, 1987 (в соавторстве).

34. Перестройка преподавания философии. - «Философские науки», 1988, № 12. (Из редакционной почты). - С. 92-101. 35. Формирование развивающейся деятельности в процессе профессиональной подготовки. - Современная высшая школа, Варшава, 1988, № 4 (в соавторстве).

36. Формирование творческого начала в профессиональной деятельности специалиста. - В кн.: Подготовка инженерных кадров: опыт, проблемы. - Саратов, СГУ, 1989. - С. 63-70.

37. Образование как институциональное явление. - Гуманитаризация технического образования и гуманизация профессиональной подготовки инженеров. - Ульяновск, УлПИ, 1989.

38. Научно-исследовательская практика (Философско-методологический анализ). - Саратов: Издательство Саратовского университета, 1989.

39. Роль теоретического моделирования в определении эффективности гуманитарного знания. - XXVII съезд КПСС и проблемы определения эффективности преподавания общественных наук в высшей школе в условиях совершенствования социализма. Тезисы докладов и 194 выступлений на научно-методической конференции (в соавторстве). - Уфа, 1989.

40. Общественные науки и социальный характер гуманизма. - Проблемы гуманизации общественных наук. - Ульяновск, УлПИ, 1990.

41. Пространственно-временная локализация творчества и его историческая перспектива. - В кн.: Историзм и творчество. Часть 2. Тезисы Всесоюзной научной конференции. - М., 1990.

42. Аппроксимация социопрограммного генезиса в творчестве. - В кн.: Историзм и творчество. Часть 2. (в соавторстве). - М., 1990.

43. Научно-техническое творчество как феномен культуры. - В кн.: Теоретические и методологические основания современной концепции социализма. - Иваново, 1990.
44. Образовательно-педагогический аспект подготовки инженера. - Инженерная деятельность: история, методология, социальные проблемы. Материалы научно-практической конференции. - Минск, 1990. Ч.1.
45. Технократизм сциентистского мышления. - Социально-философские и методологические проблемы развития духовного производства. Тезисы докладов и выступлений на научно-методической конференции (в соавторстве). - Уфа, 1989.
46. Философия культуры и культура философии. - Философия, эстетика и искусство в контексте культуры. - М., 1991. 47. Проблематизация как форма научной мысли. - Творческое мышление: парадоксы и парадигмы развития. - Целиноград, 1991.
48. Наука - Экология - Гуманизм. - Проблемы формирования личности инженера как профессионала гуманиста. - Ульяновск, 1991.
49. Философия, техника, гуманизм. - Проблемы гуманизации философии и наук об обществе (в соавторстве). - Ульяновск, УлПИ, 1992.
50. Методические материалы по курсу философии. - Методические материалы по курсу философии для студентов технического вуза (в соавторстве). - Ульяновск, УлПИ, 1992.
51. О педагогизации учебно-воспитательного процесса в вузовском образовании. - Проблемы гуманизации социальных наук. - Ульяновск, УлПИ, 1993.
52. К вопросу об экологизации учебно-воспитательного процесса в техническом вузе. - Научно-методическая конференция, октябрь 1993 года (в соавторстве). - Ульяновск, УлПИ, 1993.
53. Творчество как смыслообразование. - Проблемы гуманизации духовно-практической деятельности человека. - Ульяновск, УлПИ, 1994.
54. Наука в системе социальных технологий. - Методически материалы по спецкурсу кафедры философии. - М., 1994. 195
55. Эколого-этическое содержание философии как феномена культуры. - Философия как феномен культуры. - Ульяновск, 1994.
56. Сознание как форма презентации человека и мира. - Проблема сознания в отечественной и зарубежной философии XX века. - Иваново, 1994.
57. Идеология в профессиональных сферах деятельности. - Идеология как феномен духовной жизни человека и общества. - Ульяновск, 1995.
58. Роль языка философии в формировании диалектического мышления. - Формирование философского сознания студентов. - Ульяновск, 1996.

59. Образовательная деятельность: организационные основы, содержание, прагматика. - Проблемы высшей школы и внебюджетная образовательная деятельность. - Ульяновск, 1996. Ч.1.

60. Культура в свете эколого-эстетического и экономико-правового сознания. - Тезисы Первой Всероссийской конференции «Культура, нравственность, экономика». - Ульяновск, 1996.

