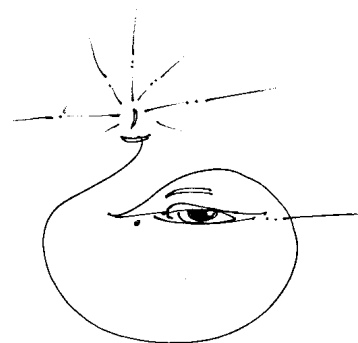


ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ



*Вестник Челябинского государственного университета. 2018. № 2 (412).
Философские науки. Вып. 47. С. 5—10.*

УДК 141.7
ББК 60.027

ОНТОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНОГО АВТОПОЙЕЗИСА

А. П. Павлов

Сибирский федеральный университет, Красноярск, Россия

В начале 1970-х гг. чилийские ученые-биологи У. Матурана и Ф. Варела обнаружили свойство живых систем воспроизводить собственные базовые элементы, которые, в свою очередь, генерируют и воспроизводят эти системы. Это свойство систем порождать самих себя благодаря собственным компонентам названо «автопойезисом». Автопойезийные свойства социальных систем обнаружил немецкий социолог Н. Луман. Не случайно автопойезийный концепт получил развитие именно в социологии. Предлагаемая в статье социально-философская трактовка автопойезиса отличается от социологической трактовки автопойезиса немецкого ученого. Во-первых, в отличие от Н. Лумана, который «выводит за скобки» анализа самих людей в качестве акторов, полагая, что социальная система сама производит собственные компоненты, которые конституируют ее саму (систему), автор статьи рассматривает акторов в качестве базового компонента автопойезиса. Во-вторых, автопойезис выходит за рамки социальных («социетальных») систем. Процессы самопроизводства охватывают несистемные, не институциональные компоненты экзистенциального мира, онтологическим ядром которого выступают социальные акторы. Автор опирается на работы М. Хайдеггера, С. Франка, М. Бахтина, Н. Лумана и других ученых, исследующих проблематику социального бытия и порядка в различных философских дискурсах.

Ключевые слова: *автопойезис, акторы, социальный порядок, социальный мир, социетальное сообщество, диалог, этос.*

В общественных науках проблема социального порядка является «вечной», неисчерпаемой, «ускользающей». Суть ее очень просто и гениально сформулировал Г. Зиммель: «Как возможно общество?»

Но нет однозначного и окончательного решения этого «простого» и ключевого для всех общественных наук вопроса. Более того, появляются научные подходы, дискурсы, трактовки, акторы которых предлагают новые способы его решения.

Принципиальная незавершенность проблемы порядка вовсе не означает бесполезность и бессмысленность попыток ее решения. Как раз, наоборот, появление новых дискурсивных фокусов, новых тезаурусов, новых «свежих взглядов» на

данную проблему — свидетельство того, что социальная наука жива.

Одна из важнейших особенностей современных исследований социального порядка — их междисциплинарный характер. Включение в дискурсивное поле исследования естественнонаучных, философских, социологических идей позволяет, на наш взгляд, продвинуться в понимании наиболее сложных аспектов природы и динамики социального порядка, в частности диалектики индивидуального и социального, субъективного и объективного начал в человеческом мироустройстве.

Тема порядка в статье рассматривается с помощью понятия, которое пришло в общественные науки из биологии. Речь идет об «автопойезисе».

Способствовал этому немецкий социолог Н. Луман, который опирался в своих исследованиях на труды чилийских ученых У. Матураны и Ф. Варелы.

Луман рассматривал аутопойезис в рамках системного дискурса [8. Р. 1—20].

По мысли Лумана, «общество является системой, определяющей себя — полностью и исключительно — при помощи себя самой» [5. С. 102].

Из лумановской концепции для нас важны некоторые положения, позволяющие лучше представить природу общества как самореферентного, самопорождающегося социального мира.

Аутопойезийная система удовлетворяет четырем характеристикам: «общество производит свои собственные базовые элементы; создает собственные границы и структуры; оно самореферентно и замкнуто» [7. С. 223].

Из всех характеристик аутопойетической системы следует обратить внимание на самореференцию: способность системы различать то, что происходит внутри ее границ, и то, что происходит за ее пределами.

Системы не имеют структур, но организованы по принципу «сетей», непрерывно вовлекающих в себя новые элементы, которые выступают как конструкты, ее же и воспроизводящие. Одновременно непрерывно воспроизводятся границы этих сетей-пространств, которые также участвуют в качестве их конструктов.

Можно ли согласиться с тем, что социальная система сама определяет то, что к ней (системе) относится, а что нет?

Парадокс концепции Н. Лумана в том, что она может быть «заподозрена» в связи с постмодернизмом и в то же время с откровенными телеологическими теориями. Действительно, с одной стороны, Луман фактически отрицает структуру общества и, следовательно, само общество как объективно данную целостность, а также «выводит за скобки анализа» людей в качестве акторов. С другой стороны, лумановский аутопойетический концепт демонстрирует мистический теологизм, поскольку спонтанно возникающие элементы системы «со знанием дела» включаются в процессы ее самовоспроизводства.

Однако все сказанное не снижает значения самой идеи аутопойезиса, которая, по мнению автора статьи, является концептуальным «скрепом», связывающим социологический и социально-философский дискурсы. Их совместные эпистемологические ресурсы дают возможность решать проблемы общественнознания, в том числе проблему акторства, более эффективно.

Действительно, идея аутопойезиса позволяет понять суть данной проблемы, вынося за скобки тупиковые, патовые подходы к ее решению.

Акторы не являются пассивным продуктом объективных условий и обстоятельств (ошибка адептов социального реализма и последовательного социального детерминизма), но они также не являются и субъектами, творящими социальный мир по своему произволу (ошибка адептов методологического индивидуализма и номинализма).

Ошибка Н. Лумана, на наш взгляд, состоит в экстраполяции аутопойетических свойств биологических систем, описанных У. Матураной и Ф. Варелой, на общественную (человеческую) жизнь.

Безусловно, между аутопойетическими системами биологического и социального мира есть общие черты, в частности способность как тех, так и других к самовоспроизводству, суть которого в том, что условия и способы их существования регулируются и воспроизводятся самими системами, а не привносятся извне.

Но социальные системы существенно отличаются от биологических тем, что они воспроизводятся людьми, которые являются авторами собственного бытия, то есть акторами.

Н. Луман обращает внимание на то, что социальные системы могут существовать благодаря коммуникации, которую он понимает как акт различения того, что относится к системе, а что — к окружающей среде. Но при этом отмечает, что заданная коммуникация в принципе невозможна в силу того, что существует эффект двойной возможности, суть которого в том, что коммуникативные ожидания отправителя сообщений и получателя далеко не всегда релевантны.

Для того чтобы минимизировать коммуникационные разрывы (в противном случае общество просто перестанет существовать), аутопойетическая система создает свои базовые элементы (структуры, нормы, институты), назначение которых в том, чтобы связывать постоянно возникающую спонтанную коммуникацию с предыдущими, ранее возникшими коммуникациями.

Но какова природа «базовых» элементов, как они появляются и, главное, как они «догадываются» о том, что имеет отношение к системе, а что к ней не относится? Невозможно представить себе, что они возникают спонтанно, а возникнув, действуют «вслепую».

По-видимому, социальные системы сами по себе не обладают аутопойетическими свойствами. Но при этом они (системы) способны использовать аутопойетические свойства структур, которые непосредственно к ней не относятся. И, самое главное, у этих структур человеческая природа,

что в принципе отрицается Н. Луманом. «Не человек способен коммуницировать — коммуницировать способна лишь коммуникация» [5. С. 110].

Речь идет о специфических феноменальных структурах человеческого бытия, организованных в социальный мир.

Социальный мир не является системой в том значении, которое вкладывают в это понятие Т. Парсонс или Н. Луман, и не является его частью. Но именно в социальном мире как первичном устройстве человеческого бытия закладывается онтологическая основа акторства.

Устройство социального мира отличается от организации общества как социальной системы.

Во-первых, социальный мир есть мир реальных «живых» людей, обустроивающих собственную жизнь. Этот мир глубоко персонифицирован. Миропорядок всегда есть порядок человеческий, очеловеченный, порядок людей и для людей, причем не абстрактных индивидуумов, а вполне реальных, озабоченных собственными жизненными проблемами.

«Если мы рассматриваем общество не как сухое или чистую абстракцию, но как экзистенциальную реальность, очень важно осмыслить экзистенциальные структуры человеческого бытия, проявляемые в социальном существовании» [9. Р. 164].

Парадокс социального порядка состоит в том, что наличие обезличенных структур обеспечивает существование человека как личности!

Социальные структуры дают возможность индивидам ориентироваться в наличном мире.

Социальные структуры не только дают возможность организовывать практики эффективного использования материальных и человеческих ресурсов производства и воспроизводства общества и людей. Они создают условия (в разные эпохи и в разных цивилизациях по-разному) для индивидов планировать и контролировать свою жизнь, быть авторами собственного бытия, которое в социальном обществе превращается в собственность самого индивида в формах индивидуальной биографии и частной жизни.

Ключевой вопрос: как связаны между собой социальный и экзистенциальный порядки, мир системы и жизненный мир, если учитывать то, что экзистенциальная архитектура бытия совершенно отличается от структурной организации социальных систем?

Безусловно, связь экзистенциального мира и «большого мира» общества как социальной системы существует.

Но эта связь непрямая, опосредованная. Конечно, мир системы оказывает «давление» на экзи-

стенциальный мир. Но он не может этот экзистенциальный мир уничтожить или даже ограничить. Последний не исчезает. Он просто приобретает новые формы актуализации. Например, ликвидация крестьянской общины в России не означала ликвидации общинного духа и социального настроения. Он воплотился в деревне в формах колхозной жизни, а в городе в различных формах протекционизма.

Социальный мир «встречается» с экзистенциальным миром на «границе». Эта встреча есть трансцендирование как процесс «возвращения» человеческой экзистенции к самой себе, но не в формах предметности, а в формах личностной определенности. Иными словами, трансцендирование есть процесс становления индивидов как личностей, как социальных акторов.

Быть личностью — значит переводить наличное бытие в план «значимого», «должного» для данного индивида бытия. Личность и есть сингулярная точка схождения бытийного и значимого. Благодаря модусу «значимого» личность не просто занимает «свое» место в социальном мире, представляет мир в качестве его агента. Она (личность) в какой-то мере и есть проекция мира, микромир.

Это вовсе не означает, что между личностью и миром существует абсолютная гармония. Наоборот, для того чтобы между актором и миром выстраивался диалог, необходима определенная дистанция между ними, а также определенная отстраненность актора от «других» (включая себя самого в качестве «другого»). Этот трансцендентный разрыв дает возможность индивиду-актору занимать позицию «внеаходимости», дополняющую позицию «внутри-мира-находимости».

Позволим себе уточнить мысль М. М. Бахтина о «не-алиби» человеческого поступка. Русский философ писал о том, что «ценностное архитектурное распадение мира на я и всех других для меня не есть пассивно-случайное, а активное и должное» [1. С. 101].

Архитектура здесь понимается и как план ориентации человека в «событии-бытии», и как условие долженствования, ответственного поведения, проявляемого в архитектурно значимом противопоставлении «я» и «другого». «Не-алиби» означает то, что человек занимает «свое единственное место в единственном событии-бытии» [Там же], то есть выступает в качестве автора, создателя мира.

Но для того, чтобы состоялся автопойезис, необходимо «трансцендентальное алиби»: нахождение актором себя как другого «по другую сторону» от него самого, в месте, дистанцированном от

его онтологического центра. Трансцендентальное алиби делает человека универсальным актором.

Смысл автопойезиса, видимо, в игре переходов актора от позиции внутринаходимости (мое внутреннее «я») к позиции вненаходимости (мое универсальное «я»), осуществляемой на границе.

Эти перманентные переходы осуществляются с помощью дискурсивных практик (диалогов), которые не просто включены в социальную жизнь, они ее преобразуют, формируя новые смыслы, новые фреймы. Важно понимать, что смыслы, рождающиеся на границе, — это не только «процедурные знания» (И. Гофман), обслуживающие наличное бытие, это не только рациональные формы освоения мира как ресурсной среды жизнедеятельности человека (праксис). Это трансцендентальные не артикулируемые смыслы, возвращающие социальных акторов к их онтологическим истокам.

«Есть мир бытия (сюда попадают все декартовы “вещи”: как протяженные, так и мыслимые), есть мир ценностей (он трансцендентен как вечное небо над полем под Аустерлицем) и есть пограничное, связывающее их царство смыслов» [4. С. 31].

Связующим звеном между миром бытия и миром ценностей является актор — носитель смысла. «Действующий выходит за пределы своего наличного бытия, обращается к миру ценностей, находит смысл и воплощает его в конкретное действие» [Там же. С. 30]. Остается понять, как осуществляется переход (или выход) из мира бытия в мир ценностей. Этот переход происходит на границе, которая проходит внутри самого актора.

Вернемся к «границе», «пограничью».

Можно по-разному называть границу. Например, культурой (М. Бахтин), этосом, этосом культуры (М. Оссовская, Р. Бенедикт). Важно обратить внимание на то, что на границе между экзистенциальным и социальным миром устанавливается «третий мир» — мир трансцендентальных смыслов.

«Мое активное единственное место не является только отвлеченно-геометрическим центром, но ответственным эмоционально-волевым, конкретным центром конкретного многообразия мира» [1. С. 88].

Важно обратить внимание на моральный долженствующий компонент архитектоники человеческого автопойезиса. Вновь обратимся к идеям М. М. Бахтина. «Конкретное долженствование есть архитектурное долженствование: осуществить свое единственное место в единственном событии-бытии, и оно прежде всего определяется как ценностное противопоставление я и другого» [Там же. С. 101].

И еще следует обратить внимание на диалоговую природу автопойезиса. «Диалог здесь не преддверие к действию, а само действие. Он и не средство раскрытия, обнаружения как бы уже готового характера человека; нет, здесь человек не только проявляет себя вовне, а впервые становится тем, что он есть, повторяем, — не только для других, но и для себя самого. Быть — значит общаться диалогически. Когда диалог кончается — все кончается» [2. С. 271].

Таким образом, диалог следует рассматривать не просто как способ общения, но как способ актуализации миробытия, перевода его в ценностно-долженствующий план, придания ему бытийно-смысловой перспективы. «Мир — это все то, что человек устанавливает для самого себя в качестве фактичности и опредмечивает» [3. С. 57].

В то же время диалог «возвращает» миру его исконное экзистенциальное начало: изначальное мироприсутствие, «бытие-событие».

Этот процесс перевода экзистенциального бытия в ценностно-долженствующий, виртуальный план и возвращение к экзистенциальным истокам можно представить как непрерывный диалог внутри самого человека: диалог между мною как действующим субъектом, ориентированным на обладание ресурсами мира (модус «обладать»), и моим экзистенциальным «я», стремящимся возвращаться к своему онтологическому ядру, онтологической целостности (модус «быть») [6].

Этот диалог, очевидно, и составляет суть «человеческого автопойезиса», поскольку именно в процессах диалоговых (дискурсивных) практик осуществляется рождение и становление социального актора. Социальный актор, собственно, и производит (воспроизводит) социальный мир как диалоговое (дискурсивное) пространство, в котором он производит (воспроизводит) себя в качестве актора мира.

Диалоговое пространство не обладает структурой в привычном понимании, а представляет собой сеть, «паутины значений» (К. Гирц), непрерывно воссоздаваемых акторами. Диалоговое пространство напоминает символичный текст, но с той важной оговоркой, что этот «текст» не существует без акторов, которые его воспроизводят.

И все же данный текст создается и прочитывается не с чистого листа. Акторы действуют в социальном мире «со знанием дела», поскольку между миром и акторами существует согласие, взаимное притяжение. Оно обусловлено тем, что мир на границе является «собственным миром» актора, его этосом.

Этос понимается как синтез реального и должного, как онтологическая интенция, проявляющая

себя в особой чувствительности акторов к миру как собственному домену, как особому настроению соприсутствия в мире. Этос есть состояние «непокинутости», «незаброшенности» мира.

В этосе соединены два способа автопойезиса:

1) пойезис (произведение) как обращение к истокам бытия, непосредственному самобытию, «бытию-для-себя»;

2) праксис (техника): производственно-поставляющий, добывающий способ существования.

Любая цивилизация создает свой этос, собственные поведенческие коды. На их основе формируются типы личностей — носителей данного этоса. Личность понимается как актер, которому «поручается», «дозволяется» вести диалог с другими, разделяющими вместе с ним судьбу этоса.

Конфигурации синтеза пойезиса и праксиса, культивируемые в различных цивилизациях, порождают разные типы автопойезийного поведения:

— партиципация: органический синтез пойезиса и праксиса;

— призвание: пойезис подчиняет себе праксис благодаря сакрализации этоса, перевода его в трансцендентальный план;

— служение, профессии: установление между пойезисом и праксисом договорных отношений; пойезис не растворяется в праксисе, он просто выводится в область практической морали, превращается в моральный регулятор практических действий;

— бюрократическое поведение: доминирование праксиса в виде целерациональных практик; праксис окончательно эмансипируется от пойезиса, позволяя последнему существовать в специально отведенных им «ареалах»: поэзия, литература, гуманитарные науки, философия и т. д.

Проблема синтеза пойезиса и праксиса требует специального и более основательного анализа, который позволит не только прояснить малоизученные аспекты феномена автопойезиса, но также роль человеческих акторов как его важнейшего звена.

Список литературы

1. Бахтин, М. М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Избранное Т. I: Автор и герой в эстетическом событии. — М. ; СПб. : Центр гуманитар. инициатив, 2017. — С. 47—103. (Российские Пропилеи).
2. Бахтин, М. М. Проблемы поэтики Достоевского / М. М. Бахтин // Избранное. Т. 2: Поэтика Достоевского. — М. : СПб. : Центр гуманитар. инициатив, 2017. — С. 15—289. (Российские Пропилеи).
3. Больнов, О. Ф. Философия экзистенциализма / О. Ф. Больнов. — СПб. : Лань, 1999. — 224 с.
4. Вахштайн, В. Дело о повседневности. Социология в судебных прецедентах / В. Вахштайн. — М. ; СПб. : Центр гуманитар. инициатив, 2015. — 144 с.
5. Луман, Н. Общество как социальная система / Н. Луман. — М. : Логос, 2004. — 232 с.
6. Фромм, Э. Иметь или быть / Э. Фромм. — М. : Прогресс, 1986. — 238 с.
7. Ритцер, Д. Современные социологические теории / Д. Ритцер. — 5-е изд. — СПб. : Питер, 2002. — 688 с.
8. Luhmann, N. The Autopoiesis of social systems / N. Luhmann // Essays on self-reference. — New York, 1990. — 245 p.
9. Tiryakian, E. Sociologism and Existentialism: Two Perspectives on the Individual and Society / E. Tiryakian. — Englewood Cliffs (NJ.), 1962. — 176 p.

Сведения об авторе

Павлов Александр Павлович — кандидат философских наук, доцент кафедры социологии, Сибирский федеральный университет. Красноярск, Россия. pavloff56@list.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 2 (412).
Philosophy Sciences. Iss. 47. Pp. 5—10.*

ONTOLOGY OF SOCIAL AUTOPOIESIS

A.P. Pavlov

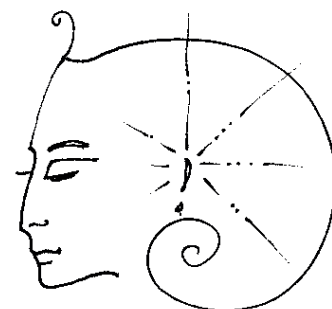
Siberian Federal University, Krasnoyarsk, Russian Federation. pavloff56@list.ru

In early 1970-s Chilean biologists Maturana and Varela discovered ability of living systems to reproduce their basic elements which in their turn generate and reproduce these systems. This property of reproduce themselves due to their own component was termed as autopoiesis. Autopoiesis properties of social systems was discovered by German sociologist Luhmann. It is no coincidence that the autopoiesis concept was developed in sociology. This article proposes social and philosophical interpretation of autopoiesis which differs from sociological interpretation of autopoiesis by the German scientist. Firstly, contrary to Luhmann who isolate humans as actors from analysis assuming that social system produces itself its own components which constitute the system, the author of this article considers actors as basic component of autopoiesis. Secondly, autopoiesis is in the scope of social (societal) systems. The processes of self-reproduction cover non-systematic non-institutional components of existential world, its ontological centre is comprised of social actors. This article is based on the works of Heidegger, Frank, Bakhtin, Luhmann, as well as other researchers involved in study of concepts of social existence and order in various philosophic discourses.

Keywords: *autopoiesis, actors, social order, social world, societal community, dialogue, ethos.*

References

1. Bakhtin M.M. K filosofii postupka [To the philosophy of the act]. *Izbrannoye. Tom I: Avtor i geroy v esteticheskom sobytii* [Selected works. Vol. I: Author and hero in aesthetic event]. Moscow, Saint-Petersburg, Centre for humanitarian initiatives Publ., 2017. Pp. 47—103. (In Russ.).
2. Bakhtin M.M. Problemy poetiki Dostoyevskogo [Problems of Dostoevsky's poetics]. *Izbrannoye. Tom 2: Poetika Dostoyevskogo* [Selected works. Vol. I: Dostoevsky's poetics]. Moscow, Saint-Petersburg, Centre for humanitarian initiatives Publ., 2017. Pp. 15—289. (In Russ.).
3. Bol'nov O.F. *Filosofiya ekzistentsializma* [Philosophy of existentialism]. St. Petersburg, Lan' Publ., 1999. 224 p. (In Russ.).
4. Vakhshayn V. *Delo o povsednevnosti. Sotsiologiya v sudebnykh pretsedentakh* [The case over everyday life. Sociology in judicial cases]. Moscow, St. Petersburg, Centre for humanitarian initiatives Publ., 2015. 144 p. (In Russ.).
5. Luman N. *Obshchestvo kak sotsial'naya sistema* [Society as a social system]. Moscow, Logos Publ., 2004. 232 p. (In Russ.).
6. Fromm E. *Imet' ili byt'* [To have or to be]. Moscow, Progress Publ., 1986. 238 p. (In Russ.).
7. Rittser D. *Sovremennyye sotsiologicheskiye teorii* [Contemporary sociological theory]. St. Petersburg, Piter Publ., 2002. 688 p. (In Russ.).
8. Luhmann N. The Autopoiesis of social systems. *Essays on self-reference*. New York, 1990. 245 p.
9. Tiryakian E. *Sociologism and Existentialism: Two Perspectives on the Individual and Society*. Englewood Cliffs (NJ.), 1962. 176 p.



*Вестник Челябинского государственного университета. 2018. № 2 (412).
Философские науки. Вып. 47. С. 11—17.*

УДК 11/12
ББК 87.21

ПРИНЦИП ОПРЕДЕЛЕННОСТИ: КООРДИНАТА И ИМПУЛЬС МИКРОЧАСТИЦЫ СУЩЕСТВУЮТ ОДНОВРЕМЕННО

М. Г. Годарев-Лозовский

Санкт-Петербургское отделение Российского философского общества, Санкт-Петербург, Россия

Теория физического пространства и движения порождает дуализм: темпоральность — атемпоральность, что проявляется в не связанных друг с другом динамиках импульса и координаты квантовой частицы. Неравенства Гейзенберга обуславливаются, в частности, логическим требованием практически бесконечно малой продолжительности актуальных величин координаты и импульса частицы. В результате возникает частотная интерпретация волновой функции как относительной частоты определенных значений координаты и импульса микрообъекта. Обоснована непрерывность в пространстве и во времени материальной среды, заполняющей мировое пространство. Сформулирован следующий из неравенств Гейзенберга онтологический принцип определенности: координата и импульс квантовой микрочастицы (независимо друг от друга и от измерения) существуют одновременно.

Ключевые слова: *атемпоральность, бестраекторность, волновая функция, дополненность, индетерминизм, квантовая механика, неравенства Гейзенберга.*

Принцип атемпоральности элементарного (неделимого) перемещения квантовой частицы

Ранее нами предложена теория физического пространства и движения и принцип атемпоральности: *некоторые параметры квантового микрообъекта, в том числе координаты, изменяются атемпорально* [1].

Основания принципа:

А) *Общезначимое:* теория физического пространства и движения атемпоральностью перемещения разрешает многовековые апории Зенона. Теория включает следующие постулаты: абсолютная пустота в природе отсутствует, а потому реальное плоское пространство, заполненное материей, актуально бесконечно делимо; элементарное (далее неделимое) перемещение-телепортация микрочастицы бестраекторно

и атемпорально; из последовательных элементарных перемещений атомов складывается темпоральное движение макротела [Там же].

Б) *Научное:* бестраекторность квантовой частицы.

В) *Научно-философское:* отсутствие вектора скорости в формуле импульса квантовой частицы.

Г) *Экспериментальное:* квантовые скачки координат частицы, в том числе при туннелировании. В координатном представлении туннелирование частицы в пространстве реализуется скачком, дискретно: оно не описывается уравнением Шредингера, структура зон в области туннелирования неизвестна, при этом волновые пакеты под барьером не распространяются, а расплываются [2].

Все перечисленное свидетельствует в пользу атемпорального (неклассического) характера движения в пространстве квантовой частицы.

Но что же однозначно темпорально в квантовой механике?

Принцип темпоральности

динамика импульса квантовой частицы

Определим физический процесс как динамику системы, связанную со временем. В этом случае динамика импульса — это процесс.

Основания принципа:

- А) *Общезначимое:* нераспространение принципа атемпоральности на динамику импульса частицы (импульсное представление в квантовой теории задается независимо от координатного, а спектр собственных значений оператора импульса непрерывен).
- Б) *Научное:* академик Л. Келдыш, предметом исследований которого на протяжении всей жизни был квантовый туннельный эффект, по существу, приходит к выводу: импульс туннелирующей частицы в отличие от координаты непрерывно изменяется во времени по классическому закону, а туннелирование в пространстве через запрещенную зону реализуется с сохранением мгновенного значения квазиимпульса [2].
- В) *Научно-философское:* импульс квантовой частицы связан с длиной и частотой его волны во времени.
- Г) *Экспериментальные:* в отличие от координатного в импульсном представлении известна структура зон в области туннелирования, которое последовательно реализуется вдоль оси энергий [Там же].

Но каким образом сочетаются темпоральность и атемпоральность?

Индетерминистическая интерпретация неравенств Гейзенберга координата — импульс

Неравенства Гейзенберга — это математическое выражение, которое лежит в основании всей квантовой механики. Соотношение неопределенностей — это неравенства Гейзенберга, справедливо интерпретируемые инструменталистами как невозможность одновременно точного измерения некоторого рода величин. Чем определеннее одна величина, тем неопределеннее другая. Мы полагаем, однако, что принцип неопределенности — это неверное название этих неравенств, так как предполагает фундаментальную роль неопределенности. Известно, что квантовая теория не запрещает сколь угодно точное определение каждой из не-

коммутирующих величин, но по отдельности, и, учитывая это обстоятельство, неопределенность не выступает как фундаментальное понятие. Совершенно естественно, что в момент измерения одной величины другая — неопределенна. Неопределенность не может быть сущностным, онтологическим свойством самого микрообъекта, имея отношение лишь к познавательной ситуации.

Иногда говорят о неравенствах Гейзенберга координата — скорость. Однако некорректность подобного обозначения неравенств показывает неопределенность координаты электрона, например, в атоме водорода, которая в несколько раз больше пути, который мог бы пройти электрон за единицу времени с приписываемой ему в квазиклассическом приближении скоростью.

Как уже отмечалось, вектор скорости не имеет отношения к импульсу квантовой частицы: первый у нее просто отсутствует, притом что групповая скорость характерна исключительно ее волне. Известно, что координата и импульс — это некоммутирующие величины в квантовой механике. «Из того, что некоммутирующие величины не существуют друг относительно друга, не следует, что они не существуют независимо друг от друга и независимо от измерения» [3].

Как же соотносятся временная и вневременная реальности в основании квантовой механики? Стало общеизвестным утверждение Р. Фейнмана, что квантовую механику никто не понимает. А поиск скрытых смыслов этой науки многие физики и философы считают чуть ли не дурным тоном. При этом справедливо полагают, что неравенства Гейзенберга для координаты и импульса не являются следствием несовершенства измерительного прибора. Предпосылкой предлагаемой индетерминистической интерпретации неравенств Гейзенберга может служить утверждение, что *динамика импульса квантовой частицы не связана с динамикой ее координат*, то есть динамика импульса реализуется во времени, а динамика координаты — в пространстве. Выражаясь физически, говорят, что импульс частицы p не является функцией координаты частицы x [4. С. 34]. При этом квантовая теория не запрещает сколь угодно точное определение как импульса, так и координаты по отдельности. Отметим, что эта общепринятая трактовка неравенств Гейзенберга в квантовой механике действительно констатирует фундаментальный научный факт, но не обнаруживает при этом его причин.

А. Севальников отмечает, что квантовую механику допустимо рассматривать как в импульсном, так и в координатном математическом представлении: они симметричны (но — не тождествен-

ны! — М. Г.-Л.). При этом возникает парадокс: как можно оторвать импульс от координат частицы? Ю. Владимиров пытается этот парадокс разрешить допущением, что координаты — это параметр из прошлого, а импульс — это параметр из будущего [5].

Однако существует еще один известный неординарный выход из этого концептуального тупика. Согласно В. Бернштейну, оба параметра, то есть импульс и координаты, раздельно физически не существуют, а в процессе измерения регистрируется единственный параметр — действие, но оно регистрируется либо как импульс, либо как координаты, в зависимости от того, как отградуирован прибор [6. С. 200—205].

С нашей точки зрения, действительно можно согласиться с В. Бернштейном, что мы измеряем одно и то же — то есть действие, но либо в пространстве (например, точечный след электрона на экране), либо во времени, то есть отклонение стрелки прибора при регистрации импульса. Но можно согласиться и с Ю. Владимировым в том, что, регистрируя координаты, мы измеряем параметр из прошлого, однако, регистрируя импульс мы измеряем параметр, который изменяется во времени. Мы уже установили ранее, что в противоположность динамике импульса координата изменяется *вне времени*, то есть атемпорально.

Основания индетерминистической интерпретации:

- А) *Общезначимое*: известно, что в широком смысле под индетерминизмом понимается отсутствие связи. Мы установили также, что темпоральная динамика импульса — это процесс, а атемпоральная динамика координаты не связана со временем, то есть не является процессом.
- Б) *Научное*: в импульсном представлении частота плавно изменяется в течении импульса. Однако в координатном представлении координаты изменяются скачком, дискретно [2].
- В) *Научно-философское*: мы полагаем, что неравенства Гейзенберга допустимо интерпретировать как отсутствие классической связи между динамиками импульса и координаты. Если сила сообщает классической частице импульс и в результате изменяется ее координата, то импульс в квантовой механике не связан с изменением координаты частицы. На этом основании многие ученые ошибочно полагают, что отсутствие физической причины динамики координаты указывает на нарушение причинности в микромире. Однако причина чего-либо может носить и метафизический характер, но она в любом

случае не должна нарушать классической логики.

Четыре логических условия реализации неравенств Гейзенберга координата — импульс

Научной общественности хорошо известен первый постулат Гейзенберга: *вне зависимости от конструкции измерительного прибора и метода измерения X-координаты точечной частицы в тот момент, когда эта координата измеряется, обязательно изменяется значение X-составляющей и импульса частицы*. Действительно, в неравенствах Гейзенберга момент времени t символизирует мгновение одновременного измерения одной величины и изменения другой! [7]. Спиноза утверждал, что неумение измерить не является доказательством в том числе, добавим, доказательством фундаментального характера неопределенности. На самом деле доказательством является непротиворечивое рассуждение. Реализация неравенств Гейзенберга не может быть логически противоречивой и нарушать закон исключенного третьего. Широко известно высказывание Д. Гильберта: «Запретить математику пользоваться законом исключенного третьего — все равно что запретить боксеру пользоваться кулаками». Известно также, что Н. Бор категорически возражал против мнения о нарушении этого закона в атомной физике [8].

Мы полагаем, что неравенства Гейзенберга не действуют в физической реальности в случае отказа от любого из обозначенных ниже логических условий:

- 1) *темпоральность* динамики процессов, в том числе динамики импульса квантовой частицы;
- 2) *атемпоральность* динамики координаты квантовой частицы;
- 3) *микротемпоральность* (практически бесконечно малая продолжительность) актуализации определенных значений координаты и импульса квантовой частицы. В данном случае под практически бесконечно малой продолжительностью понимается временной промежуток, значительно меньший, чем планковское время, то есть

$$\Delta t < 10^{-44}c.$$

Основание микротемпоральности: принцип суперпозиции, трактуемый как мгновенная реализация квантовой частицей всех вероятных возможностей одномоментно;

- 4) *асинхроничность* динамики импульса и координаты квантовой частицы.

Основание асинхронистичности: термин «синхронистичность» ввел в науку К. Юнг. Естественно, что в природе не все динамики синхронизируются. Мы уже отмечали, что в отличие от импульса классической частицы в квантовой механике импульс частицы не является функцией ее координаты. Именно в связи с этим обстоятельством для квантовой частицы (в отличие от классической) невозможна синхронизация обеих динамик, то есть темпоральной и атемпоральной, а *динамика импульса запаздывает за динамикой координаты*. Не исключено, что известные эксперименты академика Н. Басова по мгновенной телепортации в пространстве на макрорасстояние электромагнитного импульса обнаруживают аналогичный «эффект запаздывания» [9. С. 23]. В настоящей работе уже отмечен факт межзонного квантового туннелирования с сохранением мгновенного значения квазиимпульса, на который указывает Л. Келдыш [2]. Однако в квантовой механике синхронистичность тоже проявляется, но иначе, чем в классической механике: в микромире, например, могут синхронно изменяться состояния многих запутанных частиц, в том числе в известных экспериментах А. Аспека.

Принцип квантовой суперпозиции и условие микротемпоральности приводят к идее мгновенной частоты посещения частицей всех ее вероятных координат. Но что описывает волновая функция?

Частотная интерпретация волновой функции

С помощью математического пространства волновая функция описывает относительную частоту посещения индивидуальной частицей в данный момент времени различных точек реального пространства.

Основания частотной интерпретации волновой функции:

- А) *Общезначимое:* реальная частица не может существовать вне реального пространства.
- Б) *Научное:* известно, что волновая функция нормирована, то есть вероятность обнаружения квантовой частицы на бесконечном пространстве равна 1, иначе выражаясь — частица обязательно должна где-то находиться.
- В) *Научно-философское:* частотная интерпретация классической вероятности как относительной частоты события при большом

числе испытаний может распространяться на волновую функцию [10].

Еще академик В. Фок отмечал: «Волновая функция существует не всегда, и не всегда она меняется по уравнению Шредингера; при известных условиях она просто зачеркивается и заменяется другой (так называемая редукция волнового пакета). Очевидно, что такого рода «мгновенное изменение» не согласуется с понятием поля» [11. С. 461]. Мы еще коснемся этого понятия несколько позже. Но что происходит с частицей в краткое мгновение ее нахождения в некоторой точке пространства? Естественно, что она взаимодействует со средой. Что же представляет собой эта среда?

Концепция непрерывности материальной среды, заполняющей мировое пространство

Постулат № 1: непрерывность материальной среды в пространстве

Основания:

- А) *Общезначимое:* отсутствие абсолютной пустоты в природе и теория физического пространства и движения [1].
- Б) *Научное:* обобщение S-теоремы Климонтовича с термодинамической среды на всю материальную среду как таковую: непрерывная среда порождает дискретные структуры (S-теорема Климонтовича как закон уменьшения энтропии: если за точку отсчета принять «равновесное состояние», отвечающее нулевым значениям управляющего параметра, то по мере удаления от равновесного состояния вследствие изменения управляющего параметра значения энтропии, отнесенные к заданному значению средней энергии, уменьшаются [12]).
- В) *Научно-философское:* в отличие от материальной среды поля как математические функции координат и времени (по определению Р. Фейнмана) не могут заполнять физическое пространство. Между полями и физической средой такое же различие, как между виртуальной (математической) частицей и реальной (физической), которая подчиняется закону сохранения энергии. Таким образом, физическое поле — это не что иное, как математическое средство описания взаимодействий среды и частиц. При этом совершенно очевидно, что неподвижный эфир, как его представляли еще до начала прошлого века, безвозвратно утрачен для науки.

Постулат № 2: непрерывность материальной среды во времени

Основания:

- А) *Общезначимое:* полная тождественность самому себе материального объекта, взаимодействующего со средой, реализуется в промежутке времени (интервал отождествления), который стремится к нулю [13]. В этой связи характерно, что квантовая частица, появляясь в каждой точке облака вероятности множество раз за мгновение, имеет каждый раз новый импульс.
- Б) *Научно-философское:* требование непрерывности волновой функции в математическом аппарате квантовой механики.
- В) *Экспериментальное:* нулевые колебания вакуума и порождаемые ими квантовые флуктуации указывают на экстратемпоральную динамику (постоянное бурление) материальной среды.

Таким образом, мы можем констатировать, что онтология пространства, среды и движения представляет собой единое целое.

Некоторые выводы

Многие ученые ошибочно полагают, что если мы не можем одновременно измерить определенные координату и импульс, то эти величины не существуют как таковые вне измерения. Однако логика в подобном подходе явно отсутствует, ведь в мироздании существует многое, что неиз-

меримо даже потенциально. Действительно, обе величины — актуальный импульс во времени и актуальная координата в пространстве — могут сосуществовать одновременно, но практически бесконечно малое время, а осознать этот факт способен только глубоко мыслящий человек. Ф. Вильф убедительно констатирует: *физически бессодержательно одновременное измерение двух сопряженных величин, а не само их существование* [7. С. 130, 153]. На основе всего вышеизложенного сформулируем ключевой *кинематический принцип* для понимания всей квантовой механики: *актуальные координаты присущи квантовой частице практически бесконечно малое время, а динамика их атемпоральна*. Интересно, что само взаимодействие микрообъекта с прибором, вероятно, задерживает частицу на конечное время в определенном состоянии, что часто описывают как коллапс волновой функции [3]. Иногда возникают возражения против кинематического принципа, связанные с якобы нарушением им известной теоремы Белла. Однако П. Куракин в своей работе убедительно показывает, что скрытые параметры, эволюционирующие во внутреннем времени теории, не попадают под действие этой теоремы [14].

И самое, наверное, главное из всего, что мы можем утверждать: *координата и импульс квантовой частицы (независимо друг от друга и от измерения) существуют одновременно*.

Список литературы

1. Годарев-Лозовский, М. Г. Проблема пространства и движения в квантовой механике / М. Г. Годарев-Лозовский // Вестн. Перм. ун-та. Сер.: Философия, психология, социология. — 2015. — № 2. — С. 48—54.
2. Келдыш, Л. В. Динамическое туннелирование / Л. В. Келдыш // Вестн. Рос. акад. наук. — 2016. — Т. 86, № 12. — С. 1059—1072.
3. Аронов, Р. А. Физическая реальность и познание / Р. А. Аронов // Логико-гносеологические патологии в науке и философии. — М.: URSS, 2010. — С. 324—337.
4. Севальников, А. Ю. Интерпретации квантовой механики. В поисках новой онтологии / А. Ю. Севальников. — М.: URSS, 2009.
5. Проблема реализма в современной квантовой механике: материалы дискуссии // Философия науки и техники. — 2016. — Т. 21, № 2. — С. 49—51.
6. Бернштейн, В. М. Масса и энергия / В. М. Бернштейн. — М., 2010.
7. Вильф, Ф. Ж. Логическая структура квантовой механики / Ф. Ж. Вильф. — М.: УРСС, 2003.
8. Бор, Н. Избранные научные труды: в 2 т. / Н. Бор. — М., 1971.
9. Об аномально быстром движении светового импульса / Н. Г. Басов, Р. В. Амбарцумян, В. С. Зуев [и др.] // Журн. эксперим. и теорет. физики. — 1966. — № 50 (1).
10. Годарев-Лозовский, М. Г. Время и частотная интерпретация волновой функции / М. Г. Годарев-Лозовский // CredoNew: междунар. теорет. журн. — 2017. — № 2. — С. 73—87.
11. Фок, В. А. Об интерпретации квантовой механики / В. А. Фок // Успехи физ. наук. — 1957. — Т. 62, № 4.
12. Климонтович, Ю. Л. Уменьшение энтропии в процессе самоорганизации. S-Теорема / Ю. Л. Климонтович // Письма в Журн. техн. физики. — 1983. — Т. 9, вып. 23. — С. 1412—1416.

13. Левин, Г. Д. Тождество и сходство / Г. Д. Левин // *Вопр. философии*. — 2005. — № 12. — С. 107—118.
14. Куракин, П. В. Скрытые параметры и скрытое время в квантовой теории / П. В. Куракин. — М., 2004.

Сведения об авторе

Годарев Максим Григорьевич (псевд. Годарев-Лозовский М. Г.) — сопредседатель Санкт-Петербургского отделения Российского философского общества, руководитель философского семинара в Смольном институте, Российская академия образования. Санкт-Петербург, Россия. godarev-lozovsky@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 2 (412).
Philosophy Sciences. Iss. 47. Pp. 11—17.*

THE CERTAINTY PRINCIPLE: THE COORDINATE AND THE MOMENTUM OF MICRO-PARTICLES EXIST SIMULTANEOUSLY

Maxim G. Godarev-Lozovsky

*St. Petersburg branch of the Russian Philosophical Society, St. Petersburg, Russia.
godarev-lozovsky@yandex.ru*

The temporality of the dynamics of momentum and atemporality of the dynamics of the coordinates of a quantum particle lead to the understanding of the inequalities of Heisenberg as lack of communication between these variables. Identified here almost infinitely small duration of actual values of the coordinate and the momentum of a particle indicates the interpretation of the wave function as the frequency of the actual values of these variables which characterize the continuous interaction with the environment.

Based on the ontology of space, environment and movement offered is the following certainty principle — coordinate and momentum of a quantum micro-particle exist simultaneously — which follows from the inequalities of Heisenberg, but: a) they exist in almost infinitely small intervals of time; b) atemporal dynamics the coordinate and the temporal dynamics of the momentum are not synchronized; c) it is impossible to simultaneously accurately measure the coordinate and the momentum of a particle.

Keywords: *atemporality, atrajectority, wave function, complementarity, indeterminism, quantum mechanics, Heisenberg's inequalities.*

References

1. Godarev-Lozovsky M.G. Problema prostranstva i dvizheniya v kvantovoy mekhanike [The problem of space and motion in quantum mechanics]. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofiya. Psikhologiya. Sotsiologiya* [Bulletin of Perm university. Philosophy. Psychology. Sociology], 2015, no. 2, pp. 48—54. (In Russ.).
2. Keldysh L.V. Dinamicheskoye tunnelirovaniye [Dynamic Tunneling]. *Vestnik Rossiyskoy akademii nauk* [Bulletin of the Russian Academy of Sciences], 2016, vol. 86, no. 12, pp. 1059—1072. (In Russ.).
3. Aronov R.A. *Fizicheskaya realnost' i poznaniye* [Physical reality and cognition]. Moscow, URSS Publ., 2010. 528 p. (In Russ.).
4. Seval'nikov A.Yu. *Interpretatsii kvantovoy mekhaniki. V poiskakh novoy ontologii* [Interpretations of quantum mechanics. In search of a new ontology]. Moscow, URSS Publ., 2009. 189 p. (In Russ.).
5. Problema realizma v sovremennoy kvantovoy mekhanike. Materialy diskussii [The problem of realism in modern quantum mechanics. Discussion papers]. *Filosofiya nauki i tekhniki* [Philosophy of science and technology], 2016, vol. 21, pp. 49—51. (In Russ.).
6. Bernstein V. M. *Massa i energiya* [Mass and energy]. Moscow, 2010. 250 p. (In Russ.).
7. Vil'f F.Zg. *Logicheskaya struktura kvantovoy mekhaniki* [The Logical structure of quantum mechanics]. Moscow, URSS Publ., 2003. 261 p. (In Russ.).
8. Bohr N. *Izbrannye nauchnye trudy* [Selected scientific works]. Moscow, 1971. (In Russ.).
9. Basov N.G., Ambartsumyan R.V., Zuyev V.S. [et al.]. Ob anomal'no bystrom dvizhenii svetovogo impul'sa [Anomalously fast motion of the light pulse]. *Zhurnal eksperimentalnoy i teoreticheskoy fiziki* [Journal of Experimental and Theoretical Physics], 1966, no. 50 (1). (In Russ.).

10. Godarev-Lozovsky M.G. Vremya i chastotnaya interpretatsiya volnovoy funktsii [Time and frequency interpretation of wave function]. *Kredo new* [Credo new], 2017, no. 2, pp. 73—87. (In Russ.).
11. Fok V.A. Ob interpretatsii kvantovoy mekhaniki [On the interpretation of quantum mechanics]. *Uspekhi fizicheskikh nauk* [Advances in physical Sciences], 1957, vol. 62, no. 4. (In Russ.).
12. Klimontovich Yu.L. Umen'sheniye entropii v protsesse samoorganizatsii. S-Teorema [The Decrease in entropy in the process of self-organization. S-Theorem]. *Pis'ma v Zhurnal tekhnicheskoy fiziki* [Technical Physics Letters], 1983, vol. 9, iss. 23, pp. 1412—1416. (In Russ.).
13. Levin G.D. Tozhdestvo i skhodstvo [Identity and similarity]. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy], 2005, no. 1, pp. 107—118. (In Russ.).
14. Kurakin P.V. *Skrytye parametry i skrytoe vremya v kvantovoy teorii* [Hidden variables and hidden time in quantum theory]. Moscow, 2004. (In Russ.).

УДК 101.1:316
ББК 87.63

ТЕОРИИ СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ МИФОЛОГИИ¹

А. Г. Иванов

*Липецкий филиал Академии народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации, Липецк, Россия*

Рассматриваются теории современной социальной мифологии. Истоки философского исследования социальных мифов современности лежат в работах А. Ф. Лосева, Р. Барта, сторонников психоаналитической теории мифа, а также К. Леви-Строса, которые искали ответы на вопросы о сферах бытования социального мифа, о внутреннем единстве социальной мифологии. В настоящее время выстраивание теории социальной мифологии представляет научную проблему, для начала решения которой в статье предлагается системный подход.

Ключевые слова: *теория современной социальной мифологии, К. Леви-Строс, А. Ф. Лосев, Р. Барт, психоаналитическая теория мифа, системный подход.*

В настоящее время построение теории современной социальной мифологии является амбициозной научной проблемой, и на начальной стадии ее решения, по нашему мнению, необходимо поставить следующие задачи:

1. Рассмотреть применимость леви-стросовской теории для изучения современной социальной мифологии. Благодаря многочисленным теориям мифа: социологической, функционалистской, структуралистской — поддерживался интерес к мифу, мифологии. Также это обстоятельство способствовало формированию конкретно-предметных методов исследования, некоторые из них применимы и для изучения современной социальной мифологии. Такие понятия теории К. Леви-Строса, как партиципация, медиация, бриколаж, можно применять и при объяснении современных процессов, характеризующих процесс взаимодействия общества и социальной мифологии. Мы сомневались в эвристическом потенциале вышеупомянутых понятий, однако столкнулись с использованием, например, термина «бриколаж» — причем именно в леви-стросовском смысле — при объяснении событий новейшей истории современными историками. Еще один пример. Так, каждый миф оказывается способным обновляться, бесконечно включаясь во все новые, так сказать, эпизоды. Эту особенность мифа, выделяемую К. Леви-Стросом в ходе изучения традиционных обществ, отмечал исследователь уже современных мифов Р. Барт в качестве одной из важнейших.

2. Обобщить достижения исследователей современных социальных мифов. Для того чтобы объяснить феномен современной социальной мифологии, по нашему мнению, необходимо применение комплексного подхода, учитывающего идеи немногочисленных специалистов по современному мифу, представляющих, соответственно, феноменологическое, психоаналитическое и структуралистско-семиотическое направления исследования.

3. Попробовать взглянуть на социальную мифологию с позиций системного подхода, что позволит составить определенное представление о современной социальной мифологии. Нам представляется целесообразным применение именно системного подхода к изучению социальной мифологии. Оправданием использования системной методологии является наблюдающийся в настоящее время вакуум четких, внятных определений феномена социальной мифологии. В таких условиях научное исследование столь неоднозначной области имеет смысл начать с интерпретации и операционализации основных составляющих социальной мифологии, что и позволяет сделать системный анализ. Расчет состоит в том, что в дальнейшем наработки и идеи, высказанные в рамках системного рассмотрения социальной мифологии, станут базой для осуществления исследований с позиций уже микротеоретических концепций, феноменологии, герменевтики, этнометодологии.

К. Леви-Строс

и структуралистская теория мифа

С 1960-х гг. приобрело популярность структуралистское исследование мифа, развиваемое К. Леви-Стросом. Французский этнолог, основыв-

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ 17-33-01056 а2 «Мифы о прошлом в современной медиа-среде: практики конструирования, механизмы воздействия, перспективы использования».

ваясь на материалах своих масштабных полевых исследований, стремился дать ответ прежде всего на следующий вопрос: существуют ли в мифах закономерности, которым подчинялись бы процессы символизации разнообразных отношений и связей? Выявляя структурные закономерности в мифах, К. Леви-Строс использовал разработки Ф. де Соссюра, одного из основоположников семиологии и структурной лингвистики. Так, Ф. де Соссюр предлагал амбициозные идеи о возможности создания науки, изучающей присутствие и функционирование знаков в общественной жизни, которую можно было бы именовать семиологией; такого рода наука «должна открыть нам, в чем заключаются знаки, какими законами они управляются» [18. С. 21].

К. Леви-Строс считал, что вся социальная реальность пронизана символическими формами, которые постигаются лишь при выявлении соответствующих структур. При этом в древних культурах структуры символических форм являются гораздо более конкретными, что можно объяснить существованием в то время прямой связи между бессознательным и сознанием. Основание каждой символической формы жизни общества находится на уровне бессознательного. Миф оказывается самой подходящей формой объективации продуктов бессознательного: «Мифы, а возможно и сновидения, приводят в действие множество символов, каждый из которых по отдельности ничего не значит. Они обретают значение по мере того, как между ними устанавливаются отношения. Их значение не существует абсолютно, оно определяется только “позицией”» [13. С. 292].