61. Образование социально-гуманитарной среды: теоретический и практический аспекты. - Проблемы гуманитарной среды образования. Тезисы докладов республиканской конференции. - Ульяновск: УлГТУ, 1996.

62. Интегративный характер гуманитарной среды образования. - Проблемы формирования гуманитарной среды образования. Тезисы докладов республиканской конференции. - Ульяновск: УлГТУ, 1996 (в соавторстве).

63. Подготовка к экзаменам по философии и его сдача. - Организационно-методические вопросы изучения философии. - Ульяновск: УлГТУ, 1996.

64. Философия как метафизика. - Методические указания и рекомендации к семинарским занятиям по философии. - Ульяновск: УлГТУ, 1997 (в соавторстве).

65. Способы и формы бытия человека в мире. - Методические указания и рекомендации к семинарским занятиям по философии. - Ульяновск: УлГТУ, 1997 (в соавторстве).

66. Познание. - Методические указания и рекомендации к семинарским занятиям по философии. - Ульяновск: УлГТУ, 1997 (в соавторстве).

67. О взаимоотношении знания в философии. - Философия: проблематика и структура.

68. Культурные пространства и философия. - Философия культуры. XVI. Первый Российский философский конгресс «Человек - Философия - Гуманизм». - СПб, 1997.

69. В поисках совершенных форм рациональности. - Проблемы сознания и самосознания человека в техногенной цивилизации. - Ульяновск: УлГТУ, 1997 (в соавторстве). 196

70. Человек техногенной цивилизации: способность видеть и переживать. - Человек в современной культуре. - Ульяновск: УлГТУ, 1997 (в соавторстве).

71. Программа магистерской подготовки по курсу «Методология научного творчества». - Программа магистерской подготовки по курсам «Философия науки и техники» и «Методология научного творчества». - Ульяновск: УлГТУ, 1997(в соавторстве).

72. Специфика социального времени и способы его экспликации в общественном сознании. - Актуальные проблемы социальной философии. Тезисы XI-й Ежегодной научно-практической конференции кафедры философии РАН. - Москва, 1998.

73. Научно-исследовательская практика как феномен общественного бытия. - Вестник УлГТУ, 1998, № 3.

74. Антропоцентризм, антропологизм и антропность как принципы философствования. - Человек в контексте выбора путей цивилизационного развития: Тезисы докладов XXXII научно-технической конференции профессорско-преподавательского состава университета. - Ульяновск, 1998.

75. Реценсивные состояния мысли: формы их явленности и способы экспликации в философии и науке. - Философия в современной культуре: состояние и перспективы. Межвузовский теоретический сборник. - Ульяновск: УлГТУ, 1998.

76. Философия. Программа, планы семинарских занятий, тематика рефератов, список контрольных вопросов для аспирантов и соискателей нефилософских специальностей. - Ульяновск: УлГТУ, 1998 (в соавторстве).

77. Философия в поисках метафизических оснований. - Философский век. Альманах. Вып. 7. Между физикой и метафизикой: Наука и философия. - СПб, 1998 (в соавторстве).

78. Философия как область теоретического. - Философия в современном мире: состояние и перспективы: Тезисы докладов всероссийской конференции. Ч. 1. - Ульяновск: УлГТУ, 1999.

79. Человек в условиях глобального кризиса. - Теоретические и методологические проблемы философской антропологии. - Ульяновск: УлГТУ, 1999 (в соавторстве).

80. Научно-исследовательская практика как предмет философского анализа. - Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук.

81. Креатология в действии. - Методические материалы по спецкурсам кафедры философии. - Ульяновск: УлГТУ, 1999.

82. Рациональное в философии. - Рациональность и ее метаморфозы. - Ульяновск: УлГТУ, 2000. 197

83. Культурный и цивилизационный статус рациональности. - Рациональность и ее метаморфозы. - Ульяновск: УлГТУ, 2000 (в соавторстве).

84. Социальность как бытие и со-бытие. - Современная социальная онтология: Итоги и перспективы. - Уфа, 2000.

85. Историчность знания как факт истории. – теоретико- методологические проблемы исторического познания. Материалы к международной научной конференции. - Т.1. - Мн.: РИВШ БГУ, 2000 (в соавторстве).