Размышляя о символическом потенциале мифа, К. Леви-Строс, развил ряд идей о символических отношениях и связях; о том, что такие связи и отношения зависят от структуры мифов.

Восприятие мифов происходит главным образом в качестве определенного рода структурных элементов, которые относятся к некоторой системе, благодаря чему и поддерживаются закономерности в отношениях и взаимодействиях. Только полагая наличие своего рода жесткой структуры, можно понять особенности динамики всей совокупности мифологических повествований и сюжетных линий. То есть, как бы сильно эмоционально не был окрашен определенный миф, он продолжает оставаться при этом в рамках довольно жесткой структуры, характеризующейся внутренним порядком и закономерностями. Но имеется известное число кодов, использование которых позволяет осуществить интерпретацию самых разных мифологических тем: «Верное понимание мифа заключено не в каком-нибудь на-

деленном особыми преимуществами содержания. Оно состоит в логических отношениях, которые свободны от содержания или, точнее, неизменяемые свойства которых исчерпывают операциональную ценность мифа, поскольку сопоставимые отношения могут быть установлены между определенными элементами большого числа отличающихся друг от друга содержаний» [11. С. 228].

Через мифы осуществляется трансляция информации об общественных явлениях и процессах, о принципах организации социума. Результатом такой трансляции становится формирование локальных, территориальных систем повествований, подчиняющихся собственным законам, отражающим социальные отношения, присущие определенному народу и коллективу.

В процессе изучения мыслительных особенностей у представителей первобытных народов К. Леви-Строс пришел к выводам о том, что выстраивание соответствующих умозаключений делается посредством применения принципа «бриколажа»: «...суть мифологического мышления состоит в том, чтобы выражать себя с помощью репертуара причудливого по составу, обширного, но все же ограниченного; как-никак приходится этим обходиться, какова бы ни была взятая на себя задача, ибо ничего другого нет под руками. Таким образом, мышление оказывается чем-то вроде интеллектуального бриколажа (что объясняет отношения между ними)» [12. С. 168].

Бриколаж здесь оказывается деятельностью, которая выстраивается в каждый новый момент заново и по-разному, будучи ограниченной возможностями и в инструментарии; будучи определяемой конкретной ситуацией, в обстоятельствах которой человек вынужден производить действия. Элементами бриколажа становятся единицы первобытного мышления, то есть такие элементы занимают промежуточное положение между чувствами и рацией, между процессом восприятия и понятийным мышлением. Такие элементы также следует воспринимать как знаки, связывающие означаемое с означающим, а конкретно в ситуации с мышлением «бриколера» — связывающие понятия с образами.

К. Леви-Строс считал, что как в мифическом, так и в научном мышлении видна тенденция к упорядочиванию мира, специфической организации явлений и процессов жизни общества. Способность организовывать и дифференцировать окружающие людей явления и процессы можно реализовать через последовательное противопоставление соответствующих особенностей и свойств, путем выстраивания бинарных оппозиций: «миф обычно оперирует противопоставлениями

и стремится к их постепенному снятию — медиации» [14. С. 235].

Таким образом, зафиксированные в сознании противоположности разрешаются и снимаются в мифе метафорически, через применение медиации. Использование разного рода медиаторов позволяет решить «проблему мифа», которая может быть присуща той или иной совокупности мифологических сюжетов, значимых для группы и общества в целом.

Выявленные К. Леви-Стросом механизмы объективации главных структурных специфических черт мифа (медиация бинарных оппозиций, интеллектуальный бриколаж) оказываются, таким образом, уникальной логикой, присущей мифу как инструменту упорядочивания жизни общества.

К. Леви-Строс призывает понимать миф самым непосредственным образом, но с учетом таких его составляющих, как сообщение, остов, код. Сообщение — это то, что присутствует в каждом мифе; это тема, которая разыгрывается в мифе; это нарративное измерение мифа. Остов — это глубинный слой мифа, характеризующийся такими особенностями, которые являются неотъемлемыми составляющими многих мифологических сюжетов; это целая система мифов. Код — это комплекс системных свойств, которые разворачиваются через бинарные оппозиции. Обнаружить такие коды, по мнению К. Леви-Строса, есть важнейшая задача, стоящая перед любым аналитиком мифа, перед каждым мифологом, придерживающимся структуралистских позиций.

Предварительным результатом работ К. Леви-Строса стало нахождение общей формулы структуры мифа, объяснению смысла которой он посвящает некоторые последующие свои публикации.

Каноническая формула [Там же. С. 239] имеет следующий вид:

$$F_x(a) : F_y(b) \approx F_x(b) : F_{a-1}(y),$$

где a и b — термины повествования (персонажи мифа); x и y — функции (негативная y персонажа a и позитивная y персонажа b); или, соответственно, субъекты (a и b) и их предикаты (x и y).

Специфика данной формулы, предложенной в качестве пропорции, в следующем: «1) термин “ b ” оказывается медиатором, поскольку совмещает в себе два предиката — сначала проявлен “ y ”, а в конечном счете “ x ”; 2) на конечном этапе движения мифологического мышления функция (предикат) “ y ” субстантивируется, термин (субъект) “ a ”, наоборот, десубстантивируется, становясь предикатом; и термину “ y ”, оказывается, присущ

предикат “ $a-1$ ”, то есть противоположный “ a ” по значению» [17. С. 112].

Трансформация функций (предикатов) мифологических персонажей, противопоставляемых друг другу, имеет место до некоторого момента, когда происходит постепенное угасание импульсов мифологического мышления: «Мощные инверсии, происходившие в начале, к концу теряют свою силу. ... Деградация начинается тогда, когда структура противопоставления начинает вытесняться структурой повторения: последовательно возникают эпизоды, словно отлитые в одной и той же форме. И наступает момент, когда это повторение само становится структурой. Форма ради формы, оно принимает последнее слово умирающей структуры. И когда мифу уже больше нечего сказать, он существует только благодаря повторению» [10. С. 93].

При этом любой миф способен обновляться, постоянно вовлекаясь в последующие эпизоды. Интересно, что данную специфическую черту мифа, которую выделяет К. Леви-Строс, анализируя традиционные общества, выделяет и специалист уже по современным мифам Р. Барт в качестве одной из ключевых.

В дальнейшем как западные, так и российские исследователи не раз отмечали эвристическую значимость и масштабность идей К. Леви-Строса. В частности, А. Б. Островский полагал, что, исследуя миф, мифомышление, К. Леви-Строс основал новое направление в антропологии — антропологию мышления: «... почти все модели механизма мифологического мышления, предложенные Леви-Стросом, — “бриколаж”, “тотализирующее мышление”, “тотемический оператор”, “ментальные ограничители”, “аналогическое мышление”, “формула мифа”, “трансцендентальная дедукция” — это попытка указать на устойчивые логические схемы... Его работы позволяют охарактеризовать как процессуальные черты мифологического мышления (логико-психологические операции и своеобразие интенциональности), так и вплотную подойти к проблеме места и роли мифологического мышления как культурного феномена в духовной жизни традиционных обществ» [17. С. 175].

Е. М. Мелетинский, в свою очередь, отмечал, что логические механизмы мифологического мышления, описанные К. Леви-Стросом, «оказались во многом родственными поэтическому мышлению, хотя и далеко не совпадающими в нем» [16. С. 141].

Французский исследователь М. Энафф считал, что К. Леви-Строс произвел методологический переворот в деле изучения мифа, сместив акценты на необходимость познания не отдельных

мифов, а их комплексов, комбинаций и взаимоотношений: «...нарративный сегмент мифа или некая постоянная характеристика вне системы и вне отношений трансформации, в которые она включена, не информативна» [21. С. 238].

К. Хюбнер же сделал вывод о том, что и в процессе трансцендентальной интерпретации мифа, которая была осуществлена усилиями Ф. В. Й. Шеллинга и Э. Кассирера, и в русле структуралистского подхода к мифу К. Леви-Строса велись поиски находящейся в фундаменте мифа онтологии, ее исходной системы координат; однако речь шла об абсолютно противоположных по смыслу координационных системах: «...трансцендентализм — с той, от которой зависит конституирование предметов, а структурализм — с системой, управляющей логическими отношениями предметов между собой, даже если эти системы перекрещиваются. Однако конституирование предметов является все же, как правило, предпосылкой для их логических отношений» [20. С. 61].

Направления в исследованиях современного мифа

Сегодня, на наш взгляд, следует выделить три направления в исследованиях социальной мифологии как явления современности: структуралистско-семиотическое (Р. Барт), феноменологическое (А. Ф. Лосев), психоаналитическое (Д. Кэмпбелл, М. Элиаде, Д. Холлис и др.). Но данные направления сложно оценивать как достаточно проработанные теории. Виной тому целый ряд причин: в частности, метафоричный стиль изложения материала у Р. Барта, расплывчатость категориального аппарата у А. Ф. Лосева, преимущественная апелляция к архаике у сторонников психоаналитической концепции. Затрудняет изучение современной социальной мифологии и следующее обстоятельство: часто имеет место практически уподобление социальной мифологии идеологии, утопии, другим политическим построениям (Ж. Сорель, К. Манхейм, П. С. Гуревич и др.). То есть происходит специальное сужение сферы развертывания современного мифа: поле социального мифа занимает лишь политическая сфера. В целом можно заключить, что в настоящее время фактически отсутствует подробно разработанная теория современной социальной мифологии.

Далее изложим ключевые идеи сторонников трех вышеуказанных направлений философского изучения современного мифа, оценив их вклад в развитие так называемой теории социальной мифологии.

Так, стоит заметить, что А. Ф. Лосев, как Р. Барт и приверженцы психоаналитической кон-

цепции мифа, довольно ясно выражал свою позицию по вопросам, связанным со сферой бытования социального мифа, исходя из того, что все общество выступает полем функционирования современных и даже архаических мифов. Кроме того, эти авторы с уверенностью давали ответы на вопросы, связанные с внутренним единством социальной мифологии.

А. Ф. Лосев, изучая миф с позиций диалектики, в «Диалектике мифа» убедительно продемонстрировал, каким сильным может быть влияние мифа как на мироощущение человека, так и на общественные устроения. Автор «раскрыл действительность мифов научных, философских и литературных, а главное, социальных — в эпоху “великого перелома” и “построения социализма в одной стране”» [19. С. 106].

Для того чтобы понять сущность мифа, следует, считал А. Ф. Лосев, отбросить какие-либо объяснения: «Миф должен быть взят как миф, без сведения его на то, что не есть он сам. ...Надо сначала стать на точку зрения самой мифологии, стать самому мифическим субъектом» [15. С. 35].

Стремясь дать готовое определение мифу, А. Ф. Лосев постепенно отграничивает понятие мифа от не отражающих существо мифа определений: миф не есть выдумка, или фикция, не есть фантастический вымысел; миф не есть бытие идеальное; миф не есть научное и, в частности, примитивно-научное построение; миф не есть метафизическое построение; миф не есть ни схема, ни аллегория; миф не есть поэтическое произведение; миф не есть специально религиозное создание; миф не есть догмат; миф не есть историческое событие как таковое [15].

В конечном счете автор выводит «окончательную диалектическую формулу» мифа: «миф есть в словах данная чудесная личностная история» [Там же. С. 265].

В вербальной форме миф способен наличествовать практически во всех областях общественной жизни и жизни индивида: «...представление о слове-мифе как жизненной реальности оказалось... проецированным в современную действительность именно потому, что современность была чревата рядом идей, которые утверждались вопреки всем другим, естественно развивавшимся» [19. С. 103]. Отсюда — броская характеристика мифов «пролетарской идеологии».

По меткому замечанию Е. М. Мелетинского, сильными сторонами «Диалектики мифа» стали «анализ соотношения мифа с различными идеологиями, характеристика своеобразия чувственной стороны мифа, тонкое и глубокое понимание его символической природы» [16. С. 117—118].

А. Ф. Лосев показал, что миф направлен не на анализ, но на синтез идей, которые заложены в вещах. Если логика рассудка требует обеспечения непротиворечивости при анализе частного смысла вещей, то миф отвлекается, отрешается от такого смысла и исходит из того, что в вещах содержатся фундаментальные, глубокие идеи.

Специфические особенности мифа раскрываются А. Ф. Лосевым прежде всего при помощи идеи о том, что существует мифическая отрешенность от частных смыслов вещей, вследствие чего в фактичности вещи начинает воплощаться более общий смысл, который включает и действительность, и некое новое смысловое измерение: «Мифическая отрешенность есть отрешенность от смысла и идеи повседневных фактов, но не от их фактичности. Миф фактичен ровно так, как и все реальные вещи... Единственная форма мифической отрешенности — это отрешенность от смысла вещей. Вещи в мифе, оставаясь теми же, приобретают совершенно особый смысл, подчиняются совершенно особой идее, которая делает их отрешенной» [15. С. 106—107].

«Диалектика мифа» стала одним из самых ярких, живых и оригинальных исследований в нашей стране, в котором в центре внимания оказался миф, причем именно в современном его облики. Авторская позиция выражалась в том, что «мифологическое сознание вполне свойственно и современной эпохе» [8. С. 96].

Другим, пожалуй самым известным специалистом по современному мифу, считается Р. Барт. Как и А. Ф. Лосев, французский ученый исследовал мифологическое наполнение современности, текущих общественных процессов, справедливо считая, что современная эпоха — это некое привилегированное поле для мифологизирования, что любое социальное событие описывается с помощью мифов, «покрывается» мифами.

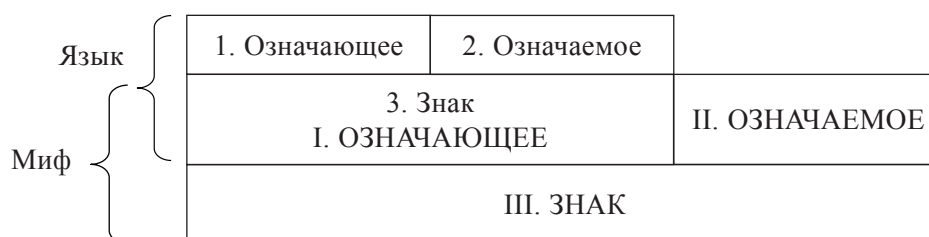
Идеи для основного произведения Р. Барта, посвященного мифу как явлению современности — «Мифологии» [1] — появились на страницах еще первой книги французского специалиста «Нулевая степень письма», где он предлагал «снабдить воображаемый мир формальным свидетельством

его реальности, в то же время сохранив за этим знаком двусмысленный характер двойственного объекта, — одновременно правдоподобного и ненастоящего» [3. С. 74].

В «Мифологиях» Р. Барт взял миф как семиологическую систему, как такую знаковую систему, в которой особым образом связаны между собой знак, означаемое и означающее. Р. Барт усмотрел связь мифа с присущей семиологии трехчленной структурой: означаемое, означающее, знак. Однако в мифе такого рода структура оказывается как бы в другом месте — она надстраивается над семиологической структурой, которая уже существует. Получается, что миф у Р. Барта предстает в качестве вторичной семиологической системы (см. рисунок ниже).

Всякое содержание сообщения, исходящего от мифа, сообщения, объединяющего в знаке означаемое и означающее, само становится означающим применительно к новому смыслу мифа, то есть к новому означаемому. Миф, «играя» знаковым единством первичной семиологической системы, преобразовывает такого рода систему в означающее, относящееся к уже более глобальному знаку, выражающему у мифа означаемое: «То, что в первичной системе было знаком (итог ассоциации понятия и образа), во вторичной оказывается всего лишь означающим. ...В буквенном или же пиктографическом письме миф видит всего лишь сумму знаков, некий совокупный знак, итоговый член первичной семиологической цепочки. И вот теперь этот итоговый член делается первым элементом новой, более крупной системы, надстраивающейся над ним. Миф как бы возвышается на ступеньку над формальной системой первичных значений» [1. С. 239].

С помощью показанной ниже схемы Р. Барт продемонстрировал, что миф включает в себя как минимум две семиологические системы, где одна из систем существует как частично встроенная в другую. Это и сам язык, воспринимаемый мифом как объект (миф строится на основе такого языка-объекта; но также и сам миф, выступающий уже в качестве «метаязыка», предстающий как второй знак, применяющийся через посредство первого знака.



Концепция мифа Р. Барта

В предложенном Р. Бартом взгляде на миф мы видим идею воплощения общего смысла в частном: в единстве означающего и означаемого — в знаке — воплощено новое означающее. Интересно, что у Р. Барта означающее мифа предстает как пространство чувственного; и это становится существенным отличием мифа от означаемого в языке. Но означающее мифа коварно — оно двойственно: в нем не только смысл, заполненный чувственной реальностью, но и пустая форма. Смысл, становясь формой по отношению к мифу, теряет свою конкретность, то есть происходит своеобразное опустошение и обеднение. Но, главное, происходит деформация и отчуждение этого изначального смысла: «Миф ничего не скрывает, но все деформирует; его тактика — не правда и не ложь, но отклонение. В этом и состоит его функция. Означающее здесь постоянно оборачивается то смыслом, то формой, то языком-объектом, то метаязыком» [6. С. 108].

Такое постоянно изменяющееся соотношение между смыслом и формой Р. Барт назвал «деформацией смысла»: «Под воздействием понятия смысл не отменяется, а именно деформируется, — или, чтобы выразить эти противоречия одним словом, отчуждается» [1. С. 248]. В конечном счете Р. Барт делает вывод о том, что допустимо такое «поведение» мифа: «...миф — это двойная система; он как бы вездесущ — где кончается смысл, там сразу же начинается миф» [Там же]. Положить конец таким постоянным изменениям представляется возможным путем применения по отношению к такому «динамичному» мифу методов дешифровки, что удачно и делает Р. Барт в первой части своих «Мифологий» [Там же. С. 59—230], осуществив «микроисследование-эссе» целого ряда современных французских мифов, называемых самим автором «мелкобуржуазными».

Реализация идеи деформации, изложенная на страницах «Мифологий», убедительно показывает, что к мифу практически невозможно применить какие-либо рациональные средства, в частности, требование непротиворечивости. Такую специфическую черту мифа можно, по мнению Р. Барта, объяснить при помощи термина «алиби»: «Миф же имеет ценностную природу, он не подчиняется критерию истины, поэтому ничто не мешает ему бесконечно действовать по принципу алиби; если означающее двулико, то у него всегда имеется некая другая сторона; смысл всякий раз присутствует для того, чтобы через него предстала форма, форма всякий раз присутствует для того, чтобы через нее отстранился смысл» [Там же. С. 248—249].

Интересно также отметить, что аксиологическое измерение природы мифа через какое-то время станет считаться самим Р. Бартом как ключевое, когда он бегло возвращается к размышлениям о современном мифе: «Хотя социальное отчуждение по-прежнему требует от нас демистифицировать языки (в частности, язык мифов), этот бой идет уже не за критическую дешифровку, а за оценку» [2. С. 476]. Здесь стоит вспомнить и такое обстоятельство, что Р. Барт обращает особое внимание на адресность как сущностную черту современного мифа: миф всегда нацелен на субъект.

Можно обнаружить некоторую общность идей Р. Барта и А. Ф. Лосева: они оба в своих соответствующих работах характеризуют исключительно современные социальные мифы; они постулируют языковой характер мифа — то, что миф живет в языке; они отмечают направленность мифа на человека (соответственно, адресность и личностная направленность мифа).

Также пониманию механизмов «работы» современного мифа содействовали исследования сторонников психоаналитической концепции мифа — М. Элиаде, Д. Кэмпбелла, Д. Холлиса и др. Вслед за К. Леви-Стросом М. Элиаде расценивал миф в качестве инструмента, способствующего разрешению противоречий в мировоззрении. Основной целью мифа является элиминация проблем в восприятии различных жизненных ситуаций, придание жизни смысла. Ключом к постижению сущности мифа у М. Элиаде является знание излагаемых в мифологических повествованиях сакральных историй, в которых идет речь о священных деяниях, произошедших в древние времена. В мифе содержится архетип, архетипическая модель, посредством которой можно объяснить смысл абсолютно всех разворачивающихся вокруг человека, народа и общества процессов и явлений. Но самое интересное, что реальность такого рода общественных событий напрямую зависит от того, какова степень их соответствия «каноническому» архетипу. Предоставляя возможность усмотрения в окружающих предметах выражений неких универсальных смыслов архетипического уровня, миф вместе с этим включает отображаемую реальность в соответствующие специфические парадигмы. По замечанию Е. М. Мелетинского, классифицируя мифы по критерию их востребованности при отправлении ритуалов, М. Элиаде «модернизировал мифологическое сознание, приписав ему не только обесценение исторического времени, но и известную целеустремленную борьбу с “профанным” временем, с историей, с временной обратимостью» [16. С. 73]. После доминирования в античную эпоху, и даже в эпоху Средневековья, миф затем, по

М. Элиаде, в известном смысле возрождается в философии и искусстве XX в., в медиасреде. В данном контексте интерес вызывает работа Д. Кэмпбелла «Мифы, в которых нам жить» [9], в которой в занимательном ключе продемонстрирована теснейшая связь самых разных мифов с современной эпохой, показана роль мифов в жизни общества, в реализации личностных возможностей.

Системный подход

В заключение рассуждений о современном мифе мы хотели бы предложить системный подход к изучению социальной мифологии.

Предполагая рассмотрение социальной мифологии как системы, мы исходим из понимания системы, предложенного И. В. Блаубергом, который считал, что понятие «система» «служит для воспроизведения в знании целостного объекта с помощью специфических принципов, определенных понятийных и формальных средств...» [4. С. 160].

И. В. Блауберг и Э. Г. Юдин отмечали, что «системный объект обычно не дается исследователю прямо, непосредственно в качестве системы. Его системность схватывается поначалу лишь интуитивно, лишь как результат сопоставления сложных, противоречивых и вместе с тем взаимосвязанных свойств и характеристик объекта» [5. С. 166—167]. Вот и мы хотели бы интуитивно схватить системность социальной мифологии, а потом уже сопоставлять сложные взаимодействия, характеристики компонентов (мифо-ритуальных практик: церемонии, парады), взаимодействие уровней социальной мифологии и т. д.

Дальше, говоря уже об особенностях системного подхода, отечественные исследователи отмечали: «Системный же подход исходит из того, что специфика сложного объекта (системы) не исчерпывается особенностями составляющих его элементов, а коренится прежде всего в характере связей и отношений между определенными элементами» [Там же. С. 168].

Также отметим следующее замечание авторов, касающееся социальных систем, которое нам представляется особенно важным, так как социальная мифология — это прежде всего социальная система: «...наличие ценностных регулятивов составляет одну из принципиальных особенностей социальных систем, отличающих их от всех других типов систем» [Там же. С. 224].

Собственно говоря, основываясь главным образом на идеях, высказанных И. В. Блаубергом и Э. Г. Юдиным, мы решили, что возможно системное исследование даже такой тонкой области, как социальная мифология. Мы, предполагая воз-

можность исследования социальной мифологии в рамках системного подхода, намечаем, таким образом, некую отправную точку дальнейших исследований социальной мифологии.

Рассмотрение социальной мифологии в качестве системы приводит к выделению в ней нескольких подсистем или частей, которые состоят из определенных элементов и образуют некую упорядоченную функциональную структуру. Такими подсистемами (частями) являются онтологическая, гносеологическая, аксиологическая, практическая (праксиологическая). Онтологическая часть содержит следующие элементы как представления о времени, пространстве, части и целом, причинно-следственной связи; гносеологическая часть — уровни: мифологическое сознание (мифологизация и мифотворчество), мифопоэтическое мировосприятие, мифомышление; аксиологическая часть — веру, представления о сакральном и профанном; и, наконец, практическая (праксиологическая) часть включает в себя миф (в смысле мифологического повествования) и ритуал.

Особого пояснения требует отсутствие антропологической части. Человек, по нашему мнению, находится в центре всей системы социальной мифологии; антропологическое измерение охватывает все части социальной мифологии.

Социальная мифология как система функционирует при постоянном взаимодействии между ее частями, их структурными компонентами. Кроме того, происходит непрекращающийся обмен между системой социальной мифологии и внешним окружением, прежде всего политической, религиозной и эстетической сферами. «Социальная мифология предстает как условие целостности общества, как важный компонент целостной структуры общества» [7].

Таким образом, можно заключить следующее.

Вклад К. Леви-Строса в изучение мифологии представляется достаточно значимым, особенно с учетом того обстоятельства, что некоторые его схемы и модели стали использоваться при исследовании современной социальной мифологии. Но в дальнейшем так и не появилось ни одного крупного направления, школы в исследовании мифологии (хотя в поле зрения исследователей современного политического мифа и оказывались, можно сказать, частности, то есть «присутствия» мифа в отдельных фрагментах общественной жизни).

Нельзя не отметить, что во многом благодаря работам Р. Барта, А. Ф. Лосева, сторонников психоаналитической традиции изучения мифа, было инициировано философское изучение современной мифологии. Идеи вышеуказанных авторов позволили в каком-то смысле зафиксировать рас-

пльвчатость статуса и места мифа в современном обществе, наметить особенности воздействия мифов на общественное сознание, дали возможность начать разговор о социальной мифологии, показали горизонты построения теории социальной мифологии.

Особо следует подчеркнуть возможности системного подхода. На наш взгляд, системный

подход в конечном счете позволит осуществить целостное рассмотрение объекта, определить компоненты единого образования и показать их взаимодействие, выявить объединяющую элементы цель развития. Однако системный подход задает лишь общие контуры исследования современной социальной мифологии, и мы находимся пока еще в самом начале пути.

Список литературы

1. Барт, Р. Мифологии : пер. с фр. / Р. Барт. — М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2004. — 320 с.
2. Барт, Р. Нулевая степень письма : пер. с фр. / Р. Барт. — М. : Академ. проект, 2008. — 431 с.
3. Барт, Р. Мифология сегодня ; пер. с фр. / Р. Барт // Система моды. Статьи по семиотике культуры. — М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2003. — С. 474—477.
4. Блауберг, И. В. Проблема целостности и системный подход / И. В. Блауберг. — М. : Эдиториал УРСС, 1997. — 450 с.
5. Блауберг, И. В. Становление и сущность системного подхода / И. В. Блауберг, Э. Г. Юдин. — М. : Наука, 1973. — 271 с.
6. Дьяков, А. В. Ролан Барт как он есть / А. В. Дьяков. — СПб. : Владимир Даль, 2010. — 320 с.
7. Иванов, А. Г. Социальная мифология как развивающаяся система / А. Г. Иванов // Вестн. Перм. ун-та. Философия. Психология. Социология. — 2016. — Вып. 4 (28). — С. 28—37.
8. Карабущенко, П. Л. Философия и элитология культуры А. Ф. Лосева / П. Л. Карабущенко, Л. Я. Подвойский. — М. : Луч, 2007. — 258 с.
9. Кэмпбелл, Д. Мифы, в которых нам жить : пер. с англ. / Д. Кэмпбелл. — Киев ; София ; М. : Гелиос, 2002. — 256 с.
10. Леви-Стросс, К. Мифологики: Происхождение застольных обычаев : пер. с фр. / К. Леви-Стросс. — М. : Флюид, 2007. — 461 с.
11. Леви-Стросс, К. Мифологики: Сырое и приготовленное : пер. с фр. / К. Леви-Стросс. — М. : Флюид, 2006. — 399 с.
12. Леви-Стросс, К. Неприрученная мысль : пер. с фр. / К. Леви-Стросс // Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. — М. : Академ. проект, 2008. — С. 143—501.
13. Леви-Стросс, К. Ревнивая горшечница : пер. с фр. / К. Леви-Стросс // Путь масок. — М. : Республика, 2000.
14. Леви-Стросс, К. Структурная антропология : пер. с фр. / К. Леви-Стросс. — М. : ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.
15. Лосев, А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев. — СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. — 320 с.
16. Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский. — М. : Академ. проект : Мир, 2012. — 331 с.
17. Островский, А. Б. Парадигма мифологического мышления: очерк вклада Клода Леви-Строса / А. Б. Островский. — СПб. : Кронос, 2004. — 182 с.
18. Соссюр, Ф. де. Курс общей лингвистики : пер. с фр. / Ф. де Соссюр. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1999. — 432 с.
19. Тахо-Годи, А. А. Лосев / А. А. Тахо-Годи. — М. : Молодая гвардия, 2007. — 534 с.
20. Хюбнер, К. Истина мифа : пер. с нем. / К. Хюбнер. — М. : Республика, 1996. — 448 с.
21. Энафф, М. Клод Леви-Строс и структурная антропология : пер. с фр. / М. Энафф. — СПб. : Гуманитар. акад., 2010. — 560 с.

Сведения об авторе

Иванов Андрей Геннадьевич — кандидат философских наук, доцент, Липецкий филиал Академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации. Липецк, Россия. agivanov2@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 2 (412).
Philosophy Sciences. Iss. 47. Pp. 18—27.*

THE THEORY OF CONTEMPORARY SOCIAL MYTHOLOGY

A.G. Ivanov

*Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Lipetsk branch.
agivanov2@yandex.ru*

The article discusses the theory of contemporary social mythology. Constructing a theory of social mythology is a scientific problem at this time. Substantial contribution to the study of contemporary social mythology was made by the structuralist theory of myth: many of C. Levi-Strauss ideas, schemes, models — bricolage, mediation — are applied in the analysis of contemporary social mythology. Philosophical study of the contemporary social myths began in the mid-twentieth century. Today, there are three directions in studies of social mythology as a phenomenon of contemporaneity: phenomenological (A.F. Losev), psychoanalytic (J. Campbell, M. Eliade), structuralist-semiotic (R. Barthes). Researchers of contemporary social myths are seeking for answers to questions about the spheres of existence of the social myth, about the internal unity of social mythology. The article is an attempt to look at the social mythology from the standpoint of system approach, through the consideration of social mythology as a system which includes ontological, gnoseological, axiological, practical (praxeological) parts. The author believes that a system approach to the study of contemporary social mythology will allow undertaking a holistic research of the subject, determining components of a united formation through demonstrating its interaction, identifying the main development goal which integrates the elements of social mythology.

Keywords: *theory of contemporary social mythology, C. Levi-Strauss, A.F. Losev, R. Barthes, the psychoanalytic theory of myth, system approach.*

References

1. Bart R. *Mifologii* [Mythologies]. Moscow, Sabashnikovs' Publ., 2004. 320 p. (In Russ.).
2. Bart R. *Nulevaya stepen' pis'ma* [Writing Degree Zero]. Moscow, Akademicheskiiy Proekt Publ., 2008. 431 p. (In Russ.).
3. Bart R. *Mifologiya segodnya* [Mythology Today]. *Sistema mody. Stat'i po semiotike kul'tury* [The Fashion System: Articles on semiotics of culture]. Moscow, Sabashnikovs' Publ., 2003. Pp. 474—477. (In Russ.).
4. Blauberger I.V. *Problema tselostnosti i sistemnyy podkhod* [The Problem of Wholeness and System Approach]. Moscow, Editorial URSS Publ., 1997. 450 p. (In Russ.).
5. Blauberger I.V., Yudin E.G. *Stanovleniye i sushchnost' sistemnogo podkhoda* [The Formation and Essence of System Approach]. Moscow, Nauka Publ., 1973. 271 p. (In Russ.).
6. D'yakov A.V. *Rolan Bart kak on est'* [Roland Barthes as He Is]. St. Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2010. 320 p. (In Russ.).
7. Ivanov A.G. *Sotsial'naya mifologiya kak razvivayushchayasya sistema* [Social mythology as an evolving system]. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofiya. Psikhologiya. Sotsiologiya* [Bulletin of Perm University. Philosophy. Psychology. Sociology], 2016, iss. 4 (28), pp. 28—37. (In Russ.).
8. Karabushchenko P.L., Podvoyskiy L.Ya. *Filosofiya i elitologiya kul'tury A.F. Loseva* [A.F. Losev's Philosophy and Elitology of Culture]. Moscow, Luch Publ., 2007. 258 p. (In Russ.).
9. Campbell J. *Mify, v kotorykh nam zhit'* [The myths in which we are to live]. Kiev, Sofiya Publ., Moscow, Gelios Publ., 2002. 256 p. (In Russ.).
10. Levi-Stross K. *Mifologiki: proiskhozhdeniye zastol'nykh obychayev* [Mythologies. The Origin of Table Customs]. Moscow, Flyuid Publ., 2007. 461 p. (In Russ.).
11. Levi-Stross K. *Mifologiki: syroye i prigotovlennoye* [Mythologies. The Raw and the Cooked]. Moscow, Flyuid Publ., 2006. 399 p. (In Russ.).
12. Levi-Stross K. *Nepriruchennaya mysl'* [The Savage Mind]. *Totemizm segodnya. Nepriruchennaya mysl'* [Totemism. The Savage Mind]. Moscow, Akademicheskiiy Proekt Publ., 2008. Pp. 143—501 (In Russ.).
13. Levi-Stross K. *Revnivaya gorshechnitsa* [Jealous Potter]. *Put'masok* [The Way of the Masks]. Moscow, Respublika Publ., 2000. Pp. 19—156. (In Russ.).
14. Levi-Stross K. *Strukturnaya antropologiya* [Structural Anthropology]. Moscow, EKSMO-Press Publ., 2001. 512 p. (In Russ.).
15. Losev A.F. *Dialektika mifa* [The Dialectics of Myth]. St. Petersburg, Azbuka, Azbuka Attikus Publ., 2014. 320 p. (In Russ.).

16. Meletinskiy E.M. *Poetika mifa* [The Poetics of Myth]. Moscow, Akademicheskii Proekt Publ., Mir Publ., 2012. 331 p. (In Russ.).
17. Ostrovskiy A.B. *Paradigma mifologicheskogo myshleniya: Ocherk vkladа Kloda Levi-Strosa* [The Paradigm of Mythological Thinking: An Essay on the Contribution of Claude Lévi-Strauss]. St. Petersburg, Kronos Publ., 2004. 182 p. (In Russ.).
18. Sossyur de F. *Kurs obshchey lingvistiki* [Course in General Linguistics]. Yekaterinburg, Ural University Publ., 1999. 432 p. (In Russ.).
19. Takho-Godi A.A. *Losev* [Losev]. Moscow, Molodaya Gvardiya Publ., 2007. 534 p. (In Russ.).
20. Hubner K. *Istina mifa* [The Truth of the Myth]. Moscow, Respublika Publ., 1996. 448 p. (In Russ.).
21. Enaff M. *Klod Levi-Stros i strukturnaya antropologiya* [Claude Lévi-Strauss and Structural Anthropology]. St. Petersburg, Gumanitarnaya Akademiya Publ., 2010. 560 p. (In Russ.).

УДК 130.2
ББК 71.0

ПОЛИТИЧЕСКИЙ МИФ КАК ФОРМА СОХРАНЕНИЯ ПРАВДЫ ПРОШЛОГО

М. Н. Шумихина

Гуманитарный университет, Екатеринбург, Россия

Статья раскрывает особенности политического мифа, его связи как с идеологией, так и с культурой. Через выявление специфики политического мифа автор пытается понять, каким образом политическая идея, облаченная в мифологические формы, становится «правдой жизни» и как посредством политического мифа возможно показать правду прошлого.

Ключевые слова: *политический миф, идеология, миф-идея, миф-образ, миф-событие, культурная память, правда прошлого.*

Информационная война является одним из средств пропаганды и влияния на умы людей. Основным средством ведения информационной войны становятся политические мифы.

В современном мире, как никогда, существует потребность сохранения действительного прошлого (его правды), так как от этого зависит и настоящее, и будущее народов, будущее человечества. Ведь, изменяя прошлое, мы меняем будущее, и в этой ситуации роль политических мифов может быть существенной.

Русский писатель, этнограф, лексикограф XIX в. В. И. Даль в «Толковом словаре живого великорусского языка» понятию «правда» дал следующее определение: «Правда — истина на деле, истина во образе, во благе; правосудие справедливость» [4. С. 118], отражая субъективную сторону данного понятия. Вместе с тем соотношение правды и истины, есть соотношение части и целого, где правда отражает лишь часть объективно существующей истины, «она в большей степени отражает кривизну воспринимающей системы человека, которая в процессе жизни постоянно меняется в зависимости от эмоционального состояния человека и его отношения к воспринимаемой реальности. И, кроме того, сегодняшняя правда человека может отличаться от той, которая была вчера и от той, что будет завтра» [5], но в любом случае без правды невозможно прийти к истине.

Политический миф как форма прошлого, как и любой миф, становится достоянием культуры, но возникает проблема, является политический миф правдой прошлого или он искажает образы прошедших эпох.

Целью исследования является попытка обоснования того, что посредством политического мифа возможно показать правду прошлого. Но, чтобы понять, каким образом политический миф

остаётся в культуре и сохраняет правду прошлого, необходимо выявить его сущность и структуру.

Политические мифы исторически родились вместе с политической властью еще в догосударственных образованиях. По мнению Н. И. Шестова, это было вызвано отчасти существованием конфликтов по поводу власти [12. С. 181]. При этом политический миф не явился из ничего, его истоком стал миф архаический, отсюда между политическим и архаическим мифами наблюдается много общего.

Множественные подходы к проблеме определения мифа к началу XXI в. дают понимание того, что миф не просто вымысел или фантазия и не только средство для манипуляции сознанием масс, о чем писал Р. Барт, а подлинная реальность, носитель особой жизненной правды (А. Ф. Лосев, М. Элиаде и др.).

Архаические и политические мифы объединяет то, что они создают образ реальности. Они позволяют человеку осмыслить свою жизнь. Формируя образ мышления и действия человека, мифы становятся средством социализации и инкультурации, то есть включения человека в эту реальность. И архаическим, и политическим мифам свойственны такие характеристики, как целостность, единство всех элементов, общепризнанность, всеобщность, простота. По мнению К. Флада, политические мифы должны обладать достаточным авторитетом и служить как моделью реальности, так и образцом для нее в глазах тех, кто им доверяет. Следовательно, заключает автор, их политическое значение сравнимо со значением мифов архаических обществ в вопросах распределения власти [11. С. 40]. В ситуации, когда политический и архаический мифы оказываются не в состоянии интегрировать сообщество и предложить его членам смысл жизни, они утрачивают свою социальную функцию.

Вместе с тем, являясь превращенной формой архаического мифа, политический миф обладает свойственными только ему особенностями. Прежде всего он обладает свойством создания образа будущей реальности (создает новую картину мира). Синкретическая природа мифа архаического в политическом мифе ставится уже под вопрос. И если в архаическом мифе превалирует чувственное, а рациональное выражено через чувственные суждения, то ключевая роль в политическом мифе принадлежит рациональной идее, служащей власти, отсюда можно сказать, что в политическом мифе доминирует «искусственное» начало, которое постепенно облекается в сакральные формы. Действенность самих политических мифов зависит от различных форм их поддержания и внедрения в массы, каковыми могут стать искусство, реклама, СМИ и т. д.

Миф, будучи синкретичным, тем не менее обладает структурой. Особенность структуры политического мифа выражена во взаимосвязи его основных элементов, представленных в виде тотального единства мифа-идеи, мифа-образа и мифа-события, бытующих в одном идеологическом поле [9].

Исток политического мифа находится в идее, которую сознательно конструируют политики, идеологи, партийные группировки, стремясь создать новую реальность для народа. Властные структуры понимают, что миф-идея не будет действенным без образной составляющей, поэтому власти делают заказ искусству, литературе и так далее на создание образов, которые порождает миф-идея. Таким образом, миф-идею властные структуры сознательно подкрепляют мифами-образами, чтобы он проникал в душу масс, но это возможно лишь в ситуации, если идея переключается с вечными архетипическими образами (Героя, Врага, Друга, Чуда, Золотого века и т. д.), которые выполняют функцию консолидации, солидаризации общества. «Соединение мифа-идеи и мифа-образа входит в сознание человека, определяет его мировосприятие, начинает экзистенциально переживаться, задает смысл дальнейших поступков человека, окрашивает смыслом его существование, то есть становится мифом-событием. Миф-событие — сплав реально произошедшего и воспринятого сознанием, понятого, осмысленного, интерпретированного, иногда — перевернувшего жизнь человека, ставшего для него событием» [8. С. 27].

Спецификой политического мифа является и то, что он всегда рождается в рамках определенной идеологии. Его принадлежность к идеологии, связка с идеологией заключаются в том, что миф

рационален и всегда поставлен на службу властным структурам. При этом сама идеология представляет собой некую систему, модель («матрицу Гирца»), которая соткана из политических мифов и принимается определенными группами общества в качестве истинных без строгих доказательств.

«Плодотворной почвой» для мифов-идей, несущих в себе вечные образы, становятся государства, в которых наблюдается социально-политический, духовный кризис. Массы ждут, надеются и ищут чего-то, что, как они предполагают, даст им гармонию, беззаботную жизнь, полную всяких благ. В то же время, чтобы миф-идея стал мифом-событием, возникает необходимость в создании своего рода «обрядов» и «ритуалов», которые ведут к переживаниям, проживанию мифа. Обряды и ритуалы — внешние механизмы, которые помогают укоренению мифа, превращению мифа-идеи в жизнь, в событие.

В свою очередь миф-событие выражается через переживание и закрепляется в разнообразных формах культуры: начиная с монументального искусства, картин, кинофильмов, произведений литературы и заканчивая народным фольклором: предания, песни, частушки, анекдоты, сказки, былинный эпос и др. В этих формах даются оценки деятельности правителей, проявляется отношение к власти, государству, отдельным историческим деятелям. В итоге политический миф может трансформироваться в культурный.

Все «продукты» мифа-события — это ответ политическим властям со стороны масс. Это реакция на существующую идеологию. Это все переживаемое, наболевшее, это правда жизни, которую власти иногда замалчивают. Анализ данных форм дает представление о реальном отношении народа к властям, к пропагандируемым идеям.

Мифы-идеи теряют свою действенность, когда лишаются доверия со стороны масс. Политические мифы прошлого намного чаще становятся «разменной монетой» для политиков и активно эксплуатируются властями, чем сохраняются в культуре и сохраняют для будущих поколений реальную действительность прошлого. В любом случае, неизменно становясь прошлым, политический миф выходит в пространство памяти.

Феномен памяти является достоянием не только индивидуумов, но и коллектива в целом (в данном случае речь идет о памяти как об абстрактной категории, коллективная память существует «на уровне коммеморации» (А. Ассман). Разработка исследования коллективной памяти в культуре началась с М. Хальбвакса. Впоследствии к ней обратились Т. Адорно, Я. Ассман, А. Ассман, А. Мегилл, П. Нора, П. Рикер, О. Г. Эксле,

А. Эткинд, С. Г. Кара-Мурза, Ж. Т. Тощенко, Л. П. Репина и др. В современной науке, с одной стороны, существуют попытки отождествить разновидности коллективной памяти; так, например А. Эткинд в своем сравнительном исследовании памяти о жертвах массового террора в двух обществах, России и Германии, пишет: «Речь идет о памяти в отношении реальных исторических событий, разделяемой многими членами социальной группы и запечатленной в меняющемся объеме культурных символов, которые понятны и значимы для членов этой группы. В разных исследованиях такую память называют исторической, коллективной, социальной, национальной, повседневной или популярной» [13. С. 130—131]. С другой стороны, некоторые исследователи дифференцируют память на социальную, историческую, политическую, коммуникативную, культурную. Вместе с тем невозможно провести четкое различие между разными видами памяти, они всегда взаимодополняют друг друга, как отмечает Алейда Ассман: «Параллельное существование различных видов памяти не стоит считать постмодернистским релятивизмом; скорее, здесь имеет место система сдержек и противовесов (checks and balances), взаимодополнений и обоюдного контроля. Одновременно нельзя не признать, что границы между различными сферами памяти отнюдь не непроницаемы и зачастую обнаруживают многообразные пересечения» [2. С. 22].

После распада идеологии политический миф начинает жить в других условиях, становится некой «формой прошлого в настоящем», в которой уже нет сакральности, в ней запечатлено прошлое как вечное. Эта «форма» становится пунктом фиксации культурной памяти, которая является одной из разновидностей памяти коллективной.

Культурная память всегда подводит к осмыслению прошлого. Культурная память — это сосуд для артефактов, направленный «на борьбу с историческим временем». Культурная память оформлена и ритуализована, она опирается на объективации, «облекающие смысл в прочные формы» [3. С. 54]. По словам Я. Ассмана, «культурная память опирается на твердое», что представляет собой «вещный мир, который человек создает сам» [Там же], при этом речь идет не просто о материальных предметах, речь идет о предметах культуры, к которым относятся, помимо вещей, песни, танцы, сказки и т. д. Культура же в этом случае представляет собой коллективный интеллект и коллективную память, то есть надиндивидуальный механизм хранения и передачи некоторых сообщений (текстов) и выработки новых. В этом смысле пространство культуры может быть определено как пространство некоторой

общей памяти, то есть пространство, в пределах которого некоторые общие тексты могут сохраняться и быть актуализированы [Там же]. Ю. Лотман отмечает: «Прошлые состояния культуры постоянно забрасывают в ее будущее свои обломки: тексты, фрагменты, отдельные имена и памятники. Каждый из этих элементов имеет свой объем “памяти”, каждый из контекстов, в который он включается, актуализирует некоторую степень его глубины» [7. С. 621].

Культурная память не может подвергнуться унификации по той простой причине, что она имеет в своем устройстве две основные части памяти: функциональную память, отвечающую за обеспечение повторяемости (символические практики — традиции, ритуалы, канонизация артефактов), и накопительную, обеспечивающую долговременность (материальные репрезентации — книги, картины, фильмы, библиотеки, музеи, архивы и т. д.). Такое условное разделение не просто имеет право на существование, оно помогает выделить культурную память из других видов коллективной памяти, и отметить ее исключительное свойство всеохватности [1. С. 58]. При этом содержимое культурной памяти «нуждается в постоянном истолковании, обсуждении и обновлении», так как оно «усваивается следующими поколениями и должно соответствовать актуальным потребностям, вызовам современности» [Там же].

Механизмами, позволяющими переводить идеи, образы в контекст культурных и социальных процессов, являются социокультурные практики: туристские, рекламные, художественные, также и музейные практики. Музей — это своего рода «социальный генофонд», хранящий культурную память, на основе которой могут совершаться трансформации культурных форм. «Тем самым музей не только фиксирует прошлое, но и позволяет проектировать будущее, выступать механизмом культурного наследования. Его роль, таким образом, в выявлении, фиксации, обработке, хранении, демонстрации, исследовании и утверждении форм культурного опыта» [6. С. 93].

Свою жизнь в пространстве культурной памяти политический миф как носитель социально-культурной информации, жизненно-смысловых значений начинает лишь тогда, когда начинает проявляться в артефактах культуры. Одними из основных хранителей артефактов являются музеи. Музеи не просто сохраняют артефакты культуры, в музейном пространстве они получают вторую жизнь. Политические мифы как формы прошлого посредством слов, текстов, вложенных в уста экскурсовода, представленных экспонатов, символов, знаков, исчезнувшей идеологии, общей,

воссозданной в рамках музея, «атмосферы прошлого», способны «рассказать» не только о героическом прошлом государства, но и трагических страницах его истории. Так, политический миф как форма прошлого входит своим содержанием в настоящую действительность и оказывает на нее непосредственное влияние, но при этом политический миф в своей превращенной форме должен выступать не как идеологема, заместитель правды, а как способ сохранения правды прошлого. Для этого политический миф необходимо представить в единстве своих элементов. В случае когда посредством музейных практик будут актуализировать только миф-идею и поддерживающие ее мифы-образы, это будут просто события как факты истории. О них пишут и их анализируют историки, которые, как правило, берут не все реальные события, а выделяют наиболее значимые из них, актуализируя в настоящем лишь удобное прошлое. И только в сочетании с формами культуры, закрепившими переживания, чаяния народа, мифы-события наполняют прошлую реальность, чувствами, «красками», дают объективное представление о ней, раскрывают правду прошлого. Поэтому миф показывает правду прошлого только в том случае, если главное в нем — Событие. В то же время разные эпохи культивируют новые мифы-образы, которыми обрастает идея и которые становятся не просто частью культуры, но и новым Событием для народа, отдельного человека.

Так, миф «28 панфиловцев» уже при рождении получил политическую окраску. Созданный в рамках советской идеологии, он по сей день является предметом активных дискуссий. Был ли подвиг? Были ли панфиловцы? Если были, то сколько? Почему 28? И так далее. До сих пор не прекращаются попытки растоптать имена героев. А нужно всего лишь прийти к истине, показать трансформацию смыслов, образов панфиловцев в историческом времени, но не сталкивать смыслы и существующие образы о героях, а показать их в единстве. При этом невозможно положить на разные чаши весов миф и правду, правда всегда в мифе, потому что миф — это и есть самая настоящая реальность. Фронтовой корреспондент Василий Коротеев в газете «Красная звезда» впервые описал бой гвардейцев-панфиловцев, остановивших немецкие танки, отметив, что «погибли все до одного, но врага не пропустили». Уже на следующий день вышла передовица «Завещание 28 павших героев», в которой информация была представлена в следующих цифрах: 28 героев остановили наступление 50 вражеских танков, уничтожив 18 из них. Эти статьи и послужили основой главной версии подвига, которая стала правдой для многих советских людей,

поэтому в советскую эпоху миф-идея о героизме панфиловцев подкреплялся и выражался самыми разнообразными образами, становясь Событием. В 1966 г. в Москве в честь панфиловцев была названа улица в районе Северное Тушино (улица Героев-панфиловцев). В их честь в 1975 г. был сооружен мемориал в Дубосекове. Также в деревне Нелидово (1,5 км от разъезда Дубосеково) воздвигнут мемориал и открыт Музей героев-панфиловцев. «Памятники обезличены, вся мемориальная группа — это собирательный образ тех людей, которые погибли здесь во имя своего Отечества, их бесстрашию и воле» [10]. 8 мая 1975 г. к 30-летию Великой Победы был открыт памятник 28 гвардейцам-панфиловцам, он же мемориал славы «Победа» в парке имени 28 гвардейцев в городе Алма-Ата (Казахстан) и др.

Параллельно героической правде уже в 1947 г. появляется иная правда, которая в Советской России открыто не объявлялась. Да, бой был, герои были, но погибли не все, как выяснили прокуроры, проводившие проверку обстоятельств боя у разъезда Дубосеково, что некоторые панфиловцы даже прошли через немецкий плен, может быть, они уже не герои, а «предатели»?

Так миф-идея «28 героев-панфиловцев», появившийся благодаря фронтовому корреспонденту и столь необходимый в период Отечественной войны политическим властям, первоначально подкреплялся самыми разнообразными героическими образами, став Событием, правдой жизни для миллионов людей. Распад советской идеологии не привел к распаду политического мифа, но новая эпоха привнесла в миф новые образы, совсем уже не героические, что и стало порождением информационной войны — по существу, войны образов, когда для одних панфиловцы остаются героями, а для других предателями. Эту войну образов и способна примирить культурная память. В частности, через музейные практики необходимо показать правду прошлого, не отрицая героизм панфиловцев и не замалчивая реальных документальных фактов. Ведь не так важно, было их 28 или 100 человек, неважно, что некоторые из них затем прошли немецкий плен, а важно, что подвиг был и были люди, которые шли на смерть, важно, что отстояли Москву и Россию, подарив мирное небо потомкам, важно, что их подвиг стал примером мужества, стойкости, самопожертвования, сыграв огромную мобилизующую роль в период Великой Отечественной войны, недаром это событие отозвалось в народе.

Таким образом, в пространстве культурной памяти политический миф трансформируется в миф культурный, сохраняя свое политическое

содержание. Он хранит правду прошлого, а любая правда важна потому, что она правильна и ее нужно транслировать современным поколениям, поэтому сегодня главная задача — не идеализировать прошлое, не вести войну с прошлым, а на-

ладить с ним культурный диалог. И политический миф в музейном пространстве как интертекст в своем абсолютном единстве — идея, образ, событие, — который отсылает нас к ушедшим эпохам, способен его обеспечить.

Список литературы

1. Ассман, А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика / А. Ассман ; пер. с нем. Б. Хлебникова. — М. : Новое литератур. обозрение, 2014. — 328 с.
2. Ассман, А. Новое недовольство мемориальной культурой / А. Ассман ; пер. с нем. Б. Хлебникова. — М. : Новое литератур. обозрение, 2016. — 232 с.
3. Ассман, Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман. — М. : Языки славян. древности, 2004. — 368 с.
4. Даль, В. И. Иллюстрированный толковый словарь русского языка: современное написание : избранное / В. И. Даль. — М. : Астрель : АСТ, 2007. — 160 с.
5. Зорин, П. Истина и правда. Их иллюзорные и виртуальные грани [Электронный ресурс] / П. Зорин. — URL: <http://www.http://soznanie.spb.su/articles/3606/>.
6. Кочергин, А. Н. Трансформация музейной практики в современных условиях / А. Н. Кочергин // Соц. трансформации. — 2013. — № 23. — С. 93—102.
7. Лотман, Ю. М. Семиосфера / Л. Ю. Лотман — СПб. : Искусство, 2000. — 704 с.
8. Мясникова, Л. А. Политический миф как носитель исторической памяти / Л. А. Мясникова, М. Н. Шумихина // Вопр. упр. — 2016. — № 2 (20). — С. 25—31.
9. Мясникова, Л. А. Политический миф: образ, идея, событие / Л. А. Мясникова, М. Н. Шумихина // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. — 2015. — № 6. — С. 20—35.
10. Памятник героям-панфиловцам «Подвигу 28» [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.https://www.msmap.ru/monuments/2478>.
11. Флад, К. Политический миф. Теоретическое исследование / К. Флад. — М. : Прогресс-Традиция, 2004. — 400 с.
12. Шестов, Н. И. Политический миф теперь и прежде / Н. И. Шестов. — М. : ОЛМА-ПРЕСС, 2005. — 414 с.
13. Эткинд, А. Кристаллизация памятников в растворе памяти. Культурные механизмы политической скорби в России и Германии / А. Эткинд // Культуральные исследования : сб. науч. работ / под ред. А. Эткинды, П. Лысакова. — СПб. ; М. : Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, Летний сад, 2006. — С. 126—167.

Сведения об авторе

Шумихина Марина Николаевна — аспирантка, направление «Теория и история культуры», Гуманитарный университет. Екатеринбург, Россия. shmnsk@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 2 (412).
Philosophy Sciences. Iss. 47. Pp. 28—33.*

THE POLITICAL MYTH AS A FORM OF PRESERVING RETENTION OF THE PAST

M.N. Shumikhina

*Liberal Arts University — University for Humanities, Yekaterinburg, Russia.
shmnsk@mail.ru*

The article discloses the features of the political myth, its relationships with both ideology and culture. Being sensible of the fact that the political myth is an altered form of the classical “sacred” (archaic) myth the author underlines that masterminds coin a myth with the purpose of maintaining the consolidation of the society and manipulating public consciousness in the interests of authorities. At the same time on the back of archetype the political myth expresses eternal human cultural meanings and values.

Through revealing the specifics of the political myth the author makes an attempt to understand in what way a political idea closed in the forms of the myth becomes “the realities of life”, and in what way it is possible to show “the truth of the past” by means of the political myth.

Keywords: *political myth, ideology, myth-idea, myth-image, myth-event, cultural memory, the truth of the past.*

References

1. Assman A. *Dlinnaya ten' proshlogo: Memorial'naya kul'tura i istoricheskaya politika* [A long shadow of the past: Memorial culture and historical politics]. Moscow, New Review of Books Publ., 2014. 328 p. (In Russ.).
2. Assman A. *Novoye nedovol'stvo memorial'noy kul'turoy* [New discontent with memorial culture]. Moscow, 2016. 232 p. (In Russ.).
3. Assman Ya. *Kul'turnaya pamyat': Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Cultural memory: Writing, memory of the past and political identity in high cultures of ancient times]. Moscow, Languages of Slavic of Ancient Times Publ., 2004. 368 p. (In Russ.).
4. Dal' V.I. *Illyustrirovannyi tolkovyy slovar' russkogo yazyka: sovremennoye napisaniye: izbrannoye* [Illustrated glossary of the Russian language: contemporary spelling: selected entries]. Moscow, Astrel' Publ., AST Publ., 2007, 160 p. (In Russ.).
5. Zorin P. *Istina i pravda. Ikh illyuzornye i virtual'nye grani* [Truth and verity. Their illusory and virtual angles]. Available at: <http://www.http://soznanie.spb.su/articles/3606/> (In Russ.).
6. Kochergin A.N. Transformatsiya muzeynoy praktiki v sovremennykh usloviyakh [The transformation of museum practices under modern conditions]. *Sotsial'nye transformatsii* [Social Transformations], 2013, no. 23, pp. 93—102. (In Russ.).
7. Lotman Yu.M. *Semiosfera* [The Semiosphere]. St. Petersburg, Iskusstvo Publ., 2000. 704 p. (In Russ.).
8. Myasnikova L.A., Shumikhina, M.N. Politicheskiy mif kak nositel' istoricheskoy pamyati [The political myth as a historic memory bearer]. *Voprosy upravleniya* [The Issues of Management], 2016, no. 2 (20), pp. 25—32. (In Russ.).
9. Myasnikova L.A., Shumikhina M.N. Politicheskiy mif: obraz, ideya, sobytiye [The political myth: image, idea, event]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [The Context and Reflection: Philosophy of the World and Man], 2015, no. 6, pp. 20—35. (In Russ.).
10. *Pamyatnik geroyam panfilovtsam "Podvigu 28"* [The Memorial to the Panfilov Division's Twenty-Eight Guardsmen "To the Feat of 28"]. Available at: <http://www.https://www.msmap.ru/monuments/2478> (In Russ.).
11. Flad K. *Politicheskiy mif. Teoreticheskoye issledovaniye* [The political myth. A theoretical study]. Moscow, Progress-Traditsiya Publ., 2004, 400 p. (In Russ.).
12. Shestov N.I. *Politicheskiy mif teper' i prezhe* [The Political myth now and before]. Moscow, OLMA-PRESS Publ., 2005. 414 p. (In Russ.).
13. Etkind A. Kristallizatsiya pamyatnikov v rastvore pamyati. Kul'turnye mekhanizmy politicheskoy skorbi v Rossii i Germanii [The Crystallization of monuments in the solution of memory. Cultural mechanisms of political grief in Russia and Germany]. *Kul'tural'nye issledovaniya* [Cultural Studies]. St. Petersburg, European University in St. Petersburg Publ., Summer Garden, 2006. Pp. 126—167. (In Russ.).

УДК 223.2
ББК 86.37-2

РЕЛИГИОЗНАЯ ФУНКЦИОНАЛЬНОСТЬ НАДПИСАНИЙ ВЕТХОЗАВЕТНЫХ ПСАЛМОВ (на примере *ὕπερ τῶν ἀλλοιωθησομένων* в Септуагинте)

К. А. Шперл

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия

Предпринята попытка выявления религиозной функциональности ветхозаветного надписания *ὕπερ τῶν ἀλλοιωθησομένων*, встречающегося в различных вариациях в псалмах 44, 59, 68 и 79. Автор производит лексико-семантический анализ древнееврейской и древнегреческой версий надписаний, сопоставляет полученные данные с содержанием псалмов и приходит к выводу о том, что надписанию усваивалось аллегорическое значение.

Ключевые слова: Псалтирь, надписание, псалом, лилия, Ветхий Завет, псалом 44, псалом 59, псалом 68, псалом 79.

Псалтирь — часть Ветхого Завета, которая читается наиболее часто и в рамках богослужений в храме, и в качестве сборника текстов для келейной (домашней) молитвы¹. В то время как основная часть содержания псалмов представляется относительно ясной (хотя некоторые образы и выражения могут вызывать как недоумение рядового читателя, так и споры в научной среде, ключевая цель — покаяние или плач молящегося и восхваление Господа — явно выражена автором произведений), надписания, предворяющие текст, открывают большое поле для исследования и экзегезы. Еще больше неопределенности вносят разночтения, которые мы находим в различных версиях² Псалтири, а именно в масоретском тексте и в Септуагинте. И если некоторые, хотя и немногочисленные, надписания можно толковать с относительной уверенностью (как, например, в случае с *τετράδι σαββάτου*), большинство из них остаются загадкой. Вопрос о религиозной функциональности надписаний ветхозаветных псалмов (как на древнем иврите, так и на древнегреческом) все еще открыт; и экзегетический, и библейско-критический подходы не дают однозначного ответа на вопрос, какой именно смысл (духовный, практический и др.) вкладывался авторами или переводчиками в эти строки. В данной статье мы предпримем попытку обобщить те гипотезы, кото-

рые высказывались на протяжении многих столетий, о том, на что указывает древнегреческое надписание *ὕπερ τῶν ἀλλοιωθησομένων*, переданное на церковнославянский как «о изменяемых».

Рассматриваемое надписание встречается в Псалтири в двух вариациях: *ὕπερ τῶν ἀλλοιωθησομένων* — мы читаем в псалмах (пс.) 44, 68 и 79, и лишь в пс. 59 появляется *τοῖς ἀλλοιωθησομένοις ἔτι*. Рассматривая вопрос о смысле фразы, переведенной в славянской Псалтири как «о изменяемых/изменшихся» и «о измениться хотящих», нельзя не обратить внимания на связь древнегреческой и еврейской версий, поскольку в данном случае можно проследить определенную преемственность (вне зависимости от того, какой именно текст послужил источником).

Мотив изменения, явно наблюдаемый в греческом надписании, наличествует и в масоретском тексте, где мы видим сразу четыре вариации: в пс. 44 — *על-שׁוּשַׁן*, в пс. 59 — *על-שׁוּשַׁן עֲדוּת*, в пс. 68 — *על-שׁוּשַׁן*, и в пс. 79 — *על-שׁוּשַׁן*. Все они восходят к корню *שׁוּשׁ*, относительно семантики которого также нет общепринятого мнения. Так, корень с *matres lectionis* *שׁוּשׁ* ввиду отсутствия в древнейших текстах (например, Кумранских рукописях) огласовок, привнесенных масоретами в VII—IX вв., получает два прочтения: *shush* и *sus*. В первом случае *שׁוּשׁ* — непродуктивный корень, вероятно, имевший значение белизны, белого цвета как качества обозначаемого предмета [11. С. 1054]. Второе же прочтение (*שׁוּשׁ*) употребляется в Ветхом Завете для обозначения радости и ликования. Пример этому — пс. 69:5 и 39:17, в котором *שׁוּשׁוּ* передается греческим *ἀγαλλιάσθωσαν καὶ εὐφρανθήτωσαν ἐπὶ σοὶ πάντες οἱ ζητοῦντές σε*,

¹ Норвежский библеист З. Мовинкель отмечал, что ни одна другая книга Ветхого Завета не читалась так часто, как Псалтирь. См. [17. Vol. I. P. 1].

² Назвать данные версии «переводами», как представляется, было бы неверно, поскольку вопрос о протографе Септуагинты и том, какой из двух сборников текстов считать «оригиналом», а какой «переводом», остается открытым.

Kúrie... (Пс 39:17). Поскольку «вав» может выпадать, в псалмах 44 и 79 мы видим корень $\psi\omega$: $\psi\omega\psi\omega$ -לע и $\psi\omega\psi\omega$ -לס соответственно.

Неясность, обусловленная отсутствием огласовок, в древние времена нивелировалась изушной передачей смыслов, которые в настоящее время утеряны. При прочтении корня $\psi\omega$ как *shesh* он приобретает значение «алебастр» или «мрамор» [13. Р. 1541]. *Shesh* может также послужить и мостом, который свяжет еврейскую и древнегреческую версии, поскольку в переводе с иврита означает «шесть», что может быть указанием на число лепестков лилии ($\psi\omega\psi$).

$\psi\omega\psi$ в том виде, в каком мы встречаем это слово в надписаниях, образовано от корня *shosh* [11. Р. 1054]. Образ лилии чрезвычайно важен для выявления религиозной функции данного надписания, поскольку именно он используется для привнесения мотива изменения, чистоты, непорочности. Лилии встречаются в текстах как Ветхого, так и Нового Заветов. Так, в одной только Песни Песней это слово встречается 8 раз (Песн 2:1, 2:2, 2:16, 4:5, 5:13, 6:2, 6:3, 7:3; напр., *κρίνον τῶν κοιλᾶδων*, Песн 2:1). Впрочем, относительно значения образа в Песни Песней нет единого мнения. В частности, Кантвелл [12. Р. 80] выдвинул предположение, согласно которому образ лилии в данной книге Ветхого Завета используется лишь как средство лирического обрамления сюжета, выражающего чувства радости при приближении к возлюбленной. Эта точка зрения предполагает, что лилия лишь элемент пейзажа наравне с цветами, смоковницами, лозами (Песн 2:8-13) и т. д. Иное мнение выразил Лонгман [16. Р. 111]: согласно его трактовке, лилия воплощает скромность и чистоту, которые особо подчеркиваются пребыванием «между тернами».

Богословское значение образу усваивают Бернар Клервоский и Ориген. Так, Бернар Клервоский пишет, что лилии суть Истина Божья, и чудеса, мир, добродетели — словом, все, созданное Господом, — также можно назвать Его лилиями [9. Р. 508]. Лилии из стиха 2:1 Песни Песней Ориген соотносит со словами Жениха (Христа), Который становится лилией, возвращенной вместо дерева, насажденного в раю [5. С. 57].

В неканонической Третьей книге Ездры образ лилии используется для аллюзии на Израиль, народ Божий: «Ты из всего круга земного избрал Себе одну пещеру, и из всех цветов во вселенной Ты избрал Себе одну лилию» (3Езд 5:24). Помимо сравнения Израиля с лилией, данный отрывок примечателен тем, что он раскрывает ту высоту, на которой стоит лилия по отношению к другим цветам: лишь одна лилия чиста и непорочна, по-

скольку угодна Господу.

Мотив избранности и исключительности этого цветка прослеживается и в более поздних книгах. Так, уже в Новом Завете мы читаем, как Христос говорит о полевых лилиях, которые не трудятся и не прядут, но и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них (Мф 6:28 и Лк 12:27). Святые отцы отмечали, что скромность и одновременно с этим пышность убранства лилий используются для того, чтобы подчеркнуть, что даже растения, несомненно, менее важные, чем человек, Бог милует, даруя им красоту, тем самым делая еще более очевидной неправоту человека, пекущегося о пышных одеяниях [4; 8].

Именно святые отцы первыми объясняют перевод семидесяти толковников, в котором привнесен мотив изменения, особенностями восприятия израильянами образа лилии. Свт. Григорий Нисский отмечал, что лилии использованы в надписании не случайно: говоря об изменении, LXX имели в виду отвержение грехов, расцвет добродетели и убеждение подобно лилии, и этот переход от страстности к непорочности — изменение — можно сравнить с переходом от зимы к весне [2. С. 77].

Поиск причины, по которой семьдесят толковников преобразовали «лилии» еврейского надписания в «изменшихся», — это одна из главных задач, решение которых может пролить свет на религиозную функциональность данного надписания. Одним из возможных объяснений может быть возведение слова $\psi\omega\psi\omega$ к глаголу $\psi\omega\psi$, означающему «процесс изменения, различие» [11. Р. 1086]. Тем не менее утверждать с полной уверенностью, что в основе обоснования переводческого приема лежит подобная этимологизация, нельзя.

Еврейское надписание в пс. 59 $\psi\omega\psi\omega$ отличается от других надписаний рассматриваемой группы наличием $\psi\omega\psi$. Согласно словарю древнееврейской лексики Ветхого Завета [Ibid. Р. 1054], словосочетанием *shoshan eduth* обозначался музыкальный инструмент, выполненный в форме лилии. Само же слово $\psi\omega\psi$ означает «откровение» или «заповедь Божия», «свидетельство» [Ibid. Р. 760]. Следовательно, надписание может быть своеобразным жанровым указанием — «псалом-откровение». В этом случае данный псалом мог наставлять в соблюдении воли Божией и стяжании добродетелей кротости и нравственной чистоты. Учитывая значение образа лилии, перевод надписания может быть следующим: «свидетельство/завет непорочных» (буквальный же перевод — «лилия свидетельства»).

Точка зрения, согласно которой надписания являются богослужебными примечаниями и указывают на то, какой инструмент или предмет

должны использоваться при пении псалма, нашла поддержку у многих библеистов [15. Р. 12]. Так, З. Мовинкель, норвежский исследователь, усваивает надписанию *al-shoshannim* богослужебную функцию, однако в рамках его гипотезы лилия становится инструментом не музыкальным, но ритуальным: он предпринимает попытку реконструировать богослужение, во время которого священнослужитель испрашивал «откровения» и «знамения» с помощью лилий [17. Р. 214]. Аргументация Мовинкеля построена на сравнении содержания надписания с фрагментом Чис 17:8, а именно использованием Аароном жезла и наблюдением им цветения/нецветения в качестве знамения. Своеобразное «гадание» над лилиями не подтверждается другими текстами Ветхого Завета, и существование подобного ритуала в Древнем Израиле не доказано.

Таким образом, перед нами две ключевые версии назначения надписаний рассматриваемой группы псалмов:

1. Образ лилии, используемый в еврейском надписании, символизирует чистоту и непорочность, которые переданы LXX посредством приема смыслового развития, — под изменением в данном случае понимается очищение души и избавление от грехов. Следовательно, надписание призвано отражать главную мысль псалма или его цель.
2. Надписание представляет собой технический термин, указывающий на музыкальный инструмент, под аккомпанемент которого надлежало петь псалом [10. Р. 41].

В то время как древнееврейские надписания несут в себе мотив непорочности, убеленности, древнегреческий текст привносит мотив изменения. Содержание псалмов рассматриваемой группы свидетельствует в пользу того, что греческий текст, если и имел протограф, отличный от устной традиции масоретского текста, обоснован с точки зрения смысловой наполненности и соответствия настроениям и событиям, описанным в псалме.

Псалом 44 (ὕπερ τῶν ἀλλοιωθησομένων)

Содержание пс. 44 может рассматриваться как буквально, так и аллегорически. Буквальный смысл псалма, как утверждает, в частности, Лопухин [6. С. 818], состоит в описании бракосочетания царя с дочерью египетского фараона. Под царем, вероятно, подразумевается Соломон. За восхвалением достоинств жениха следует обращение к невесте, которую псалмопевец призывает оставить свой народ и своего отца и поклониться царю, берущему ее в жены. Однако за этим сюжетом, по мнению святых отцов (а равно и Лопу-

хина), скрывается и аллегорический смысл. Так, Лопухин говорит о прообразовательном смысле псалма: «Личность Соломона, начало его царствования и воспеваемый случай из его жизни возвышали мысль автора до изображения такого состояния в жизни человечества, когда его идеал найдет историческое осуществление» [Там же. С. 819]. Таким образом, псалом может указывать на будущее состояние мира.

Святые отцы видят в псалме мессианское содержание: св. Иероним Стридонский пишет, что пс. 44 повествует об обращении дочери, то есть Церкви, к Жениху (Царю) — Христу. Оставив неверие и порок, которые в псалме названы отцом и народом, Церковь препоручает себя Господу [3. С. 357]. Подобная экзегеза свидетельствует об описательной, сюжетно-наполненной роли надписания *ὕπερ τῶν ἀλλοιωθησομένων*, поскольку в данном случае речь идет о явном изменении — изменении самой Церкви. Если же мы принимаем буквальный смысл псалма, то надписание может либо подчеркивать непорочность невесты посредством образа лилии, либо указывать на изменение в ее душе и статусе, поскольку, становясь женой царя, невеста из Египта обретает и новую веру.

В пользу того, что первоначальное значение надписания предполагало именно аллегорическое толкование, свидетельствует прямое обращение к Богу как Царю: *ὁ θρόνος σου, ὁ Θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, ράβδος ἐνθῆτος ἢ ράβδος τῆς βασιλείας σου* (44:7). Еще одним косвенным подтверждением этого можно считать цитирование пс. 44 в Послании к евреям (Евр 1:8-9). Таким образом, греческое надписание подчеркивает переход из ветхого в обновленное, из греховного в чистое.

Мотив изменения, который можно понять и как изменение ума (*metanoia*), еще более явно выражен в рукописи из Кумрана, пещеры № 4. Свиток с пс. 44 носит название 4QpPs45 и содержит расширенную версию надписания: за уже известным «Начальнику хора. На Шошаннине. Учение. Сынов Кореєвых. Песнь любви» следует дополнение: «Они суть семь разделений кающихся Из[раиля]...» [14. Р. 16]. И хотя остается неясным, к чему именно относится данный фрагмент (к лилиям, сынам Кореєвым или чему-либо другому), мотив покаяния определенно говорит о тематической связи с *ὕπερ τῶν ἀλλοιωθησομένων*. Следовательно, пс. 44 своим содержанием и особенностями кумранского списка подтверждает преемственность еврейского и греческого текстов надписания, из которой мы можем сделать вывод об усвоении данной структурной части псалма сюжетной, или описательно-целевой функции.

Псалом 59 (τοῖς ἀλλοιωθησομένοις ἔτι)

В отличие от других псалмов данной группы еврейское надписание гласит: לַיְיָ יְשִׁיב־לֵב, что, как отмечалось выше, можно перевести буквально как «лилия свидетельства». Содержание псалма можно трактовать в двух смыслах: буквальном и аллегорическом. Согласно первому, псалмопевцем является Давид, а в центре сюжета — реальные исторические события (при этом стоит отметить противоречие между полным надписанием, повествующим о победах, и содержанием самого псалма, который говорит о поражении; в свете этого противоречия надписание *τοῖς ἀλλοιωθησομένοις ἔτι* можно истолковать как переход от побед к поражениям) [6. С. 818]. Согласно второму — упоминаемые в тексте бедствия случаются по причине нечестия израильского народа перед Богом и относятся к самому народу [1. С. 216]. Кроме того, возможно и иное аллегорическое толкование: народ в данном случае может быть не только Израилем, но и всем народом Божиим, который, будучи очищен и исцелен Господом, восстав от падшего состояния, вступает в борьбу со страстями [7. С. 208].

В данном псалме можно найти подтверждения как аллюзии к Израилю посредством использования образа лилии в еврейском надписании, так и желания внутреннего, духовного изменения, отраженного в надписании, указанном LXX.

Псалом 68 и псалом 79 (ὕπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων)

С точки зрения жанровой принадлежности пс. 68 и 79 являются псалмами-плачами (по классификации Гункеля). В обоих псалмах описывается тяжелое положение молящегося (а в пс. 79 — и всего народа) и содержится призыв помочь: в то время как пс. 68, будучи преисполнен отчаяния по своему духу, есть обращение с описанием собственных бед и призывом покарать врагов, пс. 79 — это псалом народный, то есть возносимый от лица всего Израиля с просьбой восстановить их. Согласно З. Мовинкелю [17. Р. 42], многие из псалмов, написанных от первого лица, могли воспеваться группой людей во время бого-

служения от имени Израиля, который, согласно гипотезе исследователя, мог представлять царь. Следовательно, вне зависимости от того, от какого лица ведется речь в псалме, все они относятся к Израилю — это может служить обоснованием использования лилии как образа народа в надписании. Тем не менее это предположение кажется необоснованным, поскольку в Псалтири имеются и другие моления — воспеваемые Израилем или об Израиле — и они надписаны по-иному, а значит, ограничивать религиозную функцию рассматриваемого надписания указанием на «действующее лицо» было бы неверно.

Принять значение надписания как технического указания на необходимость использования конкретного музыкального инструмента как единственно верное мы также не можем ввиду отсутствия археологических или иных сведений, которые подтверждали бы использование музыкальных инструментов, напоминавших лилию.

Таким образом, наиболее вероятным кажется аллегорическое толкование надписания, будь то древнегреческий или еврейский текст — в обоих случаях надписание указывает на определенную тему псалма или отдельный его аспект. Мотив изменения может принимать различные формы, такие как изменение ума (переход в иную веру невесты, покаяние народа), изменение состояния (просьба о восстановлении народа, просьба о низвержении врагов) и изменение всемирного масштаба (переход Церкви от греховности к чистоте и препоручение себя Господу). К этому же мотиву можно отнести и указание на непорочность и убеление (очищение от грехов), раскрываемое посредством использования образа лилии.

Общность смыслов еврейского и древнегреческого надписаний подтверждает, что ключевым назначением данного надписания было указание на особенности содержания псалма, а не на особенности его богослужебного применения, так как в противном случае технические указания сохранились бы и в LXX, имевшем в качестве протографа текст, более древний, чем масоретский, что косвенно подтверждается и находкой в кумранской пещере.

Список литературы

1. Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы / свт. Афанасий Великий. — М. : Благовест, 2011. — 527 с.
2. Григорий Нисский, свт. Творения / свт. Григорий Нисский. — М. : Тип. М. Готье, 1861. — 471 с.
3. Иероним Стридонский, св. Сочинения / св. Иероним Стридонский. — М. : Directmedia, 2015. — 1239 с.
4. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея : в 2 т. Т. 1 / свт. Иоанн Златоуст. — М. : Сиб. Благовонница, 2010. — 310 с.

5. Лопухин, А. П. Толковая Библия : в 3 т. Т. 2. / А. П. Лопухин. — Стокгольм : Ин-т пер. Библии, 1987. — 502 с.
6. Лопухин, А. П. Толковая Библия. Симфония. Ветхий и Новый Завет : в 3 т. Т. 1 / А. П. Лопухин. — Минск : Харвест. — 2001. — 1168 с.
7. Максим Исповедник, прп. Творения преподобного Максима Исповедника / прп. Максим Исповедник. — М. : Мартис, 1993. — 353 с.
8. Феофилакт Болгарский. Толкования на Евангелия от Матфея и от Марка / Феофилакт Болгарский. — М. : Сиб. Благовонница, 2010. — 229 с.
9. Bernard of Clairvaux, st. Sermons on the Canticle of Canticles / St. Bernard of Clairvaux. — London : Aeterna Press, 2015.
10. Braun, J. Music in Ancient Israel/Palestine: Archaeological, Written, and Comparative Sources / J. Braun. — Grand Rapids : Eerdmans, 2002.
11. Brown, F. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament / F. Brown, S. Driver, C. Briggs. — Oxford : Oxford Univ. Press, 1939.
12. Cantwell, L. The Allegory of the Canticle of Canticles / L. Cantwell // Scripture. — 1964. — Vol. 16. — P. 76—93.
13. Coogan, M. D. The New Oxford Annotated Bible: New Revised Standard Version / M. D. Coogan, M. Brettler, C. A. Newsom, P. Perkins. — New York : Oxford Univ. Press, 2007.
14. Fraser, J. H. The Authenticity of the Psalm Titles / J. H. Fraser. — Winona Lake (Indiana) : Grace Theological Seminary, 1984.
15. Thirtle, J. W. The Titles of the Psalms: Their Nature and Meaning Explained / J. W. Thirtle. — London : Henry Frowde, 1904.
16. Longman III, T. Songs of Songs / T. Longman III. — Grand Rapids : Eerdmans, 2001.
17. Mowinckel, S. The Psalms in Israel's Worship / S. Mowinckel. — Nashville : Abingdon, 1979. — Vol. I, II.

Сведения об авторе

Шперл Ксения Алексеевна — аспирантка кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Москва, Россия. ksenia.sperl@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 2 (412).
Philosophy Sciences. Iss. 47. Pp. 34—39.*

RELIGIOUS FUNCTION OF THE OLD TESTAMENT PSALM TITLES (the Case of ‘ὕπερ τῶν ἀλλοιωθησομένων’)

K.A. Shperl

St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia. ksenia.sperl@mail.ru

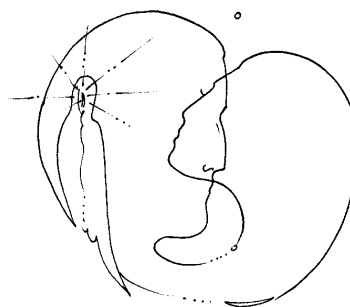
The article deals with the issue of the meaning of the Old Testament psalm title *ὕπερ τῶν ἀλλοιωθησομένων*, which is found in different forms in psalms 45, 60, 69 and 80. Having carried out a lexical-semantic analysis of the Biblical Hebrew and Ancient Greek versions of the title and summarized the interpretations given by the Holy Fathers, the author comes to the conclusion that it should be given an allegorical interpretation, as there is evidence suggesting that the original meaning of it implies not a liturgical instruction stating what musical instrument should be used while singing the corresponding psalms, but an allegory. This allegory manifests itself in the image of a lily or an idea of change, depending on what version is analyzed. Both versions of the title seem to refer to the concepts of innocence and purity, and the content of these psalms also supports this hypothesis.

Keywords: *Psalter, psalm, title, superscription, lily, the Old Testament, psalm 45, psalm 60, psalm 69, psalm 80.*

References

1. Afanasiy Velikiy, svt. *Tolkovaniye na psalmy* [Homilies on the Psalms]. Moscow, Blagovest Publ., 2011. 527 p. (In Russ.).

2. Grigoriy Nisskiy, svt. *Tvoreniya* [The Works]. Moscow, M. Gauthier printing house Publ., 1861. 471 p. (In Russ.).
3. Ieronim Stridonский, sv. *Sochineniya* [The Works]. Moscow, Directmedia Publ., 2015. 1239 p. (In Russ.).
4. Ioann Zlatoust, svt. *Tolkovaniye na Yevangeliye ot Matfeya* [Homilies on the Gospel of Mathew]. Moscow, Sibirskaya Blagozvonitsa Publ., 2010. 310 p. (In Russ.).
5. Lopukhin A.P. *Tolkovaya Bibliya* [Commentary on the Bible]. Stockholm, The Institute for Bible translation Publ., 1987. 502 p. (In Russ.).
6. Lopukhin A.P. *Tolkovaya Bibliya. Simfoniya. Velkiy i Novyy Zavet* [Commentary on the Bible. Symphony. The Old and New Testament]. Minsk, Harvest Publ., 2001. 1168 p. (In Russ.).
7. Maksim Ispovednik, prp. *Tvoreniya prepodobnogo Maksima Ispovednika* [The Works of saint Maximus the Confessor]. Moscow, Martis Publ., 1993. 353 p. (In Russ.).
8. Feofilakt Bolgarskiy. *Tolkovaniya na Yevangeliya ot Matfeya i ot Marka* [Homilies on the Gospels of Mathew and Mark]. Moscow, Sibirskaya Blagozvonitsa Publ., 2010. 229 p. (In Russ.).
9. Bernard of Clairvaux, st. *Sermons on the Canticle of Canticles*. Aeterna Press, London, 2015.
10. Braun J. *Music in Ancient Israel/Palestine: Archaeological, Written, and Comparative Sources*. Eerdmans, Grand Rapids, 2002.
11. Brown F., Driver S., Briggs C. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford University Press, Oxford, 1939.
12. Cantwell L. The Allegory of the Canticle of Canticles. *Scripture*, 1964, no. 16, pp. 76—93.
13. Coogan M.D., Brettler M., Newsom C.A., Perkins P. *The New Oxford Annotated Bible: New Revised Standard Version*. Oxford University Press, New York, 2007.
14. Fraser J.H. *The Authenticity of the Psalm Titles*. Grace Theological Seminary, Winona Lake, 1984.
15. Thirtle J.W. *The Titles of the Psalms: Their Nature and Meaning Explained*. Henry Frowde, London, 1904.
16. Longman III T. *Songs of Songs*. Eerdmans, Grand Rapids, 2001.
17. Mowinckel S. *The Psalms in Israel's Worship*. Abingdon, Nashville, 1979.



*Вестник Челябинского государственного университета. 2018. № 2 (412).
Философские науки. Вып. 47. С. 40—45.*

УДК 572
ББК 87

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРИРОДЫ МНОГОМЕРНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

В. В. Баркова

*Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет,
Челябинск, Россия*

Формулируется актуальная научная проблема определения оснований для исследования природы многомерной целостности человека. Автор, опираясь на историко-философскую научную традицию, выявляет принципы философского познания целостного человека как объекта бытия и познания. Концепт «целостный человек» выражает самодостаточность человека.

Ключевые слова: *антропология, многомерность, нестандартные формы присутствия, природа, целостность, человек, эволюция.*

В современной российской социокультурной реальности идут сложные процессы трансформации экономики, политики, социальных отношений, культуры. Все эти процессы с необходимостью фокусируются на человеке. Возникает научная и практическая потребность более пристально осмыслить природу человека, многомерность ее феноменального проявления в современном мире. В перспективе следует выработать принципы антрополого-философской экспертизы для анализа последствий всех принимаемых социумом программ развития, аналогичных экспертизе культурологической, принципы которой уже разработаны [4]. В настоящее время актуально исследовать динамику становления и развертывания концепта многомерной целостности человека как философскую проблему.

Человеческая природа всегда воспринималась как великая тайна, как некий сосуд, в котором единовременно сливаются природно-биологические, психические и социальные качества и свойства. Мы постараемся обозначить диалектику философских и естественнонаучных методологических подходов к исследованию природы человека, обнажить

истоки формирования ее многомерной целостности как самоорганизующейся системы. Эффективной в этом плане является диалектическая методология, которая выявляет закономерности развития природы исследуемого объекта в историческом аспекте через анализ его противоречий, реконструирует его, сочетая в едином целом, различные стороны и измерения.

Термин «*многомерный целостный человек*» не является традиционным для философского лексикона и слуха. Определение его значений отсутствует в философских словарях, как и прямая включенность в философский тезаурус. В современном российском философском дискурсе наибольший прогресс в исследовании данной проблемы достигнут в исследованиях профессора А. С. Чупрова [10; 12; 13]. Следует подчеркнуть, что сама идея в полноте собрать и представить идеальный образ совершенного в своей многомерной целостности человека насчитывает тысячелетия. Начиная с осевого времени, она уже была предметом интереса религиозных, мифологических, философских, исторических, художественных, преднаучных размышлений.

Нетленные памятники седой древности «Дао дэ Цзин», «Упанишады», «Махабхарата», «Талмуд», «Библия», «Коран» складывали образы целостного человека в ипостасях его многоликих проявлений по крупицам, излагая свои прозрения аллегорическим языком метафор и катахрез. Так, понятие калокагатии, конкретизируя типичное для древних греков понимание гармонии, аккумулировало в себе представления о красоте, нравственном совершенстве, прекрасной форме развитого тела и благородное содержание развитой души. В «Республике» Платона Сократ выделяет три сущностных начала природы человека: желающее — эрос, одухотворяющее или гордое — тимос, рациональное — нус. Таким образом, по Сократу, образ гармоничного, многомерно целостного человека по природе пластичен, имеет много ступеней онтологического представления, способен конструировать собственную человекообразную реальность в соответствии с ценностным выбором той или иной стратегии индивидуального развития. Вера в многомерную целостность единства добра, истины, красоты давала Платону право рекомендовать в своих сочинениях правителям заботиться о всестороннем и гармоничном развитии человека как источнике благополучия государства. По Аристотелю, предпосылки для гармоничного развития человека основываются на свойствах его природы, которые нельзя изменить, чтобы тот не перестал быть самим собой.

Христианство, исходя из трехмерной модели человека, фиксирует в ней три начала его природы: дух, душу и плоть, — что являет собой богоподобность, ярко представленную в природе Адама. В. Н. Лосский писал, что сообразность человека Богу видится в его превосходстве над чувственным космосом, в его духовной природе, в душе или же в главенствующей части, управляющей его существом, — в уме. В его способности внутреннего самоопределения, в силу которого человек сам является началом своих действий. Отцы Церкви учили, что нужно в человеке различать образ и подобие Божие. Образ — это духовные зачатки в человеке, а подобие — реализация данных зачатков. Цель человека — в освоении этого подобия, чтобы образ не пролежал в его жизни мертвым грузом. В бесконечности пути к Богу человеком реализуются качества, данные в образе Божиим, двигаясь по которому он превосходит свою природную обусловленность. Эти мысли о природе человека нашли отражение в дискурсах Августина, Боэция, Эригены, Ф. Аквинского, Г. Нисского.

В эпоху Возрождения многомерность целостности человеческой натуры воплотилась в ти-

танизме, демонстрировавшем беспредельные возможности природы человека. Титаны Возрождения в инновационных прозрениях в сферах науки, художественного творчества, архитектуры, технических изысканий выходили далеко за границы достижений своего времени. Достаточно вспомнить о технических предвидениях Леонардо да Винчи, теории множественности миров Джордано Бруно, гелиоцентрической системе Н. Коперника. Эпоха Возрождения являла себя открытым смысловым пространством реализации творческих потенций титанов мысли и дела, жаждавших обладать истинами бытия, владеть разнообразной информацией и позитивно это использовать в практике повседневности. Своими дерзаниями они показывали, что человек — прежде всего творец, его предназначение выше господствующих общественных отношений, а культурное измерение возвышает его дух над биологией рода, придает человеку личностную проекцию развития. Отличительной чертой философии человека эпохи Возрождения стало утверждение идеала многомерности и целостности человека в лоне мироздания.

Проблему человека в Новое время поднял И. Кант. Его рассуждения о миссии человека можно рассматривать как анонсирование антропологической программы по выявлению условий сбытия его таковым. Кант писал в «Критике чистого разума», что «если существует наука, действительно нужная человеку, то это та, которой он учит, — именно подобающим образом занять указанное человеку место в мире, — из которой можно научиться тому, каким надо быть, чтобы быть человеком» [5. С. 206]. Судьба кантовской идеи человека, по словам А. Чупрова, со временем превратилась в методологический постулат исследования истории философского осмысления природы человека, его места и назначения в мире посредством определенных Кантом принципов познания, согласно которым человек есть сам для себя последняя цель [11]. М. Шелер подчеркивал, что «вся природа приходит в человеке к концентрированному выражению единства своего бытия. Ничто ему не чуждо — ни космос, ни грубые инстинкты, ни возвышенная утонченная деятельность» [14]. Разнообразные вызовы эпохи активизировали усилия социально-гуманитарных наук в разработке новых векторов и оптик мышления, концептуальных подходов к изучению реальных способов в неопределенных условиях социума самоосуществляться человеческой природе в ее бесконечных вариациях экзистенциального саморазвертывания. Антропологизация стала началом перехода от дискретного представления

сущностных характеристик природы человека в совершенно другую методологию — к пониманию непрерывной и диалектической природы его феноменологии. Феномен диалектической целостности, декларируя неразложимость природы человека «на кусочки», представлял субъективный образ человеческой реальности как открытой саморазвивающейся системы. С палитрой отредактированных ориентировочных рефлексов человеческого поведения, своим близко- и даль-нодействием, параметрами распределения многомерности своей натуры, не редуцируемых и не суммируемых друг с другом.

Появление понятия «многомерный целостный человек» отражает новый, неклассический рациональный подход к исследованию реальности человеческого бытия. Можно выделить ряд шагов, которые позволили идее многомерной целостности человека обосновать свою научную продуктивность. Вначале это были мифологические шаги констатации целостной многомерности человека. Они носили чисто иллюстративный характер. Мифологическое сознание еще не выделяло человека в качестве уникального объекта исследования, он был вплетен в жизнь всего космоса. Шаг смыслопроявления — это начало интеллектуального проникновения в интенциональные акты сознания, когда из единой, неделимой непрозрачной непрерывности человеческой мыследеятельности выделяется нечто привлекающее внимание — смысловое поле, то есть система значений. Л. С. Выготский отмечал, что без значений нет предметов. Без смыслов предметный мир не может стать реальностью. Смыслы означивают человеческие потребности, желания, хотения, стремления, поэтому человек избирательно взаимодействует с объективной реальностью для их реализации. Эмоции обеспечивают прохождение в мыследеятельность тех образов мира, которые актуальны для человека, имеют для него ценность и смысл, поэтому он видит в мире то, что ему надо, но, так как этот мир есть без него, границы смыслопроявления фактически определяют совокупный набор смыслов и активность человека по их воплощению в реальность собственного бытия. Отсюда и следующий — операционный — шаг, который констатирует, что понятие «человек» как многомерная целостность отражает определенные и существенные стороны действительности.

Природа человека уникальна в своей противоречивости. Человек почти «выключен» из органического мира природы, хотя и укоренен в нем. Он природное творение и в то же время постоянно выпадает из ее лона. Человек рождается в при-

роде, но живет в обществе. У него есть инстинкты, но есть и социальная, культурная программы жизнебытия. С точки зрения философской антропологии природа человека — это диалектическое единство начал противоположного свойства. Не случайно Э. Кассирер в книге «Что такое человек. Опыт философии человеческой культуры» утверждал, что проблема человеческой природы — это «архимедов пункт» философии познания [6. С. 1]. Как результат истории развития Вселенной, человек несет в кругах своего бытия печать потенциальных следов космоса и хаоса, становления и пребывания. Многомерность мира отражается в многомерной целостности человека, в разных его способностях, состояниях и свойствах, последнее приводит к формированию «Я» материального, «Я» социального, «Я» духовного. Т. Гоббс полагал, что природа человека есть сумма естественных способностей, таких как питание, движение, размножение, чувствительность, разумность. Эти способности он считал природными, естественными, входящими в определение человека «как одаренного разумом животного» [2. С. 523]. М. Рьюз и Э. Уилсон, опираясь на «эпигенетические правила», сделали вывод, что все живые существа живут по одним и тем же циклам [7]. А. Гелен, исследуя особенности явления природы человека, высказал мнение, что «инстинктивная и социокультурная программы жизнедеятельности растаскивают его природную целостность в разные стороны» [1]. Специфику многомерной целостности человеческой природы, по мысли представителей рассматриваемой парадигмы, надо искать не в том или ином «признаке», присущем «природе» человека или совокупности признаков, а в процессах, посредством которых человек выделил себя из животного мира. Э. Фромм писал, «что специфика человека — в особом способе бытия — в предметно-преобразующей деятельности» [9. С. 384]. Человек способен преодолевать свою видовую ограниченность и возвышаться над ней. Самой природой он «приговорен» к самосозиданию, самотворчеству и самореализации, к свободному экзистенциальному поиску проекций человеческой реальности.

Авторы другого парадигмального подхода к исследованию многомерной целостности человека считают, что он хотя и историчен, но во все времена проявляет единство своей природы. Она существует в качестве природой заданной матрицы и проявляет себя в атрибутах формирующейся многомерной деятельности человека. П. С. Гуревич считает, что это демонстрирует «стойкие, неизменные черты, общие задатки и свойства человека, выражающие его особенности

как вида *homo sapiens* во все времена, независимо от биологической эволюции и исторических процессов. Раскрыть эти признаки — значит выразить человеческую природу» [3. С. 13]. Выявить среди этих признаков главенствующую черту — значит постичь сущность человека.

Вместе с тем человеческой природе имманентно присущи развитие и изменчивость под влиянием времени и обстоятельств бытия, поэтому строгая ее артикуляция принципиально невозможна. Автор разделяет научные позиции В. С. Барулина, П. С. Гуревича, Ю. М. Резника, которые, опираясь на естественнонаучное и гуманитарное понимание диалектики становления многомерной целостности природы человека, представляют ее как некую эволюционную данность, получившую свое био-психо-социокультурное и исторически-духовное оформление в тело-сознании человека, его мышлении и деятельности. Многомерный целостный человек — это вместилище проявленных фундаментальных антропологических констант, при разрушении которых он перестает быть таковым — теряет свои сущностные начала, генерирующие его целостность. В. И. Самохвалов писал, что, если не сохраняются постоянные параметры, определяющие сущность человека, он перестает быть собственно человеком. Пренебрежение константами человеческой природы ставит под вопрос перспективы человека как родового существа. Пренебрежение осознанием человеческой сущности и его космопланетарной миссии может

привести к вырождению самой идеи человека [8]. Человек на базе бесконечной по своим возможностям среды обитания, обмениваясь с ней информацией, веществом и энергией, создает свой целостный многомерный мир, который и есть подлинный континуум пространства — времени его жизни. Конфигурация этого жизненного пространства — времени подвижна, она «дышит» в унисон с его растущими потребностями и возможностями, расширяя для него горизонты объективной реальности, формируя в нем способность гибко менять поведенческие стратегии, внутренние предикторы в зависимости от складывающихся обстоятельств. При этом следует отметить, что отдельно взятый индивид является в бытие далеко не целостным и далеко не многомерным. Он исторически постоянно находится в бытие-пути обретения и овладения их противоречивым единством как онтологической и функциональной данностями. Человек в философском и естественнонаучном понимании есть многомерная целостность, единство специфических качеств, представляющих человека как организованное единство соматических, психических и социокультурных качеств. Эти качества и характеристики его природы являются философскими категориями, которые отражают матричные смыслы и идеалы его самостного присутствия в мире. Только в таком контексте человек может быть понят как существо, способное реализовывать себя в нестандартных, уникальных формах своей бытийности.

Список литературы

1. Гелен, А. Образ человека в свете современной антропологии / А. Гелен // *Личность. Культура. Общество.* — 2007. — Вып. 3 (37). — С. 37—51.
2. Гоббс, Т. Человеческая природа / Т. Гоббс // *Соч.* в 2 т. — Т. 1. — М.: Мысль. 1989. — 622 с.
3. Гуревич, П. С. Философия человека. Ч. 2 / П. С. Гуревич. — М., 2001. — 209 с.
4. Загребин, С. С. Культурологическая экспертиза в системе культурной политики современного российского государства / С. С. Загребин // *Фундаментальные проблемы культурологии*: в 4 т. Т. IV: Культурная политика. — СПб., 2008. — С. 54—57.
5. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант // *Соч.* в 6 т. Т. 2. — М., 1964.
6. Кассирер, Э. Избранное. Опыт о человеке / Э. Кассирер. — М., 1998.
7. Рьюз, М. Дарвинизм и этика / М. Рьюз, Э. О. Уилсон // *Вопр. философии.* — 1987. — № 1. — С. 94—108.
8. Самохвалова, В. И. Контуры постдействительности / В. И. Самохвалова // *Полигнозис.* — 1999. — № 2. — С. 20—37.
9. Фромм, Э. Иметь или быть? Ради любви к жизни / Э. Фромм. — М., 2004.
10. Чупров, А. С. Единство и многообразие форм бытия человека / А. С. Чупров // *Социум и власть.* — 2017. — № 2. — С. 7—14.
11. Чупров, А. С. Истоки философской антропологии И. Канта [Электронный ресурс] / А. С. Чупров. — URL: <http://www.topos.ru/article/ontologicheskie-progulki/istoki-filosofskoy-antropologii-i-kanta> (дата обращения 02.11.2017).
12. Чупров, А. С. Человек как вещь среди вещей / А. С. Чупров // *Социум и власть.* — 2017. — № 3. — С. 118—123.

13. Чупров, А. С. Человек как единство души и тела / А. С. Чупров // Социум и власть. — 2017. — № 4. — С. 96—101.
14. Шелер, М. Положение человека в Космосе / М. Шелер // Проблемы человека в западной философии. — М., 1988. — С. 31—95.

Сведения об авторе

Баркова Валентина Васильевна — кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры философии и культурологии, Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет. Челябинск, Россия. barkova.vv@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 2 (412).
Philosophy Sciences. Iss. 47. Pp. 40—45.*

SOME ASPECTS OF THE RESEARCH THE MULTIDIMENSIONAL NATURE OF HUMAN INTEGRITY

V.V. Barkova

*South Ural State Humanitarian Pedagogical University, Chelyabinsk, Russian Federation,
barkova.vv@yandex.ru*

The article formulates a relevant research problem to determine the basis for the study of the multidimensional nature of human integrity. The author, basing on historical-philosophical research tradition, identifies the principles of philosophical knowledge of the holistic person as an object of existence and knowledge. The article develops the idea, claiming that the study of a multidimensional self-developing integrity of the person cannot be accomplished in one or several dimensions. The article proves the thesis that the concept of a whole person is a systematic development of natural biological, mental and social qualities, not reducible, and is not summed with each other. Whole person the holistic Concept of man expresses self-sufficiency of man and the opposite to others.