86. Место науки в культурно-цивилизационном процессе. - Философское осмысление судеб цивилизации. Ч.1. - М.: Изд-во РАН, 2001.

87. Рациональное и иррациональное в «первом шаге». - Внерациональные формы постижения бытия. - Ульяновск: УлГТУ, 2001.

88. Идеи континуальности в философии и науке. - Прикладная философия и социология. - Труды Международной конференции КЛИН. - Ульяновск: УлГТУ, 2002.

89. Неклассический вариант постановки вопроса об основаниях философии. - Философия в современном мире: поиск методологических оснований. Сборник научных трудов. - Вып. 1. Философия на путях самоосмысления / УлГТУ, МГУ им. М. В. Ломоносова. - Ульяновск: УлГТУ, 2002.

90. Эпистемологическая реальность и ее социально-бытийный статус. - Ульяновск: УлГТУ, 2002.

91. Философия: Учебно-методический комплекс. Под ред. проф. Г.Ф. Миронова; Ульян. гос. техн. ун-т. - Ульяновск: УлГТУ, 2003 (в соавторстве).

92. Философия, наука, образование. - Наука и образование: тенденции и перспективы их развития. Тезисы Всероссийской научно- методической конференции. - Ч.1. - Тверь : ТФ МГЭИ, 2003.

93. Геометрия языка и его динамика. - Язык как основание культуры: Сборник научных материалов XXXVII НТК ШПС УлГТУ. - Ульяновск: УлГТУ, 2003.

94. Energeia как со-в-местимость активностей. - Труды Международной конференции КЛИН. - Ульяновск: УлГТУ, 2004.

95. Потенциальность науки: мера - возможность - результат. - Актуальные проблемы развития социально-гуманитарных, экономических и психологических наук. Тезисы Всероссийской научно-методической конференции. - Тверь: ТФ МГЭИ, 2004.

96. Творчество как критерий качества образования. - Вестник УлГТУ, 2004. - № 3. 198

97. Творчество как универсум активностей. - Творчество как форма выражения мира человека: сборник научных трудов. - Ульяновск: УлГТУ, 2005.

98. Образование - Наука - Естествознание. - Современные проблемы науки и образования, №1. - М., 2006.

99. IN-FORMATIO как формообразования целостностей разнородного. - Прикладная философия, логика и социология : Труды международной конференции «Континуальные алгебраические логики исчисления и нейроинформатика в науке и технике - КЛИН - 2006», Т.1. - Ульяновск: УлГТУ, 2006.

100. Артефактическая реальность как инициирующий фактор научного творчества. - Научно-исследовательская и креативная культура в современном обществе : сборник научных трудов. - Ульяновск: УлГТУ, 2006.

101. Превосходность науки. - Наука в различных измерениях: социально- философский аспект исследования, КЛИН 2007, Т.1. - Ульяновск: УлГТУ, 2007.

102. Социальный статус науки в свете ее креативного содержания. - Социальная жизнь в свете философской рефлексии: сборник научных трудов. - Ульяновск, 2007.

Научное электронное издание

**ТВОРЧЕСТВО И КУЛЬТУРА В СВЕТЕ ФИЛОСОФСКОЙ
РЕФЛЕКСИИ. ТВОРЧЕСТВО КУЛЬТУРЫ
И КУЛЬТУРА ТВОРЧЕСТВА**

Сборник научных трудов

VI Международной научно-теоретической конференции,
посвященной памяти доктора философских наук, профессора
Георгия Федоровича Миронова (1944–2008)

Россия, г. Ульяновск, 16–17 февраля 2018 г.

Отв. редактор М. П. Волков

ЛР № 020649 от 22.10.97.

ЭИ № 1045. Объем данных 2,8 Мб.

Печатное издание

Подписано в печать 06.02.2018. Формат 60×84/16.

Усл. печ. л. 22,72. Тираж 100 экз. Заказ 72.

Ульяновский государственный технический университет.
432027, Ульяновск, Северный Венец, 32.
ИПК «Венец» УлГТУ. 432027, Ульяновск, Северный Венец, 32.

Тел.: (8422) 778-113

E-mail: venec@ulstu.ru

venec.ulstu.ru