Keywords: *anthropology, multidimensionality, non-standard forms of the presence, nature, integrity, man, evolution.*

References

1. Gelen A. Obraz cheloveka v svete sovremennoy antropologii [The Image of the person in the light of modern anthropology]. *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo* [Personality. Culture. Society], 2007, iss. 3 (37), pp. 37—51.
2. Gobbs T. Chelovecheskaya priroda [The Human nature]. *Sochineniya v 2 t. T. 1* [The Works in 2 vol. Vol. 1]. Moscow, Mysl' Publ., 1989. 622 p.
3. Gurevich P.S. *Filosofiya cheloveka. Ch. 2* [Philosophy of man. Pt. 2]. Moscow, 2001. 209 p.
4. Zagrebin S.S. Kul'turologicheskaya ekspertiza v sisteme kul'turnoy politiki sovremennogo rossiyskogo gosudarstva [Culturological expertise in the system of a cultural policy of the modern Russian state]. *Fundamental'nye problemy kul'turologii v 4 t. T. IV: Kul'turnaya politika* [Fundamental Problems of Culturology in 4 vol. Vol. IV: Cultural policy]. St. Petersburg, 2008. Pp. 54—57.
5. Kant I. Kritika chistogo razuma [Criticism of pure reason]. *Sochineniya v 6 t. T. 2* [The Works in 6 vol. Vol. 2]. Moscow, 1964.
6. Kassirer E. *Izbrannoye. Opyt o cheloveke* [The Selected Works. Experience about the person]. Moscow, 1998.
7. R'yuz M., Uilson E.O. Darvinizm i etika [Darwinism and ethics]. *Voprosy filosofii* [Problem of philosophy], 1987, no. 1, pp. 94—108.
8. Samokhvalova V.I. Kontury postdeystvitel'nosti [Postvalidity contours]. *Polignozis* [Polignozis], 1999, no. 2, pp. 20—37.
9. Fromm E. *Imet' ili byt'?* *Radi lyubvi k zhizni* [To have or be? For the love of life]. Moscow, 2004.
10. Chuprov A.S. Edinstvo i mnogoobraziye form bytiya cheloveka [Unity and variety of forms of life of the person]. *Sotsium i vlast'* [Society and power], 2017, no. 2, pp. 7—14.
11. Chuprov A.S. *Istoki filosofskoy antropologii I. Kanta* [Sources of philosophical anthropology of Kant], available at: <http://www.topos.ru/article/ontologicheskie-progulki/istoki-filosofskoy-antropologii-i-kanta>, accessed 02.11.2017.

12. Chuprov A.S. Chelovek kak veshch' sredi veshhey [The person as a thing among things]. *Sotsium i vlast'* [Society and power], 2017, no. 3, pp. 118—123.

13. Chuprov A.S. Chelovek kak edinstvo dushi i tela [The person as unity of soul and a body]. *Sotsium i vlast'* [Society and power], 2017, no. 4, pp. 96—101.

14. Sheler M. Polozheniye cheloveka v Kosmose [Position of the person in Cosmos]. *Problemy cheloveka v zapadnoy filosofii* [The problems of man in Western philosophy]. Moscow, 1988. Pp. 31—95.

УДК 172.3
ББК 87.52

ФУНДАМЕНТАЛИСТСКИЙ ЧЕЛОВЕК В ПОСТСЕКУЛЯРНОЙ КУЛЬТУРЕ: ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИИ

Е. В. Щетинина

Челябинский государственный институт культуры, Челябинск, Россия

Рассматривается формирование нового типа религиозной идентичности — «фундаменталистского человека». На основании анализа деятельности запрещенной террористической организации «Исламское государство» показана ориентация псевдотрадиционных религиозных организаций на особенности «фундаменталистского человека» в постсекулярной культуре.

Ключевые слова: *традиционный человек, фундаменталистский человек, религиозный фундаментализм, псевдотрадиционализм, постсекулярная культура, радикальный ислам.*

В условиях развития постсекулярной культуры происходит изменение места, роли и способа существования как самих традиционных религиозных организаций¹, так и человека в них.

Первоначально традиционные религиозные организации ориентировались исключительно на «традиционного человека»², чей выбор религиозного пути был заранее продиктован господствующей традицией.

Отметим, что для «традиционного человека» были характерны такие установки, как:

- Приоритет общинной жизни над частной — коллективизм и иерархизм являлись основной формой существования и как таковые формировали саму его идентичность. Индивидуализм и плюрализм воспринимаются враждебно в качестве чуждых ценностей.
- Приоритет религиозного над повседневным — религиозные установки, продуцируемые церковью, играют преобладающую роль в жизни человека.
- Приоритет традиционных установок над любыми формами модернизма — традиции

¹ Необходимо отметить, что термины «традиционные религии» и «традиционные религиозные организации» в законодательстве нашей страны отсутствуют, но, согласно преамбуле Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», государство признает особую роль православия в истории страны и выражение уважения к христианству, исламу, буддизму, иудаизму и другим религиям, являющимся неотъемлемой частью духовного и исторического наследия народов России.

² Под «традиционным человеком» в нашем исследовании понимается человек доиндустриальной культуры, для которой характерна жесткая сословная иерархия, существование устойчивых социальных общностей, регуляция жизни при помощи традиций, обычаев.

являются ключевой ценностью, способствующей групповому сплочению, а также самоидентификации; текущая ситуация жизни рассматривается в контексте прошлого.

- Приоритет религиозного над материальным — религиозные интересы, связанные с ожиданием иной «лучшей жизни», преобладают над материальными интересами.

В современных социокультурных условиях религиозные ценности и интересы «традиционного человека» трансформируются в таких направлениях, как:

- Приоритет частной жизни над общинной — ключевыми становятся ценности индивидуализма.
- Приоритет повседневного над религиозным — человек экономический является конформистом, действует ситуативно.
- Приоритет модернизма над традиционностью — новации замещают традиции.
- Приоритет материального над духовным — в условиях преобладания конформистских установок и интересов жизнь человека экономического подчиняется в первую очередь материальным ценностям, а духовные аспекты играют инструментальную роль.

В связи с указанными существенными отличиями в интересах, ценностях, установках и конкретных религиозных проявлениях «традиционного человека» и современного человека возникает ключевой для традиционных религиозных организаций вопрос о роли и месте традиционного человека в современном обществе.

В условиях постсекулярной культуры идентичность «традиционного человека» все более размывается — происходит переход от человека религиозного к «человеку экономическому»

[7. С. 14]. Этому способствуют такие факторы, как: культурная плюрализация — возникает многообразие религиозных, культурных и субкультурных феноменов; увеличение разнообразия социальных практик — резко возрастает возможность социальной мобильности; деиерархизация общества, что влечет за собой развитие процессов индивидуализации [1]; экономико-политические трансформации — на место традиционных форм хозяйствования приходят индустриальные и постиндустриальные; в политической сфере происходит трансформация форм власти и реализуется переход от дисциплинарного общества к «обществу контроля».

Под действием данных факторов «традиционный человек» не только утрачивает свою идентичность, но и физически уходит в прошлое, процессы его воспроизводства как культурно-исторического типа нарушаются, а пространства для реализации им своей исторической роли не остается.

Отметим, что, практически полностью утратив свою историческую и социокультурную роль, «традиционный человек» как культурно-исторический тип «мертв», но он не уходит в прошлое и не подвергается забвению, а продолжает существовать и воспроизводиться как культурный образ и символ, тем самым становясь идеальным воплощением симулякра (в смысле Ж. Бодрийера). Часто данный симулякр становится элементом для идеологического и социального подавления, но, что характерно для российской реальности в последнее время, происходит все более масштабное обращение к нему как потенциальному фундаменту дальнейшего развития (идеология патриотизма, возрождения «традиционных морально-нравственных ценностей», «традиционной семьи» и др.). Таким образом, образ традиционного человека превращается в своего рода «социокультурную клетку», в которую пытаются загнать человека экономического.

В сложившейся постсекулярной культуре традиционные религиозные организации оказываются в крайне сложных условиях: они вынуждены все больше ориентироваться на современного человека и искать для этого соответствующие пути (при этом пытаясь сохранить собственную идентичность¹). В результате складывается определенная антропологическая модель, характерная для традиционных религий (в том числе в их

¹ Это связано еще и с тем, что в фундаментальной основе существования данных организаций лежит многовековая неизменная историко-культурная традиция, в то время как новые религиозные движения сознательно подстраиваются под человека современности.

современных фундаменталистских вариантах): в поиске умершего традиционного человека они вынуждены обращаться к современному человеку, пытаясь обратить его в «традиционного человека», однако при этом в той или иной мере осознавая, что это обращение невозможно.

Современные проявления феномена религиозного фундаментализма принято относить ко второй половине XIX в., что связано с появлением в американском протестантизме религиозных групп, выступивших против символического толкования священных текстов. Подобное символическое толкование интерпретировалось фундаменталистскими группами в качестве искажения и неприемлемого модернизма. Сам термин «фундаментализм» происходит от издания «Фундаменталий» (*The Fundamentals. A Testimony to the Truth*), которое осуществляли американские консервативные теологи.

Следующий этап развития религиозного фундаментализма связан с «исламской революцией» в Иране и последующим развитием салафизма. Параллельно фундаменталистские течения начинают охватывать все больше религий, включая традиционные религии в России (см., напр., [6; 9; 10]). Это позволяет считать фундаментализм одним из характерных явлений постсекулярной эпохи, связанным с политизацией религии: «Если привести это к единому простому знаменателю, то за распространением фундаментализма по всему свету скрывается процесс возвращения религии в мировую политику» [11. С. 231].

Интерпретации сущности фундаментализма с одной стороны, множественны, а с другой — близки друг к другу². Так, З. И. Левин считает фундаментализм универсальным для большинства религий направлением, призывающим вернуться к истокам веры и очистить ее от наслоений и искажений [8. С. 4—5]. Схожим образом фундаментализм определяет Д. Хейнз — как движение, выражающее протест традиционной культуры против процессов модернизации [12].

По мнению У. Эко, фундаментализм есть универсальная форма нетерпимости, причем фундаментализм может быть воплощен и в форме политкорректности, которая канонизирует до степени ритуала язык повседневного общения и предпочитает букву духу [13]. Подобной же позиции придерживается и С. Жижек, критикуя идеологию толерантности и обнаруживая в ней следы фундаментализма в форме радикального безразличия, переходящего в боязнь и стремление отгородиться от Другого [5].

Для Э. Гидденса фундаментализм — это не определенная система идей или объект верований,

² Более подробный обзор интерпретаций см. в [2].

но способ веры и исходящий из него принцип отношения к Другому: фундаменталист — это человек, который в принципе отказывается вступать в диалог, считая свой образ жизни совершенным и достойным, а образ жизни Другого ничтожным [3. С. 40].

Б. Гройс определяет фундаменталиста как человека, ищущего фундамент, точно зная, что его нет. Реакцией на это понимание может стать проект восстановления фундамента [4].

Стоит отметить, что в условиях постсекулярного плюрализма происходит трансформация традиционных религиозных организаций за счет попыток модернизации социальных практик для обращения к современному человеку, при этом и первое, и второе протекают в условиях отказа традиционных религий принять большинство феноменов, характерных для постмодерна (то есть, модернизируя механизмы и средства обращения к человеку, в большинстве своем традиционные религии отказываются трансформировать свои идейные основы и, более того, зачастую воспринимают себя в качестве единственной формы «спасения» общества от постмодерна), что ведет к радикализации форм религии — появлению фундаменталистских течений.

Таким образом, появляется новый тип религиозной идентичности человека — «фундаменталистский человек», который становится протестным отражением как естественного демонтажа религиозных традиций прошлого, так и культуры постмодернизма. Именно «фундаменталистского человека» можно охарактеризовать как человека, пытающегося вернуться в традицию прошлого, при этом основывая новую традицию на радикальном неприятии самого нового.

Тип «фундаменталистского человека» в настоящее время активно проявляется в традиционных и псевдотрадиционных религиозных организациях, функционирующих на территории Российской Федерации. Следует отметить, что зачастую данные фундаменталистские течения имеют военизированные формы, готовые в любой момент встать на защиту своих убеждений.

Ярким примером псевдотрадиционализма становятся сторонники радикального ислама, а в настоящее время одной из самых многочисленных запрещенных на территории РФ террористических организаций — «Исламское государство» (далее — «ИГИЛ»).

В своей вербовочной деятельности организация «ИГИЛ» делает ставку на людей традиционно-ориентированных, при этом «традиция» здесь не является связкой с «современностью», а выступает как самостоятельное радикальное начало «прошлого» (в данном ключе «времен Мухаммеда»).

В своей информационной деятельности «ИГИЛ» демонстрирует нам характерное для постсекулярной культуры внедрение религиозной идеологии в политику посредством информационного пространства — создания «виртуального халифата». «Халифат» в данном случае становится «брендом» организации, что, с одной стороны, привлекает людей, ориентированных на «традицию», а с другой — недовольных современным социополитическим режимом.

Отметим, что в своих пособиях сторонники «ИГИЛ» выделяют следующие категории людей, подходящих для вербовочной работы:

1. Нерелигиозные мусульмане. Это связано с тем, что за счет отсутствия религиозной грамотности данных людей легко склонить к альтернативным формам ислама, изначально ориентируя их на специфику своего верования.
2. Мусульмане, которые недавно вернулись к религиозной практике, потому что неопиты наиболее радикально выполняют все предписания, часто буквально понимая некоторые аспекты верования (например, трактуя «джихад» не как внутреннюю войну со страстями, а как войну против неверных).
3. Обычные религиозные люди. Религиозного человека, не имеющего крепкой связи со своей уммой, легко сориентировать под стандарты и «альтернативной веры».
4. Молодые люди, которые живут вдали от городов. Это связано с тем, что люди, проживающие вне больших городов, обладают традиционным типом мышления, а следовательно, обладают естественной склонностью к религии, и их легко убедить в «правильности» выбранного духовного пути.
5. Студенты университета. Зачастую сами комментируют это с позиции того, что «университет как место изоляции в течение четырех, пяти или шести лет полон молодых людей (у которых много рвения, бодрости и антиправительственных настроений)».
6. Ученики средней школы. Предпочтительно ученики старше 15 лет. По аналогии со студентами.
7. Изучающие Коран. Данный тип людей проще ориентировать на необходимую трактовку священнописания, они интеллектуально активны и готовы изучать дополнительную литературу.

Отметим, что «ИГИЛ» ориентируется на аудиторию, наиболее привлекательную для представителей радикального ислама, чьи потребности в социальном и культурном (в том числе и иден-

тифицировать себя с «традицией») зачастую превосходят потребности в религиозном.

Таким образом, плюрализм современной культуры, в частности ее религиозной сферы (появление новых форм реализации религиозных практик, приспособление традиционных организаций под условия постсекулярности и др.), формирует

потребность возвращения «к истокам», тем самым образуя еще один тип религиозной идентичности — «фундаменталистского человека», а также способствуя росту фундаменталистских организаций, которые наравне с другими религиозными организациями подстраиваются под «вкус» постсекулярности.

Список литературы

1. Бауман, З. Индивидуализированное общество : пер. с англ. / З. Бауман. — М. : Логос, 2002.
2. Виноградова, И. В. Культурный фундаментализм в контексте глобализации : дис. ... канд. филос. наук / И. В. Виноградова. — СПб., 2006.
3. Гидденс, Э. Что завтра: фундаментализм или солидарность / Э. Гидденс // Отечеств. зап. — 2003. — № 1.
4. Гройс, Б. Фундаментализм как средний путь между высокой и массовой культурой / Б. Гройс // Ступени. — 2000. — № 1 (11). — С. 149—160.
5. Жижек, С. Устройство разрыва. Параллаксное видение / С. Жижек. — М. : Европа, 2008.
6. Костюк, К. Н. Православный фундаментализм / К. Н. Костюк // Полит. исслед. — 2000. — № 5. — С. 133—154.
7. Лаваль, К. Человек экономический. Эссе о происхождении либерализма / К. Лаваль ; пер. с фр. С. Рындина. — М. : Новое литератур. обозрение, 2010.
8. Левин, З. И. Фундаментализм // З. И. Левин. — М. : Ин-т востоковедения РАН : Крафт+, 2003.
9. Подберезский, И. В. Христианский фундаментализм в России на рубеже веков / И. В. Подберезский // Постиндустриальный мир: центр, периферия, Россия. — М. : МОНФ, 1999. — С. 87—149.
10. Полякова, К. И. Арабский Восток и Россия: проблема исламского фундаментализма / К. И. Полякова. — 2-е изд. — М. : УРСС, 2003.
11. Рормозер, Г. Кризис либерализма / Г. Рормозер. — М. : ИФРАН, 1996.
12. Хейнз, Д. Религия, фундаментализм и этничность. Глобальная перспектива / Д. Хейнз // Культурология : дайджест. — 2000. — № 3 (15). — С. 210—221.
13. Эко, У. Миграции, терпимость и нестерпимое / У. Эко // Пять эссе на темы этики. — СПб. : Симпозиум, 2000. — С. 140—142.

Сведения об авторе

Елизавета Витальевна Щетинина — аспирантка кафедры философских наук, Челябинский государственный институт культуры. Челябинск, Россия. schetininaev@ya.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 2 (412).

Philosophy Sciences. Iss. 47. Pp. 46—50.

FUNDAMENTALIST PERSON IN POST-SECULAR CULTURE: TRANSFORMATION OF TRADITION

E. V. Shchetinina

Chelyabinsk State Institute of Culture, Chelyabinsk, Russia. schetininaev@ya.ru

The article analyzes a number of social and anthropological transformations of the “traditional man” in the conditions of post-secular culture. Based on this analysis shows the formation of a new type of religious identity of a person focused on traditional culture, but living in a modern era — a “fundamentalist person”. The features of the existence of a “fundamentalist person” are demonstrated on the basis of the analysis of the recruiting activities of the supporters of the banned terrorist organization “IGIL” and the information activity of modern media channels, including the “virtual caliphate”.

Keywords: *fundamentalist person, religious fundamentalism, pseudo-traditionalism, post-secular culture, radical Islam.*

References

1. Bauman Z. *Individualizirovannoye obshchestvo* [Individualized Society]. Moscow, Logos Publ., 2002.
2. Vinogradova I.V. *Kul'turnyy fundamentalizm v kontekste globalizatsii* [Cultural fundamentalism in the context of globalization. Thesis]. St. Petersburg, 2006.
3. Giddens E. Chto zavtra: fundamentalizm ili solidarnost' [What's tomorrow: fundamentalism or solidarity]. *Otechestvennye zapiski* [Notes of the Fatherland], 2003, no. 1.
4. Groys B. Fundamentalizm kak sredniy put' mezhdru vysokoy i massovoy kul'turoy [Fundamentalism as a middle path between high and mass culture]. *Stupeni* [Steps], 2000, no. 1 (11), pp. 149—160.
5. Zhizhek S. *Ustroystvo razryva. Parallaksnoye videniye* [Arrangement of gap. Parallax vision]. Moscow, Europe Publ., 2008.
6. Kostiuk K.N. Pravoslavnyy fundamentalizm [Orthodox fundamentalism]. *Politicheskiye issledovaniya* [Political studies], 2000, no. 5, pp. 133—154.
7. Laval' K. Chelovek ekonomicheskoy. Esse o proiskhozhdenii liberalizma [Economic Man. Essay on the origin of liberalism]. Moscow, New Literary Review Publ., 2010.
8. Levin Z.I. *Fundamentalizm* [Fundamentalism]. Moscow, Institute of Oriental studies Publ., Russian Academy of Sciences Publ., Kraft+ Publ., 2003.
9. Podberezskaiy V.I. Khristianskiy fundamentalizm v Rossii na rubezhe vekov [Christian fundamentalism in Russia at the turn of the century]. *Postindustrial'nyy mir: tsentr, periferiya, Rossiya* [Post-industrial world: the centre, periphery, Russia]. Moscow, MONF Publ., 1999. Pp. 87—149.
10. Polyakova K.I. *Arabskiy Vostok i Rossiya: problema islamskogo fundamentalizma* [Arab East and Russia: the challenge of Islamic fundamentalism]. Moscow, URSS Publ., 2003.
11. Rormoser G. *Krizis liberalizma* [Crisis of liberalism]. Moscow, IFRAN Publ., 1996.
12. Heinz D. Religiya, fundamentalizm i etnichnost'. Global'naya perspektiva [Religion, fundamentalism and ethnicity. Global perspective]. *Kul'turologiya: daydzhest* [Cultural studies: the Digest], 2000, no. 3 (15), pp. 210—221.
13. Eco U. Migratsii, terpimost' i nesterpimoye [Migration, tolerance and the intolerable]. *Pyat' esse na temy etiki* [Five essays on the topics of ethics]. St. Petersburg, Symposium Publ., 2000. Pp. 140—142.

УДК 165
ББК 87.22

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО И ФИЗИОЛОГИЧЕСКОГО В БЕССОЗНАТЕЛЬНОМ ЧЕЛОВЕКА: К КРИТИКЕ КОНЦЕПЦИИ «ЦЕРЕБРАЛЬНОГО БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО»

А. И. Желнин, А. А. Костарева

Пермский государственный национальный исследовательский университет, Пермь, Россия

Прогресс нейрофизиологии породил новую волну редуционизма. Так, имеет место концепция «церебрального бессознательного», которая в отличие от психоанализа стремится свести бессознательное к физиологическим мозговым (церебральным) процессам, протекающим «в темноте». В первую очередь эта концепция связана не с прямым биологизаторством, а с ошибочным расширением значения самого понятия бессознательного, его сугубо негативным определением, что приводит к экстраполяции бессознательного за пределы психики. Показано, что оно, напротив, является одной из последних инстанций, приобретает человеком прижизненно, преимущественно под влиянием среды (в первую очередь социальной) и является своеобразным аккумулятом закодированного в памяти субъективного опыта, который на физиологическом уровне представляет собой сумму прошлых «следовых» доминант. Так как их содержание и причины, по которым они могут активизироваться и переходить в сознание, не зависят от той нейронной цепи, в которой они закодированы, физиологическое является для бессознательного только «низшей» основой и средством хранения. Это позволяет заключить, что нейроредуционизм неприемлем не только в случае сознания, но и в случае бессознательного.

Ключевые слова: сознание, бессознательное, мозг, психофизиологическая проблема «церебральное бессознательное», «я», нейрофилософия, нейроредуционизм.

Проблема бессознательного ставилась и разрабатывалась на протяжении всей истории философии и психологии. Существенное изменение в трактовке бессознательного связано с появлением психоанализа. В рамках данного учения бессознательное не противопоставляется сознанию, а обнаруживается в связи с ним. Так, З. Фрейд пишет: «В одном и том же индивидууме возможно несколько душевных группировок, которые могут существовать в одном индивидууме довольно независимо друг от друга и которые попеременно захватывают сознание. Если при таком расщеплении личности сознание постоянно присуще одному из двух состояний, то это последнее называют сознательным душевным состоянием, а отделенное от нее — бессознательным» [16. С. 354]. Несомненной заслугой Фрейда тем самым является доказательство того, что сознание и бессознательное способны взаимовлиять и переходить друг в друга. Так, отмечается, что с точки зрения психоанализа «Я как ядро личности изменяется скорее за счет того, что присваивает себе большие части Оно, а также большие участки Сверх-Я» [9. С. 107]. В то же время известно, что основная претензия к Фрейду состоит в определении самого содержания бессознательного как вытесненных иррациональных влечений и травматических переживаний. Тем самым бессознательное у Фрейда

является сугубо индивидуальным, общественное измерение в нем в общем и целом редуцируется, что закономерно создает тенденцию к его натурализации и биологизации.

Философское определение бессознательного как совокупности психических состояний и процессов, которые осуществляются без прямого осознания, позволяет характеризовать его как составную часть субъективной реальности, как сторону диалектического единства с сознанием. Целесообразнее говорить не о первичности того или другого, а о единой диалектической системе отношений «сознание — бессознательное» в содержании субъективной реальности [2. С. 86]. Сознание, едва возникнув, уже предполагает бессознательное как своего неизменного спутника. Будучи противоположностями, они отличаются как характером функционирования, так и конкретными формами проявления, а значит, и существенными признаками. К ним относятся, соответственно, отрефлексированность или неотрефлексированность, представленность или непредставленность в поле актуального внимания, вербальная или невербальная форма выражения, формализованность или неформализованность и в конечном счете наличие или отсутствие осознающего себя «Я» в отношении к миру [Там же. С. 70]. Отсутствие рефлексии в бессознательном

заставляет большинство теоретиков определять его в конечном счете негативным способом [3. С. 22]. Так, Д. И. Дубровский высказывает мнение о наличии модальностей «Я» и «не-Я» в субъективной реальности. Сознание признается ведущим элементом человеческой психики, так как в норме ее многообразная деятельность центрируется наличием «Я» как своеобразной самости [7. С. 84—85]. Самосознание выступает как в каком-то смысле интроспективный наблюдатель и арбитр психической жизни. *Бессознательными можно в этом случае назвать все психические процессы, остающиеся вне поля его репрезентации. Однако это может происходить по совершенно разным причинам: либо они подверглись вытеснению в ходе психологической защиты (причем под последним может скрываться как фрейдовский компенсаторный механизм, защищающий от психотравмы, так и просто охранение психики от переизбытка информации), либо они изначально были порождены восприятиями, находящимися на подпороговом уровне, либо они попросту не нуждаются в сознательном контроле и протекают автоматически* [8]. В последнем случае вмешательство в них со стороны «Я» может привести к снижению их эффективности или даже к сбою функционирования.

Представление о сложном статусе бессознательного получает свою новую грань в учении о высшей нервной деятельности. Как известно, пионерами исследований в области нервной основы психической деятельности стали отечественные физиологи, в том числе И. П. Павлов. Для него физиологической основой психики являются рефлексы, формирующиеся в результате сложнопереpleтеного взаимодействия двух фундаментальных процессов — возбуждения и торможения. *Явления «бессознательного» он связывал с работой тех участков мозга, которые обладают минимальной возбудимостью и в которых не протекает активной рефлекторной деятельности: «Другие же отделы, с пониженной возбудимостью, на это неспособны, и их функцию при этом — самое большее — составляют ранее выработанные рефлексы, стереотипно возникающие при наличии соответствующих раздражителей. Деятельность этих отделов есть то, что мы субъективно называем бессознательной, автоматической деятельностью»* [12. С. 59]. Вместе с тем Павлов негативно оценивал попытки полного сведения психического к физиологическому.

На современном этапе нейрофизиология ввиду развития методов исследования на клеточном и молекулярном уровне переживает настоящую революцию. Это не может не влиять на философи-

ско-мировоззренческую проблематику понимания сознания, бессознательного и их связи. В. С. Рамачандран отмечает: «Несмотря на нынешнюю, мягко говоря, непопулярность Фрейда, современная неврология обнаружила, что он был прав, утверждая, что лишь ограниченная часть нашего мозга принадлежит сознанию. Сознательное “я” не что-то типа “ядра” или особой квинтэссенции, которая не восседает на специальном троне в центре нервного лабиринта, но также это и не свойство всего мозга» [13. С. 294]. Так, имеет место ряд попыток локализовать конкретные участки мозга, функционирование которых вносит преимущественный вклад в сознательные процессы (обычно выделяют кору больших полушарий, особенно ее префронтальную зону, а также ретикулярную формацию) [10]. *Нахождение корреляций между целым рядом психических процессов и повышенной активностью тех или иных зон мозга, объяснение процессов возбуждения и торможения через открытие действия молекул нейромедиаторов и так далее способствовало возникновению новой волны редукционизма, который можно определить как нейроредукционизм.* В частности, это выразилось в возникновении такого пограничного течения, как нейрофилософия [18]. По сути нейрофилософия является новой, более «тонкой» формой редукционизма, пытающегося представить психические явления и процессы в качестве эпифеноменов нервных процессов в мозге. *Отличием от более старых форм такого подхода является отождествление психических явлений не с самими нейронами или отдельными связями между ними, а с синхронной когерентной активностью функционально объединенных нейронных ансамблей.* Так, Дж. Эдельман [20] сформулировал теорию, в соответствии с которой в мозге постоянно происходят конкуренция между различными коалициями нейронов и их отбор по принципу «двойного входа»: в соответствии с этой точкой зрения сознательными являются наиболее устойчивые, активные и циклически повторяющиеся нейронные ансамбли. Дж. Леду [24] выдвинул концепт «синаптического Я», полагая, что наше сознание есть устойчивый паттерн интерактивного синаптического взаимодействия между нейронами. Авторы фундаментального труда «От нейрона к мозгу» сравнивают «Я» с иллюзорным гомункулусом, порожденным недостатком наших знаний о «тонких» механизмах нервной интеграции: «Гомункулус все же имеет полезное назначение: он постоянно напоминает нам о недостаточности наших знаний о высших функциях мозговой коры. Как только ответы будут найдены, он умрет естественной смертью, как флогистон»

[11. С. 637]. Вместе с тем такая точка зрения не очень отличается от более ранних концепций Дж. Серла, который полагал, что «ментальные состояния могут быть поняты как высокоуровневые, “эмерджентные” свойства нейронных систем» [Цит. по: 5. С. 67], или Д. Деннета, рассматривавшего сознание как иллюзию, которая возникает в результате «мониторинга» одних нейронных процессов над другими, «взявшими на время власть в мозге» [Цит. по: Там же. С. 134].

Тем самым попытка сведения сознания к физиологии мозга не нова. Более оригинальна попытка нейрофилософии взглянуть на феномен бессознательного. Так, один из нейрофилософов, К. Малабу, вводит понятие «церебральное бессознательное» в надежде дополнить понимание бессознательного у Фрейда [25]. *Главными аргументом автора в пользу введения данного концепта является то, что совокупность церебральных процессов остается полностью за пределами наблюдения и рефлексии «Я», и поэтому они являются бессознательным в истинном смысле.* Принимая фрейдовский тезис о том, что основное содержание бессознательного составляют влечения, Малабу отождествляет их с эндогенно генерируемым мозгом возбуждением, буквально «давящим изнутри» [Ibid. P. 29]. Она определяет это как «авто-аффектацию» мозга, лишенную всякой психической репрезентации. В этом смысле психическое во многом отождествляется с сознательной генерацией торможения этих стимулов. Развивая фрейдовскую теорию содержания бессознательного как результата вытеснения, Малабу одновременно с этим физиологизирует и ее. Для Фрейда психические травмы есть субъективные «остатки, осадки аффективных переживаний» [16. С. 350]. По ее же мнению, в случае психической травмы «внешнее» стрессовое возбуждение, пробивая защиту «Я», интериоризируется, то есть переходит в бессознательное состояние. Оно в качестве уже эндогенного возбуждения начинает постоянно циркулировать, приводя к своеобразному «замыканию» и последующей реверберации определенной нейронной цепи. Малабу убеждена в том, что при любом психическом заболевании существует его физиологический коррелят, связанный с дисфункцией ЦНС, своеобразная «нейрональная травма». Невроз в данном контексте сближается с органическим «повреждением мозга», в то время как Фрейд пытался развести эти феномены. Циркулирование патологического возбуждения и нарушение нормальных процессов мозговой пластичности («деструктивная пластичность») Малабу во многом рассматривает как прямую причину хронизации течения невроза.

Приступая к критике данной концепции, стоит признать, что ошибки в ней порождены отнюдь не общим редукционистическим настроем. Малабу сама заявляет, что переход нейронных процессов в ментальные является диалектическим, и включает «отрицание» и «противостояние», что они говорят «на разных языках» и что личность в конечном итоге есть противоречивое единство природного и социально-исторического измерений [26. P. 72]. Биологизация бессознательного происходит здесь скорее вследствие ошибочного, сугубо негативного способа определения данного понятия, приводящего к расширительному его пониманию. Действительно, его дефиниция как всего, лежащего за пределами сознания («под» ним), позволяет формально верно подвести под это содержание нейрофизиологические процессы. Другим примером такой экстраполяции является понятие «геномного бессознательного» А. Дамасио: из того факта, что геном задает основное устройство мозга и множество врожденных поведенческих реакций, он заключает, что генетическая активность также может быть отнесена к феномену бессознательного [19]. На наш взгляд, имеет место подмена понятия «бессознательное» понятием «внесознательное». Другим хорошим примером ошибочного их смешения является точка зрения автора книги «Мы — это наш мозг» Д. Свааба: из возможности существования неосознаваемых моральных установок он не только делает вывод, что моральное поведение является бессознательно запрограммированным, но и что его настоящим субъектом является «моральная нейронная сеть» как система «нейробиологических ячеек», распределенная в мозге [14. С. 338]. Нужно помнить, что *бессознательное вне зависимости от конкретных интерпретаций имеет более-менее устоявшееся и конвенционально признанное значение как одна из инстанций человеческой психики. Любое расширение в его понимании автоматически приведет к редукционизму.* В этом смысле С. Жижек прав в том, что церебральное бессознательное Малабу в конечном итоге не дополняет, а исключает бессознательное в понимании того же Фрейда, так как лишает психическую жизнь ее автономности; вместе с этим он также указывает на то, что причина этого кроется в слишком формальном определении бессознательного, пониманием его как просто неосознаваемого (неотрефлексируемого, «слепого») [30. P. 300—302].

Одним из аспектов сложного онтологического статуса бессознательного, вопрос о котором имплицитно актуализируется данной концепцией, является соотношение социального и биологического в нем. Отождествление бессознательного

с церебральными процессами способствует одной биологизации в его понимании. Вместе с тем это знаменует своеобразный максимум в приписывании ему иррационального характера, так как физиологические механизмы действительно никак напрямую не зависят от субъекта и скрыты от него. Сам Фрейд заложил основу для биологизации бессознательного, наполнив его влечениями, которые (хотя он и возражал против этого) близки инстинктам. Однако, как показывают более современные исследования, бессознательное обладает когнитивным содержанием, то есть опять же не изолировано от сознания [1]. Те же влечения не являются абсолютно «слепыми», а будучи интенциональными, существенно зависят от объекта, который является внешним и только затем интериоризируется. Х. Дельгадо полагает, что вся психика человека в целом является продуктом аккумуляции постоянного притока внешней информации из среды: «Мы можем говорить о “психической энергии” как об особом виде интрацеребральной активности, которую, вероятно, можно объяснить на основе электрических и химических процессов, происходящих в определенных отделах мозга. Хотя и нет сомнений в том, что энергия зависит от физиологических процессов мозга, ее настоящий источник находится вне мозга, потому что психическая активность — это не свойство нейронов, а процесс, возникающий в результате приема информации» [6. С. 67]. Д. И. Дубровский справедливо указывает на то, что психическое и физиологическое различаются соответственно как сама информация *per se* (в чистом виде) и ее материальный кодовый носитель [7. С. 132]. Центральный аргумент против нейроредукционизма заключается в том, что синаптические связи мозга предоставляют только кодовую «форму», в то время как «содержание» приходит извне, из среды. Неспособность объяснить психические процессы изолированно из одного мозга порождают постепенный отход от нейроредукционизма, что заметно, например, в появлении такого направления, как энактивизм, представители которого призывают рассматривать разум как «во-площенный», то есть сущностно связанный помимо мозга с телом и средовым окружением по принципу «реципрокной», «круговой» причинности [28]. Для человека же среда выступает в первую очередь в своей общественной ипостаси.

Ввиду прижизненно формируемого, «приобретенного» характера бессознательного как одной из психических инстанций более правильно было бы ассоциировать его не с инстинктом, а с условным рефлексом. Последний является инвариантным механизмом высших психических функций: «Ос-

новная же характеристика психического — его непостоянство, его видимая капризность. Однако результат психического опыта тоже несомненно повторяется. Следовательно, все дело только в большем числе условий, влияющих на результат психического опыта сравнительно с физиологическим. Это будет, таким образом, условный рефлекс» [12. С. 9]. Повторимся, Павлов связывал бессознательную психическую активность с участками мозга с пониженным возбуждением, в которых не идет формирования новых рефлексов, но вместе с тем сохраняется активность уже имеющихся. Другой физиолог, А. А. Ухтомский, ввел важное понятие доминанты, понимая под ней ведущий «очаг» возбуждения в ЦНС и основу ее интегративной деятельности. В случае психологической доминанты она на физиологическом уровне отражает своеобразное «ядро» сознания в данный момент. Вместе с тем Ухтомский отмечал: «Доминанта оставляет за собою в центральной нервной системе прочный, иногда неизгладимый след. В душе могут жить одновременно множество потенциальных доминант. Они поочередно всплывают в поле душевной работы и ясного внимания, живут здесь некоторое время, подводя свои итоги, и затем снова погружаются вглубь. Но и при погружении из поля ясной работы сознания они не замирают и не прекращают своей жизни» [15. С. 49—50]. То есть бессознательное может быть интерпретировано как совокупность прошлых доминант. Причем доминанта может иметь любое содержание и трактуется очень широко: «С нашей точки зрения, всякое “понятие” и “представление”, всякое индивидуализированное психическое содержание, которым мы располагаем и которое можем вызвать в себе, есть след от пережитой некогда доминанты» [Там же. С. 51]. Таким образом, следовые доминанты представляют собой совокупный конгломерат прошлых образов, переживаний, мыслей, подавляющая часть которого остается на данный момент неосознаваемой. Современная нейрофизиология подтверждает тот факт, что отличием доминанты от обычных рефлексов являются устойчивые следовые процессы [4. С. 270]. Психическое бессознательное в физиологическом аспекте выступает как совокупность «следов» прошлых доминант, пребывающих в «неактивной» фазе. Они закодированы в определенных нейронных ансамблях посредством стойких сдвигов в синаптической проводимости, соотношении нейромедиаторов, экспрессии генов и т. д. [Там же. С. 268]. Известно, что при принятии решения участки коры возбуждаются раньше, чем выбор становится сознательным [27]. В противовес нейроредукционизму

это можно объяснить активизацией прошлых доминант, сопряженных с воспроизведением тех или иных паттернов поведения под влиянием определенных условий среды.

Прояснение физиологических аспектов бессознательного вместе с тем не должно уводить от фундаментального вопроса о его происхождении. *В одних нейронных ансамблях потенциально могут быть закодированы различные мысли, образы или поведенческие реакции. Повторимся, описанные механизмы представляют собой только «форму», «содержание» же приходит извне.* Психика человека формируется под преимущественным влиянием среды, в первую очередь социальной. Х. Дельгадо отмечает: «Слова, концепции, сведения, типовые реакции и другие элементы, необходимые для психической деятельности, уже существуют в обществе, когда индивидуум появляется на свет. Эти элементы поступают в организм в виде сенсорной информации, перемещаются по центральной нервной системе, принимая участие в психической деятельности, и в конце концов попадают в хранилища памяти» [6. С. 232]. Несомненно, бессознательное в той или иной мере сопровождает все психологические процессы, но ассоциирование его в первую очередь с памятью оправдано тем, что память представляет собой массив накопленного индивидуального опыта. Ввиду ее интегрирующей роли имеет место тенденция рассматривать ее как предельно комплексное и широкое психическое образование [21]. При этом ее подавляющая часть пребывает в скрытом, имплицитном состоянии, что отличает ее от собственно сознания, которое тесно связано с процессами внимания и мышления. Один из видов современных форм психоанализа, нейропсихоанализ, несмотря на общие с нейрофилозофией физиологизаторские тенденции, а также традиционный интерес как инстинктивным сторонам психики, прав в том, что отходит от жесткой дихотомии в данном аспекте: полагается, что инстинкты и примитивные эмоциональные реакции вполне могут осознаваться, в то время как память и ассоциативное научение могут функционировать бессознательно [26]. Также трактовка бессознательного как имплицитного массива памяти удачно сочетается с популярной точкой зрения, что одной из основных функций бессознательного является защита сознания от избытка информации: указывается на то, что важной преградой на пути к «перегрузке» и «инфострессу» являются лимитированная мощность рабочей памяти [22]. Бессознательно протекающие когнитивные процессы были так или иначе приобретены через опыт и научение и поэтому тоже закреплены в

ней. Таким образом, *бессознательное как оборотная сторона сознания также формируется прижизненно в ходе интериоризации и аккумуляции субъективного опыта, источник которого лежит «за пределами мозга», а именно во внешней среде, которая в случае человека всегда является социально нагруженной.*

В заключение можно суммировать выводы. Бессознательное является инстанцией психики человека, и его редукция к протекающим «в темноте» мозговым процессам (церебральному бессознательному) недопустима. *Бессознательное имеет свой нейрофизиологический фундамент, представленный следами прошлых доминант, закрепленных в виде устойчивых нейронных ансамблей.* Индивидуальное бессознательное носит приобретенный характер. Оно является аккумулятом всего прошлого индивидуального опыта человека, совокупностью прошлых доминант, которые могут активироваться и переходить в поле сознания или, наоборот, забываться. На физиологическом уровне это обеспечивается усилением или ослаблением (потенциацией или депрессией) силы синаптической передачи в зависимости от получаемого опыта [21]. Так как основным механизмом сохранения и удержания опыта в памяти является ассоциация, то можно также метафорически определить бессознательное как *гигантский ассоциативный массив. Признание источником его формирования экзогенной среды закономерно приводит к выводу о преимущественно общественном факторе его наполнения.* Таким образом, позиция К. Малабу в этом вопросе является все-таки редукционистической, так как она элиминирует социальное измерение и абсолютизирует протекающие «в темноте» церебральные процессы. *На наш взгляд, анализ феномена бессознательного еще раз доказывает как тесную интерактивную связь, так и иерархическую субординацию психического и физиологического (и шире социального и биологического) в жизнедеятельности человека.* Однако основной причиной появления концепта «церебрального бессознательного» является ошибочное негативное понимание бессознательного как просто неосознаваемого. *Такой способ чреват не только экстраполяцией бессознательного, но и при определенных условиях смысловой инверсией в паре сознание — бессознательное.* При ней индивидуальный разум обесценивается и низводится до «узкой» биологической функции мозга, в то время как бессознательное, понимаемое как находящаяся за его пределами «трансперсональная» субъективная реальность, приобретает черты подлинного разума. Такой позиции придерживались,

например, К. Г. Юнг, О. Хаксли, С. Гроф. Так, О. Хаксли пишет: «Чтобы сделать возможным биологическое выживание, Мировой Разум приходится пропускать через редуцирующий клапан мозга и нервной системы. На выходе же имеет место жалкая струйка своего рода сознания, которая помогает нам выжить на поверхности этой

конкретной планеты» [17. С. 19]. *Это наглядно демонстрирует, что неправильная дефиниция бессознательного способна приводить не только к теоретическому редуционизму и игнорированию социального измерения, но и к широкой волне общемировоззренческого иррационализма в понимании человеческой природы.*

Список литературы

1. Аллахвердов, В. М. Сознание и когнитивное бессознательное / В. М. Аллахвердов, Е. Ю. Воскресенская, О. В. Науменко // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 12. Психология. Социология. Педагогика. — 2008. — № 2. — С. 10—19.
2. Бармашова, Т. И. Проблема «бессознательного» в основных системах философского теоретизирования : дис. ... д-ра филос. наук / Т. И. Бармашова. — Красноярск, 2006. — 378 с.
3. Бассин, Ф. В. Проблема «бессознательного» / Ф. В. Бассин. — М. : Медицина, 1968. — 486 с.
4. Батуев, А. С. Физиология высшей нервной деятельности и сенсорных систем / А. С. Батуев. — СПб. : Питер, 2008. — 317 с.
5. Васильев В. В. Трудная проблема сознания. — М. : Прогресс-традиция, 2009. — 272 с.
6. Дельгадо, Х. Мозг и сознание / Х. Дельгадо. — М. : Мир, 1971. — 264 с.
7. Дубровский, Д. И. Проблема идеального. Субъективная реальность / Д. И. Дубровский. — М. : Канон+, 2002. — 368 с.
8. Костандов, Э. А. Психофизиология сознания и бессознательного / Э. А. Костандов. — СПб. : Питер, 2004. — 167 с.
9. Куттер, П. Психоанализ: Введение в психологию бессознательных процессов / П. Куттер, П. Мюллер. — М. : Когито-Центр, 2011. — 384 с.
10. Матюшкин, Д. П. О возможных нейрофизиологических основах внутреннего «я» человека / Д. П. Матюшкин // Физиология человека. — 2007. — Т. 33. — № 6. — С. 50—59.
11. От нейрона к мозгу / Д. Г. Николлс, А. Р. Мартин, Б. Д. Валлас, П. А. Фукс. — М. : УРСС, 2003. — 672 с.
12. Павлов, И. П. Рефлекс свободы / И. П. Павлов. — СПб. : Питер, 2001. — 432 с.
13. Рамачандран, В. С. Мозг рассказывает. Что делает нас людьми / В. С. Рамачандран. — М. : Карьера Пресс, 2014. — 422 с.
14. Свааб, Д. Мы — это наш мозг. От матки до Альцгеймера / Д. Свааб. — СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2014. — 338 с.
15. Ухтомский, А. А. Доминанта / А. А. Ухтомский. — СПб. : Питер, 2002. — 448 с.
16. Фрейд, З. Психология бессознательного / З. Фрейд. — М. : Просвещение, 1990. — 448 с.
17. Хаксли, О. Двери восприятия. Рай и ад / О. Хаксли. — СПб. : Азбука-классика, 2007. — 224 с.
18. Churchland, P. S. Neurophilosophy: Towards a Unified Understanding of the Mind-Brain / P. S. Churchland. — Cambridge (MA) : MIT Press, 1995. — 546 p.
19. Damasio, A. Self comes to mind: Constructing the conscious brain / A. Damasio. — Vintage, 2010. — 336 p.
20. Edelman, G. M. Neural Darwinism: The theory of neuronal group selection / G. M. Edelman. — Oxford Univ. Press, 1987. — 371 p.
21. Holtmaat, A. Experience-dependent structural synaptic plasticity in the mammalian brain / A. Holtmaat, K. Svoboda // Nature Reviews Neuroscience. — 2009. — Vol. 10, no. 9. — P. 647—658.
22. Kandel, E. R. In search of memory: The emergence of a new science of mind / E. R. Kandel. — WW Norton & Company, 2007. — 510 p.
23. Klingberg, T. The overflowing brain: Information overload and the limits of working memory / T. Klingberg. — Oxford Univ. Press, 2008. — 224 p.
24. LeDoux, J. E. Synaptic self: How our brains become who we are / J. E. LeDoux. — Penguin, 2003. — 406 p.
25. Malabou, C. The new wounded: From neurosis to brain damage / C. Malabou. — Fordham Univ. Press, 2012. — 249 p.
26. Malabou, C. What should we do with our brain? / C. Malabou. — Fordham Univ. Press, 2008.

27. Panksepp, J. What is neuropsychanalysis? Clinically relevant studies of the minded brain / J. Panksepp, M. Solms // Trends in cognitive sci. — 2012. — Vol. 16, no. 1. — P. 6—8.
28. Unconscious determinants of free decisions in the human brain / C. S. Soon [et al.] // Nature neurosci. — 2008. — Vol. 11, no. 5. — P. 543—545.
29. Thompson, E. Radical embodiment: neural dynamics and consciousness / E. Thompson, F. J. Varela // Trends in cognitive sci. — 2001. — Vol. 5, no. 10. — P. 418—425.
30. Zizek, S. Living in the end of times / S. Zizek. — Verso, 2010. — 416 p.

Сведения об авторах

Желнин Антон Игоревич — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии, Пермский государственный национальный исследовательский университет. Пермь, Россия. zhelnin90@yandex.ru

Костарева Анастасия Александровна — ассистент кафедры философии, Пермский государственный национальный исследовательский университет. Пермь, Россия. nas92tena@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 2 (412).
Philosophy Sciences. Iss. 47. Pp. 51—58.*

PROBLEM OF RELATION BETWEEN THE MENTAL AND THE PHYSIOLOGICAL IN HUMAN UNCONSCIOUS: TOWARDS CRITICISM OF “CEREBRAL UNCONSCIOUS” CONCEPT

A.I. Zhelnin

Perm State University, Perm, Russia. zhelnin90@yandex.ru

A.A. Kostareva

Perm State University, Perm, Russia. nas92tena@mail.ru

The progress of neurophysiology creates new wave of reductionism. Thus, the concept of the «cerebral unconscious», which seeks to reduce the unconscious to physiological brain processes, which conduct “in the dark”, is developing. It contradicts both the entire genesis of the analysis of the unconscious, and the doctrine of higher nervous activity, which regards the physiology of the brain as the “lower” basis of mind. The mistake of reductionism here is connected with expanding the meaning of the unconscious, its pure negative definition, which leads to extrapolation of the unconscious beyond psyche. The unconscious as one of instances of the psychic activity is acquired by a person through lifetime experience under the influence of the environment (first of all social one) and represents the totality of past psychological dominants coded in memory. Content of the unconscious doesn't directly depend on neuron chain where it is coded, so that physiology for the unconscious is only a “lower” basis and tool for storage. It allows to conclude that reductionism of neurophysiological type is unacceptable not only in case of the consciousness but also in the case of the unconscious.

Keywords: *mind, unconscious, brain “cerebral unconscious”, self, mind-body problem, neurophilosophy, neuroreductionism.*

References

1. Allahverdov V.M., Voskresenskaya E.Yu., Naumenko O.V. Soznaniye i kognitivnoye bessoznatel'noye [Consciousness and cognitive unconscious]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 12. Psikhologiya. Sotsiologiya. Pedagogika* [Bulletin of St. Petersburg State University Herald. Series 12. Psychology. Sociology. Pedagogics], 2008, no. 2, pp. 10—19. (In Russ.).
2. Barmashova T.I. *Problema “bessoznatel'nogo” v osnovnykh sistemakh filosofskogo teoretizirovaniya* [Problem of “unconscious” in main systems of philosophical theorization. Thesis]. Krasnoyarsk, 2006. 378 p. (In Russ.).
3. Bassin F.V. *Problema “bessoznatel'nogo”* [Problem of “unconscious”]. Moscow, Meditsina Publ., 1968. 486 p. (In Russ.).
4. Batuev A.S. *Fiziologiya vysshey nervnoy deyatel'nosti i sensorykh sistem* [Physiology of higher nervous activity and sensory systems]. St. Petersburg, Piter Publ., 2008. 317 p. (In Russ.).

5. Vasil'yev V.V. *Trudnaya problema soznaniya* [Hard problem of consciousness]. Moscow, Progress-traditsiya Publ., 2009. 272 p. (In Russ.).
6. Del'gado H. *Mozg i soznaniye* [Brain and consciousness]. Moscow, Mir Publ., 1971. 264 p. (In Russ.).
7. Dubrovskiy D.I. *Problema ideal'nogo. Sub'ektivnaya real'nost'* [Problem of the ideal. Subjective reality]. Moscow, Kanon+ Publ., 2002. 368 p. (In Russ.).
8. Kostandov E.A. *Psikhofiziologiya soznaniya i bessoznatel'nogo* [Psychophysiology of consciousness and unconscious]. St. Petersburg, Piter Publ., 2004. 167 p. (In Russ.).
9. Kutter P., Myuller P. *Psikhoanaliz: Vvedeniye v psikhologiyu bessoznatel'nykh protsessov* [Psychoanalysis: Introduction to psychology of unconscious processes]. Moscow, Kogito-Centr Publ., 2011. 384 p. (In Russ.).
10. Matyushkin D.P. O vozmozhnykh neyrofiziologicheskikh osnovakh vnutrennego "ya" cheloveka [On possible neurophysiological foundations of inner human "self"]. *Fiziologiya cheloveka* [Human physiology], 2007, vol. 33, no. 6, pp. 50—59. (In Russ.).
11. Nikolls D.G., Martin A.R., Vallas B.D., Fuks P.A. *Ot neyrona k mozgu* [From neuron to brain]. Moscow, URSS Publ., 2003. 672 p. (In Russ.).
12. Pavlov I.P. *Refleks svobody* [Reflex of freedom]. St. Petersburg, Piter Publ., 2001. 432 p. (In Russ.).
13. Ramachandran V.S. *Mozg rasskazyvayet. Chto delayet nas lyud'mi* [The tell-tale Brain: a neuroscientist's quest for what makes us human]. Moscow, Kar'era Press Publ., 2014. 422 p. (In Russ.).
14. Svaab D. *My — eto nash mozg. Ot matki do Al'tsgeymera* [We Are our brains: a neurobiography of the brain, from the womb to Alzheimer]. St. Petersburg, Ivan Limbah Publ., 2014. 338 p. (In Russ.).
15. Ukhtomskiy A.A. *Dominanta* [Dominant]. St. Petersburg, Piter Publ., 2002. 448 p. (In Russ.).
16. Freyd Z. *Psikhologiya bessoznatel'nogo* [Psychology of unconscious]. Moscow, Prosveshcheniye Publ., 1990. 448 p. (In Russ.).
17. Haksli O. *Dveri vospriyatiya. Ray i ad* [Doors of perception. Heaven and hell]. St. Petersburg, Azbukaklassika Publ., 2007. 224 p. (In Russ.).
18. Churchland P.S. *Neurophilosophy: Towards a Unified Understanding of the Mind-Brain*. Cambridge (MA), MIT Press, 1995. 546 p.
19. Damasio A. *Self comes to mind: Constructing the conscious brain*. Vintage, 2010. 336 p.
20. Edelman G.M. *Neural Darwinism: The theory of neuronal group selection*. Oxford University Press, 1987. 371 p.
21. Holtmaat A., Svoboda K. Experience-dependent structural synaptic plasticity in the mammalian brain. *Nature Reviews Neuroscience*, 2009, vol. 10, no. 9, pp. 647—658.
22. Kandel E.R. *In search of memory: The emergence of a new science of mind*. WW Norton & Company, 2007. 510 p.
23. Klingberg T. *The overflowing brain: Information overload and the limits of working memory*. Oxford University Press, 2008. 224 p.
24. LeDoux J.E. *Synaptic self: How our brains become who we are*. Penguin, 2003. 406 p.
25. Malabou C. *The new wounded: From neurosis to brain damage*. Fordham University Press, 2012. 249 p.
26. Malabou C. *What should we do with our brain?* Fordham University Press, 2008.
27. Panksepp J., Solms M. What is neuropsychology? Clinically relevant studies of the minded brain. *Trends in cognitive sciences*, 2012, vol. 16, no. 1, pp. 6—8.
28. Soon C.S. et al. Unconscious determinants of free decisions in the human brain. *Nature neuroscience*, 2008, vol. 11, no. 5, pp. 543—545.
29. Thompson E., Varela F.J. Radical embodiment: neural dynamics and consciousness. *Trends in cognitive sciences*, 2001, vol. 5, no. 10, pp. 418—425.
30. Zizek S. *Living in the end of times*. Verso, 2010. 416 p.

УДК 1:3 +177.5
ББК 87.6

ВОСПРИЯТИЕ ЗАВИСТИ В ПЕРЕХОДНЫЕ ПЕРИОДЫ: СОЦИАЛЬНЫЕ ПОДХОДЫ И ОЦЕНКИ

А. В. Миронов

Севастопольский государственный университет, Севастополь, Россия

Исследование выявляет особенности восприятия чувства зависти в периоды, связанные с изменением ценностной системы общества. Раскрывается историческая обусловленность процесса моральной трансформации человека. Рассматриваются периоды с различной социальной направленностью и их влиянием на конкретного индивида. Определяются причинно-следственные отношения в обществе, формирующие содержание моральных понятий и социальное отношение к отклонениям от установившегося социального стандарта.

Ключевые слова: *зависть, гражданская активность, тщеславие, социальная коммуникация, ревностное чувство, неравенство, мотивация.*

Исследование феномена зависти актуализировано рядом ситуаций, переживаемых современным обществом: нарастающим имущественным расслоением, поиском примиряющей социальной концепции, проблемами эффективного общественного сотрудничества. Зависть является препятствием как межличностной, так и социальной коммуникации, генерирует проявление агрессивности, корыстолюбия, алчности, тщеславия, тем самым формируя латентный пласт неудовлетворенности общественным пространством, в котором пребывает индивид. Интерпретации данного морального понятия могут служить индикатором нравственной атмосферы, сложившейся в социуме.

В научной литературе тематика зависти анализируется в основном в психологических исследованиях, связанных с определением ее роли в установлении межличностных контактов, влиянии ее на семейные и профессиональные отношения. В работах Т. В. Бесковой [2] акцент делается на выявление особенностей данного чувства и его влиянии на иные проявления проблематики личности. С точки зрения современного психоанализа рассматривала зависть М. Кляйн [4], эту традицию продолжает П. Куттер [5]. Междисциплинарный подход исследования зависти представлен в монографии Г. Шека [12], в которой разбираются формы ее влияния на различные модификации социального поведения. Взаимосвязь зависти, враждебности и тщеславия получила отражение в работе Е. П. Ильина [3]. Этическому аспекту исследований зависти посвятил свою работу А. Ю. Согмонов [10]. Хотелось бы отметить, что проблематику зависти западные исследователи анализируют в контексте социальной эволюции общества, соотнося с личностным

ростом человека (Г. Клантон [13], А. де Свон [14], Р. Хапка [15]).

Существование амбивалентных подходов в восприятии зависти указывает на спектр социальных противоречий, представленных в экономической, политической, религиозной сферах деятельности человека. Понимание специфики феномена зависти как порочного, асоциального явления предполагает использование контекста социальных прерогатив, включающих общезначимые идеи, представления о личном успехе, принципы коллективного участия, стандарты индивидуального поведения. Проблема взаимовлияния социальной среды и порочных качеств индивида состоит в определении причинно-следственных связей между изменениями социальной системы и нравственными трансформациями гражданина. Целью исследования является анализ исторических периодов, связанных с масштабными изменениями структуры общественных отношений, что позволяет выявить особенности ценностных тенденций в формировании общественного мнения относительно оценки зависти как аморального принципа и его воздействия на социум. Таким образом, устанавливается одна из причин социальной конфликтности и выявляются потенциальные способы ее нейтрализации.

В статье используется метод историко-сравнительного анализа, позволяющий объединить данные, полученные из исторических источников, и философское рассмотрение проблемы. Привлечение биографических материалов, жизнеописание дает возможность соотнести историческую конкретику и этические выводы. С помощью системного подхода решается задача определения взаимообусловленности различных сфер

общественной жизни и их влияния на индивидуальный выбор моральных приоритетов. Выбор исторических периодов, исследуемых в работе, оправдан обстоятельствами, в которых представлены: столкновение прежних ценностных традиций в гражданской жизни и новых политических моделей; расхождение экономических новаций и сложившихся моральных установок в сфере труда; борьба формирующихся идеологических направлений и эгоистические проявления человека.

Зависть можно определить как чувство раздражения, досады, вызванное чужими успехами. Эмоциональная составляющая со временем дополняется рациональными обоснованиями, связанными с утвердившимися доминантами, определяющими моральный строй данного сообщества. Биологическая сущность человека включается в этот процесс на стадии борьбы за выживание. В силу универсальности проявлений в различных группах общества, отличающихся по ряду критериев: сословных, возрастных, материальных, национальных, религиозных, — зависть относится к социальной фактуре человеческого существования с меняющимся вектором личностной реализации. Значимые социальные события оказывают существенное воздействие на моральную сферу индивида и корректируют формы выражения зависти в зависимости от установившегося эталона общественных реакций на негативные модусы поведения человека и формируют допустимые границы ее демонстрации.

Социальная общность создает предпосылки возникновения ревностного чувства к чужим достижениям. К их числу можно отнести: материальное неравенство, отсутствие возможностей личностной и общественной реализации, неудовлетворенная жажда славы и признания, стремление к властвованию, официально признанное соперничество и конкуренция, желание самоутверждения. Необходимо выделить особый ракурс появления и развития зависти — столкновение индивида с принципами общественной справедливости, принятыми на определенном этапе эволюции социума в качестве положений, способствующих осуществлению межличностной коммуникации в рамках государственной системы. Недоверие и несогласие с ними инициирует негативное отношение к социальному целому, в подобном случае зависть находит свое обоснование через иллюзорную форму самопредъявления, объясняющую личные неудачи в процессе вхождения в коллективную структуру несовершенством механизма распределения общественных благ, неспособным объективно оценить достоинства личности. Переживания по поводу чужой

успешности преобразуются в устойчивую схему мироощущения, в которой представлено отрицательное отношение к согражданам, ценностным установкам, социуму в целом как совокупной причине индивидуальных неудач. В том случае, когда личное восприятие своих способностей, талантов, усилий не оправдывается при столкновении с социальной реальностью, оно трансформируется в критическую позицию, охватывающую весь спектр контактов в пределах общности, к которой принадлежит гражданин.

Деструктивный характер выражения зависти проявляется в двух ракурсах: индивидуальном и социальном. Нарушение конструктивных связей индивида в процессе общения детерминирует проблемы в достижении общезначимых целей. Жесткая демаркация личного и общественного оборачивается равнодушием, лицемерием, коварством, а зависть становится стимулом данных асоциальных поступков. Общественная атмосфера утрачивает привлекательность, открытость, мотивацию к сотрудничеству. Зависть предполагает имитацию или отказ от социально направленных действий, обоснованием чему служит эмоциональная антипатия к другим. Граждане, принадлежащие к одной и той же этнической, религиозной, имущественной группе, позиционируют себя в качестве соперников и противников в силу того, что чувство зависти не позволяет им договориться о единстве интересов. Следует отметить, что одним из самых существенных показателей зависти является недоброжелательность, раскрывающаяся в неприязни к окружающим, которые воспринимаются как косвенные виновники несостоявшихся жизненных претензий. Неготовность содействовать общим устремлениям получает обоснование в виде отрицательных примеров общественной жизни, в которых нарушаются принципы заявленной справедливости, касающиеся оценки личных качеств, способностей, дарований. Зависть проецирует скрытность как определяющую установку при установлении частных контактов, что отражается и на социальной сплоченности в целом. Таким образом, неискренность и злонамеренность, как последствия зависти, становятся приоритетными факторами в поведении индивида. Они формируют содержательный контекст отношений, получающий продолжение в чувствах ненависти, подозрительности, антагонизма, выходящих за пределы межличностных контактов и распространяемых на социальные группы, политические партии, общественные организации, государственные институты. Понятие зависти не стало элементом правовой области, так как представлено исключительно внутренними пережи-

ваниями и получило развитие в виде моральной категории, характеризующей порочную сущность человека.

Накопленный отрицательный потенциал в моральной сфере обращается в значимую доминанту социальной жизни в периоды исторических кризисов, так как общественные барьеры, препятствующие негативным качествам гражданина, теряют действенную силу. Переходные эпохи позволяют выделить особенности взаимодействия социальных и моральных феноменов в той плоскости, где личные свойства становятся общественными атрибутами, выражающими векторы политического и экономического движения. В таких ситуациях зависть может перерождаться в агрессивные формы социального участия: мстительность, предательство, измену, так как общественные условия, находящиеся в стадии реконструкции, предоставляют новые возможности для реализации скрытых амбиций и самолюбий.

Становление античной цивилизации связано с появлением новой модели взаимного существования индивидов — городов-полисов. Их выживание, развитие и процветание предполагало активную гражданскую деятельность населения как меру защиты и сохранения национальной идентификации. В процессе колонизации чужих территорий греки и римляне были вынуждены сформировать свод правил, предъявляемый к гражданину, обусловленный спецификой удаленности городского поселения от метрополии, внешними угрозами, опасностями внутренних конфликтов. В данных обстоятельствах моральные принципы гражданина становились общественным достоянием, от них зависела жизнь и свобода сограждан. Социум фиксирует и жестко контролирует индивидуальные проявления, рассматривая их в сопоставлении с общими интересами. Пороки, как и добродетели, выводятся из сферы частных свойств человека, но интерпретируются в качестве социальных факторов, обеспечивающих государственную стабильность.

Напряженная политическая борьба, внешние вызовы враждебного окружения концентрируют усилия гражданского сообщества, направленные на предотвращение угроз внутренней конфликтности между различными группами населения. Демонстрация чувства зависти индивидом рассматривалась как предрасположенность к участию в мятежах, заговорах, восстаниях. Понимая опасность подобных эмоций, греки и римляне стремились законодательно зафиксировать принципы равенства, ограничить материальное расслоение, принудительное лишение имеющегося социального статуса. Одним из способов изменения

вектора актуализации зависти становится предоставление обществом возможностей для реализации неудовлетворенных личностных амбиций. Система отношений, построенная на принципах коллективной солидарности, переносила акценты индивидуальных претензий (успех, первенство, почитание) с эгоистических на общезначимые. Имущественное, сословное, иерархическое неравенство компенсировалось правом на общенародное признание, славу, восхищение демоса в случае достижения гражданином результатов, представляющих всеобщую ценность. Зависть к лучшим представителям сообщества побуждала индивида к самосовершенствованию, новациям, преодолению трудностей. «Но между собой они соперничали из-за славы, каждый спешил поразить врага, взойти первым на городскую стену, совершить подвиг на глазах у других, это они считали богатством, добрым именем и великой знатностью» [7. С. 8]. Таким образом, порочное качество оборачивалось социальной состоятельностью и служило стимулом проявления героизма, жертвенности, доблести.

Публичный характер античной жизни предполагал широкое обсуждение общественных проблем, к которым относились вопросы, связанные с жизнедеятельностью всего социума (экономика, военное дело, спорт, искусство). Предъявляемые гражданином способности критически рассматривались с точки зрения всеобщей пользы. В ходе диспутов и прений выявлялось соответствие личных притязаний и предполагаемых результатов. Индивидуальное позиционирование уравнивалось открытым характером принятия решений, и, таким образом, решался вопрос о предвзятости при выборе конкретных предложений, данное обстоятельство формировало барьеры возникновению и развитию чувства зависти. В идеальном государстве Платона государственное регулирование, направленное на унификацию граждан, лишало элитные сословия мудрецов и воинов права собственности, тем самым, устранялись причины для возникновения зависти у тех, от кого зависело благо целого. «Негодование — середина между завистью и злорадством. И то и другое чувства заслуживают порицания, негодующий же достоин одобрения. Негодование — это скорбь о том, что блага принадлежат недостойному... Завистливый же ведет себя противоположным образом. Его будут огорчать благоденствие любого человека, будь оно заслуженное или незаслуженное» [1. С. 322]. Зависть — страсть; по мнению Аристотеля, она в своей сущности содержит мотивацию проступков и основания для перехода в иные «дурные качества»: вражду, тщеславие, злорад-

ство, злобу. Частные случаи проявления зависти имеют тенденцию стать универсальной системой неприятия социального мира, что представляет опасность для его эффективного функционирования. Рациональное должно противостоять страстным порывам, интеллектуальное совершенствование входит в число требований, ожидаемых от добросовестного гражданина. Используя доводы разума, можно представить последствия зависти, степень ущерба, который она способна нанести как личностному, так и общественному развитию.

Период императорского Рима характеризуется расширением завоеванных территорий, увеличением городского населения, приростом подневольной рабочей силы, комфортом и благополучием правящих элит. При этом меняются акценты индивидуального мировосприятия. Гражданское участие и контроль в общественной жизни перестают играть существенную роль в процессе принятия кардинальных решений, определяющих существование социума. Человек предоставляется самому себе, разрыв с сообществом трансформирует его цели и устремления из сферы коллективного приложения в область эгоцентрических желаний. «Основные причины разложения — две губительные страсти, которые именно в это время и развиваются в римском обществе: жажда власти и страсть к деньгам, к обогащению» [11. С. 94]. Роскошь становится объектом притязания большинства и тем самым инициирует завистливые чувства. Критерий оценки индивида в новых условиях — обладание богатством и доступ к власти; эти факторы носят характер взаимозависимости и формируют особый модус социального поведения, платформой которого является циничное отношение к окружающим. Гражданин больше не нуждается в коллективном одобрении, скорее, испытывает презрение к общественному осуждению и, таким образом, самостоятельно расширяет границы допустимого в моральных правилах. Неблаговидные поступки, мотивированные завистью: клевета, доносы, провокации, — оправдываются потенциальными удовольствиями в случае достижения желаемого.

В политической борьбе зависть подменяет собой традиционную мотивацию к общенародному благу, свойственную республиканскому Риму. Государственные интересы приносятся в жертву заносчивости и надменности, исходящими из беспредельных амбиций элит. «Но более всего его [Нерона. — А. М.] увлекала жажда успеха, и он ревновал ко всем, кто чем бы ни было возбуждал внимание толпы» [8. С. 224]. Императорский произвол в выборе приближенных уничтожил объективность выбора, связанного с государственной

иерархией. Это обусловило завистливые чувства к избранным не по справедливым основаниям, а достигшим преимуществ благодаря лести и притворству. Власть превращается в средство возвеличивания и самообогащения, обладание ее возможностями становится инструментарием жизненного успеха. Не имея примеров, достойных для подражания, римские граждане не воспринимают политическое пространство как особую плоскость социальных интересов и переносят на нее сложившиеся корыстные стандарты поведения. Объектом зависти становится право распоряжаться чужой жизнью, собственностью, благополучием, что укрепляет собственную самооценку, придавая действиям сакральный характер. Политическое своеволие соблазняет граждан безграничностью притязаний, доступностью любых желаний, безудержностью проявлений. Публичный триумф самоутверждения служит правомерным результатом завистливых устремлений.

Моральная индифферентность общества освобождает завидующего от осуждения соплеменников, так как результаты индивидуального успеха принимаются окружающими без детализации подробностей. Универсальность чувства зависти раскрывается в приоритетности переживаний эпохи массового тщеславия, так как усиливается мотивация, наиболее адекватная социальным условиям выживания. Массовое сознание времен упадка Римской империи воспринимает данное чувство как естественную составляющую в системе личных ориентаций, переводя ее из разряда отрицательных качеств человека в необходимую социальную обусловленность. Только автономность существования, удаленность от общественной системы позволяют индивиду минимизировать проявления зависти. «Оставь поиски почестей — это вещь спесивая, пустая и непостоянная, ей нет конца, она всегда в тревоге, не видно ли кого впереди, нет ли кого за плечами, всегда мучается завистью и притом двойной. Видишь, как несчастен человек, если и тот, кому завидуют, завидует тоже» [9. С. 210].

Христианская церковь осуждает зависть как греховное в человеке, показатель отсутствия смирения и сопротивление воле Всевышнего, наделяющего каждого по своему усмотрению. Желание достичь большего нарушает подчиненность материального духовному в человеке, признанную церковью основой благой жизни. Корпоративный характер социальной деятельности в Средние века опирается на церковные принципы, структурирующие отношения граждан. В такой ситуации зависть разбалансирует сложившийся иерархический порядок общественного организ-

ма и начинает представлять опасность для всех, стимулируя несанкционированные деструкции. С помощью рыцарских уставов, цеховых правил, общинных уложений у средневекового гражданина купировалось это чувство страхом быть отлученным от сообщества. Тесное профессиональное взаимодействие, таинство исповеди, общие церковные мероприятия ограничивали развитие и проявления зависти. Религиозное сознание индивида, рассматривая зависть как несовершенство человеческой природы, совпадало в оценке данного явления с социальными приоритетами общества и тем самым отвергало его в качестве способа самореализации. Зависть противоречит в своей сущности терпению, милосердию, действенной любви, состраданию — основным христианским добродетелям, принятым социумом в качестве моральных предписаний для его членов, поэтому ее выражение носило латентный характер, как недостаток личной веры. Внесловные христианские критерии моральной жизни создавали негативный фон по отношению к зависти во всех социальных группах, что не могло исключить ее проявлений, но при этом абсолютизировали ее осуждение. Склонность к богатству, роскоши, чувственным удовольствиям получала в качестве противопоставления примеры аскетического подвижничества (отшельники, пустынные, странники), в которых раскрывалось служение людям через служение Богу. Демонстрация материального превосходства порицалась общественным мнением и, таким образом, уменьшались причины возникновения зависти. В условиях коллективной формы существования моральные пороки воспринимались как вызов общественной системе, имеющий отношение ко всем членам социума, объединенным общей верой. Нетерпимость к их проявлениям толковалась как личный долг христианина, что в условиях Средневековья совпадало с гражданскими обязанностями.

Эпоха Нового времени изменяет сущность экономических и политических отношений, получение выгоды и пользы становится основной мотивацией личной деятельности. Жесткая конкуренция во всех сферах формирует социальный подход в восприятии индивида через набор показателей успеха: благополучие, комфорт, место в профессиональной или государственной иерархии. Индивидуальное мировосприятие лишает общественное воздействие прежнего влияния на частные проявления, оставляя за конкретным человеком право выбора моральной направленности. Ощущение человеком атомарности существования снимает прежние традиционные запреты в проявлении подлинных чувств. В Новое время

зависть и ее последствия оказываются в сфере индивидуальной интерпретации как следствия позитивной независимости гражданина. В новых условиях она способна стать основой динамики материального благополучия как стимул устремлений и желаний.

Философские теории XVII в. (Фр. Бэкон, Т. Гоббс, П. Гассенди) выводят ревностные чувства из природной сущности человека, культивирующей выживание и совпадающей с идеей социального прогресса, представленной в обществе. Зависть связана с соперничеством — основным социальным способом самоутверждения гражданина. Т. Гоббс обосновывает свое принципиальное положение «война всех против всех» желанием индивида обладать большим, чем ему причитается, и только контроль со стороны государства способен ограничить себялюбивые притязания человека. Церковная позиция в понимании зависти как греховного проявления индивида столкнулась с экономическими реалиями, в которых конкуренция и соперничество признавались основными мотивирующими факторами развития отношений между гражданами. Выходом из ситуации можно считать появление теорий, где зависть объявлялась двигателем прогресса. В памфлете Б. Мандевиля «Басня о пчелах, или Пороки частных лиц — блага для общества», его трактате «Исследование о происхождении моральной добродетели» человеческие недостатки представлены в новом ракурсе: их социальная оценка меняется с традиционно-отрицательной на одобрительную характеристику. Аксиомами выступают положения о всеобщем характере зависти, о ее положительной роли в совершенствовании человека, позитивном стимулировании общества на пути прогресса. «Зависть и тщеславие были слугами трудолюбия; самый любимый каприз [обитателей улья] — непостоянство в еде, мебели и одежде, этот странный, нелепый обычай, превратился в двигатель торговли» [6. С. 57]. Осуждение зависти, по мнению Б. Мандевиля, — проявление общественного лицемерия. Оно не способствует возвышению индивида, препятствует национальному могуществу, тормозит экономическое развитие. Признание за личными пороками возможностей выступать потенциальными ресурсами материального процветания формирует ситуацию амбивалентного истолкования моральной требовательности. В сфере нравственных отношений данный феномен получает распространение в виде параллельно существующих систем восприятия поступков: официально-церковной и житейской, сосуществующих на основе сложившихся договоренностей о невмешательстве.

Анализ восприятия зависти в различные переходные периоды позволяет определить динамику социальных отношений через воздействие общественного мнения на гражданина. Изменяющиеся исторические условия формируют ценностную атмосферу, от направленности которой зависит проявление человеческих пороков. Гражданская солидарность, объединенная общезначимыми целями, препятствует возникновению и развитию зависти, рассматривая ее в ракурсе общественной угрозы. Расширение индивидуального пространства способствует активизации завистливого чувства, сопряженного с иными аморальными качествами

(тщеславием, безразличием, мизантропией). В таких условиях эгоцентризм становится самой адекватной формой социальной актуализации человека, соответственно, проявления зависти получают личное обоснование. Исследование трансформации общественного отношения к зависти в переходные периоды способствует построению социальных моделей взаимодействия гражданина и общества, которые служат показателем влияния социума на индивидуальное сознание. Через определение объектов зависти можно фиксировать социальные приоритеты социума и отношение большинства населения к данному моральному недостатку.

Список литературы

1. Аристотель. Большая этика / Аристотель // Соч. : в 4 т. Т. 4. — М. : Мысль, 1984. — С. 295—375.
2. Бескова, Т. В. Зависть и ревность: критерии сходства и различия понятий / Т. В. Бескова // Материалы II Всероссийской научно-практической заочной конференции «Интегративный подход к психологии человека и социальному взаимодействию людей». — М. : СВВТ, 2012. — С. 58—65.
3. Ильин, Е. П. Психология зависти, враждебности, тщеславия / Е. П. Ильин. — СПб. : Питер, 2014. — 208 с.
4. Кляйн, М. Зависть и благодарность. Исследование бессознательных источников / М. Кляйн. — СПб. : Б.С.К., 1997. — 100 с.
5. Куттер, П. Любовь, ненависть, зависть, ревность. Психоанализ страстей / П. Куттер — М. : София, 2004. — 256 с.
6. Мандевиль, Б. Басня о пчелах / Б. Мандевиль. — М. : Мысль, 1974. — 376 с.
7. Саллюстий, Крисп Гай. Соч. / Гай Саллюстий Крисп. — М. : Наука, 1981. — 222 с.
8. Светоний, Транквилл Гай. Жизнь двенадцати Цезарей / Гай Светоний Транквилл. — М. : Правда, 1988. — 512 с.
9. Сенека, Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию / Луций Анней Сенека. — Кемерово : Кемер. книж. изд-во, 1986. — 464 с.
10. Согомонов, А. Ю. Феноменология зависти в Древней Греции / А. Ю. Согомонов // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения / редкол.: А.А. Гусейнов [и др.]. — М. : Политиздат, 1990 — С. 106—138.
11. Утченко, С. Л. Цицерон и его время / С. Л. Утченко. — М. : Мысль, 1986. — 352 с.
12. Шек, Г. Зависть: теория социального поведения / Г. Шек. — М. : ИРИСЭН, 2008. — 537 с.
13. Clanton, G. Frontiers of Jealousy Researches / G. Clanton // Alternative Lifestyles. — 1981. — No. 4. — P. 259—273.
14. De Swann, Abram. Jealousy as a Class Phenomenon: The Petite Bourgeoisie and Social Security / A. De Swann // Intern. Sociology. — 1989. — № 4. — P. 259—311.
15. Hupka, R. B. Cultural Determinants of Jealousy / R. B. Hupka // Alternative Lifestyles. — 1981. — No. 4. — P. 310—356.

Сведения об авторе

Миронов Андрей Владимирович — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры «Исторические, философские и социальные науки», Севастопольский государственный университет. Севастополь, Россия. andreyvmironov@gmail.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 2 (412).
Philosophy Sciences. Iss. 47. Pp. 59—65.*

THE PERCEPTION OF ENVY IN TRANSITIONAL PERIODS: SOCIAL APPROACHES AND ASSESSMENTS

A.V. Mironov

Sevastopol State University, Sevastopol, Russia. andreymironov@gmail.com

The study investigates the perception of envy as an emotion and its characteristics associated with some changes in the value system of society. Also, the historical reasons behind the human's moral transformation are provided. Different periods conveying diverse social movements and their impact on an individual are researched. Social causal links that shape moral values and notions as well as the attitude of society towards any deviations from the norm are defined. Various historical interpretations of envy in the Antiquity, the Middle Ages and modern times are analyzed. The main method used in the study is the comparative historical analysis, which reveals the correlation between society and the citizen. The systematic approach allows incorporating various humanities such as History, Religion Studies and Ethics to solve the stated task. Civil activity and personal interaction are suggested as the hypothesis that defines those social factors that are used to evaluate envy. The suggestion of interdependence between an individual's personal space in the moral sense and stimulation of envy is made. Some current social trends are detected through defining the object of envy. The novelty of the study lies in tracing the dynamics in amorality under the influence of the changes in the relationships between society and an individual.

Keywords: *envy; civic engagement; vanity; social communication; zealously feeling; inequality; motivation.*

References

1. Aristotel'. Bol'shaya etika [Great ethics]. *Sochineniya v 4 t. T. 4* [The Works in 4 vol. Vol. 4]. Moscow, Mysl' Publ., 1984. Pp. 295—375. (In Russ.).
2. Beskova T.V. Zavist' i revnost': kriterii skhodstva i razlichiya ponyatiy [Envy and jealousy: criteria similarities and differences of concepts]. *Materialy II Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii "Integrativnyy podkhod k psikhologii cheloveka i sotsial'nomu vzaimodeystviyu lyudey"* [All-Russian scientific-practical conference "Integrative approach to human psychology and social interaction of people"]. Moscow, SVIVT Publ., 2012. Pp. 58—65. (In Russ.).
3. Il'in Ye.P. *Psikhologiya zavisti, vrazhdebnosti, tshcheslaviya* [The psychology of envy, hostility, and vanity]. St. Petersburg, Piter Publ., 2014. 208 p. (In Russ.).
4. Klyayn M. *Zavist' i blagodarnost'. Issledovaniye bessoznatel'nykh istochnikov* [Envy and gratitude. A study of unconscious sources]. St. Petersburg, B.S.K. Publ., 1997. 100 p. (In Russ.).
5. Kutter P. *Lyubov', nenavist', zavist', revnost'. Psikhoanaliz strastey* [Love, hate, envy, jealousy. Psychoanalysis passions]. Moscow, Sofiya Publ., 2004. 256 p. (In Russ.).
6. Mandevil' B. *Basnya o pchelakh* [The Fable of the bees]. Moscow, Mysl' Publ., 1974. 376 p. (In Russ.).
7. Salyustiy Krisp Gai. *Sochineniya* [The Works]. Moscow, Nauka Publ., 1981. 222 p. (In Russ.).
8. Svetoniy Trankvill Gai. *Zhizn' dvenadtsati Tsezarey* [The Twelve Caesars]. Moscow, Pravda Publ., 1988. 512 p. (In Russ.).
9. Seneka Lutsiy Anney. *Nravstvennyye pis'ma k Lutsiliyu* [Moral letters to Lucilius]. Kemerovo, Kemerovo book publishing house, 1986. 464 p. (In Russ.).
10. Sogomonov A.Yu. Fenomenologiya zavisti v Drevney Gretsii [The phenomenology of envy in Ancient Greece]. *Eticheskaya mysl'. Nauchno-publitsisticheskiye chteniya* [Scientific-journalistic readings "Ethical thought"]. Moscow, Publishing house of political literature, 1990. Pp. 106—138. (In Russ.).
11. Utchenko S.L. *Tsitseron i yego vremya* [Cicero and his time]. Moscow, Mysl' Publ., 1986. 352 p. (In Russ.).
12. Shek G. *Zavist': teoriya sotsial'nogo povedeniya* [Envy: a theory of social behaviour]. Moscow, IRISN Publ., 2008. 537 p. (In Russ.).
13. Clanton G. Frontiers of Jealousy Researches. *Alternative Lifestyle*, 1981, no. 4, pp. 259—273.
14. De Swann A. Jealousy as a Class Phenomenon: The Petite Bourgeoisie and Social Security. *International Sociology*, 1989, no. 4, pp. 259—311.
15. Hupka R.B. Cultural Determinants of Jealousy. *Alternative Lifestyles*, 1981, no. 4, pp. 310—356.

УДК 130.2
ББК Ю000.4

РОК-ГЕРОЙ — ФИГУРА, ЛИЦО ИЛИ ТЕНЬ

В. В. Доронин

Тюменский государственный университет, Тюмень, Россия

*Только стоит ли мне оживлять эти чудо-фигуры?
Я боюсь, что возьмут власть опять их дурные натуры...*

Юрий Шевчук, группа «ДДТ»

Статья продолжает многолетние исследования, посвященные рок-культуре, рассматриваемой автором как вневременной культурный феномен, проявляющийся в различных эпохах и имеющий разные формы. Рок-музыкант в данной парадигме является субъектом рок-культуры и персонифицированным современным рок-героем. Работа затрагивает современные аспекты рок-культуры, например то, что в настоящий момент она утрачивает свою целостность как единое движение. В связи с этим на первый план выходит фигура рок-героя. С позиции фигуративности она может нести большой творческий потенциал и представлять большой интерес для исследования.

Ключевые слова: *рок-культура, рок-группа, рок-герой, проект, фигуративность, фигура, лицо, тень.*

Предыдущими исследованиями в области рок-культуры автором данной статьи выявлено и подтверждено, что в своем идеальном проявлении она представляет собой единую традицию. Основными векторами, фундаментом этой традиции являются вечность и свобода в контексте героических ценностей, что делает рок-культуру вневременным явлением. Рок-культура опирается на ценностные ориентиры примордиальной традиции. Эти ориентиры являются залогом ее движения и развития.

Такой вид и единство характера в рок-культуре наблюдались с начала ее появления и на протяжении почти полувека, в 1950—90-х гг. В какой-то степени это по инерции продолжалось даже до начала 2000-х гг.

В современную эпоху, или, как многие философы и мыслители именуют ее, эпоху постмодерна, или даже пост-постмодерна, которой свойственны деконструкция, разделение, разъединение, отсутствие единого центра или однородного культурного ландшафта, это негативное влияние все сильнее стало проявляться и в рок-культуре, которая, как было сказано ранее, являет собой определенную традицию с вполне конкретными, устойчиво проявляющимися ценностными ориентирами.

Другими словами, рок, или рок-культура, — давно сложившееся явление с вполне определенной эстетикой. Деконструктивизм культуры постмодерна оставляет в ней существенный и значимый отпечаток, но при этом не меняет ее сущностной природы.

Это влияние на рок-культуру проявляется именно в следующем. Прежде всего с так называемых

нулевых, с этого Рубикона, с началом нового тысячелетия, с новой временной точкой отсчета, связано много изменений. Так, рок-культура стала, к сожалению, но это факт, изживать себя как единое движение. На первый план выходило индивидуальное, а не общее. Рок становится все больше уделом одиночек. Дело даже не в том, что уменьшилось количество его поклонников, нет, это далеко не так, рок-культура стала вполне легальной, более доступной, поэтому адептов, интересующихся и просто, как говорится, «сочувствующих» у нее стало еще больше. Дело здесь несколько в другом.

В рок-культуру проникла коммерциализированность. Раньше рок-культура была изолирована, она была андеграундом, поэтому на ней это не так заметно сказывалось. Сейчас коммерческий вирус проник во все области, в том числе и в рок. Отчасти с этим врагом он справился, ответив всплеском так называемой «инди-культуры» (англ. Indie, от англ. independent — независимый; независимые музыка, поэзия, живопись, кино и т. д.). Но вместе с тем рок-культура очень сильно классифицировалась. Как и в целом культуру, так и рок стал разрываться и делить, дробить и размывать так называемый формат, стало происходить, чуть ли не в арифметической прогрессии, деление на подвиды и поджанры.

Вообще формативность, форматированность свойственна для всей современной культуры в целом. Рок-культура сама по себе многослойна, имеет сложную многоуровневую и весьма запутанную структуру, поэтому непосвященным не так легко разобраться в ней, особенно в деталях.

Таким образом, происходит следующее: с одной стороны, налицо конкретизация опять же отдельных жанров, синкретизация других, но при этом размывание и измельчание явления в целом. Нет общей полноты и четкости рок-культуры, яркость и сфокусированность остаются у отдельных ее элементов. Поэтому проблема возникла там, где ее не ждали.

Носителем, субъектом рок-культуры стал одиночка или рок-герой, и эта одинокая фигура имеет весьма неоднозначное, даже символическое значение. Другими словами, вперед вышло индивидуальное, а не общее, на первый план выдвинулась именно фигура, действующее лицо — рок-герой. Как пишет В. Г. Богомяков: «Термин “фигура”, несмотря на свою кажущуюся простоту, совсем не так прост, как может показаться на первый взгляд. С одной стороны, он обозначает внешние очертания чего-то. С другой же стороны, он фиксирует определенное положение, позицию, которая возникла в результате некоего движения, развития. Недаром *Figuratio* на латыни означает становление чего-то. Барбара Вурм анализирует те значения, которые термин “фигура” приобретает в разных дискурсах. Так, в геометрии фигурой называется совокупность определенных точек, поверхностей и тел; в музыке — последовательность мелодических и ритмических элементов» [4. С. 138].

И действительно, применительно к рок-культуре с точки зрения фигуративности неспроста одним из ключевых понятий и действующих лиц являлся так называемый фронт-мен. Это не просто главное действующее лицо, он — первое, на что устремлены взгляды зрителей и слушателей, на ком концентрируется главное внимание. На нем пересекается много смысловых векторов, точек и значений. Его фигура аккумулирует в себе абсолютно разные заряды, силы и энергии.

Фигуры фронт-менов, лидеров групп, — одни очень яркие, другие менее заметные, — так или иначе, создают вид, общий характер, рожают идеи и смыслы рок-культуры. Они вообще дают первое, внешнее, пусть поверхностное представление о ней, задают ее общий тон, ее высоту, общий строй и созвучность аккордов, и не только музыкальных.

Это видно при первом, даже поверхностном взгляде на рок-культуру, что уж говорить о более пристальном рассмотрении, на ее отдельные направления, которые вообще держатся именно на конкретных фигурах творческих личностей. Поэтому важно, кто из них является лицом, а уж тем более кто фигурой.

Формулируем некий первый итог и делаем предварительный вывод: рок-культура утратила

свою былую целостность, и это факт. С этим фактом ничего не остается, как смириться. В связи с этой индивидуализацией свет софитов показывает основные фигуры действующих лиц. Другими словами, на первый план выходят фигуры и рождаемые ими образы.

Говоря о фигуре рок-героя как о творце и вообще о феномене фигуративности в рок-культуре, можно провести аналогию со словами М. Н. Щербинина, касающуюся фигуративности в целом: «Постепенно пришло более полное осознание задачи самого масштаба и глубины исследования феномена фигуративности в ее собственно эстетико-антропологическом аспекте. В поле внимания оказались далеко не только отдельные произведения искусства или даже самого искусства вообще. Оказалось, что особого интереса заслуживает и красота фигуративности творческого порыва в целом. Наряду с фигурой “мраморного быка” или вождя, со скульптурной фигуративностью стала “отсвечивать” и фигура скульптора, фигура художника вообще, фигура творца... причем наряду с красотой в фигуративности тут почему-то воспроизводят себя и трагизм, и возвышенное, и героически жертвенное, и величественное. Наше сознание как бы отсеивает и все низменное, и безобразное, оставляя на “десерт” на периферии мысли разве что трагикомические события и... ситуации около творческой жизни, и контрастирующие “зловещие” фигуры врагов, пугающих воображение» [7. С. 3—4].

Все это, как нельзя кстати, резонирует и созвучно рок-культуре — и красота, и эстетика рока, в нем есть место и трагизму, и возвышенному, и трагикомическому, и еще очень много чему. В нем есть место всей полноте жизни. Мы уже не говорим об очевидных вещах, свойственных рок-культуре, таких как героизм, жертвенность и потребность поиска себя и трансцендентного, это и необходимость наличия, присутствие «врага» как внутреннего, так и внешнего как необходимого, обязательного атрибута преодоления рок-героем самого себя, что является залогом развития, как саморазвития, так и развития вообще. Далее мы углубимся в детали этой проблемы и доказательство актуальности данного вопроса.

Продолжим мы тем, что назовем причины, которыми обоснована важность исследования фигуративности в рок-культуре. А вызвана она следующими, причем естественными, факторами. В современной рок-культуре перестает существовать как таковой классический элемент рока — возможно, один из принципиально важных и главных — классический носитель рок-культуры. В данном случае мы имеем в виду не самого

субъекта рок-героя или рок-автора, он-то как раз в творческом плане нередко чувствует себя даже лучше в новых условиях. Мы сейчас имеем в виду другое, а именно носителя составного, которым являлась рок-группа, рок-ансамбль, или на сленге — рок-бэнд.

Рок-группа в настоящее время и, как пока видится, в дальнейшей перспективе становится неким атавизмом в нынешней ситуации. Рок-группа, ансамбль как сплоченный коллектив, объединенный общей идеей, как круг единомышленников или, как опять же говорили на сленге, тусовка друзей-музыкантов практически прекращает свое существование. В эпоху постсовременности, которая вообще антиколлективна сама по себе и стремится к индивидуализму, это вполне понятно, даже очевидно и, к сожалению, логично.

Сама система ценностей современного общества навязывает этот индивидуализм и навязывает это личностное замыкание на себе субъекта, как и весь индивидуалистичный, единоличный и вообще потребительско-эгоистичный принцип отношения к миру, другому индивиду и т. д. Человек под давлением этих ценностей закрывается, отстраняется и сознательно уходит в одиночество. Как глубоко и точно увидел будущую жизненную установку нашего современного человека Шарль Бодлер, написав в одном из своих стихов в прозе [5]:

— Что любишь ты больше всего на свете, чужеземец, скажи, — отца, мать, сестру, брата?

— У меня нет ни отца, ни матери, ни сестры, ни брата.

— Друзей?

— Вы произнесли слово, смысл которого до сего дня остается мне неизвестным.

— Родину?

— Я не знаю, на какой широте она расположена.

— А красоту?

— Я полюбил бы ее охотно, — божественную и бессмертную.

— Может быть, золото?

— Я ненавижу его, как вы ненавидите бога.

— Что же любишь ты, странный чужеземец?

— Я люблю облака... облака, что плывут там, в вышине... дивные облака!

Шарль Бодлер. «Чужеземец»

Современный человек чужд, инороден современному миру, порой даже сознательно самому себе, и это накладывает отпечаток на многие его сферы, в том числе на творчество. А главное, накладывает отпечаток не в физическом смысле

на его фигуру, лицо и, как ни удивительно, на его тень. Они — люди, эти «печальные жители Земли», как точно спел Егор Летов, они вселенски одиноки при всей современной энтропии. И эти «сто лет одиночества» можно назвать, как и странный недуг героев знаменитого романа, болезнью современного общества. Но это уже не только неизвестная, странная и полумистическая болезнь от которой страдает один город. Этому недугу сейчас уже подвержены целые города и страны отчужденных и одиноких людей, которые причем живут бок обок с такими же одинокими и сосредоточенными на себе и на своих проблемах людьми. И их становится все больше. Это своего рода некий «вирус» и «эпидемия». От которых нет панацеи.

Когда тебе, как мне, настанет хуже,

В толпе одиночек тебе я буду нужен.

Группа «СИстема БЕзопасности»

Как говорилось в предыдущих работах, рок-культура — это зеркало, в котором преломляется все происходящее в обществе — и отрицательное, и положительное. Таким образом, она вобрала и пытается переварить, переболеть и этой болезненной формой культуры — одиночеством и отчуждением. В каком-то смысле это и теневая сторона культуры, одна из мрачных теней, неотделимых и преследующих человека.

Что касается непосредственно рок-культуры, эта ситуация для нее имеет двойственную тенденцию. Автор данной статьи не раз отмечал в своих исследованиях, что року свойственна дуальность. Она проявляется по-разному и на разных уровнях. Это всегда два начала, часто противоборствующих, выражающих себя в законе единства и борьбы противоположностей. В данном случае это тоже не исключение.

Но на сей раз опять именно эта двойственность, можно сказать двоичный код этой системы спасает рок-культуру от окончательного разложения и краха, в очередной раз выводя ее из кризиса. Таким образом, кометный огонь пусть не пылает, но все же продолжает теплиться, дожидаясь лучших времен, более удобной ситуации, новой фигуры героя, героя новой формации, новой яркой личности, способной «перемешать поленья» и раздуть пламя.

Итак, как мы уже отметили, рок-группа, рок-коллектив, рок-ансамбль и так далее в чем-то теряет свою значимость; все чаще стало употребляться слово или, точнее, его подменили, заменили словом, термином «проект», который подразумевает некую ограниченность, приуменьшает значимость

и вообще миссию рока. Мало того, он сужает круг понятий, так как само по себе понятие проекта подразумевает завершенность, завершенность во времени и вообще некую конечность. Таким образом, с творческой стороны в этом сквозит предопределенность.

Рок-группа уже в своем изначальном понятии лишена этого, имеет вневременной характер. Проект же это чаще всего что-то не многоразовое, временное и при этом абстрагированное, неконкретное, неопределенное, подвластное, созданное, подчиняющееся чьей-то воле и замыслу, но не обладающее собственной волей.

Возвращаясь, таким образом, к роли фигуры рок-героя — творца и коллектива, а также к разнице между ними, нужно отметить следующее.

Понятие рок-группы самодостаточно, так как собирательно, это как дракон о множестве голов. Исполнитель же — это единица, пусть один в поле и воин, но все же он один, со всеми как плюсами, так и минусами. Исполнитель, рок-герой — это фигура, а ансамбль — это несколько фигур и это уже конфигуративность.

Так, например, В. Г. Богомяков отмечает несколько основных смыслов, связанных с понятием фигура: «а) фигура как внешние очертание предмета (так определяет значение слова “фигура”, например, Даль); б) фигура как особая позиция, положение, как результат некоего развития (в обычной речи словом “фигура” принято называть человека общественно значимого, занимающего в обществе определенное положение» [4. С. 138—139].

Все три определения, так или иначе, схожи с проявлением фигуративности и в рок-культуре. Так как сам рок-герой изначально является определенной в той или иной степени фигурой, в нем заложена и тенденция, и проекция дальнейшего развития, что свидетельствует в очередной раз о развитии уровня его фигуративности и возможном изменении его как творческого, так и социального и другого статуса. И в результате этого развития фигура рок-героя может приобретать различные общественно значимые масштабы и положение в обществе, вследствие чего его дела и поступки также могут иметь различный резонанс.

Отсюда появившееся сравнительно недавно понятие «проект» рядом с фигурой исполнителя или рок-группы выглядит зачастую на их фоне несамостоятельной мало проявленной бледной тенью и, безусловно, намного чем-то менее масштабным, так как у исполнителя в принципе одновременно может быть не один, а целое множество проектов. Другими словами, у фигуры может быть много лиц, масок, которые она меняет

в зависимости от идеи и представленной ею для реализации концепции.

Современное состояние рок-культуры имеет в своем арсенале как творческую единицу — фигуру творца-исполнителя, классический вариант — рок-группу, а также современный, мало поддающийся пока идентификации вариант — проект, который может быть предметом реализации как исполнителя, так и рок-ансамбля.

Вышеописанная и обозначенная тенденция — это одна из отрицательных сторон современного состояния рок-культуры и, как видится, ее большая проблема, так как появление даже многообещающих талантливых проектов на фоне и без того форматизированного культурного, медийного и другого пространства измельчает феномен рока, ограничивает, уменьшает его значимость. Раньше одной из основных функций рока было объединение абсолютно разных людей, вне зависимости от социального происхождения, религиозного вероисповедания, социального статуса и прочего. Таким образом, получается, он выполнял одну из своих функций и претендовал на некую универсальность, теперь же рок-культура не всегда может объединять в таком объеме людей и справляться с таковой функцией. Объединяется небольшое количество интересующихся, чаще всего любители определенных, конкретных направлений или исполнителей. Пропадает масштабность и глобальность рока. Что ж, получается, «пластмассовый мир победил, макет оказался сильней»? Формативность, просеивая и фильтруя феномен рока как явления, девальвирует его? Так ли это?

С одной стороны, это так, но с другой — есть и положительные тенденции. Положительные тенденции и некая, как ни парадоксально, динамика заключаются в следующем.

Уже хорошо, что рок-культура продолжает существовать и развиваться хотя бы в таком виде. Можно сказать, что рок мутирует, подстраивается под ситуацию, под новые условия и правила игры, но при этом полностью не исчезает, продолжает бороться.

С другой стороны, мне, как непосредственному представителю этой традиции, печально видеть остатки былого величия. Печально взирать на размывание, вымывание, мельчание, как бы пафосно ни звучало, Великой Идеи. Но в то же время как для исследователя, занимающегося изучением этого явления, мне очень интересно узнать, что из этого всего выйдет, к чему все это приведет и как же рок «выкрутится» на этот раз, причем почти полностью уверен, что выкрутится.

Есть и другие положительные тенденции и моменты. Раз мы отметили, что на первый план выходит индивидуальное, следовательно, еще больше выходит на первый план личность или фигура исполнителя, автора, рок-героя, или, другими словами, субъекта рок-культуры. А это очень важно. Более яркое высвечивание и конкретизация, выход его из тени обусловлены несколькими факторами, на которых следует заострить внимание.

Говоря о возможностях развития фигуры рок-героя, раскрытия ее внутреннего потенциала, способности к саморазвитию, можно сказать, что этих возможностей в настоящее время стало гораздо больше.

Повысился технический уровень исполнителя, не по дням, а по часам развивается технический прогресс, наличие компьютеров и современной электронной техники дают возможность почти все сделать одному. Появляется чуть ли не безграничный спектр возможностей, палитра творца расширилась практически до бесконечности. Он может выбирать и использовать любую краску для создания своего полотна, насколько хватит фантазии, насколько не ограничивая себя в этом. Раньше, еще каких-то лет 10 назад, о таких возможностях и не мечтали.

Современные технологии решили множество, если можно так сказать, методологических проблем и задач. Осуществить запись сейчас можно на высоком уровне прямо дома, как говорится, чуть ли не на коленке. Автору, творцу, рок-герою дается возможность расширить полноту творчества и самореализоваться творческой фигуре, подчеркнуть смыслы, расставить более яркие и точные акценты и т. д. Роль фигуры творца при этом возрастает во много раз, приобретает новую глубину и более весомую значимость.

Отмечая важность развития фигуры рок-автора, можно сказать, что с какой-то стороны рок-герою как автору сейчас и не нужен рок-коллектив или рок-группа. Они нужны ему больше в эмоциональном, энергетическом, в некоем социальном плане, чтобы не ощущать себя одиноким, почувствовать плечо товарища. Такой друг нужен, чтобы было с кем разделить этот праздник творчества. Но зато отсутствие группы дает возможность больше раскрыться личности исполнителя, раскрыться творческому потенциалу фигуры рок-героя. А это требует становления героя, прохождения определенного пути, роста рок-героя и превращения его в значимую и небезликую фигуру.

Поэтому видна непосредственная связь рок-культуры и фигуративности, рок-герою вдвойне или даже втройне придется стараться, чтоб стать фигурой. Он должен стать значимой фигурой и

как индивид, и как творческая личность, и эти стороны должны найти точки соприкосновения, чтобы как можно полнее помочь раскрыться в первую очередь музыкально-поэтически, а векторами и основными точками этой фигуративности должны стать вечность, свобода и героика.

Ведь всегда было столько разногласий, внутренних споров в коллективах, что нередко эти неразрешимые вопросы и противоречия приводили к спаду или, того хуже, прекращению творческой деятельности. И зачастую одной из главных причин распада гениальных и знаменитых рок-групп становился не творческий кризис, не банальный раздел гонораров, даже не негативные проявления рока, а раздел власти — кто будет главным, кто будет фронт-меном, кто будет главной фигурой на первом плане, а кто тенью на ее фоне и исполнителем воли творца. Не каждый мирился с этой участью и такой ролью. Внутренние дразги и ссоры приводили к распаду замечательных тандемов и ансамблей. Теперь вопрос внутренней конкуренции, можно сказать, отпал сам собой.

Правда, внутренняя конкуренция, как и внешняя, полезна, она стимулирует, подстегивает к творческому развитию. Теперь фигуре рок-героя не нужно так сильно страшиться этих внешних врагов, но остается не менее опасный и трудный бой с собственной тенью, не для каждого такой спарринг-партнер оказывается по зубам и помогает поддерживать нужную «спортивную» форму.

Итак, фигура рок-героя или его тень. Тень может фигурировать в различных дискурсах, как отмечает В. Г. Богомяков [4], в том числе в дискурсе поэтическом, который наряду с музыкальным наиглавнейший в рок-культуре. Тень сама по себе уже, конечно, яркий поэтический и архетипический образ. Например, как манил он Гийома Аполлинера и какие грани его раскрывал он в одноименном стихотворении «Тень» [1].

...О тень, вы стелетесь у ног...

Тень многолика, да сохранит вас солнце.

Я верю, дорог вам, коль вы всегда со мной,

Пылинок нет в лучах от вашего балета.

О тень, чернила солнца,

Буквы света,

Патроны боли,

Унижение Бога.

Гийом Аполлинер. «Тень»

Как отмечал роль тени Нойманн Эрих в работе «Глубинная психология и новая эстетика»: «Тень, конфликтующая с общепринятыми ценностями, не воспринимается как негативная часть психики индивида и поэтому проецируется, то есть пере-

носится на внешний мир и воспринимается как внешний объект. Вместо того чтобы рассматривать тень как “свою внутреннюю проблему”, с тенью сражаются, ее порицают и истребляют как “внешнего врага”» [8].

М. Н. Щербинин отмечает следующее, ссылаясь на Делеза: что «Фигура всегда тело, и тело имеет место в пределах круга, но тело... ждет чего-то в себе самом, оно совершает усилие над самим собой, чтобы стать Фигурой» [7. С. 14].

Так что, с одной стороны, роль тени в формировании и развитии фигуры рок-героя несет отрицательные, даже роковые черты, это в чем-то его альтер эго. Но будет неверным и односторонним отрицать и ее положительное воздействие на фигуру рок-героя. Благодаря тени присутствует внутренний соревновательный момент, как говорится, настоящий автор, как и спортсмен, соревнуется только с самим собой. Субъект рок-культуры — рок-герой, фигура рок-героя как через борьбу внешнюю, с внешними «врагами» и обстоятельствами, так и через преодоления своих внутренних ограничений, через преодоление страхов и собственных зажимов и давлений становится носителем чистого духа и идей, а возможно, в данной ситуации единственным. Уместно вспомнить Льва Гумилева с идеей пассионарности и пассионарных личностей как носителей этого духа [6].

Двойственность в вопросе о фигуративности в очередной раз подтверждает дуальный характер и рок-культуры.

Дальнейший интерес исследования в этом ключе требует рассмотрения вопроса, который напрашивается сам собой: рок-герой как субъект рок-культуры — кто он и что он, чем он является в большей степени, фигурой или тенью, образом, который требует заполнения, некой формой для чего-то или, наоборот, тем, кто наполняет и заполняет форму, культурное и творческое пространство? В зависимости от этого поведет и проявит себя творческий потенциал его личности.

Выше мы говорили о необходимости фигуративного заполнения человеческой пустоты, о «сгущении», «смещении», собирании, сжатию, о контурировании бесконечности в мире безграничности пространства, времени, воображения, желаний, информации. Исторически обобщенный опыт эстетических ценностей говорит сам за себя.

Тому способствовали и фигуры самих творцов, в мире искусства это делалось наиболее очевидным образом. Титанические фигуры этих гениев «выплескивали» из себя куда более многочисленные фигуры своих героев, предварительно «переплавив» в себе достоинства и пороки человеческой формы бытия [7. С. 17].

Автору видится, что всё или, по крайней мере, многое зависит от качества формы и содержания, а еще больше — от уровня таланта фигуры рок-героя. Насколько она является в творческом плане полноценной и сформировавшейся, насколько отточено ее мастерство. Также очень важно, насколько высока степень осознания рок-героем ответственности за этот талант.

Если личной энергии и таланта рок-автора не хватает, то отсутствие рок-группы, коллектива постепенно измельчит его, и вместо значимой талантливой фигуры останется бледная тень или симулякр, который, как отмечено выше, в современной музыкальной культуре и вообще в культуре заменен понятием «проект». В контексте фигуративности происходят многочисленные подмены лиц, одной фигуры, а в случае отсутствия таланта — подмена или наличие одного лица или хуже того — безликость фигуры. Менее значительная фигура, менее талантливая превращается в одноразовый недолгосрочный проект. Если же творческий потенциал личности рок-героя высок и многогранен, он способен не только собирать, аккумулировать, но и пассионарно отдавать, дарить энергию другим, а если этих людей много, он способен стать заметной фигурой. Возможно, такой рок-герой станет ключевой, знаковой фигурой как для отдельно взятого направления, для рок-культуры, так и вообще для всей культуры в целом. Фигура такого автора, такого рок-героя в нашем случае, способна создавать духовный материал, духовную материю и заполнять ими десакрализованные пустоты пространства. Поэтому, как точно подметил М. Н. Щербинин, «благодаря фигуративности в искусстве, в литературе и театре начиналось к тому же и романтическое странствие героев, фигуры которых наполняли пустоты отчуждений» [Там же. С. 18].

Таких примеров, реальных и вымышленных, как в культуре вообще, так и в рок-культуре предостаточно. Тем более интересно, как в этой парадигме поведет и проявит себя субъект и архетипический образ рок-героя. Интересно, управляема его Фигура или самостоятельна и самодостаточна? Или она зависима от чьих-то действий? Если да, то насколько, чем или кем управляема? Кто выиграет, кто победит — тень или фигура? Всякая ли творческая личность способна стать фигурой и способна ли в своем потенциале на заполнение культурного пространства? Способны ли как фигура, так и ее тень на самостоятельный выбор, стратегию, тактику, управление и подчинение других фигур? Таких вопросов пока остается великое множество, что только подтверждает дальнейшую актуальность исследования в этом направлении.

Подводя итог данной статьи, можно выделить следующее. Рок-культура, как и фигуративность, является эстетически очерченным творческим полем, и налицо непосредственная устойчивая связь между ними. Рок ярко выражает себя в харизматичных фигурах авторов — рок-героев и проявляется в рожденных ими творческих образах. Фигура героя может быть интересна в качестве самопознания и вообще познания эстетического опыта. Градус этого интереса повышает то, что остается открытым вопрос: кто в настоящее время в роке является фигурой, кто лицом, а кто тенью?

Кто сможет из большого набора потенциальных возможностей превратиться в самостоятельную значимую фигуру, реализовав сполна свой творческий потенциал? Кто будет лицом и лишь только внешними ее проявлениями, а кто вообще так и останется бесплотной тенью, не прорисованным, не проявленным образом, который не оставит свой след и исчезнет с первым лучом, знаменующим новый восход и рассвет рок-культуры. В связи с этим всем, безусловно, важной видится перспектива исследований рок-героя в контексте фигуративности.

Список литературы

1. Аполлинер, Г. Исчезновение тени / Г. Аполлинер. — М. : Азбука, 2009. — 288 с.
2. Аполлинер, Г. Алкоголи / Г. Аполлинер. — М. : Эксмо, 2006. — 352 с.
3. Аполлинер, Г. Эстетическая хирургия. Лирика. Проза / Г. Аполлинер // Театр. — СПб. : Симпозиум, 1999. — 560 с.
4. Богомяков, В. Г. О фигуративности в поэзии: постановка проблемы / В. Г. Богомяков // Эстетическая антропология: фигуративный аспект : коллектив. моногр. / под ред. проф. М. Н. Щербинина. — Тюмень : Мандр и Ка, 2014.
5. Бодлер, Ш. Стихотворения в прозе (Парижский сплин). Фанфарло. Дневники / Ш. Бодлер. — М. : Наука, 2011. — 256 с.
6. Гумилев, Л. Этногенез и биосфера Земли / Л. Гумилев. — М. : Эксмо, 2014. — 1097 с.
7. Щербинин, М. Н. Фигуративность и самопознание: эстетико-антропологический опыт / М. Н. Щербинин // Эстетическая антропология: фигуративный аспект : коллектив. моногр. / под ред. проф. М. Н. Щербинина. — Тюмень : Мандр и Ка, 2014.
8. Нойманн, Э. Глубинная психология и новая эстетика / Э. Нойманн. — М. : Азбука-Классика, 2009. — 256 с.

Сведения об авторе

Доронин Владимир Викторович — кандидат философских наук, ассистент кафедры философии, Тюменский государственный университет. Тюмень, Россия. sibel@rambler.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 2 (412).
Philosophy Sciences. Iss. 47. Pp. 66—73.*

ROCK HERO — FIGURE, FACE AND SHADOW

V.V. Doronin

Tyumen State University, Tyumen, Russia. sibel@rambler.ru

The author of the article V. V. Doronin — PhD, culturologist, teacher of the philosophy department of Tyumen State University. It also manifests itself in various spheres of activity. He has a professional music education in several specialties and is an active performer for almost 30 years.

Especially it should be noted that he is a poet, musician and composer, his scientific research demonstrates the experience of direct personal experience in this cultural tradition and problems.

V. Doronin is the author of the monograph “Rock Culture as a Modern Incarnation of Heroes”, published by the Tyumen State University publishing house in 2017. The monograph is based on the materials of the same Ph.D. thesis and is devoted to the philosophical understanding of the nature and essence of rock culture, which is presented in the context of the modern embodiment of the heroic traditions. In more detail, this is demonstrated by the example of the direction Dark Folk. The publication also includes an appendix consisting of its scientific publications, articles and interviews devoted to the topic and is supplemented by numerous illustrations with the author’s comments.

For so little time the monograph was noted both in Russia and in Europe, recognized as a unique edition in its own way and the only one considering rock culture in this aspect.

Tyumen State University was noted for her by the diploma of the regional contest “Book of the Year 2017” in the nomination “The Best Scientific Book”, and according to one of the authoritative Moscow bookstores — “Falanster”, the monograph entered the “Top 10” of the best books about music and musicians for the year 2017.

This article continues the author’s many years of research devoted to rock culture. It is considered by him as a timeless cultural phenomenon, manifested in different epochs and having different forms.

A rock musician in this paradigm is a subject of rock culture and a personified modern rock hero.

The work demonstrates modern aspects of rock culture, for example, that at the moment it loses its integrity as a single movement. In this regard, the figure of a rock hero comes to the forefront. Who are the rock heroes and under what circumstances will become a significant figure in the creative plan, and who will remain only an imperceptible shadow.

From the point of view of figurativeness, a rock hero can carry great creative potential, include both positive and negative features, as well as a wide range of essential details, which is of great interest for research.

Keywords: *rock culture, rock band, rock hero, project, figurativeness, figure, face, shadow.*

References

1. Apolliner G. *Ischeznoveniye teni* [Disappearance of the shadow]. Moscow, Azbuka Classic Publ., 2009. 288 p. (In Russ.).
2. Apolliner G. *Alkogoli* [Alcohol]. Moscow, Exmo Publ., 2006. 352 p. (In Russ.).
3. Apolliner G. *Esteticheskaya khirurgiya. Lirika. Proza* [Esthetical surgery. Lyrics. Prose]. St. Petersburg, Symposium Publ., 1999. 560 p. (In Russ.).
4. Bogomyakov V.G. O figurativnosti v poezii: postanovka problemy [About figures in poetry: formulation of the problem]. *Esteticheskaya antropologiya: figurativnyy aspekt* [Esthetical anthropology: figurative aspect]. Tyumen, Mandr&K Publ., 2014. (In Russ.).
5. Bodler Sh. *Stikhotvoreniya v proze (Parizhskiy splin). Fanfarlo. Dnevnik* [Poems in prose (Paris splin) Fanfarlo. Diaries]. Moscow, Nauka Publ., 2011. 256 p. (In Russ.).
6. Gumilyev L. *Etnogenez i biosfera Zemli* [Ethnonogenesis and biosphere of the Earth]. Moscow, Exmo Publ., 2014. 1097 p. (In Russ.).
7. Shcherbinin M. N. Figurativeness and knowledge. *Esteticheskaya antropologiya: figurativnyy aspekt* [Esthetical anthropology: figurative aspect]. Tyumen, Mandr&K Publ., 2014. (In Russ.).
8. Noymann E. *Glubinnaya psikhologiya i novaya estetika* [Deepest psychology and new esthetic]. Moscow, Azbuka Classic Publ., 2009. 256 p. (In Russ.).

УДК 130.2
ББК 71

ПРЕЗЕНТАЦИЯ ТЕЛА В СОВРЕМЕННОЙ МОДЕ: ОТ ГЛАМУРА К ГЕНДЕРНОЙ ФЛЮИДНОСТИ

Т. Л. Трушина

Гуманитарный университет, Екатеринбург, Россия

Мода как подвижная граница культуры непрерывно обновляется. Некогда сформировавшийся институт моды сегодня трансформируется, и эти изменения носят переломный характер. Под влиянием новых технологий и медиа радикально меняется отношение к телу, рождается новый опыт представления телесности, требующий новой интерпретации и осмысления. Современный телесный канон многовариантен, что, несомненно, является следствием тех трансформаций, которые сегодня происходят в моде.

Ключевые слова: *телесный канон, телесная норма, мода, тело, гламур, гендерная флюидность, трендсеттер, медиа.*

Современная мода как никогда противоречива и даже скандальна, а потому особо обсуждаема. Как особый культурный институт и конструктор эстетических идей и желаний, мода представляет собой подвижную границу культуры, которая непрерывно обновляется; посредством модных трендов тестируются новые представления о теле, гендерных ролях, персональной идентичности. Мы стали свидетелями существенных перемен в модной индустрии, которые стремительно входят в нашу жизнь. Существовавший некогда устойчивый институт моды, основанный на сезонных показах от-кутюр и глянцевого журналах, на сегодняшний день трансформируется, и эти изменения, на наш взгляд, носят переломный характер.

Во-первых, меняется сам характер моды, она перестает принадлежать только элитам (вспомним теорию Г. Зиммеля, согласно которой «низы» подражали высшему обществу). Сегодня трендсеттерами моды являются обычные жители городов, для которых улица стала своеобразным подиумом для демонстрации индивидуальных коллекций, а также блогеры, ведущие свои странички о моде и красоте в социальных сетях. Во-вторых, на наших глазах меняются условные правила стиля, а правильное сказать, расширяются их границы настолько, что ключевым становится принцип *mix and match*, то есть «смешивай и сочетай» [3]. В-третьих, под влиянием новых технологий и медиа радикально меняется отношение к телу, рождается новый опыт представления телесности, требующий новой интерпретации и осмысления.

Мода чутко реагирует на изменения, которые происходят в культуре, и отвечает расширением нормативных представлений о телесности. Следует отметить, что сегодня нет единой нормы, новые медиа позволили увидеть плюральность модных

стилей, телесности и идентификации. Они транслируют разнообразие существующих вариантов, однако в определенные периоды некоторые нормы приобретают наибольшую популярность, что связано и с цикличностью моды, и с тенденциями, которые демонстрируются на подиумах, а также благодаря трендсеттерам, выхватывающим, казалось бы, из воздуха «острые» детали, сочетания, цвета и демонстрирующим свой взгляд в соцсетях и других медийных каналах. В поисках нового некогда сложившиеся стереотипы и нормы постоянно пересматриваются, тестируются представления о самоидентификации и представлении себя Другому, о гендерных ролях, о современном телесном каноне.

Термин «телесный канон» вводится М. М. Бахтиным в работе «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» и определяется как некая тенденция изображения тела и телесной жизни [1]. Телесный канон не может быть стабильным, так как всегда чутко реагирует на малейшие изменения в культуре, развиваясь в соответствии с ее ценностными установками. С появлением офлайн-медиа модные телесные каноны стали проникать и закрепляться в массовом сознании. Именно тогда, в начале 1930-х гг., зарождается дискурс гламура, в фокусе которого находилось идеальное прекрасное тело. Интересно, что данный канон являлся и по сегодняшний день является эталоном для подражания. Социолог Б. Дубин в своей лекции «Идеальное тело и современное общество» поднял вопрос об идеальном теле, говоря о том, что телесный идеал существовал всегда, но не считался достижимым. У общества не было ощущения, а следовательно, и мысли, что его можно и нужно достичь. Сегодня же, напротив, идеальное тело признается целью, а по-

рой и смыслом существования индивида. Для бесконечного совершенствования тела изобретается целая система практик, технологий и социальных институтов. Тело сегодня становится знаком социальных перемен. Возрос «диктат унифицированного “прекрасного” тела. Его значение столь велико, что людям с обычным, нормативным, но не идеальным модельным телом трудно оценивать себя адекватно, без негативной коннотации» [4. С. 240]. Образцы этого канона сформированы сегодня не кино, как это было в XX в., а в большей степени «рекламой — средством власти, с которым уже не могут конкурировать ни кино, ни изобразительное искусство» [2]. Множество изображений тел, доведенных практически до идеала, заставляют нас воспринимать это как норму, как образец, к которому нужно стремиться. Мы делаем огромное количество снимков собственного тела, где пытаемся отслеживать свои движения, контролируем позы и мимику. «Мы становимся культурой пристального разглядывания человека. Наша жизнь протекает в зафиксированном визуальном виде» [5].

Во многом благодаря современным возможностям медиа наряду с общепринятой нормой идеального тела допускается новая тенденция — ненормативное тело, тело с ограниченными физическими возможностями. В эпоху телевидения на экранах практически не появлялись в роли главных героев люди с врожденными или приобретенными дефектами. Сегодня же такая ситуация становится возможной. «Встроенные в повседневную жизнь, ставшие ее частью, медиа при помощи визуальных образов транслируют новые культурные стандарты» [6. С. 52]. Общество быстрее адаптируется к изменениям. Социальные сети сегодня показывают нам то, что еще недавно было скрыто от постороннего глаза. Здесь мы в одном ряду с идеальными лицами и телами наблюдаем детальные подробности несовершенных человеческих тел, перенесших операции или же восстанавливающихся после аварий и др. Не случайно постмодернистскую культуру сравнивают с поверхностью кожи. «То, что в модерне считалось глубинным (например, идентичность), в постмодерне выходит наружу, становится «поверхностным» [8].

Новые медиа создают возможности для стремительного ввода и принятия ранее не воспринимаемых или даже табуированных норм. Сегодня люди с инвалидностью становятся героями телепередач, участниками интеллектуальных шоу, публичными социальными деятелями и спортсменами. В России появился и успешно работает социальный проект *BezGraniz*, который занимается созданием функциональной современной одежды и

аксессуары для людей с инвалидностью. Данный проект не только создает одежду, но и занимается просветительской деятельностью и созданием нового типа коммуникации вокруг инвалидности. Таким образом, мы наблюдаем процесс появления новых культурных норм, культурных стандартов.

Иными словами, представление о красоте становятся более разнообразными, норма 90—60—90 постепенно теряет лидирующие позиции. Модными стали и другие тела — пожилые, полные, трансгендерные тела. Как демонстрация позитивного отношения к своему телу, сегодня набирают популярность модели *plus size*, что особенно актуально на фоне многочисленных историй про заболевание анорексией молодых женщин, желающих соответствовать модному идеалу. Так, в Нью-Йорке в начале декабря 2017 г. состоялся бодипозитивный показ, в котором приняли участие самые обычные женщины, с неидеальными телами. Данное мероприятие было ответом на прошедший в конце ноября показ *Victoria's Secret*, диктующий, по мнению организатора шоу, женщинам по всему миру заданные стандарты красоты.

Дамы преклонного возраста все чаще появляются в рекламных проектах модных брендов и на обложках глянцевого журналов. В одном из недавних показов *Dolce&Gabbana* участвовали как молодые девушки, так и женщины среднего и пожилого возраста. Другой пример — Айрис Баррель Апфель, самостоятельно создавшая свой неповторимый стиль, причем чем старше она становится, тем активнее СМИ интересуется ее персоной. Именно в зрелом возрасте Айрис появилась в таких журналах, как *Vouge* и *New York Times*, а также стала лицом косметической компании *MAC*. Мировая статистика показывает, что именно люди пенсионного возраста начинают уделять себе больше времени, вести активный образ жизни и путешествовать. Мы наблюдаем появление новой возрастной нормы, продиктованной в том числе и эпохой потребления, ведь наиболее платежеспособные люди — это люди средней и старшей возрастной категории, состоявшиеся в профессии и определившие в своих вкусовых предпочтениях.

Наряду с описанными выше телесными нормами появляется новая норма — трансгендерное тело. Трансгендер — это человек, родившийся не в своем теле, то есть, родившись мальчиком, ощущает себя девочкой, и наоборот. В течение жизни трансгендер может прибегнуть к операции по смене пола. Изначально информация о смене пола скрывалась и лишь в недавнее время стала не просто разглашаться, к этим историям появился интерес. Так, в ноябрьском номере

(2017) журнала *Playboy* впервые девушкой месяца стала трансгендерная модель — француженка североафриканского происхождения Инес Рау. Это далеко не первый случай участия трансгендеров в съемках для гляцевых журналов, как и их участие в показах модных коллекций. Отметим, что первый трансгендер появился на обложке мужского журнала более 30 лет назад. Сегодня трансгендеры часто не скрывают своего прошлого (такая ситуация в большей степени свойственна западному обществу); более того, их судьба вызывает интерес в обществе как нечто новое, необычное, отличающееся от большинства, а потому многие публичные люди, изменившие пол, издают книги, выступают с лекциями, в которых рассказывают о своей жизни, что делает их еще более популярными.

Рассмотренные нормы, новые задаваемые стандарты становятся частью современной культуры и принимаются обществом, где провозглашается идеология «разнообразия» и толерантности. Гораздо сложнее воспринимается так называемая «гендерная флюидность» — реальность сегодняшнего дня. Сам термин «гендерная флюидность» или «сексуальная флюидность» используется в психотерапии и выражается обычно в «неоднократных сменах индивидом сексуальной ориентации при сохранности базисной гендерной идентификации» [7]. Это явление специалисты считают характерным признаком постсовременной культуры. Более изучено и принято это явление в США и Канаде, где, например, существуют анкеты, регистрирующие паспортные данные, «в которых графа “пол” включает не только мужской, женский пол, идентификацию себя как гея или лесбиянки, но и графу “другие”, к которой относятся лица, не идентифицирующие себя в рамках одной гендерной идентичности, но в процессе жизни неоднократно изменяющие ее» [7]. Сегодня мы видим, как стираются границы между мужским и женским, меняются роли. Еще недавно в семейной и профессиональной жизни было четкое разделение обязанностей на мужские и женские. Современная ситуация прямо противоположна, что не могло не отразиться в моде — зеркале эпохи. На улицах мы видим ярко выраженную андрогинность (стиль унисекс, нормкор). Подиумы демонстрируют стирание границ между полами, а порой и смену ролей (на подиумах мужские ко-

стюмы все сильнее напоминают женские: длинные развевающиеся плащи, мешковатая одежда, подчеркивающая хрупкость завернутой в нее фигуры, безвольные, обмякшие движения). Женский же костюм часто стремится к мужской пропорциональной норме — широкие плечи, узкие бедра, что осуществляется с помощью тканей, которые хорошо держат форму. Мы видим нарочито суровый макияж или же его отсутствие. Если одни дизайнеры создают коллекции, которые лишь намекают на смену ролей, то другие уже открыто заявляют: мир изменился, изменились люди, взгляды, культура, мода. Новый макротренд — мужчина в юбке. Tom Browne в своей коллекции «Весна — лето 2018» представил своеобразное видение мужского образа: различные оттенки серого, белого и черного цвета, геометрический принт, четкие линии — кажется, все это отсылает к классическому мужскому костюму, но это лишь часть образа. Многие костюмы были дополнены юбкой, а также туфлями на каблуках. Более откровенный женский образ в мужском костюме был продемонстрирован испанским дизайнером Александром Паломо в коллекции бренда *Palomo Spain* 2017. Здесь и рюши, и чулки, и пышные юбки, а также каблуки и кричащий макияж.

Являясь неотъемлемой частью культуры, мода, с одной стороны, высвечивает значимые перемены в обществе, а с другой — сама же их диктует. В век цифровых технологий происходят ощутимые перемены в культуре, нашем образе жизни, что, несомненно, отражается в транслируемых визуальных тенденциях. Некогда устойчивая и привычная нам индустрия моды трансформировалась. Сегодня мы наблюдаем новых лидеров моды — это простые люди, которые демонстрируют свой, другой, взгляд на моду, которые переосмысливают привычное и по-новому его преподносят. Мы говорим о плюральности норм или даже об их отсутствии. Понимание прекрасного тела выходит за привычные рамки, становится шире. Основной принцип современной моды — принятие разнообразия. И это разнообразие мы наблюдаем не только в костюме, но и в современном телесном каноне, так как костюм не существует без тела, а тело в современном обществе не мыслится без костюма. Появилась мода на индивидуальность, а индивидуальность не может уложиться в стандартные рамки.

Список литературы

1. Бахтин, М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. — М. : Художеств. лит., 1990. — 543 с.

2. Булгакова, О. Тело медиа и медиальная бестелесность [Электронный ресурс] / О. Булгакова // Новое литератур. обозрение. — 2012. — № 117. — URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/117/b32.html> (дата обращения 11.11.2017).

3. Вайнштейн, О. Мода — это подвижная граница культуры [Электронный ресурс] / О. Вайнштейн // Некоммерческий просветительский проект Arzamas. — URL: <http://arzamas.academy/materials/502> (дата обращения 16.11.2017).

4. Герасимова, Ю. Л. Мода и ненормативное тело. От отрицания к адаптивному дизайну / Ю. Л. Герасимова, В. А. Ким // Междунар. журн. эксперимент. образования. — 2016. — № 6-2, 2016. — С. 237—240.

5. Горалик, Л. Кривой в чести: «модная норма» и вещи, искажающие тело [Электронный ресурс] / Л. Горалик // Видеолекция. — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=4f3u-Yz77hk> (дата обращения 02.10.2017).

6. Дроздова, А. В. Визуальные образы повседневности в современной медиакультуре / А. В. Дроздова. — Екатеринбург : Гуманитар. ун-т, 2017. — 278 с.

7. Короленко, Ц. П. Сексуальная флюидность и аддитивные реализации [Электронный ресурс] / Ц. П. Короленко, Т. А. Шпикс // Науч.-практ. мед. журн. Практик. медицина. — 2012. — 23 апр. — URL: <http://pmarchive.ru/seksualnaya-flyuidnost-i-additivnyye-realizacii/> (дата обращения 14.11.2017).

8. Лебедева, Н. Время больших перемен: эволюция образа тела и костюма в сценическом танце XX века [Электронный ресурс] / Н. Лебедева // Новое литератур. обозрение. Теория моды. Одежда. Тело. Культура. — 2017. — № 44. — URL: <http://www.nlobooks.ru/node/8702> (дата обращения 15.11.2017).

Сведения об авторе

Трушина Татьяна Леонидовна — аспирантка, Гуманитарный университет. Екатеринбург, Россия. biruk-nafania@mail.ru.

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 2 (412).

Philosophy Sciences. Iss. 47. Pp. 74—78.

PRESENTATION OF BODY IN CONTEMPORARY FASHION: FROM GLAMOUR TO GENDER

T.L. Trushina

Liberal Arts University — University for Humanities. Yekaterinburg, Russia. biruk-nafania@mail.ru

Fashion as a moving boundary of culture is constantly renewed. Once-established institution of fashion is currently undergoing transformations, and these changes have a critical character. Under the influence of new technologies and media attitudes to body is altering radically; a novel practice of corporeity demonstration is being created, which requires new interpretation and comprehension. Modern corporal canon is multivariate, which, obviously, results from those transformations that are taking place in contemporary fashion.

Keywords: *corporal canon, corporal norm, fashion, body, glamour, gender fluidity, trend-setter, media.*

References

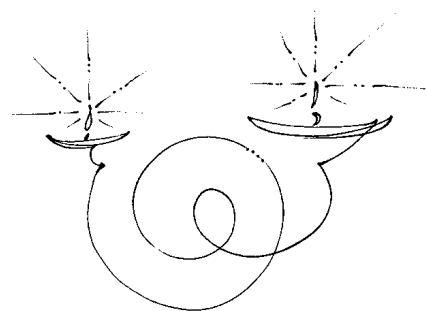
1. Bakhtin M.M. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura srednevekov'ya i Renessansa* [Creativity Francois Rabelais and folk culture of the middle ages and Renaissance]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1990. 543 p. (In Russ.).

2. Bulgakova O. Telo media i medial'naya bestelesnost' [Body media and medial incorporeality]. *Novoye literaturnoye obozreniye* [The new literary review], 2012, no. 117. Available at: <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/117/b32.html>, accessed 11.11.2017. (In Russ.).

3. Vaynshtayn O. Moda — eto podvizhnaya granitsa kul'tury [A fashion is a movable border culture]. *Nekommercheskiy prosvetitel'skiy proekt Arzamas* [Nonprofit educational project Arzamas]. Available at: <http://arzamas.academy/materials/502>, accessed 16.11.2017. (In Russ.).

4. Gerasimova U.L., Kim V.A. Moda i nenormativnoye telo. Ot otritsaniya k adaptivnomu dizaynu [Fashion and non-normative body. From denial to adaptive design]. *Mezhdunarodnyy zhurnal eksperimental'nogo obrazovaniya* [International Journal of Experimental Education], 2016, no. 6-2, 2016, pp. 237—240. (In Russ.).

5. Goralik L. Krivoy v chesti: “modnaya norma” i veshchi, iskazhayushchiye telo [Curve honor: the “fashion norm” and clothing that distorts the body]. *Videolektsiya* [Video lecture]. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=4f3u-Yz77hk>, accessed 02.10.2017. (In Russ.).
6. Drozdova A.V. *Vizual'nye obrazy povsednevnosti v sovremennoy mediakul'ture* [Visual images of the everyday in contemporary media culture]. Yekaterinburg, Gumanitarnyy universitet Publ., 2017. — 278 p. (In Russ.).
7. Korolenko C.P., Shpiks T.A. Seksual'naya flyuidnost' i addikativnye realizatsii [Sexy fluidnet and addictive implementation]. *Nauchno-prakticheskiy meditsinskiy zhurnal. Prakticheskaya meditsina* [Scientific-practical medical journal. Practical medicine], 2012, 23.04. Available at: <http://pmarchive.ru/seksualnaya-flyuidnost-i-addikativnye-realizatsii>, accessed 14.11.2017. (In Russ.).
8. Lebedeva N. Vremya bol'shikh peremen: evolyutsiya obraza tela i kostyuma v stsenicheskom tantse XX veka [A time of great change: the evolution of body image and costume in the dance of XX century]. *Novoye literaturnoye obozreniye. Teoriya mody. Odezhda. Telo. Kul'tura* [The new Literary Review. Fashion theory. Clothing. Body. Culture], 2017, no. 44. Available at: <http://www.nlobooks.ru/node/8702>, accessed 15.11.2017. (In Russ.).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2018. № 2 (412).
Философские науки. Вып. 47. С. 79—86.*

УДК 1/14
ББК 87

САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ НАУКИ: ФРАКТАЛЬНЫЙ ПОДХОД

В. П. Прытков

*Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина,
Екатеринбург, Россия*

Излагается основанная на принципе фрактальности модель построения и понимания философии науки, в частности ее предмета, структуры и функций. Принцип фрактальности имеет не узко дисциплинарное, а общеполитическое значение. Некоторые другие философские дисциплины — например, философия политики и философия техники — также могут развиваться на основе фрактального подхода.

Ключевые слова: *мироотношение, наука, научное мироотношение, проблема, философия науки, принцип фрактальности, субъект, объект, деятельность.*

Бесспорным фактом является то, что в эпоху модерна в сознании людей формируются два противоположных отношения общества к науке, весьма условно выражаемых бинарной оппозицией «*сциентизм — антисциентизм*». Вокруг этой оппозиции на протяжении столетий ведутся многочисленные и напряженные, подчас ожесточенные, философские дискуссии, идеологические и политические споры и другие виды полемики. Данная оппозиция позволяет разделить участников дискуссий на три группы (если мы полагаем, что указанные понятия находятся в отношении противоположности, и если соблюдаем правила логики). Во-первых, это так называемые «сциентисты», явные и неявные, или сочувствующие им. Во-вторых, «антисциентисты». Именно о них писал К. Ясперс: «Современные философы говорят о науке, будто им введом ее природа, и рассматривают ее затем как временное исторически обусловленное заблуждение мировоззренческого порядка» [26. С. 113]. В-третьих, те, кто трактует указанные альтернативы как ошибочные, некорректные; кто стремится «избежать двойного

заблуждения перед наукой, как суеверного преклонения перед наукой, так и ненависти к ней» [Там же. С. 112]. К этой группе принадлежит и автор данной статьи.

Философия науки призвана понять природу науки, закономерные свойства научного отношения человека к миру. Однако ее современное состояние вызывает впечатление интеллектуального хаоса, которое не исчезает, даже если не принимать всерьез сочинения радикальных антисциентистов, например П. Фейерабенда [22]. В работах многих отечественных авторов отсутствуют такие качества научного духа, как ясность и методическая упорядоченность, которые воспевал Г. Башляр [3. С. 369]. Указанные обстоятельства выступают как мотивы для разработки альтернативных подходов к самоопределению философии науки.

Цель статьи — изложить один из возможных подходов, основанный на принципе фрактальности, который гласит: каждая выделенная из целого категориальная подсистема (часть) в определенном смысле подобна целому. Ранее была опубликована гипотеза о том, что философское знание

имеет фрактальный характер [17]; здесь оно рассматривается в качестве *целого*, а философия науки — в качестве *части*, которая подобна целому. Далее излагаются методологические следствия, выводимые из принципа самоподобия и из ряда положений, установленных отечественными и западными философами.

Предмет философии науки. Неустрашимый плюрализм философских учений (в том числе многообразии ответов на вопрос «Что такое философия?») парадоксальным образом ограничивается тем, что представители разных направлений и школ повсеместно используют так называемую «картезианскую парадигму». По этому поводу Б. Рассел писал: «Почти всё в общепринятой философии было тесно связано с дуализмом субъекта и объекта» [19. С. 736]. Такие противоположные философские мировоззрения, как материализм, спиритуализм, гилозоизм и прочие, констатирует К. Ясперс, имеют один общий момент — разделение бытия на субъект и объект. Учитывая результаты исследований С. Л. Рубинштейна, В. А. Лекторского, К. Н. Любутина и других отечественных авторов, можно сформулировать следующий тезис: *отношение «человек — мир» есть единое основание и предмет философии как целого*. В работе «Человек и мир», своем философском завещании, С. Л. Рубинштейн кардинально трансформирует картезианскую дуалистическую парадигму, предлагая такое решение проблемы, которое направлено «против отчуждения как человека от бытия, так и бытия от человека». Раскрывая свой замысел, он писал: «Человек как субъект должен быть введен внутрь, в состав сущего, в состав бытия, и, соответственно, определен круг философских категорий» [20. С. 284]. Предложенные им определения исходных категорий таковы: а) *человек* выступает «как сознательное существо и субъект действия, прежде всего как реальное, материальное, практическое существо» [Там же. С. 285]; б) «Мир — общающаяся друг с другом совокупность людей и вещей, точнее совокупность вещей и явлений, соотношенных с людьми» [Там же. С. 289]. В философской концепции Рубинштейна «человек выступает как *часть бытия, сущего, осознающая в принципе все бытие*» [Там же. С. 357]. Именно поэтому она допускает применение принципа фрактальности.

Следующий шаг состоит в дифференциации исходного мироотношения на три основных вида: практическое, познавательное и ценностное отношение человека к миру. Ясно, что данная трактовка имеет свои истоки: во-первых, в знаменитых антропологических вопросах Канта; во-вторых, в понимании философии Маркса как философии

практики (А. Грамши); в-третьих, она позволяет реконструировать постановку основных проблем классической философии. Наиболее последовательно и четко эта трактовка изложена в монографии К. Н. Любутина и Д. В. Пивоварова [12]. Используя фрактальный подход и указанные пожелания, получаем следующую дефиницию: *предмет философии науки есть научное отношение человека к миру, включающее познавательное, практическое и ценностное мироотношения*. Мироотношение — это «интегральная сумма» взаимодействий человека с миром. В онтологическом плане данное понятие, согласно С. Л. Рубинштейну, амбивалентно: «С одной стороны, отношение человека к миру — это отношение к нему как к бесконечности, которая включает в себя человека, может его поглотить и подавить, обуславливает всю его жизнь, и, с другой стороны, отношение к миру как к объекту, в который человек может проникнуть познанием и переделать действием» [20. С. 357]. Эта формулировка открывает главу, которая носит знаменательное название — «Онтология человеческой жизни».

Понятие научного мироотношения впервые ввел, по-видимому, В. И. Вернадский, трактуя его как общую и неизменную (инвариантную) компоненту научного мировоззрения, чрезвычайно неустойчивого и изменчивого [5. С. 57]. Содержание этого понятия можно раскрыть, на наш взгляд, лишь в контексте последующего изложения. Его эвристическая ценность заключается в том, что оно позволяет преодолеть редуционистские подходы к осмыслению природы науки. Например, представители первого позитивизма (О. Конт, Дж. С. Милль, Г. Спенсер) редуцировали науку к рационально упорядоченному чувственному опыту; лидеры третьего позитивизма — к языку науки; «эпистемологический анархист» П. Фейерабенд отождествляет науку с такими формами культуры, как миф и религия. Эволюция понятия науки в Античности и в Новое время исследовалась в работах П. П. Гайдено [6], а эволюция философии науки в XIX—XX вв. анализировалась В. С. Стёпиным [21].

Структура философии науки. Структура любой системы — это совокупность связей и отношений между ее элементами (компонентами, подсистемами). Если философия понимается как открытая, культурно-исторически определенная когнитивная система, то любое рациональное описание структуры предполагает спецификацию элементов. В качестве таковых можно выбрать традиционные философские дисциплины. Их выделение есть результат *деления объема* понятия «философия». Логика учит, что деление должно

производиться по одному основанию. Что служит основанием деления в решении данной задачи? Его выбирает исследователь. В концепции К. Н. Любутина и Д. В. Пивоварова искомым основанием служит основной вопрос философии, анализируя который авторы выделяют шесть аспектов: онтологический, методологический, гносеологический, социологический, аксиологический, антропологический [12. С. 410—411]. Продолжая их рассуждения, выделим следующие философские дисциплины — основные и производные: 1) онтология; 2) теория познания; 3) методология, которая, в свою очередь, делится на методологию познавательной деятельности и методологию практической деятельности, или *праксиологию*; 4) социальная философия, которая включает такие производные дисциплины, как философия культуры, философия политики, философия права и т. д.; 5) аксиология — общее учение об идеалах и ценностях человеческого существования, а также этика и эстетика; 6) философская антропология как системообразующая дисциплина; 7) история философии, рассматриваемая и как эмпирическое основание любой философской системы, и как *метафилософия*.

Используя фрактальный подход, можно утверждать, что в структуре философии науки (а также философии техники) должны быть представлены гомеомерии перечисленных выше дисциплин. Уместно напомнить, что термин «*гомеомерии*» (по-русски — «подобочастные») был введен Аристотелем в «*Метафизике*» для характеристики учения Анаксагора о началах [1. С. 72]. Рассмотрим искомые элементы и связи между ними более подробно.

1. *Онтология науки*. Для ее характеристики целесообразно использовать гегелевскую тираду «*Всеобщее — Особенное — Единичное*», схему **В — О — Е**. На уровне **В** конструируется философская картина мира, формулируемая на языке принципов и категорий. Она отвечает на вопрос «*Как устроен этот мир?*», который порождает цепь вопросов: «*Что существует?*», «*Каковы критерии существования?*» и т. д. Онтология науки соответствует уровню **О**: здесь строится научная картина мира (НКМ) — высшая форма систематизации научного знания (согласно И. Я. Лойфману [11]). Основу современной НКМ образуют, на наш взгляд, принципы системности/целостности, вероятностного детерминизма (сочетающего динамические и статистические законы), развития (в синергетической трактовке).

Уровню **Е** соответствуют дисциплинарные онтологии — картины физической, химической, биологической и других реальностей. Например,

согласно Э. М. Чудинову, «*понятие физической реальности характеризует объективно-реальный мир не сам по себе, а в том его виде, как он просматривается сквозь призму данной физической теории*» [24. С. 229]. Вопрос о реальности того или иного объекта (гравитационных волн, бозона Хиггса и т. п.) ставится и решается именно в отношении теоретизированного мира, а не объективного мира самого по себе, как полагают сторонники наивного реализма.

2. *Эпистемология* (теория научного познания). Схема **В — О — Е** эффективно функционирует на всех уровнях теоретико-познавательной проблематики. В этом смысле онтология неотделима от эпистемологии — эту связь фиксирует термин «*онтогносеология*», который использовали многие отечественные философы (М. А. Лифшиц, И. Я. Лойфман и др.). В философской теории познания (уровень **В**) обсуждаются как традиционные проблемы (познаваемости мира, природы знания, истины и ее критериев), так и новые, неклассические: эволюционная эпистемология, формальная эпистемология, эпистемология жизненного мира и т. д. Проблематика этой старейшей философской дисциплины, отмечает В. А. Лекторский, становится все более актуальной, поскольку на современном этапе развития цивилизации когнитивная подсистема общества — производство, распространение и использование всех видов знания — начинает определять социально-экономические, политические и культурные процессы. Он пишет: «*Проблемы эпистемологии приобретают новый вид, новые формулировки, возникают новые подходы к их решению. «Общество знаний» не делает жизнь проще. Колоссально расширяя возможности человека, это общество ставит его перед не-существовавшими рисками и угрозами*» [10. С. 49]. Общество знаний формирует новый культурно-исторический тип — *Человека познающего*.

На уровне особенного по-прежнему актуальна исследовательская программа В. С. Соловьёва (1874), направленная против позитивистов. Русский мыслитель отмечал, что «*позитивизм сводится к известной системе частных эмпирических наук безо всякого универсального значения*». Речь идет о «*разводе*», об отделении науки от философии. Данная установка не выдержала испытания историческим временем. После Второй мировой войны, подчеркивает В. С. Стёпин, начинают преодолевать все «*фундаментальные установки позитивизма — рассматривать науку, абстрагируясь от ее связей с философией и другими областями культуры, абстрагируясь от исторического развития научной рациональности, абстрагируясь*

от связей с практической деятельностью» [21. С. 581]. Однако справлять «поминки по позитивизму» еще рано. Его установки укоренились и «процветают»: а) в других философских традициях (экзистенциально-феноменологической, постмодернистской и т. д.); б) в сознании научного сообщества («физика, остерегайся метафизики!»); в) в решениях и действиях чиновников Минобрнауки, ВАК и ФАНО, направляемых «бухгалтерской логикой» [2].

3. *Методология науки*. В этой дисциплине можно констатировать противостояние двух тенденций. Первая представляет собой *системно-деятельностный подход* к пониманию природы науки, разработанный в 1960—80-х гг. плеядой отечественных философов. Его результаты подытожены в работе Э. Г. Юдина [25], они сохраняют свою значимость. Вторая — концепция *сложного мышления*, представленная в серии публикаций французского исследователя Эдгара Морена. Он утверждает, что в нашем распоряжении имеется *антиметод*. Основные понятия и тезисы Э. Морена таковы:

- необходимо подвергнуть сомнению сам принцип картезианского метода, абсолютное отделение объекта от субъекта;
- необходимо найти метод познания сложности, который обнаруживает связи, соединения, импликации;
- следует начинать поиск с неясного и неопределенного. «Мы можем отправляться в путь только в неведении, неопределенности, смятении» [14. С. 41];
- *неопределенность* становится самоподдерживающей, сомнение о сомнении рождает *рефлексивность*;
- субъект вопрошает об условиях собственного мышления, в итоге порождает мышление потенциально релятивистское, реляционное и самопознающее;
- смятение есть средство *сопротивления* разного рода упрощениям. У нас имеется антиметод, в котором «незнание, неопределенность, смятение становятся добродетелью» [Там же].

Сравнительный анализ указанных концепций требует самостоятельного исследования. Тезисы Морена созвучны проблемно-рефлексивной модели развития науки [18], однако между ними есть и принципиальные расхождения: познание сложности возможно на основе системно-деятельностного подхода.

4. *Социально-философские* исследования науки ведутся в рамках различных философских традиций (позитивизм, марксизм, феноменология

и т. д.) и порождаемых ими исследовательских программ. Наиболее влиятельны среди них следующие: а) социология знания — от К. Маркса до М. Шелера и К. Манхейма; б) нормативная социология науки Р. Мертона; в) постпозитивистские концепции М. Полани, Т. Куна и др.; г) феноменологическая традиция — от Э. Гуссерля до А. Шюца, П. Бергера и Т. Лукмана; д) концепции М. Малкея, Д. Блура, Б. Латюра и др. В отечественной социальной философии выделим работы А. П. Огурцова, М. А. Розова, В. Е. Кемерова. Центральная тема указанных исследований — это проблема социальной обусловленности познания в целом и научного познания в частности. Следовательно, принцип фрактальности работает и здесь.

5. *Аксиология науки*. Эта дисциплина находится на стадии формирования, с предыдущей ее связывает очевидное обстоятельство: науку делают люди. В этой связи В. Е. Кемеров формулирует тезис о многомерной социальной обусловленности познания. Речь идет о «сочетании разных детерминаций познания: обществом, отдельными научными и культурными сообществами, субъектной и межсубъектной деятельностью» [8. С. 232]. Люди, которые делают науку, рождаются, воспитываются, трудятся и живут в определенной национальной культуре — с молоком матери усваивают ее язык, идеалы и ценности. Полагаем, в этом смысле ценностно нейтральная наука невозможна.

6. *Антропология науки*. Из пунктов 4 и 5 следует тезис: *наука — это часть антропологической реальности*. В 1926 г. В. И. Вернадский писал: «Наука не существует помимо человека и есть его создание. <...> В научно-выраженной истине всегда есть отражение — может быть, чрезвычайно большое — духовной личности человека, его разума» [5. С. 14—150]. Стремление осмыслить человеческое измерение науки — идея далеко не новая: о ней писали И. Кант, И. В. Гёте, Ф. Ницше, В. Дильтей, С. И. Гессен и другие мыслители. Современные отечественные философы также разрабатывают эту идею. Так, например, Л. А. Микешина формулирует принцип доверия человеку познающему. Констатируя, что в классической эпистемологии представлен «частичный» гносеологический субъект, она призывает вернуть целостного человека в современную эпистемологию [13. С. 7—8]. Дело за малым — создать концепцию целостного человека. Эвристически перспективным является предложенное Д. В. Пивоваровым введение двух новых понятий: *осваивающее познание* и *отчуждающее познание* [13. С. 74—79]. В развитии антропологии науки

нерешенными остаются следующие проблемы: а) поиск единого концептуального основания в условиях плюрализма и мультипарадигмальности; б) как сочетать субъектность научного творчества и объективность его результатов; в) как преодолеть отчуждение науки от человека.

Пункт 7 нет необходимости комментировать.

Следует признать правоту И. Лакатоса: «Философия науки без истории науки пуста; история науки без философии науки слепа» [9. С. 201]. Результаты историко-философских и историко-научных исследований — неотъемлемая часть философии науки.

Функции философии науки. Кому и зачем нужна философия? Известные из истории ответы великих мыслителей: а) Платона — об антагонизме философа и толпы, о губительном действии извращенного государственного устройства на философов, о необходимости слияния государственной власти и философии и т. д.; б) Эпикура — о том, что занятия философией необходимы для здоровья души и обретения счастья; в) Маркса — о том, что философия — это «живая душа культуры», и т. д. — отвергают многие современные авторы, причем ничтоже сумняшеся, не утруждая себя аргументированным рассуждением. Эти авторы составляют «похоронную команду», я не из их числа. По-видимому, функционирование философии в здоровом обществе должно служить его развитию, гармонизации, совершенствованию, в частности способствовать выявлению, постановке, исследованию, обсуждению и решению актуальных общественных проблем. Указанные стадии образуют *жизненный цикл общественной проблемы*. О каких проблемах идет речь?

На уровне всеобщего, **В** — это вечные философские проблемы. Как их можно упорядочить? Удачную типологию предложил Д. И. Дубровский. Он выделяет четыре основных типа философских проблем: **Г** — гносеологические, **О** — онтологические, **А** — аксиологические и **П** — праксиологические, полагая, что они не редуцируемы, но взаиморефлексируемы, а для наглядности размещает их в вершинах «философского квадрата» [7. С. 46—47]. Схему Дубровского, на наш взгляд, можно модифицировать: в центре квадрата разместить пятый тип: **Э** — экзистенциальные проблемы, проблемы человеческого существования — такие, как «жизнь — смерть — бессмертие», «свобода — рабство», «любовь — ненависть», «смысл — абсурд», проблема одиночества и т. д.; кроме того, переобозначить вершины, ориентируясь на материалистическое решение основного вопроса философии. В итоге получаем схему, представленную на рис. 1 и 2.

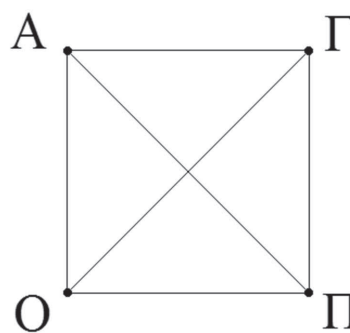


Рис. 1. Философский квадрат

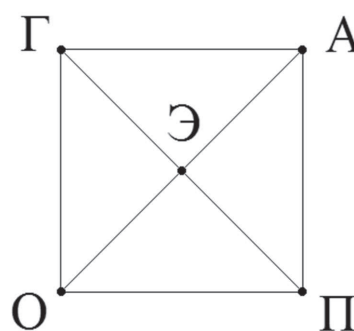


Рис. 2. Модифицированный философский квадрат (схема Д. И. Дубровского)

На уровне особенного, **О**, расположены функции философии науки и соответствующие им проблемы. Социальное предназначение философии науки состоит в том, чтобы осмыслить проблемы научного мироотношения, которые являются «проекциями» (гомеомериями) проблем уровня **В**, образующими модифицированный философский квадрат (см. рис. 2). Наиболее острой из них в условиях современного российского общества представляется проблема сохранения, выживания фундаментальной науки и ее социокультурного статуса. В этом плане показательны сами названия выступлений участников круглого стола «Фундаментальная наука в XXI веке»: А. Л. Никифоров — «Фундаментальная наука умирает?»; Е. А. Мамчур — «Нет, фундаментальная наука будет жить!»; Б. И. Пружинин — «Надеюсь, что будет жить» [4. С. 150—171]. Редакторы этой коллективной монографии цитируют выступление президента США Б. Обамы в апреле 2009 г. (в разгар мирового финансового кризиса!) перед Американской национальной академией наук. Обама заявил: «Поэтому сегодня я здесь, чтобы поставить такую цель: мы будем выделять более трех процентов ВВП на исследования и разработки» [Там же. С. 8]. Сравним этот показатель с нашими данными: по сообщениям СМИ, российские ученые требовали обеспечить финансирование фундаментальных научных исследований в 2017 г.

на уровне не ниже 0,22 % ВВП и доведение этих расходов до 0,35 % ВВП.

Естественно, что функционирование и развитие отечественной науки определяется не только уровнем бюджетного финансирования. В действительности изучение условий развития составляет крупномасштабную междисциплинарную проблему, требующую синергичных усилий всех социально-гуманитарных и философских дисциплин, от Аксиологии до Языкознания. Какие функции способна реализовать философия науки? Во-первых, *методологическую*: изучая строение и динамику науки, она может (или должна) раскрыть закономерности развития науки, решить вопросы о соотношении фундаментальных и прикладных исследований, науки и технологий, о критериях оценки достижений, о различиях между открытием, изобретением и инновацией и т. д. Во-вторых, *мировоззренческую*: решая онтологические и эпистемологические проблемы, она вносит свой вклад формирования современной НКМ, органической части светского мировоззрения, позволяет вести дискуссии о соотношении науки и религии, науки и искусства, науки и лженауки, науки и власти (политики, идеологии, утопии и т. п.), раскрыть мировоззренческий смысл новейших открытий и технологий. В-третьих, *социокультурные* функции: решая вопросы о социальных последствиях экспансии технологий, возможных антропологических рисках, состоянии развития среднего и высшего образования, повышении культуры дискуссий, логической и

организационно-управленческой культуры наших «эффективных менеджеров», представителей всех ветвей власти и лидеров общественного мнения. Разве этого мало?

Таким образом, фрактальный подход позволяет определить предмет, структуру и функции философии науки. Этот подход некоторые авторы используют при изложении философии политики [15], хотя и не вполне последовательно. По-видимому, он применим для изложения философии техники и других философских дисциплин. Фрактальный подход используют в качестве формы интеллектуальной интуиции для решения актуальных мировоззренческих проблем. Например, в работе «Европейский нигилизм» М. Хайдеггер выделяет пять главных рубрик ницшевской метафизики: «нигилизм», «переоценка всех прежних ценностей», «воля к власти», «вечное возвращение того же», «сверхчеловек». При этом Хайдеггер утверждает, что указанные рубрики «показывают метафизику Ницше каждый раз в *одном*, но всегда определяющем целом аспекте» [23. С. 67]. Каждая рубрика (понятие, идея) есть *часть*, определяющая *целое*, то есть фрактал. В лекции «Что такое метафизика?» Хайдеггер подчеркивает, что «всякий метафизический вопрос всегда охватывает метафизическую проблематику в целом. Он всегда и идет от этого самого целого» [Там же. С. 16]. Другими словами, философское вопрошание имеет фрактальный характер, а принцип самоподобия имеет общепризнанное философское значение.

Список литературы

1. Аристотель. Соч. : в 4 т. Т. 1. — М. : Мысль, 1976. — 550 с.
2. Афанасьева, В. В. Пять признаков тяжелой болезни [Электронный ресурс] / В. В. Афанасьева. — URL: <http://www.pravmir.ru/pyat-priznakov-tyazheloy-bolezni-rossiyskogo-obrazovaniya> (дата обращения 19.05.2017).
3. Башляр, Г. Избранное. Т. 1. Научный рационализм / Г. Башляр. — М. ; СПб.: Университет. кн., 2000. — 395 с.
4. Будущее фундаментальной науки: Концептуальные, философские и социальные аспекты проблемы / отв. ред. А. А. Крушанов, Е. А. Мамчур. — М. : КРАСАНД, 2011. — 228 с.
5. Вернадский, В. И. О науке. Т. 1 / В. И. Вернадский. — Дубна : Феникс, 1997. — 576 с.
6. Гайденко, П. П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ / П. П. Гайденко. — М. : Наука, 1980. — 566 с.; Гайденко, П. П. Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.) / П. П. Гайденко — М. : Наука, 1987. — 447 с.
7. Дубровский, Д. И. Относительное и абсолютное. К проблеме концептуального осмысления релятивизма / Д. И. Дубровский // Релятивизм как болезнь современной философии / отв. ред. В. А. Лекторский. — М. : Канон+, 2015. — 392 с.
8. Кемеров, В. Е. Общество, социальность, полисубъектность / В. Е. Кемеров. — М. : Академ. проект, 2012. — 252 с.
9. Лакатос, И. Избранные произведения по философии и методологии науки / И. Лакатос. — М. : Академ. проект, 2008. — 475 с.

10. Лекторский, В. А. Трансформация эпистемологии: новая жизнь старых проблем / В. А. Лекторский // Эпистемология: перспективы развития. — М. : Канон+, 2012.
11. Лойфман, И. Я. Мировоззренческие штудии: Избранные работы / И. Я. Лойфман. — Екатеринбург : Банк культур. информ., 2002.
12. Любутин, К. Н. Диалектика субъекта и объекта / К. Н. Любутин, Д. В. Пивоваров. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1993.
13. Микешина, Л. А. Эмпирический субъект и категория жизни / Л. А. Микешина // Эпистемология и философия науки. — 2009. — № 1.
14. Морен, Э. Метод. Природа Природы / Э. Морен. — М. : Канон+, 2013.
15. Панарин, А. С. Философия политики / А. С. Панарин. — М. : Новая шк., 1996.
16. Пивоваров, Д. В. Наука и религия: гносеологические очерки / Д. В. Пивоваров. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2013.
17. Прытков, В. П. Фрактальный характер философского знания / В. П. Прытков // Вестн. Челябин. гос. ун-та. — 2016. — № 3 (385). Филос. науки. Вып. 39. — С. 26—35.
18. Прытков, В. П. Человек вопрошающий / В. П. Прытков. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2006.
19. Рассел, Б. История западной философии / Б. Рассел. — Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1997.
20. Рубинштейн, С. Л. Бытие и сознание. Человек и мир / С. Л. Рубинштейн. — СПб. : Питер, 2003.
21. Стёпин, В. С. Философия и методология науки. Избранное / В. С. Стёпин. — М. : Академ. проект, 2015.
22. Фейерабенд, П. Наука в свободном обществе / П. Фейерабенд. — М. : АСТ, 2010; Фейерабенд, П. Прощай, разум / П. Фейерабенд. — М. : АСТ, 2010.
23. Хайдеггер, М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. — М. : Республика, 1993.
24. Чудинов, Э. М. Природа научной истины / Э. М. Чудинов. — М. : Политиздат, 1977.
25. Юдин, Э. Г. Методология науки. Системность. Деятельность / Э. Г. Юдин. — М. : Эдиториал УРСС, 1997.
26. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. — М. : Республика, 1994.

Сведения об авторе

Прытков Владимир Павлович — кандидат философских наук, доцент ВАК, доцент кафедры философии, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. Екатеринбург, Россия. a_konashkova@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 2 (412).
Philosophy Sciences. Iss. 47. Pp. 79—86.*

SELF-DETERMINATION OF PHILOSOPHY OF SCIENCE: FRACTAL APPROACH

V.P. Prytkov

*Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin,
Yekaterinburg, Russia. a_konashkova@mail.ru*

The outlined model of composition and understanding of philosophy of science, in particular its subject, structure and functions, is based on the principle of fractality. This principle states that “every allotted of a whole categorical subsystem (a part) in a certain sense is similar to the whole”. In this article philosophical knowledge is considered to be a whole, while philosophy of science is meant to be its part, which is similar to the whole. The author formulates the following definition: “The subject of philosophy of science is a scientific attitude of a human to the world and includes cognitive, practical and moral kinds of world-view”. Components of philosophy of science and its function are characterized in the article. The author claims, that the principle of fractality does not have a narrowly disciplined, but a general philosophical significance.

Keywords: *world relation, science, scientific relation, problem, philosophy of science, fractality principle, subject, object, activity.*

References

1. Aristotel'. *Sochineniya v 4 t. T. 1* [The Works in 4 vol. Vol. 1]. Moscow, Myisl Publ., 1976. 550 p. (In Russ.).
2. Afanas'eva V.V. *Pyat' priznakov tyazhelyoy bolezni* [Five signs of a serious illness]. Available at: <http://www.pravmir.ru/pyat-priznakov-tyazhelyoy-bolezni-rossiyskogo-obrazovaniya>, accessed 19.05.2017. (In Russ.).
3. Bashlyar G. *Izbrannoye. T. 1. Nauchnyy ratsionalizm* [Favourites. Vol.1. Scientific rationalism]. Moscow, St. Petersburg, Universitetskaya kniga Publ., 2000. 395 p. (In Russ.).
4. *Budushcheye fundamental'noy nauki: Kontseptualnye, filosofskiye i sotsialnye aspekty problemy* [The future of fundamental science: Conceptual, philosophical and social aspects of the problem]. Moscow, KRASAND Publ., 2011. 228 p. (In Russ.).
5. Vernadskiy V.I. *O nauke. T. 1* [About science. Vol. 1]. Dubna, Feniks Publ., 1997. 576 p. (In Russ.).
6. Gaydenko P.P. *Evolutsiya ponyatiya nauki. Stanovleniye i razvitiye pervykh nauchnykh programm* [Evolution of the concept of science. Formation and development of the first scientific programs]. Moscow, Nauka Publ., 1980. 566 p.; Gaydenko, P.P. *Evolutsiya ponyatiya nauki (XVII—XVIII vv.)* [Evolution of the concept of science (XVII—XVIII centuries)]. Moscow, Nauka Publ., 1987. 447 p. (In Russ.).
7. Dubrovskiy D.I. *Otnositel'noye i absolyutnoye. K probleme kontseptual'nogo osmysleniya relyativizma* [Relative and absolute. To the problem of conceptual comprehension of relativism]. *Relyativizm kak bolezni' sovremennoy filosofii* [Relativism as a disease of modern philosophy]. Moscow, Kanon+ Publ., 2015. 392 p. (In Russ.).
8. Kemerov V.E. *Obshchestvo, sotsial'nost', polisub"ektivnost'* [Society, sociality, polysubject]. Moscow, Akademicheskiiy proekt Publ., 2012. 252 p. (In Russ.).
9. Lakatos I. *Izbrannyye proizvedeniya po filosofii i metodologii nauki* [Selected works on philosophy and methodology of science]. Moscow, Akademicheskiiy proekt Publ., 2008. 475 p. (In Russ.).
10. Lektorskiy V.A. *Transformatsiya epistemologii: novaya zhizn' starykh problem* [Transformation of epistemology: new life for old problems]. *Epistemologiya: perspektivy razvitiya* [Epistemology: prospects of development]. Moscow, Kanon+ Publ., 2012. (In Russ.).
11. Loyfman I.Ya. *Mirovozzrencheskiye shtudii: Izbrannyye raboty* [Worldview studies: Selected works]. Yekaterinburg, Bank kul'turnoy informatsii Publ., 2002. (In Russ.).
12. Lyubutin K.N., Pivovarov D.V. *Dialektika sub"ekta i ob"ekta* [The dialectic of subject and object]. Yekaterinburg, 1993. (In Russ.).
13. Mikesheva L.A. *Empiricheskiy sub"ekt i kategoriya zhizni* [The empirical subject and the category of life]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology and Philosophy of Science], 2009, no. 1. (In Russ.).
14. Moren E. *Metod. Priroda Prirody* [Method. The Nature of Nature]. Moscow, Kanon+ Publ., 2013. (In Russ.).
15. Panarin A.S. *Filosofiya politiki* [Philosophy of politics]. Moscow, Novaya shkola Publ., 1996. (In Russ.).
16. Pivovarov D.V. *Nauka i religiya: gnoseologicheskiye ocherki* [Science and religion: epistemological essays]. Yekaterinburg, 2013. (In Russ.).
17. Pрытков V.P. *Fraktal'nyy kharakter filosofskogo znaniya* [The fractal nature of philosophical knowledge]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University], 2016, no. 3 (385). *Filosofskiye nauki*, iss. 39, pp. 26—35. (In Russ.).
18. Pрытков V.P. *Chelovek voproschayushchiy* [The inquiring person]. Yekaterinburg, 2006. (In Russ.).
19. Rassel B. *Istoriya zapadnoy filosofii* [History of Western philosophy]. Novosibirsk, 1997. (In Russ.).
20. Rubinshteyn S.L. *Byitiye i soznaniye. Chelovek i mir* [Existence and consciousness. Man and the world]. St. Petersburg, Piter Publ., 2003. (In Russ.).
21. Styopin V.S. *Filosofiya i metodologiya nauki. Izbrannoe* [Philosophy and methodology of science. Favourites]. Moscow, Akademicheskiiy proekt Publ., 2015. (In Russ.).
22. Feyerabend P. *Nauka v svobodnom obshchestve* [Science in a free society]. Moscow, AST Publ., 2010 (In Russ.); Feyerabend P. *Proshay, razum* [Good-bye, mind]. Moscow, AST Publ., 2010. (In Russ.).
23. Haydegger M. *Vremya i byitiye: Stat'i i vystupleniya* [Time and being: articles and speeches]. Moscow, Respublika Publ., 1993. (In Russ.).
24. Chudinov E.M. *Priroda nauchnoy istiny* [The nature of scientific truth]. Moscow, Politizdat Publ., 1977. (In Russ.).
25. Yudin E.G. *Metodologiya nauki. Sistemnost'. Deyatel'nost'* [Science methodology. System. Activity]. Moscow, Editorial URSS Publ., 1997. (In Russ.).
26. Yaspers K. *Smysl i naznachenkiye istorii* [The meaning and purpose of history]. Moscow, Respublika Publ., 1994. (In Russ.).

УДК 111-141.2-130.2

ББК Ч1-71, Э2/Э3-86.2/86.3, Ю5/8-87.5

СОСТАВЛЕНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ АНТОЛОГИИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ¹

К. М. Товбин¹, Р. Ю. Аморин², К. Я. Кожурин³

¹ Сахалинский государственный университет, Южно-Сахалинск, Россия

² Российский государственный аграрный университет им. К. А. Тимирязева, Москва, Россия

³ Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена,
Санкт-Петербург, Россия

Статья посвящена вопросу методологии, особо актуальному при составлении антологии «Православное старообрядчество как один из ликов российской цивилизации». Четкое видение методологических оснований позволит нам составить актуальный, небанальный сборник, в котором старообрядчество будет показано не как музейное достояние, а как живой и востребованный до наших дней пример «параллельной России». Второй блок — тексты о старообрядчестве (полемиические, диалогические, философские, исследовательские, художественные) — также должен быть составлен таким образом, чтобы иллюстрировать не только разные эпохи религиозной свободы в истории России, но и трансформации самой традиционной духовности.

Ключевые слова: старообрядчество, староверие, древлеправославие, антология, актуальность, методология, пострелигия, религиозная гальванизация, неофундаментализм, традиционная духовность.

Для подступа к анализу старообрядческой духовности нам необходима собственно религиозно-ведческая методология, которой в цельном и законченном виде сегодня нет. Старообрядчество воспринимается либо в идеологическом ключе, либо в историософском или культурологическом. Ни одна из этих позиций не удовлетворяет нашим требованиям анализа старообрядческой ментальности, культуры, повседневности и деятельности, но каждая позиция имеет в себе значимые для нас элементы, которые мы намерены использовать. Особняком стоит социолого-экономических подход, также приемлемый для нас в определенной мере. Наша главная задача — конструирование синтетической методологии, включающей в себя и религиозно-ведческий, и культурологический, и социально-философский, и историософский анализ. В основу положены авторское понятие «пострелигия» (применимо к современному староверию) и представление о развитии древлеправославия по ступеням «Традиция — Религия — Пострелигия». Такой подход позволит нам вычлениить ментальные структуры староверов, реагирующие на современную им духовность, и проследить наличие и действие этих ментальных структур в наши дни. Генеалогия традиционного духовного явления и переход его в современный посттрадиционный

формат — тема, особо актуальная в наши дни религиозной гальванизации и неофундаментализма. Изучение классического и современного старообрядчества позволит понять многие нюансы этих процессов.

I. В поисках актуальной методологии

Отбор материала для антологии, посвященной старообрядчеству, возможен только на основе собственной методологической шкалы. Без религиозно-ведческого обоснования подбираемого материала — хрестоматийного и исследовательского — наша антология вполне может стать банальным продолжением многих сборников, составленных либо на произвольно-избирательных основаниях, либо на базе отнюдь не религиозно-ведческой методологии. Первый огрех не только сделает нашу работу неактуальной, но также усилит досадную тенденцию перемещения ярких осколков традиционной культуры и духовности в музейно-этнографический формат, интересный лишь узким специалистам и праздным обозревателям. Вторая негативная вероятность — превращение посвященной религии антологии в сборник материала, иллюстрирующего внешние и далекие от религиозно-ведческой сферы знания. Вместе с тем сам факт новой антологии, посвященной старообрядчеству, будет считаться показателем развития отечественного старообрядо- и традициеведения, хотя смысловая нагрузка такого сборника будет нулевой. Отсюда особое значение религиозно-ведческой

¹ Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 17-03-00010-а «Православное старообрядчество как один из ликов российской цивилизации».

методологии, долженствующей указать нам путь подбора материала, его интерпретации и представления читателю. Сам факт отбора текстов уже непосредственно влияет на его репрезентации — если речь идет лишь о классических старообрядческих текстах. Если же говорить о текстах аналитических, вопрос их подбора и интерпретации ставится особо остро. В антологии мы намерены не просто привести сведения из разных эпох старообрядчества и разных тенденций по отношению к нему; наша цель — представить особые области индивидуального и массового сознания, актуализирующиеся при обращении к теме древлеправославия («изнутри» и «снаружи»). Ментальные тенденции и мировоззренческие комбинаторики, коммуникативные особенности и деятельностные тенденции, вдохновляющие ценности и мотивирующие смыслы — наши предметы поиска. Традиционность и новаторство, изоляция и открытость, лояльность властям и анархизм, созидательность и деструктивность, субкультурность и императивность, социальная архаика и социальный конструктивизм — эти темы сегодня особо востребованы при осмыслении современных тенденций Постмодерна, посткапитализма, постматериализма, информационного общества, религиозной гальванизации и неопундаментализма, альтерглобализации и «столкновения цивилизаций». Старообрядчество являет нам не только исторический опыт автохтонного осмысления западного дискурса и приспособления к нему — более того, старование обнажает перед нами сами этнические ментальные нервы, затронутые в общемировых тенденциях. При обращении к теме древлеправославия темы «Россия в мировом сообществе цивилизаций», «Россия и западный путь развития», «Россияне как нация и как народ» становятся открытыми на самом психологическом уровне, самом микросоциальном, интимно-личном. Однако неверное расположение материала, а также волонтаристский или стихийный подбор его интерпретаций — опасности отхода от серьезной задачи, поставленной перед нами. Антология «Русское старообрядчество как один из ликов российской цивилизации» должна иметь осмысленную структуру и предельно ясное целеполагание. Поэтому методологический вопрос для нас — важнейший.

Старообрядоведение в России — как и религиозоведение в целом — является сложным в плане методологии. Если исходить из предположения, что религия — уникальная сфера духовности, предполагающая специфическое преломление духовной культуры, особые ценностные параметры и деятельностные тенденции, мы не можем

воспринимать религиозоведение как составную или промежуточную часть иных отраслей гуманитарного знания: историософии, историографии, культурологии, социологии и т. д. Названные дисциплины имеют собственные, устоявшиеся понятийные аппараты и аксиологические шкалы, и тема религии в них — подчиненная, иллюстративная. Соответственно, обобщать и анализировать столь серьезную тему, как старообрядчество, становится в принципе невозможно на основе такой тенденции, хотя она является преобладающей в наше время. Материал, собранный на основе разнородных исторических, социологических, политологических и культурологических обобщений, станет мозаичным, не вскрывающим никаких ментальных особенностей и культурных императивов.

Мы не дерзнем осуждать или критиковать выдающихся отечественных религиозоведов и авторитетных специалистов по старообрядчеству. Но при отсутствии непосредственно религиозоведческого подхода к теме древлеправославия нам видятся некоторые возможные перекосы:

- 1) *Описательность*. Превращение в «историко-археографический заповедник» любого представителя традиционной духовности — очевидная опасность, при которой работа исследователя не будет выходить за рамки бесконечных этнографических и биографических описаний и классификаций, не преследующих никакой метациели.
- 2) *Чужеродность*. Рассмотрение старования через призму нерелигиозоведческих подходов делает феномен традиционности не предметом, а объектом, в котором рассмотрению подвергаются самые периферийные области. Такое исследование может прекрасно обобщить материал, перенеся старообрядчество из религиозного и духовного формата в совершенно чуждые координаты; эти координаты могут быть интересны задающему их исследователю, но ничего не сообщат о сути старообрядчества.
- 3) *Идеологизаторство*. Эта проблема, самая старая и устойчивая в старообрядоведении, основана на двух методологических постулатах. Первый — признание неспособности/нежелания подобрать для исследования древлеправославия специальные или хотя бы объективные подходы. Второй — вытекающий из первого — рассмотрение старования в узкофеноменологическом ключе, применимо к конкретной парадигме, каковой является рассмотрение России как совокупности государственных институтов, по отно-

шению к которым старообрядчество почти всегда занимало неприязненную позицию.

- 4) *Самообращенность*. Многие современные исследователи старOVERия — в том числе и сами старообрядцы, что показательно, — в качестве реакции на методологический вакуум пытаются подменить отсутствие выверенных религиозных подходов собственными попытками на этом поприще. Есть более и менее удачные попытки «самодельного» старообрядоведения, но все их роднят два больших минуса: тотальный субъективизм авторов (не позволяющий сотрудничать с иными исследователями) и полная вовлеченность в предмет своих исследований, доходящая порой до элементарной безграмотности при обращении «наружу» от своего излюбленного предмета. Безусловно, указанные проблемы — признаки юношеского максимализма, признаки нахождения отечественного старообрядоведения в стадии зарождения. Но стороннего искателя такие субъективисты ничему научить не могут — кроме как повести за собой, опять же впадая в соблазн идеологизаторства.

Перечисленные перекосы являются общей картиной отечественного старообрядоведения последних двухсот лет, причем каждый из них имеет свою историю и право на существование. Посему нужно обобщить эти тенденции, чтобы прояснить их применимость для нашей антологии.

II. Основные подходы

в отечественном старообрядоведении

1. *Идеологический подход*. Восприятие старообрядчества как «антиправительственной организации», «антигосударственного движения», как движения антицерковных «раскольников» имеет самую давнюю историю. Начиная с патриархов Иоасафа II и Иоакима [19], Симеона Полоцкого [56] и даже Юрия Крижанича [4], старообрядчество искусственно обесмысливалось, перемещалось в социально-психологическую область политического протеста. Пример Крижанича особо показателен: в старообрядчестве признавались собственные ментальные основания, но от их анализа принципиально отказывались. Эта принципиальная глухота и слепота, порожденные диктатом государственничества, изначально опасались раскрывать старообрядчество как ментальный феномен, который мог быть опасным официальной политике государства и церкви.

Развившееся впоследствии «*противораскольническое*» миссионерство [8; 17; 36; 43; 57; 60] весьма серьезно анализировало письменную и

устную культуру древлеправославия, появились даже зачатки культурологических и семиотических исследований, но все они были подчинены единой цели, не только не религиозной, но и антинаучной, — дискредитации старообрядчества как социального феномена.

Огромный объем «сведений о раскольниках», собранных миссионерами в кабинетных и полевых исследованиях, по сей день является непревзойденным и количественно, и качественно (по биографической и историографической проработке каждого источника). Собственно, все последующие сборники старообрядческой письменности за источниками обращались почти всегда к коллекции Николая Субботина [32], подцепляя при этом его оценочные суждения и — в редких случаях — намеренные искажения и фальсификации. Собственно, наша антология преследует цель решения амбициозной задачи стать вторым собранием после миссионерского — по целенаправленности и мотивированности. Однако даже нам пришлось за многими источниками обращаться к миссионерскому наследию, надеясь сохранить исследовательскую беспристрастность.

Именно из миссионерского «расколоведения» вышла — как реакция на него — либеральная историческая наука XIX в., и во многом ее антиклерикальный скепсис вызван идеологической нагруженностью работ миссионеров и консервативных историков (более осторожно и несмело старавшихся преодолеть эту ангажированность).

Советское старообрядоведение в силу своей изначальной смелости (граничащей с маргинальностью) могло бы выработать собственную методологию на марксистской основе, чему емкими примерами являются ранние исследования начиная с Бонч-Бруевича [3]. Однако весьма скоро советские религиоведы — как и все гуманитарные исследователи — перешли в идеологическую плоскость. Советские исследования старообрядчества [22; 38] — в особенности в щедрые для этнологов 1970-е гг. [46] — во всем подчинялись стратегии двоемыслия: даже при наличии интересных фактов, при фиксации знаковых социальных переструктурирований в старообрядческой среде все данные подавались читателю необъективно, снабжались необходимой «идеологической составляющей». Работы тех лет пригодны только для исследователей, проживающих в условиях общепринятого двоемыслия, навывших извлекать факты и объективные оценки из-под спуда «социалистического строительства», «руководящей роли партии» и восприятия религии как «опиума народа».

В наше время некоторые исследователи старообрядчества вновь осваивают этот формат. Термин

«раскольник» становится все более популярным (он так и не был окончательно дискредитирован, несмотря на все старания ученых в 2000-е гг.), все чаще появляются изыскания «заговора раскольников», «старообрядческого лобби», переносящие на староверов ответственность едва ли за все пункты краха Российской империи [40; 51]. Мы не будем анализировать эти работы, равно как и предпосылки нынешнего возрождения идеологического формата; оговорим лишь, что намеренные гиперболизации и умолчания, оценочность и избирательность, субъективизм и церковная партийность — факторы, вынуждающие современного религиоведа сторониться указанных авторов, если перед ним стоит задача создания цельной картины старообрядческого менталитета и мировоззрения.

2. *Историософский подход* является преобладающим на данный момент. Это восприятие старообрядчества в русле истории российского государства, редко — в рамках истории самого старообрядчества. В любом случае староверие представлено реакцией на мероприятия чисто политического характера, даже если речь идет о церковных начинаниях.

Свою историю историософская методология ведет от работ *консервативных историков* XVIII—XIX вв. (М. В. Ломоносов [30. С. 212], В. Н. Татищев [61. С. 845], Н. М. Карамзин, С. М. Соловьев [59. С. 190—191]), осторожно старавшихся выйти из-под гнета клерикальности в восприятии староверов. Оценки старообрядчества по-прежнему продолжают преобладать над фактами, но становятся менее ангажированными даже при наличии обязательного государственнического этоса, уменьшается доля церковности, и старообрядцы рассматриваются как значительная часть российского социума. По-прежнему их культура не рассматривается как равноправная имперско-российской, но она все меньше видится как элементарная реакция на миссионерско-полицейские репрессии. Староверы рассматриваются как одна из «примитивных», «закоснелых» частей российского общества, но все чаще у консервативных историков встречаются замечания о «двух Россиях», одну из которых — донную — олицетворяют старообрядцы.

Впоследствии при возникновении единоверия в синодальной церкви — униатского начинания, долженствующего приобщить ревнителей старых обрядов к церковно-общественному организму, — возникла уникальная *единоверческая философия истории*, старающаяся сблизить две ветви российского церковного сознания [5; 14]. В 2000-х гг. эта линия заново была реанимирована [10; 20], пока не стало очевидным принципиальное

отличие современных староверов («внутренних эмигрантов в РПЦ МП) от единоверцев «классических», находящихся на стыке «двух России».

Консервативная историософия также имела позиции в *зарубежнической церковно-исторической науке* [31. С. 56; 33. С. 21; 69. С. 95; 15. С. 332; 73. С. 160—182], старающейся проложить свою тропу меж дискредитированным клерикализмом и «приведшим к революции» церковно-историческим либерализмом. Работы историков РПЦЗ были направлены только на эту цель, потому не имели никакого продолжения, когда стала явной ментальная бессодержательность и обреченность на бесплодную экзотику всего проекта «Русского Зарубежья».

Новое дыхание консервативно-историософская методология приобрела в 2010-е гг., в связи с упрочением неогосударственнической тенденции в гуманитарном кластере и реваншистско-клерикальными тенденциями некоторых деятелей российского информационного пространства. Стараниями В. В. Шмидта появился даже поджанр «никоноведение» [74], приковывающий внимание к фигуре патриарха Никона, сыгравшего существенную роль в становлении современной государственности, хотя и имевшим ее собственную версию, актуальность которой снова на устах в эру возрождения разных форматов религиозного фундаментализма. Представители этого крыла, хотя и не впадают в прямое идеологизаторство, стараются рассматривать староверов как явление, чужеродное российской духовной органике, а потому и исторгнутое в маргинальное поле. В рамках этого направления все чаще возникают конспирологические теории о связи старообрядцев с разрушителями Российской империи и синодальной церкви [40; 51] — вкупе с призывами остановить очевидное усиление старообрядцев в информационном и культурном пространстве современной России.

Либеральная историософия родилась из принципиального отказа от клерикальной и государственнической ангажированности старообрядоведения [7; 19. С. 110—119; 21. С. 270—287; 26. С. 441—448]. Работы историков-либералов заручились огромным капиталом общественного доверия и академического авторитета, всего лишь сдернув покрывало идеологизации и незамедлительно обнаружив изъятые факты или представив общеизвестные прецеденты в новейшем ключе, дающем возможность для кардинально противоположных оценок. По-своему либералы также начали с ангажированности и субъективности, представив «государственничество» — как «деспотизм», «клерикализм» — как «нарушение

свободы совести», «прогресс» — как волеизъявление европеизированной аристократии, имперскую культуру — как культуру инородных «верхов». При таком подходе старообрядчество немедленно поменяло свое место в оценочной системе координат, что часто преподносится как долгожданная объективность и исследовательская беспристрастность. Однако это направление в историософии было наиболее объективным, поскольку чаще всего работало не над собственными интерпретациями, не над деконструкциями интерпретаций, а на фиксации факта и нахождении его связей с прочими фактами.

Древлеправославие в работах историков-либералов предстало как голос «народной России», «низовой», автохтонной, сопротивляющейся инокультурному крену властителей. Это сопротивление позволило староверам выработать собственные уникальные социальные формы, коммуникативные механизмы, хозяйственные стратегии. Началось это сопротивление также не с самоценного протеста, а на основе мощного наследия древнерусской культуры, которой хранителями и наследниками выступили старообрядцы.

Восприятие старообрядчества как «голоса народа» повлекло симпатии околонароднической историософии [35; 49; 75; 77], искавшей социальную опору для слома политического строя. Но в советское время, как было сказано ранее, старообрядцы не были включены в коммунистические мартирологи, поскольку идеологам стала явна обязательность религиозной мотивации старообрядческого проекта и необязательность — политической.

В наше время либерально-историософская интерпретация старообрядчества была перезапущена — вкупе с переосмыслением ее основоположников и таких своеобразных продолжателей, как П. Паскаль [45] и А. И. Солженицын [58]. Современные старообрядоведы стремятся вычлени в староверии «альтернативную историю», хотя и откликающуюся на реалии окружающего мира (в осознании неизменной сопряженности с ним), но старающихся выпестовать собственные социальные и экономические условия существования старообрядческого мира. В этом ряду стоят работы о старообрядчестве как альтернативном цивилизационном проекте, аналогичном протестантской реформации [6], о старообрядчестве как эсхатологическом уходе в апокалиптические дебри [50], о древлеправославии как «семиотическом ревизионизме» [68. С. 159], даже о староверии как «автохтонном европейском проекте», противопоставленном азиатскому деспотизму Тишайшего, Никона, Петра I. Вершиной этого направления до сих пор заслуженно считается

монография М. О. Шахова «Старообрядческое мировоззрение» [71], впервые обосновывающая сей конструкт и утверждающая его бытийственности и права на существование.

Почти все новые старообрядоведы по умолчанию находятся в русле либерально-историософской парадигмы, поэтому их внимание приковано к событийному ряду и биографиям, а основные силы тратятся на интерпретационном поприще. Результатом являются порой весьма остроумные объяснения известных фактов, но методологии для исследования современного старообрядчества, а также для прояснения значения староверия для современности, увы, не наблюдается. Это можно назвать слабостью историософского подхода в целом — восприятие древлеправославия как древности, в ее сопротивлении или сопряжении с историческим процессом, но без существенного анализа ментальных особенностей, особенно в соприкосновении с реалиями современности: технотронными, информационными, глобалистическими и т. д.

На основе либерального подхода выросли оригинальные попытки *старообрядческого* философско-исторического самоосмысления, щедрые на смелые интерпретации и фактологические комбинаторики [13; 25; 37; 39; 47; 53; 55]. Но ввиду соблюдения научной объективности мы не можем опираться на эти труды, хотя их фрагменты непременно должны быть включены в наш сборник.

3. Социологическо-экономический подход стоит на особом месте. Он связан с либеральной историософией и культурологией, однако его методологические основания — несколько иные. В. В. Керов приводит большой перечень зарубежных исследователей старообрядческого хозяйствования и социальной структуры [23. С. 94—95], на работах которых он [24], а также Д. Е. Расков [52] выстраивают собственные оригинальные штудии древлеправославия. В свою очередь англо-американские исследователи отталкивались от методологии М. Вебера, предвосхитившего религиозную гальванизацию конца XX в. и огромную роль социального капитала малых этноконфессиональных групп.

В России 2000-х гг. это направление имело свои прочные позиции наряду с интересом к религиозно-экономической концепции Макса Вебера. После распада советской экономической системы, в ситуации неопределенности 1990-х гг. велся активный поиск оснований для построения новой экономики, переоткрытие капитализма, переосмысление концепций посткапитализма, альтернативно капитализма и постматериализма (Р. Инглхарт).

Сегодня это направление теряет свои позиции. Во-первых, оно как к объекту привязано к старообрядческим общинам, существующим почти исключительно за рубежом; российское современное старообрядчество имеет характер городской, субкультурный, информационный, соцсетевой и неофитский. Во-вторых, в сегодняшней России наметилась стабилизация экономической системы, поиск альтернативных оснований прекращен, а исследования староверческой «общинной экономики» выглядят экзотично и непродуктивно.

Кроме того, хотя Керов и Расков смело перешли с событийности и историзма на уровень анализа деятельности, труда, социальной структуры, но собственно религиозоведческий характер их исследований вторичен. Религия здесь является либо продуктом общественных отношений и хозяйственной деятельности, либо ее первопричиной — однако, в таком качестве она некритически принимается, без внутреннего анализа. Следовательно, подступа к ментальным процессам мы снова не сможем получить, в особенности в приложении к современному, постмодернистскому древлеправославию.

4. *Культурологический подход* имел огромное влияние на гуманитарные исследования все 1990—2000-е гг., и его востребованность стала снижаться лишь в последнее десятилетие — вместе с растущим кризисом доверия к самой культурологии, так и не сумевшей ни обзавестись собственным понятийным аппаратом, ни выпестовать собственные методологии. Однако огромный прорыв в культурологическом старообрядоведении был сделан, и самые интересные исследования старообрядчества изучают важнейший (а наряду с этим — и самый аморфный) продукт древлеправославия — его культуру. Более того, этот подход позволяет — хотя и ограниченно — сплавить староверие разных эпох, перейти от исторического восприятия к вне- и надысторическому, приблизиться к анализу духовности настолько, насколько это может позволить изучение культуры.

Одним из авторов этой методологии заслуженно называют эмигрантского историка С. А. Зеньковского, посвятившего староверию свой *magnum opus* [16]. В качестве альтернативы как идеологическому, так истористскому восприятию староверия к культурологии обращались такие разные фигуры, как археографы [48], историософы [9. С. 270], литературоведы [44; 29. С. 141]. Собственно, с подачи Лихачёва, «мода на старообрядчество» захлестнула гуманитарные исследования 1980—90-х гг. И хотя объектом рефлексии Лихачёва была самая тяжеловесная область культуры — литература, общий настрой восприятия старообрядцев как «альтер-

нативных книжников» был продолжен большим числом исследователей в 2000-е, зачастую лишенных как эрудиции, так и широты обобщений Д. С. Лихачёва. По этой причине культурологическое направление начало трансформироваться в этнографическое — наряду с осознанием того, что в советском обществе старообрядчество было почти полностью инкорпорировано в современность. Самобытные общины староверов остались либо на дальних окраинах советской империи, либо за рубежом — поэтому этнографы переключились на описательные полевые исследования, с каждым десятилетием все дальше отходя от попыток культурологических обобщений и интерпретаций. Повторим, это происходило одновременно с разочарованием российской гуманитарной общественности в возможности культурологии стать метадисциплиной, связывающей подобно диалектическому материализму разные области знания.

Лев Гумилёв не занимался непосредственно старообрядчеством, но его остроумные классификации и интерпретации, сам его понятийный аппарат позволяют воспринимать древлеправославие как «субэтнос» (словами самого Гумилёва [9. С. 346]), имеющий не только право на существование, но и право на передел реальности в силу своей изначальной пассионарности. В этой связи гумилёвская философия истории повлияла на концепции и деятельность российских неотрадиционалистов «евразийцев», парадоксально сочленившись с совершенно иными по своей методологической заправке сочинениями собственно евразийских историософов [2. С. 45; 66. С. 150—155]. Сформировался интересный интегральный евразийский историко-культурный проект, об актуальности и судьбах которого будет сказано позже.

Культурологический подход был и во многом является основой для деятельности таких серьезных исследователей [1; 27; 76], хотя и удаляющихся в сторону биографичности и исторической описательности, но сохраняющих привязку к культурологической парадигме по сей день.

В рамках культурологической методологии родилось ненадолго блеснувшее и имевшее серьезный политический резонанс *традиционалистское движение*. Ранние российские традиционалисты [11; 65] преподносили старообрядчество как контрсекулярный проект — не реакционный, но имеющий собственное ценностное ядро в виде традиционной духовности. Старообрядческие народные движения, миграции и эмиграции, социальные эксперименты, развитие письменности и грамотности, специфическая экономика — все это не причины, а результаты того, что должно

было в этих экстравагантных оболочках сохраниться, — домодреновой духовности с собственным восприятием Священного в его развитии как умалении. Исходя из оригинальной (хотя и во многом тупиковой) феноменологии Р. Отто и М. Элиаде, классической традиционалистской философии (Р. Генон, Ю. Эвола, Т. Буркхардт), евразийской философии, а также постструктуралистской и постмодернистской философии, российские традиционалисты попытались разработать специальную религиоведческую модель, пригодную для анализа не только исторических духовных явлений, но и самой традиционной духовности, сакральности и сакрализации в посттрадиционное время. Традиционалисты видели старообрядчество как самоценную, самобытную и самостоятельную знаковую и ментальную систему, имеющую возможности для саморефлексии и социального действия.

«Мода на традиционализм», порожденная Дугиным, стала альтернативой лихачевскому подходу (к слову, Дугин — последовательный противник лихачевской философии культуры) и в этом смысле явилась почвой для возникновения множества собственно старообрядческих саморефлексивных исследований, равно как и «внешних» исследований, погружающихся в древлеправославие настолько, насколько это возможно. Работы нынешних старообрядческих историков и культурологов [12; 67; 73] — пример старообрядческого мировосприятия, явленного миру.

Сегодня традиционалистские исследования становятся более редкими. Во-первых, по причине онтологического и аксиологического сползания традиционализма в неофундаментализм, свойственного нашим дням. Такие персонажи современного православного информационного пространства, как Герман Стерлигов или «Христианское государство», дискредитируют сам принцип погружательного исследования [83]. А аналогии с деятельностью и практиками запрещенных иноконфессиональных организаций типа «ИГИЛа» могут довести традиционализм до криминальных рамок — возможно, это также притормаживает соответствующие исследования. Вторая причина — неоднозначность А. Г. Дугина (его персоны, его научной компетентности, его методологии), способная бросить тень на формат исследований, генетически связанных с Дугиным, хотя и не репрезентующих «дугинизм».

Третья причина — наметившееся на уровне уже самого Дугина сползание традиционализма в политизацию (даже политиканство) и идеологизаторство. Деятельность «геополитических аналитиков», «евразийцев» и «неоопричников» может

отпугнуть от традиционалистских исследований не только авторов, но и читателей.

Таким образом, в целом культурологический подход наиболее близок к нашим рабочим задачам в исследованиях ментальности, менталитета и мировоззрения старообрядцев. Хотя мы не можем получить инструменты для анализа глубинных структур старообрядческого сознания, нам становятся посильными исследования старообрядческой повседневности, знаковых систем, поведенческих механизмов и культуры как таковой.

III. Наша методология

Мы оказались перед необходимостью выработки собственной синтетической методологии, учитывающей сильные стороны вышеперечисленных подходов (особенно культурологического). Мы будем выстраивать развитие старообрядчества вокруг оси «Традиция — Религия — Пострелигия», начиная актуализацию именно с конца, с современности. Авторское понятие К. М. Товбина «пострелигия» является наиболее подходящим для анализа актуальности самой темы древлеправославия в наши дни [63]. Воспринимая современные примеры традиционной духовности как симулятивные структуры информационного пространства, мы не умаляем серьезных прецедентов псевдотрадиционализма на практике — в наше время это может увидеть каждый житель мегаполиса. Наше время — эпоха религиозной гальванизации, неофундаментализма, рождения и возрождения самых разнообразных архаических культов и ценностных систем, единых своим неприятием достижений Модерна, но не способных или не желающих возвращаться в воображаемое традиционное общество.

Пострелигиозное сознание характеризуется особенными чертами: расщепленностью, коллажностью, деконструктивностью, дискретностью, мимикричностью [62]. Его сложно навскидку отличить от традиционного сознания, но эти отличия значимее, чем отличия от модернистского сознания. В свою очередь нынешнее древлеправославие принципиально отличается не только от «классических» религиозных форматов, но и от традиционного старообрядчества, с которым имеется семиотическое родство. Сегодня старообрядчество растет количественно, открывая с каждым годом все больше приходов по всем городам России, и качественно, взаимодействуя с представителями власти (вплоть до президента), современной культуры и образования. В то же время социальные, демографические, этнические основания современного староверия — особые. Оно «прописано» в Интернете и социальных

сетях, обитает преимущественно в городах, развивается в основном за счет неофитов и неофитами. Все больше граждан России воспринимает старообрядчество как мировоззренческую альтернативу [41] и окружающему миропорядку, и официальной церкви. Функционеры и образованные представители старообрядчества все чаще участвуют в резонансных общественных мероприятиях в области культурного наследия, обсуждении и корректировании школьного предмета «Основы православной культуры» [42], с представителями региональной и федеральной власти [34], в общественной деятельности [28], активнейшим образом позиционируют себя в информационном пространстве [54].

Таким образом, максима «Постмодерн — это отрицание Модерна без возвращения в Домодерн» имеет непосредственное применение не только к нынешнему старообрядчеству, но и ко всему современному (нео?)(псевдо?)традиционализму. Процессы, которые мы изыскиваем в древлеправославии, порождающем собственный образ жизни, модели потребления, поведенческие стратегии, информационную социальность (в действенности которой после череды азиатских «диванных революций» больше никто не сомневается), можно и нужно отследить внутри иных традиционных религий: современного православия, ислама, иудаизма, неоязычества.

Наш объект и наша методология видятся приоритетными нам для нашей работы, поскольку мы можем отследить генезис современного неостарообрядчества от его истоков, показав тем самым превращения самой традиционной духовности, ее

самоотрицания, мимикрию, внутренние противоречия и нынешнее действие. Иными словами, для анализа неорелигиозной ситуации в России старообрядчество подходит больше иных религий: неоправославие неоднократно трансформировалось до неузнаваемости даже на уровне своего ядра и однозначных социальных оснований; ислам и буддизм только в самое последнее время стали влиять на нациестроительство; неоязычество является полностью фантастическим конструктом, списанным с ментальных процессов в Северной Европе и США.

Итак, содержание понятия «пострелигия» во многом совпадает со старообрядческими ментальными трансформациями, и проработать это понятие (для приложения к анализу повседневности) мы можем на основе старообрядческой истории и культуры. Старообрядческие тексты должны быть отобраны и скомпонованы исходя из триады «Домодерн — Модерн — Постмодерн», включая форматы рефлексивный, саморефлексивный и диалогический. Тексты о староверии «со стороны» (полемические, аналитические, философские, художественные) также располагаются в этой системе координат, но уже в иных блоках: «за староверие», «против староверия», «присматриваясь к староверию». Всё вместе даст нам картину становления современного традиционализма, современной традиционной духовности.

Составление конкретного перечня с обоснованием каждого текста, каждой авторской персоны является также важным вопросом, заслуживающим особой статьи.

Список литературы

1. Агеева, Е. А. Типология центров старообрядческой традиционной культуры (к постановке проблемы) [Электронный ресурс] / Е. А. Агеева // Электронная библиотека музея-заповедника «Кижский погост» [Петрозаводск, б/г]. — URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2007/327.html> (дата обращения 25.12.17).
2. Алексеев, Н. Н. Русский народ и государство / Н. Н. Алексеев. — М. : Аграф, 1998.
3. Бонч-Бруевич, В. Д. Раскол и сектантство в России / В. Д. Бонч-Бруевич // Избр. соч. : в 3 т. Т. 1. — М. : Изд-во АН СССР, 1959. — С. 174—213.
4. Бушкович, П. Юрай Крижанич и русское старообрядчество [Электронный ресурс] / П. Бушкович // Самар. староверие [Самара, 2013]. — URL: http://samstar-biblio.ucoz.ru/Statji/ZbornikOPZ_14_19_Buskovic.pdf (дата обращения 01.06.15).
5. Верховский, Т., прот. Искание старообрядцами в XVIII веке законного архиерейства / прот. Т. Верховский. — СПб. : Изд-во В. Головина, 1868.
6. Глинчикова, А. Г. Раскол или срыв «русской Реформации»? / А. Г. Глинчикова. — М. : Культур. революция, 2008.
7. Голубинский, Е. Е. К нашей полемике со старообрядцами / Е. Е. Голубинский // Богосл. вестн. — 1892. — Т. 1. — № 1. — С. 45—76.
8. Громогласов, И. М. О сущности и причинах русского раскола так называемого старообрядства / И. М. Громогласов. — Сергиев Посад : Изд-во А. И. Снегиревой, 1895.

9. Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилёв. — М. : Аграф, 1997.
10. Дугин, А. Г. Концепция святюрского Православия в единоверческой традиции [Электронный ресурс] / А. Г. Дугин // Анти-раскол : информац.-справ. портал по расколоведению [б/м, 2017]. — URL: <http://www.anti-raskol.ru/pages/2007> (дата обращения 25.12.17).
11. Дугин, А. Г. Старообрядчество и русская национальная идея : докл. на «Аввакум. чт.» 13.03.98 (Москва, музей Маяковского) / А. Г. Дугин // Русь православная : изд. Совета съезда мирян древлеправослав. общин Примор. края РПСЦ / ред. Н. П. Беляева. — 1998. — № 32—33. — С. 5.
12. Езеров, А. В. Становление древлеправославного интегризма [Электронный ресурс] / А. В. Езеров // Credo.Ru [б/м, 2002—2017]. — URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=26> (дата обращения 25.12.17).
13. Заволоко, И. Н. История Церкви Христовой / И. Н. Заволоко. — Рига : Изд-во Гребеншиковской общины, 1937.
14. Зеленогорский, М. Л. Жизнь и труды архиепископа Андрея (князя Ухтомского) / М. Л. Зеленогорский. — М. : Мосты культуры, 2011.
15. Зеньковский В. В. Очерки русской философии / В. В. Зеньковский // Христианская философия / сост. О. А. Платонов. — М. : Ин-т рус. цивилизации, 2010. — С. 311—916.
16. Зеньковский, С. А. Русское старообрядчество : в 2 т. / С. А. Зеньковский ; ред. В. В. Нехотин. — М. : Ин-т ДИ-ДИК : Квадрига, 2009.
17. Ивановский, Н. И. Обличение раскола старообрядства / Н. И. Ивановский. — Тобольск : Изд-во Епарх. Братства св. Димитрия Солунского, 1895.
18. Иоаким, патр. Московский. Увет духовный, в утверждение благочестивых людей, в уверение же и обращение к покаянию от прелести раскольников Святыя Церкви / патр. Московский Иоаким. — М., 1682.
19. Каптерев, Н. Ф. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов / Н. Ф. Каптерев. — Сергиев Посад, 1913.
20. Карпец, В. И. Единоверие как проект [Электронный ресурс] / В. И. Карпец // Арктогея : филос. портал [б/м, б/г]. — URL: <http://arcto.ru/article/1579> (дата обращения 25.12.17).
21. Карташёв, А. В. Очерки по истории русской церкви : в 2 т. Т. 2 / А. В. Карташёв. — М. : Терра, 1992.
22. Катунский, А. Е. Старообрядчество / А. Е. Катунский. — М. : Политиздат, 1972.
23. Керов, В. В. Англо-американская историография модернизационных аспектов старообрядчества и вопрос о религиозном рационализме Старой Веры / В. В. Керов // Старообрядчество как историко-культурный феномен : материалы МНПК. — Гомель : Изд-во ГГУ, 2003. — С. 94—107.
24. Керов, В. В. Конфессионально-этическая мотивация хозяйствования староверов в XVIII—XIX веках / В. В. Керов // Отеч. история. — 2001. — № 4. — С. 18—40.
25. Кириллов, И. А. Правда старой веры / И. А. Кириллов. — М. : Тип. товарищества Рябушинских, 1916.
26. Ключевский, В. О. Русская история: Полный курс лекций. Т. 2. / В. О. Ключевский. — М. : АСТ ; Минск : Харвест, 2002.
27. Кожурин К. Я. Повседневная жизнь старообрядцев / К. Я. Кожурин. — М. : Молодая гвардия, 2014.
28. Корнилий, митр. Московский и Всея Руси. Речь на Всемирном Конгрессе соотечественников [Электронный ресурс] / Корнилий, митр. Московский и Всея Руси // Русская Православная Старообрядческая Церковь : офиц. сайт Моск. митрополии [М., 2017]. — URL: <http://rpsc.ru/mitropolit/vistupleniya/rech-na-vsemirnom-kongresse-sootechestvennikov> (дата обращения 25.12.17).
29. Лихачёв, Д. С. Человек в литературе Древней Руси / Д. С. Лихачёв. — М. : Наука, 1970.
30. Ломоносов М. В. Описание стрелецких бунтов и правления царевны Софьи / М. В. Ломоносов // Записки по русской истории. — М. : Эксмо, 2003. — С. 197—228.
31. Лосский, Н. О. Характер русского народа. Кн. 2. / Н. О. Лосский — М. : Ключ, 1990.
32. Материалы по истории раскола за первое время его существования : в 9 т. / ред. Н. И. Субботин. — М. : Изд-во Э. Лиснера и Ю. Романа, 1875—1889.
33. Мейендорф, И., прот. Об изменяемости и неизменности православного богослужения / прот. И. Мейендорф // Журн. Моск. Патриархии. — 1998. — № 8. — С. 11—28.

34. Меликян, Т. Впервые после Раскола: Путин приехал к старообрядцам и услышал об «истинном православии» [Электронный ресурс] / Т. Меликян // Lenta.Ru [М., 1999—2017]. — URL: https://lenta.ru/articles/2017/05/31/old_believers/ (дата обращения 25.12.17).
35. Мельгунов, С. П. Старообрядчество и освободительное движение / С. П. Мельгунов // Рус. ведомости. — 1906. — 1 февр. — С. 4—6.
36. Мельников, П. И. Раскольничьи секты в России / П. И. Мельников // Ист. вестн. — 1885. — № 7. — С. 41—63.
37. Мельников, Ф. Е. Современные запросы старообрядчеству / Ф. Е. Мельников. — М. : Тип. товарищества Рябушинских, 1915.
38. Миловидов, В. Ф. Современное старообрядчество / В. Ф. Миловидов. — М. : Мысль, 1979.
39. Михаил (Семёнов), еп. Церковь, смысл Её бытия и необходимость жить в Ней / Михаил (Семёнов), еп. // Старообрядч. мысль. — 1916. — № 1. — С. 13—20.
40. Михайлова, Н. М. Церковь и раскол XVII века [Электронный ресурс] / Н. М. Михайлова // Благодат. огонь : правосл. журн. [б/м, 2009—2017]. — URL: <http://www.blagogon.ru/articles/40/> (дата обращения 25.12.17).
41. Муравьёв, А. В. Социальная альтернатива русского старообрядчества. Ч. 2 / А. В. Муравьёв // Соц. реальность. — 2010. — № 10. — С. 35—47.
42. Муравьёв, А. В. Старообрядцы и новая политика. О религии в сфере школьного образования / А. В. Муравьёв // Старообрядец / ред. С. В. Рудаков. — 2010. — № 47. — С. 7.
43. Павел, [архимандрит Никол. единоверч. монастыря]. Беседа с одним из православных о том, как следует смотреть на именуемое старообрядчество / Павел, [архимандрит Никол. единоверч. монастыря]. — М. : Изд-во Братства св. Петра митрополита, 1896.
44. Панченко, А. М. Боярыня Морозова — символ и личность / А. М. Панченко // Повесть о боярыне Морозовой / сост. Н. С. Демкова. — М. : Художеств. лит., 1991. — С. 5—18.
45. Паскаль, П. Протопоп Аввакум и начало Раскола / П. Паскаль. — М. : Знак, 2011.
46. Песков, В. М. Таежный тупик / В. М. Песков. — М. : Комсом. правда, 1992.
47. Пичугин, Л. Ф. Старая вера / Л. Ф. Пичугин. — М. : Изд-во РС ДПЦ, 1991.
48. Покровский, Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. / Н. Н. Покровский. — Новосибирск : Наука, 1974.
49. Пругавин А.С. Запросы и проявления умственной жизни в расколе // Русская Мысль. — 1884. — № 1. — С. 161—199.
50. Пулькин, М. В. Историческая суицидология: по материалам старообрядческих самосожжений / М. В. Пулькин // Культур.-ист. психология. — 2012. — № 2. — С. 96—103.
51. Пыжиков, А. В. Грани русского раскола. Тайная роль старообрядчества от 17 века до 17 года / А. В. Пыжиков. — М. : Концептуал, 2016.
52. Расков, Д. Е. Экономические институты старообрядчества / Д. Е. Расков. — СПб. : Изд-во СПбГУ, 2012.
53. Рябушинский, В. П. Старообрядчество и русское религиозное чувство / В. П. Рябушинский ; сост. В. В. Нехотин, М. Л. Гринберг. — М. : Мосты культуры, 2010.
54. Саввин, Д. Старообрядчество как модель развития русского гражданского общества [Электронный ресурс] / Д. Саввин // Вопр. национализма : журн. науч. и обществ.-полит. мысли [М., 2010]. — URL: <http://vnatio.org/arhiv-pomergov/node62/> (дата обращения 25.12.17).
55. Сенатов, В. Г. Философия истории старообрядчества / В. Г. Сенатов. — М. : Изд-во И. М. Машистова, 1908.
56. Симеон Полоцкий. Жезл правления [Электронный ресурс] / Симеон Полоцкий // ImWerden : электрон. некоммерч. б-ка [Мюнхен, 2000—2017]. — URL: <http://imwerden.de/cat/modules.php?name=books&pa=showbook&pid=1007> (дата обращения 25.12.17).
57. Смирнов, П. С. Из истории раскола первой половины XVIII века / П. С. Смирнов. — СПб. : Изд-во М. Меркушева, 1908.
58. Солженицын, А. И. Письмо из Америки / А. И. Солженицын // Публицистика : в 3 т. Т. 2: Общественные заявления, письма, интервью. — Ярославль : В.-Волж. книж. изд-во, 1996. — С. 293—305.
59. Соловьёв С. М. История России с древнейших времен. Т. 11—12 / С.М. Соловьёв // Собр.соч. : в 18 кн. Кн. VI. — М. : Мысль, 1991. — С. 185—270.
60. Субботин, Н. И. Раскол как оружие враждебных России партий / Н. И. Субботин. — М. : Изд-во Каткова и К°, 1867.

61. Тагищев В. Н. История российская : в 3 т. Т. 3 / В. Н. Тагищев. — М. : АСТ : Ермак, 2005.
62. Товбин, К. М. Пострелигиозное коллажирование в современном старообрядчестве / К. М. Товбин // Вестн. Рус. христиан. гуманитар. акад. — 2014. — Т. 15, вып. 1. — С. 322—335.
63. Товбин, К. М. Пострелигия и ее становление в русском старообрядчестве / К. М. Товбин. — М. : Этносоциум, 2014.
64. Товбин, К. М. Проект «Герман Стерлигов» как пример псевдотрадиционализма / К. М. Товбин // Аналитика культурологии. — 2015. — № 31. — С. 194—215.
65. Товбин, К. М. Староверие как «контрсекулярный проект» / К. М. Товбин // Религиоведение. — 2006. — № 3. — С. 40—56.
66. Трубецкой, Н. С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока / Н. С. Трубецкой // Классика геополитики, XX век. / сост. К. Королёв. — М. : АСТ, 2003. — С. 144—226.
67. Урушев, Д. А. Тайна Святой Руси. История старообрядчества в событиях и лицах / Д. А. Урушев. — М. : Вече, 2013.
68. Успенский, Б. А. История русского литературного языка (XI—XVII вв.) / Б. А. Успенский. — М. : Аспект Пресс, 2002.
69. Флоровский, Г. В. Пути русского богословия / Г. В. Флоровский. — М. : Ин-т рус. цивилизации, 2009.
70. Чистяков, Г. С. Старообрядческая соборность как форма консервативной демократии / Г. С. Чистяков // Традиционная книга и культура позднего русского средневековья : тр. ВНК к 40-летию полевых археогр. исслед. МГУ им. М. В. Ломоносова. Ч. 2. История, книжность и культура русского старообрядчества. — Ярославль, 2008. — С. 73—75.
71. Шахов, М. О. Старообрядческое мировоззрение: Религиозно-философские основы и социальная позиция / М. О. Шахов. — М. : Изд-во РАГС, 2001.
72. Шлеёв, С., священник. Единоверие и его 100-летнее организационное существование в Русской Церкви / священник С. Шлеёв. — СПб., 1901.
73. Шмеман, А., прот. Исторический путь Православия / прот. А. Шмеман. — Париж : YMCA-Press, 1993.
74. Шмидт, В. В. Никоноведение: библиография, историография и историософия / В. В. Шмидт // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. — 2008. — № 3—4. — С. 178—220.
75. Щапов, А. П. Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием Русской Церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XVIII века / А. П. Щапов. — Казань : Изд-во И. Дубровина, 1859.
76. Юхименко, Е. М. Выговская старообрядческая пустынь : в 2 т. / Е. М. Юхименко. — М. : Яск, 2002.
77. Ясевич-Бородаевская, В. И. Борьба за веру. Историко-бытовые очерки и обзор законодательства по старообрядчеству и сектантству в его последовательном развитии с приложением статей законов и высочайших указов / В. И. Ясевич-Бородаевская. — СПб., 1912.

Сведения об авторах

Товбин Кирилл Михайлович — кандидат философских наук, доцент, Сахалинский государственного университета. Южно-Сахалинск, Россия. kimito@yandex.ru

Аторин Роман Юрьевич — кандидат философских наук, доцент, Российский государственный аграрный университет им. К. А. Тимирязева. Москва, Россия. atorin85@yandex.ru

Кожурин Кирилл Яковлевич — кандидат философских наук, доцент, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена. Санкт-Петербург, Россия. kozhurin@list.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 2 (412).
Philosophy Sciences. Iss. 47. Pp. 87—101.*

COMPOSITION OF OLD BELIEVERS ANTHOLOGY: METHODOLOGICAL PROBLEMS¹

K.M. Tovbin

Sakhalin State University, Yuzhno-Sakhalinsk, Russia. kimito@yandex.ru

R. Yu. Atorin

Russian Timiryazev State Agrarian University, Moscow, Russia. atorin85@yandex.ru

K. Ya. Kozhurin

Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg, Russia. kozhurin@list.ru

The article is devoted to the methodology needed for the anthology “Orthodox Old Believers as One of the Faces of Russian Civilization”. A concrete methodology will allow us to compile an actual collection in which the Old Believers will be shown not as a museum property, but as a living and interesting example of “parallel Russia”. The second block — texts about the Old Believers (polemical, dialogical, philosophical, research, artistic) — will illustrate not only different epochs of religious freedom in the history of Russia, but the transformation of the most traditional spirituality. To approach the analysis of the Old Believer spirituality, we need an integral religious methodology that is not exist today. Old Believers are perceived from the standpoint of ideology or cultural studies, or philosophy of history. None of these positions will help us to fully analyze the Old Believer mentality, culture, everyday life and activity. Each position has in itself significant elements for us, which we intend to use. Separately, we mention the socio-economic approach, which is also acceptable to us to a certain extent. Our main task is the construction of a synthetic methodology, which includes religious, cultural, socio-philosophical, and history-philosophical analysis. The author’s concept of “post-religion” (applicable to modern Old Believer) is based on the concept of the development of the Ancient Orthodoxy in the “Tradition — Religion — Post-religion” stages. Such an approach will allow us to see the mentality of the Old Believers reacting to modern spirituality, and to trace the existence and functioning of the Old Believer mentality in our days. The genealogy of the traditional spiritual phenomenon and its transition to the present post-traditional format is a topic of particular relevance today, when there is religious galvanization and neo-fundamentalism. The study of classical and modern Old Believers will make it possible to understand many of the nuances of these processes.

Keywords: *Old Believers, Ancient Orthodoxy, collection, relevance, methodology, post-religion, religious galvanization, neo-fundamentalism, traditional spirituality.*

References

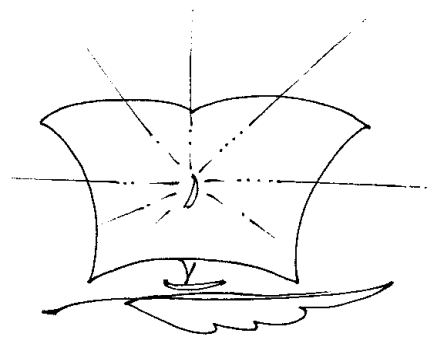
1. Ageeva E.A. *Tipologiya tsentrov staroobryadcheskoy traditsionnoy kul'tury (k postanovke problemy)* [Typology of centers of Old Believers traditional culture]. Available at: <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2007/327.html>. (In Russ.).
2. Alekseev N.N. *Russkiy narod i gosudarstvo* [Russian people and state]. Moscow, Agraf, 1998. (In Russ.).
3. Bonch-Bruevich V.D. *Raskol i sektantstvo v Rossii* [Raskol and sectarianism in Russia]. *Izbrannye sochineniya v 3 t. T. 1* [Selected works in 3 vol. Vol. 1]. Moscow, 1959. P. 174—213. (In Russ.).
4. Bushkovich P. *Yuray Krizhanich i russkoe staroobryadchestvo* [Juray Krizhanich and the Russian Old Believers]. Available at: http://samstar-biblio.ucoz.ru/Statji/ZbornikOPZ_14_19_Buskovic.pdf (In Russ.).
5. Verkhovskiy T., prot. *Iskanie staroobryadtsami v XVIII veke zakonnoy arkhierestva* [The Old Believers' search for a legitimate episcopate in the 18th century]. St. Petersburg, 1868. (In Russ.).
6. Glinchikova A.G. *Raskol ili sryv "russkoy Reformatsii"?* [Raskol or failure of the “Russian Reformation”?]. Moscow, 2008. (In Russ.).
7. Golubinskiy E.E. *K nashey polemike so staroobryadtsami* [To our polemics with the Old Believers]. *Bogoslovskiy vestnik* [Theological Bulletin], 1892, vol. 1, no. 1, pp. 45—76. (In Russ.).
8. Gromoglasov I.M. *O sushchnosti i prichinakh russkogo raskola tak nazyvaemogo staroobryadstva* [On the nature and causes of the Russian split of the so-called Old Believers]. Sergiev Posad, 1895. (In Russ.).
9. Gumilyov L.N. *Etnogenez i biosfera Zemli* [Ethnogenesis and biosphere of the Earth]. Moscow, 1997. (In Russ.).

¹ The research was carried out with the support of the Russian Foundation for Basic Research, project No 17-03-00010-a “Orthodox Old Believers as one of the faces of the Russian civilization”.

10. Dugin A.G. *Kontsepsiya svyatorusskogo Pravoslaviya v edinovercheskoy traditsii* [The concept of Holy Orthodoxy in the tradition of Edinovertsy]. Available at: <http://www.anti-raskol.ru/pages/2007> (In Russ.).
11. Dugin A.G. *Staroobryadchestvo i russkaya natsional'naya ideya: Doklad na "Avvakumovskikh chteniyakh"* (Moskva, muzey Mayakovskogo) [Old Believers and the Russian National Idea]. *Rus' pravoslavnaya: Izdanie Soveta s'ezda miryan drevlepravoslavnykh obshchin Primorskogo kraya RPSTS* [Orthodox Russia: Edition of the Council of the Congress of laymen of the ancient Orthodox communities of Primorsky Krai], 1998, no. 32—33, pp. 5. (In Russ.).
12. Ezerov A.V. *Stanovlenie drevlepravoslavnogo integrizma* [The formation of Old Orthodox Integrity]. Available at: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=26> (In Russ.).
13. Zavoloko I.N. *Istoriya Tserkvi Hristovoy* [History of the Church of Christ]. Riga, 1937. (In Russ.).
14. Zelenogorskiy M.L. *Zhizn' i trudy arkhiepiskopa Andrey (knyazya Ukhtomskogo)* [The life and works of Archbishop Andrew (Prince Ukhtomsky)]. Moscow, 2011. (In Russ.).
15. Zen'kovskiy V.V. *Ocherki russkoy filosofii* [Essays on Russian Philosophy]. *Hristianskaya filosofiya* [Christian philosophy]. Moscow, 2010. Pp. 311—916. (In Russ.).
16. Zen'kovskiy S.A. *Russkoye staroobryadchestvo* [Russian Old Believers]. Moscow, Institut DI-DIK, Kvadriga, 2009. (In Russ.).
17. Ivanovskiy N.I. *Oblichenie raskola staroobryadstva* [Eviction of the Old Believers split]. Tobol'sk, 1895. (In Russ.).
18. Ioakim, patr. Moskovskiy. *Uvet dukhovnyy, v utverzhdenie blagochestivnykh lyudey, v uverenie zhe i obrashchenie k pokayaniyu ot prelesti raskol'nikov Svyatyaya Tserkvi* [Testament spiritual]. Moscow, 1682. (In Russ.).
19. Kapterev N.F. *Patriarkh Nikon i ego protivniki v dele ispravleniya tserkovnykh obryadov* [Patriarch Nikon and his opponents in the matter of the correction of church rituals]. Sergiev Posad, 1913. (In Russ.).
20. Karpets V.I. *Edinoverie kak projekt* [Edinovertsy as a project]. Available at: <http://arcto.ru/article/1579> (In Russ.).
21. Kartashiov A.V. *Ocherki po istorii russkoy tserkvi* [Essays on the history of the Russian Church]. Moscow, Terra, 1992. (In Russ.).
22. Katunskiy A.E. *Staroobryadchestvo* [Old Believers]. Moscow, 1972. (In Russ.).
23. Kerov V.V. *Anglo-amerikanskaya istoriografiya modernizatsionnykh aspektov staroobryadchestva i vopros o religioznom ratsionalizme Staroy Very* [Anglo-American historiography of the modernization aspects of the Old Believers and the question of the religious rationalism of the Ancient Orthodoxy]. *Staroobryadchestvo kak istoriko-kul'turnyy fenomen* [Old believers as a historical and cultural phenomenon]. Gomel, 2003. Pp. 94—107. (In Russ.).
24. Kerov V.V. *Konfessional'no-eticheskaya motivatsiya khozyaystvovaniya staroverov v XVIII—XIX vekakh* [Confessional-ethical motivation for managing the Old Believers in the 18th and 19th centuries]. *Otechestvennaya istoriya* [Russian history], 2001, no. 4, pp. 18—40. (In Russ.).
25. Kirillov I.A. *Pravda staroy very* [The Truth of the Ancient Orthodoxy]. Moscow, 1916. (In Russ.).
26. Klyuchevskiy V.O. *Russkaya istoriya: Polnyy kurs lektsiy. T. 2* [Russian history: A full course of lectures. Vol. 2]. Moscow, Minsk, 2002. (In Russ.).
27. Kozhurin K.Ya. *Povsednevnyaya zhizn' staroobryadtsev* [The daily life of the Old Believers]. Moscow, 2014. (In Russ.).
28. Korniliy, mitr. Moskovskiy i vseya Rusi. *Rech' na Vsemirnom Kongresse sootechestvennikov* [Speech at the World Congress of Compatriots]. Available at: <http://rpcc.ru/mitropolit/vistupleniya/rech-na-vsemirnom-kongresse-sootechestvennikov> (In Russ.).
29. Likhachev D.S. *Chelovek v literature Drevney Rusi* [Man in the literature of Ancient Rus]. Moscow, 1970. (In Russ.).
30. Lomonosov M.V. *Opisanie streletskikh buntov i pravleniya tsarevny Sof'ii* [Description of the Streletsky riots and the reign of Princess Sophia]. *Zapiski po russkoy istorii* [Notes on Russian history]. Moscow, 2003. Pp. 197—228. (In Russ.).
31. Losskiy N.O. *Harakter russkogo naroda* [Mentality of the Russian people]. Moscow, 1990. (In Russ.).
32. *Materialy po istorii raskola za pervoe vremya ego sushchestvovaniya* [Materials on the history of the Raskol during its first existence]. Moscow, 1875—1889. (In Russ.).
33. Meyendorf I., prot. *Ob izmenyaemosti i neizmennosti pravoslavnogo bogosluženiya* [On the variability and immutability of Orthodox worship]. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii* [The Journal Of The Moscow Patriarchate], 1998, no. 8, pp. 11—28. (In Russ.).

34. Melikyan T. Vpervye posle Raskola: Putin priekhal k staroobryadtsam i uslyshal ob “istinnom pravoslavii” [For the first time since the Raskol: Putin came to the Old Believers and heard about “true Orthodoxy”]. *Lenta.Ru* [Lenta.Ru]. Available at: https://lenta.ru/articles/2017/05/31/old_believers/ (In Russ.).
35. Mel’gunov S.P. Staroobryadchestvo i osvoboditel’noe dvizhenie [Old Believers and the Liberation Movement]. *Russkie vedomosti* [Russkie vedomosti], 1906, February 1, pp. 4—6. (In Russ.).
36. Mel’nikov P.I. Raskol’nich’i sekty v Rossii [Raskol’s sects in Russia]. *Istoricheskiiy vestnik* [Historical Bulletin], 1885, no. 7, pp. 41—63. (In Russ.).
37. Mel’nikov F.E. *Sovremennye zaprosy staroobryadchestvu* [Modern requests to the Old Believers]. Moscow, 1915. (In Russ.).
38. Milovidov V.F. *Sovremennoe staroobryadchestvo* [Modern Old Believers]. Moscow, 1979. (In Russ.).
39. Mikhail (Semionov), ep. Tserkov’, smysl Eio bytiya i neobkhodimost’ zhit’ v Ney [The Church, the meaning of Her being and the need to live in Her]. *Staroobryadcheskaya mysl’* [The Old Believers’ Idea], 1916, no. 1, pp. 13—20. (In Russ.).
40. Mikhaylova N.M. *Tserkov’ i raskol XVII veka* [Church and Raskol in the XVII century]. Available at: <http://www.blagokon.ru/articles/40/> (In Russ.).
41. Murav’yov A.V. Sotsial’naya al’ternativa russkogo staroobryadchestva [Social alternative of the Russian Old Believers]. *Sotsial’naya real’nost’* [Social reality], 2010, no. 10, pp. 35—47. (In Russ.).
42. Murav’yov A.V. Staroobryadtsy i novaya politika. O religii v sfere shkol’nogo obrazovaniya [Old Believers and a new policy. About religion in the field of school education]. *Staroobryadets* [Old Ritualist], 2010, no. 47, p. 7. (In Russ.).
43. Pavel, arkhimandrit Nikolskogo edinovercheskogo m-rya. *Beseda s odnim iz pravoslavnykh o tom, kak sleduet smotret’ na imenuemoe staroobryadchestvo* [Conversation with one of the Orthodox about how to look at the called Old Believers]. Moscow, 1896. (In Russ.).
44. Panchenko A.M. Boyarynya Morozova simvol i lichnost’ [Boyarynya Morozova a symbol and a person]. *Povest’ o boyaryne Morozovoy* [The Story of Boyar Morozova]. Moscow, 1991. Pp. 5—18. (In Russ.).
45. Paskal’ P. *Protopop Avvakum i nachalo Raskola* [Protopop Avvakum and the beginning of the Raskol]. Moscow, 2011. (In Russ.).
46. Peskov V.M. *Taiozhnyy tupik* [The Taiga impasse]. Moscow, 1992. (In Russ.).
47. Pichugin L.F. *Staraya vera* [Old Belief]. Moscow, 1991. (In Russ.).
48. Pokrovskiy N.N. *Antifeodal’nyy protest uralo-sibirskikh krest’yan-staroobryadtsev v XVIII v.* [Anti-feudal protest of Ural-Siberian peasant-Old Believers in the XVIII century]. Novosibirsk, 1974. (In Russ.).
49. Prugavin A.S. Zaprosy i proyavleniya umstvennoy zhizni v raskole [Requests and manifestations of mental life in the Raskol]. *Russkaya Mysl’* [Russian Thought], 1884, no. 1, pp. 161—199. (In Russ.).
50. Pul’kin M.V. Istoricheskaya suitsidologiya: po materialam staroobryadcheskikh samosozhzheniy [Historical suicidology: based on Old Believer self-immolation]. *Kul’turno-istoricheskaya psikhologiya* [Cultural and historical psychology], 2012, no. 2, pp. 96—103. (In Russ.).
51. Pyzhikov A.V. *Grani russkogo raskola. Taynaya rol’ staroobryadchestva ot 17 veka do 17 goda* [The frontiers of the Russian Raskol. The secret role of the Old Believers from the 17th century to 1917]. Moscow, 2016. (In Russ.).
52. Raskov D.E. *Ekonomicheskie instituty staroobryadchestva* [Economic institutions of the Old Believers]. St. Petersburg, 2012. (In Russ.).
53. Ryabushinskiy V.P. *Staroobryadchestvo i russkoe religioznoe chuvstvo* [Old Believers and Russian religious feelings]. Moscow, 2010. (In Russ.).
54. Savvin D. *Staroobryadchestvo kak model’ razvitiya russkogo grazhdanskogo obshchestva* [Old Believers as a model for the development of Russian civil society]. Available at: <http://vnatio.org/arhiv-nomerov/node62/> (In Russ.).
55. Senatov V.G. *Filosofiya istorii staroobryadchestva* [Philosophy of the history of the Old Believers]. Moscow, 1908. (In Russ.).
56. Simeon Polotskiy. *Zhezl pravleniya* [Wand of Power]. Available at: <http://imwerden.de/cat/modules.php?name=books&pa=showbook&pid=1007> (In Russ.).
57. Smirnov P.S. *Iz istorii raskola pervoy poloviny XVIII veka* [From the history of the split of the first half of the 18th century]. St. Petersburg, 1908. (In Russ.).
58. Solzhenitsyn A.I. Pis’mo iz Ameriki [Letter from America]. *Publitsistika v 3 t. T. 2: Obshchestvennyye zayavleniya, pis’ma, interv’yuy* [Journalism in 3 vol. vol. 2: Public statements, letters, interviews]. Yaroslavl, 1996. Pp. 293—305. (In Russ.).

59. Solov'yov S.M. *Istoriya Rossii s drevneyshikh vremyon*. T. 11—12 [History of Russia from ancient times. Vol. 11—12]. *Sobraniye sochineniy v 18 kn. Kn. VI* [Collection of works in 18 books. Book. VI]. Moscow, 1991. Pp. 185—270. (In Russ.).
60. Subbotin N.I. *Raskol kak oruzhie vrazhdebnykh Rossii partiy* [Raskol as a weapon of parties hostile to Russia]. Moscow, 1867. (In Russ.).
61. Tatishchev V.N. *Istoriya Rossiyskaya v. 3 t. T. 3* [History of Russia in 3 vol. Vol. 3]. Moscow, 2005. (In Russ.).
62. Tovbin K.M. Postreligioznoe kollazhirovanie v sovremennom staroobryadchestve [Post-religious collaging in the present Old Believers]. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii* [Bulletin of the Russian Christian Academy for the Humanities], 2014, vol. 15. iss. 1, pp. 322—335. (In Russ.).
63. Tovbin K.M. *Postreligiya i yeyo stanovlenie v russkom staroobryadchestve* [Post-religion and its formation in the Russian Old Believers]. Moscow, 2014. (In Russ.).
64. Tovbin K.M. Proekt “German Sterligov” kak primer psevdotraditsionalizma [Project “German Sterligov” as an example of pseudo-traditionalism]. *Analitika kul'turologii* [Analytics of cultural science], 2015, no. 31, pp. 194—215. (In Russ.).
65. Tovbin K.M. Staroverie kak “kontrsekulyarnyy proekt” [Old Believers as a “counter-secular project”]. *Religiovedenie* [Religion Studies], 2006, no. 3, pp. 40—56. (In Russ.).
66. Trubetskoy N.S. Vzglyad na russkuyu istoriyu ne s Zapada, a s Vostoka [A glance at Russian history is not from the West, but from the East]. *Klassika geopolitiki, XX vek* [The classics of geopolitics, the twentieth century]. Moscow, 2003. Pp. 144—226. (In Russ.).
67. Urushev D.A. *Tayna Svyatoy Rusi. Istoriya staroobryadchestva v sobyitiyakh i litsakh* [Mystery of Holy Russia. History of Old Believers in Events and Persons]. Moscow, 2013. (In Russ.).
68. Uspenskiy B.A. *Istoriya russkogo literaturnogo yazyka (XI—XVII vv.)* [History of the Russian literary language (XI—XVII centuries)]. Moscow, 2002. (In Russ.).
69. Florovskiy G.V. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian theology]. Moscow, 2009. (In Russ.).
70. Chistyakov G.S. Staroobryadcheskaya sobornost kak forma konservativnoy demokratii [Old Believers conciliarity as a form of conservative democracy]. *Traditsionnaya kniga i kul'tura pozdnego russkogo srednevekov'ya* [Traditional Book and Culture of the Late Russian Middle Ages]. Yaroslavl, 2008. Pp. 73—75. (In Russ.).
71. Shakhov M.O. *Staroobryadcheskoe mirovozzrenie: Religiozno-filosofskie osnovy i sotsial'naya pozitsiya* [Old Believer Worldview: Religious-philosophical foundations and social position]. Moscow, 2001. (In Russ.).
72. Shleiov S., svyashch. *Edinoverie i ego 100-letnee organizatsionnoe sushchestvovanie v Russkoy Tserkvi* [Edinoverie and its 100-year organizational existence in the Russian Church]. St. Petersburg, 1901. (In Russ.).
73. Shmeman A., prot. *Istoricheskiy put' Pravoslaviya* [The historical path of Orthodoxy]. Paris, 1993. (In Russ.).
74. Schmidt V.V. Nikonovedenie: bibliografiya, istoriografiya i istoriosofiya [Nikon studies: bibliography, historiography and historiosophy]. *Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and Abroad], 2008, no. 3—4, pp. 178—220. (In Russ.).
75. Shchapov A.P. *Russkiy raskol staroobryadchestva, rassmatrivaemy v svyazi s vnutrennim sostoyaniem Russkoy Tserkvi i grazhdanstvennosti v XVII veke i v pervoy polovine XVIII* [Russian Raskol of the Old Believers, considered in connection with the internal state of the Russian Church and citizenship in the 17th century and the first half of the 18th century]. Kazan, 1859. (In Russ.).
76. Yukhimenko E.M. *Vygovskaya staroobryadcheskaya pustyn'* [The Old Believers' Monastery on Vyg]. Moscow, 2002. (In Russ.).
77. Yasevich-Borodaevskaya V.I. *Bor'ba za veru. Istoriko-bytovye ocherki i obzor zakonodatel'stva po staroobryadchestvu i sektantstvu v ego posledovatel'nom razvitii s prilozheniem statey zakonov i vysochayshikh ukazov* [Struggle for the faith. Historical and everyday essays and a review of legislation on Old Believers and sectarianism in its consistent development with the application of articles of laws and highest decrees]. St. Petersburg, 1912. (In Russ.).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2018. № 2 (412).
Философские науки. Вып. 47. С. 102—107.*

УДК 141.41
ББК 87.216

СУЩНОСТЬ ПРИРОДНО-ТЕЛЕСНОГО БЫТИЯ В ПОНИМАНИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ В РАННЕЙ ПАТРИСТИКЕ

О. Н. Дьяченко

Курский институт развития образования, Курск, Россия

Раскрываются онтологические основания антропологических взглядов апологетов, оказавших влияние на развитие мысли ранней патристики. В эпоху противостояния эллинизма и распространяющегося христианства в западноевропейской философии утверждаются фундаментальные принципы теизма, благодаря чему формируется радикально новое представление о человеке, смысле его существования, феномене человеческой личности, а также сущности природно-телесного бытия.

Ключевые слова: *теизм, человек, тварность, личность, тело, патристика.*

В античной философии проблема личности не считалась фундаментальной, так как слово *persona* подразумевало маску актера и встречалось чаще всего в римской литературе, посвященной юридическим вопросам. Стоики существенно обогатили это слово новыми значениями. Так, Сенека выделяет и описывает присущие человеку «личины», а Марк Аврелий говорит о необходимости созидать свою собственную *persona*.

Принципиально новое понимание человеческой личности конституируется в рамках христианского вероучения. Подлинный смысл всего сущего раскрывается в отношении человека к Богу. Стремление запечатлеть опыт общения с Ним формирует содержательные пласты мышления и определяет понимание человеком самого себя. Но проследить, как формировались представления о личности в период патристики, невозможно, не прояснив того, как мыслители эпохи патристики отвечали на вопрос: кто есть человек?

В античной культуре он был частью гармонично устроенного космоса, и все, касающееся сферы человеческого, имело отношение к вещам природ-

ного порядка. Для языческого мира размышление о человеке всегда имело границы, а цель его жизни не могла простираться за пределы космоса. Но при всем разнообразии философских школ, учений вопрос о смысле человеческого существования и конечная участь человеческого рода так и не получили положительного решения. Возникающие одна за другой концепции достижения счастья: гедонизм, идея освобождения от страданий, победа над разного рода страхами, достижение атараксии — так и не привели античного человека к избавлению от ощущения бессмысленности и безысходности жизни. Достаточно вспомнить поэта Пиндара: «Не рвись быть Зевсом!.. Смертному — смертное!» [9. С. 368].

Радикально новое представление о понимании смысла человеческого бытия, а также о человеке как таковом и феномене личности возникает с утверждением теизма. Сущность язычества эксплицируется в идее всеобъемлющего космоса. И все имеющее отношение к сфере человеческого рассматривается в границах природного и является имманентным миру. В основе теизма —

Личность Богочеловека Иисуса Христа. В библейских текстах слова «истина», «Личность» и «жизнь» неразрывно связаны, поскольку Христос говорит о себе: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6). Таким образом, христианство оказывается в первую очередь проповедью Личности Христа как свидетельства самой Истины. И христианская триадология исходила из понятия Личности, а не природы. Соответственно, и концепция личности человека изначально выстраивалась из онтологии. Первопричина всего сущего в λόγος, следовательно, идея происхождения мира представляет новую трактовку конечного смысла человеческого существования, который оказывается трансцендентным миру. Поскольку в теизме целью всех внутренних и внешних устремлений верующего является достижение единения с Богом, непознаваемым по своей сути, и обретение Царства Божиего, которое «не от мира сего», но установление коего во всей полноте свершится по окончании времени, поэтому в каждом человеке уже заключена перспектива выхода за границы дольного мира и своей собственной природы. Эта идея сама по себе несопоставима ни с одной из ранее существовавших концепций цели. Да и словосочетание «Царство Божие» не поддается четким определениям, поскольку, с одной стороны, оно пребывало всегда, прежде существовало и присутствует в данный момент, то есть уже настало внутри самого человека, который верит во Христа, с другой стороны, оно только приблизилось. Об этом ясно говорит Иоанн Креститель в одном из Евангелий. То есть, по сути, человек не может ни осмыслить, ни представить, ни почувствовать цель своей жизни.

Однако уже в первые века возникла проблема следующего порядка: как возможна реализация трансцендентной по своей сути цели, если человек обладает телесной природой? Если на первый взгляд теизм предполагает противопоставление плотского и духовного?

Телесность в дохристианском понимании есть всеобщая характеристика человеческой природы, в отсутствие которой невозможно мыслить о человеке как таковом. Это свойство античного мышления выразил апологет Минуций Феликс в сочинении «Октавий»: «Без тела? ...не будет ни разума, ни души, ни жизни» [6. С. 145]. С другой стороны, природная оболочка человека трактовалась, скорее, с негативной позиции. Так, Платон высказывает мысль о том, тело является виновником всех несчастий человека, поскольку «подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массой всевозмож-

ных вздорных призраков» [10. С. 296]. И далее он добавляет: «Вселение ее [души] в человеческое тело было для души началом гибели, словно болезнь» [Там же. С. 322]. В другом диалоге Платон подчеркивает принудительность пребывания души в теле. Эту мысль впоследствии повторяет учитель Лактанция Арнобий, давая определение человеку, который есть не что иное, как душа, заключенная в тело.

Период патристики как на Западе, так и на Востоке был ознаменован противостоянием эллинизма и утверждающегося христианства. И, несмотря на то что многие исследователи справедливо отмечают заимствование идей Платона Отцами и Учителями Церкви для обоснования теистических принципов, уже римо-латинская и греко-восточная апологетика существенно упраздняет платоновскую идею о губительной никчемности телесной оболочки. Вместе с идеей Воскресения из мертвых тело человека обретает немислимое до той поры величие в трактатах представителей ранней патристики. В этом кроется объяснение факта огромного числа ересей, которые возникали именно по причине отрицания доктрины телесного воскресения. В христианском миропонимании именно наличие тела возвышает человека даже над существами ангельскими. В литературе периода патристики тело есть храм с живущим в нем Духом. Именно поэтому Ориген говорит о необходимости «исповедовать христианство и духовно, и телесно» [13. Р. 43].

И даже во времена жесточайших гонений христиане повсеместно заботились о сохранении останков святых мучеников, поскольку тело может прославлять Бога и после смерти. В теоцентризме и после земной жизни душа и тело сохраняют таинственную связь друг с другом. Именно поэтому Августин ясно говорит о том, что «наследуем небесное жилище и духом, и телом, с обновлением всего человека» [1. С. 73]. Соответственно, телесное воскресение подразумевает возвращение души в то тело, которое было дано ей в творении, когда же это произойдет, «мы будем свободны от условий времени и будем наслаждаться вечной жизнью, невыразимой любовью, неизменностью и нетлением» [2. С. 67], — пишет Августин.

Кроме того, в теизме представлена радикально иная по сравнению с античностью трактовка телесности, именно в идее наследования жизни вечной от Тела и Крови Христа, — трактовка, которая получила практическое осуществление в таинстве Евхаристии, символически соединяющей всех верующих в единое Тело во Христе. То есть, по сути, Его тело и есть источник бессмертия.

Такая мысль совершенно абсурдна с точки зрения античного мышления. Очевидно, что в теизме телесная оболочка человека не может быть гробницей души, началом ее гибели, как говорил Платон. Ведь в христианском понимании существа ангельские, не имеющие плоти, согрешили, соответственно, источник зла не в телесной оболочке.

Тем более благоговейное отношение к телу страдающего, казненного, униженного человека — вещь чуждая дохристианской культуре. Соответственно, была неприемлема и мысль о Боге, претерпевшем мучение и бесчестие. Возможность оправдания страдания в языческом мире идея неосуществимая. Для людей, впитавших дух античной культуры, провозглашавшей проявление гордыни как свидетельства достоинства человека, вполне закономерным стало отторжение теистических позиций. Унижение, смирение не могли соотноситься с качествами бога или героя, и христианский образ мученика, обладавшего такими свойствами, как жертвенность, кротость, всепрощение, безоговорочно отвергался мыслителями. В то время как в факте воплощения Сына Божиего и Его крестной смерти мыслители ранней патристики видели возвышение человеческой природы. Эту идею впоследствии развивает Ансельм Кентерберийский.

Тем не менее, согласно библейским текстам, которые оказали существенное влияние на формирование философии этой эпохи, человек — это прежде всего существо сотворенное. Как отметил Ориген, «нет человека, который не сознавал бы своего ничтожества по сравнению с величием Божиим и что нужно постоянно просить у Бога того, чего не достает нашей природе» [8. С. 157]. И здесь теистическая мысль столкнулась с проблемой следующего порядка: каким образом соотносятся духовное величие и телесная ограниченность человека?

Образ Сына Божьего — ключ не только к разрешению этого противоречия, но и к пониманию природы человеческой личности. Иисус Христос назван «образом Бога невидимого, рожденным прежде всякой твари» (Кол 1:15). Так, Минуций Феликс говорит: «Все ведь так соединено, связано и сцеплено... если... не исследуешь сущность Божества, то не поймешь и природы человека» [6. С. 177].

Одним из первых, кто попытался определить сущность человеческой природы с теистических позиций, был Филон. Так, он утверждает, что человек одновременно «смертной и бессмертной природы, пограничный и участвующий в обеих [природах], насколько это необходимо» [12.

С. 134]. Разъясняя ветхозаветные тексты, Филон пишет: «Если в книге Бога написано, что только надеющийся — человек, то и обратное верно: не надеющийся — не человек. Определение нашей смешанной природы таково: животное разумное смертное. Согласно же Моисею, человек — это состояние души, надеющейся на истинно сущего Бога» [Там же. С. 140]. В согласии с Филоном звучит призыв Августина о самопознании: «Да воспрянет в надежде род человеческий и да познает свою природу, да увидит, сколь высокое место занимает он среди творений Божиих» [3. С. 55]. Следовательно, надежда и способность мыслить о Боге, чувствовать необходимость и ощущать потребность в Боге есть свойства, характеризующие сущность человека. Подобные взгляды принципиально отличаются от античных представлений, где эти качества имели, скорее, негативную трактовку. Достаточно вспомнить Эпикура, который называл надежду — врагом.

Сын Божий, Христос в теизме, прежде всего живое воплощение надежды, радости, упования и смысл существования для верующего. Поэтому размышление о тайне Личности Богочеловека является средоточием духовной жизни и центральным образом в литературе «апостольского века» и периода апологетики. Достаточно вспомнить творения первых христианских писателей. Так, например, у Игнатия Антиохийского, в небольших по объему проповедях-сочинениях имя Христа упоминается 139 раз.

Евангельское событие, повествующее о крестной казни и телесном воскресении распятого Сына Божиего задает вектор в понимании сущности человеческой природы и перспектив ее преодоления. Путь к совершенству рассматривался сквозь призму жертвы Христа. Все помыслы и действия человека должны соотноситься с готовностью доказать свою принадлежность к Его учению и свидетельство об Иисусе. Об этом свидетельствует Иустин Философ: «Нельзя найти ни одного человека, который бы решился умереть за веру в солнце; но можно видеть людей из всякого народа, которые за имя Иисуса решались и решаются претерпеть все, чтобы не отречься от Него» [7].

Поэтому вера и смерть в существовании человека почти всегда неотделимы в понимании христианских мыслителей той эпохи. Все, что представляется пугающим для каждого: высмеивание, унижение, телесные пытки — является в теизме путем преодоления природного в человеке и обретения личностного начала. Стремление первых последователей Христа раскрыть сущность своих убеждений выражалось в намерении

зримо представить доказательства своей веры: «Желаю, — пишет Игнатий Богоносец, — чтобы вы подтвердили делом, что преподаете в своих наставлениях... Христианство — не в молчаливом убеждении, но в величии дела, особенно когда ненавидит его мир» [4. С. 123]. И действительно, многочисленные исторические источники свидетельствуют, что среди казненных христиан были целые семьи, взрослые и дети, мужчины и женщины, знатные граждане и их рабы и слуги; главное, что их объединяло, — факт смерти за веру. Так, Тертуллиан убежден в том, что «достойные исповедники Иисуса Христа, предназначенны на мучение» [11. С. 193]. Внутреннее принятие Бога становилось для человека фундаментальным основанием его бытия, определяло внутренний строй духовной жизни, осмысление предметов, явлений окружающего мира, которое простиралось за пределы земного существования. Открытие в себе божественного измерения, поскольку в теизме «созданный человек был поставлен на земле, как образ Бога» [5. С. 671], предполагало выражение духовного начала в действии, в поступке, которое осмысливалось как личностное самоопределение. Акт мученической кончины воспринимался в реализации идеи самопревращения человеческой природы. Именно поэтому произведения авторов периода апологетики нередко содержат разного рода увещания, послания, адресованные мученикам, в которых, с одной стороны, раскрывается стремление превзойти границы природно-телесного бытия, с другой — получает зримое воплощение сущностная особенность природы человеческой личности — способность приобщения к божественной полноте, упраздняющей тварность как всеобщее свойство живых существ.

Из вышесказанного следует, что в теизме тварность и телесность относятся к сущностному пониманию человека. В эпоху апологетики в лексике христианских философов при рассмотрении антропологических вопросов возникают новые определения: «тварное» и «нетварное». Однако тварность и телесность не синонимичные понятия, поскольку души тоже сотворены. В иерархии Божественных творений человек поставлен выше существ ангельских именно потому, что они духовные существа, не имеющие тела. Для апологетики и ранней патристики не существовало негативного

отношения к телесности человека. Напротив, ей отводилось особенное значение в эсхатологической перспективе. Кроме того, Христос воплотился, вочеловечился, а значит, даже в своем тварно-телесном бытии человек не утрачивает присущее каждому личностное достоинство. И здесь всегда идет речь не об отрицании телесности, но о ее изменении, ведущем к преобразению всей человеческой природы. В период апологетики и ранней патристики противоречие между бесконечностью самосознания и телесной ограниченностью в представлении раннехристианских мыслителей разрешалось действием Бога в душе верующего во Христа. Сын Божий есть реализация всей полноты человеческой личности. Именно поэтому лейтмотивом первохристианского мироощущения было устойчивое и незримое присутствие Христа, который воспринимался верующими как жизненный пример и идеал праведной жизни, поскольку Бог, как полагали первые последователи Христа, может быть осознаваем человеком, если Он живой Бог, реальное чувство Его присутствия переживалось с необычной силой. Поэтому мученичество за веру во Христа в первые века воспринималось как единственно верный путь к осуществлению личностного совершенства, реальным воплощением цели жизни, уходящей за пределы земного бытия, а образ мученика становится зримым воплощением этого идеала.

Впоследствии в экспликации антропологических вопросов философская мысль схоластики утрачивает сущностные положения, характерные для апологетики и ранней патристики. У представителей Средних веков мы не увидим благоговейного отношения к телесной оболочке, напротив, все касающееся телесной организации человека подлежит уничтожению и поруганию, тело и душа рассматриваются в контексте строгого противопоставления. Именно в средневековой философии закрепилось стойкое определение, согласно которому тело человека есть «сосуд мерзости и греха». Таким образом, вопрос о соотношении духовного и телесного в тварной природе человека в Средние века на Западе получает свое продолжение в совершенно иных антропологических концепциях в рамках теизма, окончательно утратившего связь не только с апологетикой и ранней патристикой, но и с его первоосновой — евангельской традицией.

Список литературы

1. Блаж. Августинъ Иппонійскій. Бесѣда 11 (351). О пользѣ покаянія / Августинъ Иппонійскій, Блаж.// Проповѣди блаженнаго Августина : пер. съ лат. яз. на рус. протоіер. Дмитрія Садовскаго. — Сергіевъ Посадъ : Тип. Св.-Троиц. Сергіевой лавры, 1913. — С. 70—90.

2. Блаженный Августин Иппонийский. О Символе веры / Августин Иппонийский, Блаженный // Альфа и Омега. Москва. — 2002. — № 3 (33). — С. 48—69.
3. Блаженный Августин. О христианской борьбе / Августин Блаженный. — М. : Центр библио-патрологич. исслед., 2010. — 133 с.
4. Игнатий Антиохийский. Послание к Римлянам. Ранние Отцы Церкви. Антология / Игнатий Антиохийский. — Брюссель : Жизнь с Богом, 1998. — 734 с. (Антология).
5. Иринея Лионский. Доказательство апостольской проповеди. Ново-открытое произведение св. Иринея Лионского «Доказательство апостольской проповеди» / Иринея Лионский ; пер. Н. Сагарды. — СПб. : Тип. М. Меркушева, 1907. — 671 с.
6. Марк Минуций Феликс. Октавий. Богословские труды. Сборник двадцать второй / Марк Минуций Феликс. — М. : Изд. Моск. Патриархии, 1981. — 257 с.
7. Мученик Иустин Философ. Разговор с Трифоном Иудеем [Электронный ресурс] / Иустин Философ Мученик. — URL: http://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Filosof/s_trifonom/ (дата обращения 25.11.2017).
8. Ориген. Сочинение Оригена против Цельса / Ориген. — Казань : Типолитограф. Император. Казан. ун-та, 1903. — 262 с.
9. Пиндар. Истмийская ода / Пиндар // Хрестоматия по античной литературе : в 2 т. Т. 1. Греческая литература / Н. Ф. Дератани, Н. А. Тимофеева (сост.). — М. : Просвещение, 1965. — 679 с.
10. Платон. Федон. Диалоги : пер. с др.-греч. / Платон ; примеч. Л. Сумм. — М. : Эксмо, 2009. — 640 с. (Зарубежная классика).
11. Тертуллиан. Послание к мученикам. Творения Тертуллиана, христианского писателя в конце второго и в начале третьего века. — 2-е изд. — СПб. : Изд. Кораблева и Сирякова, 1849. — 224 с.
12. Филон. Толкования Ветхого Завета / Филон. — М. : Греко-латин. кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. — 451 с.
13. Origen. Commentary on the Gospel according to Joan: books I, II, IV, V, VI, X. — The Catholic Univ. of America Press, INS., 1989. — 389 p.

Сведения об авторе

Дьяченко Ольга Николаевна — кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарного образования, Курский институт развития образования. Курск, Россия. dyachenkoolga13@yandex.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 2 (412).

Philosophy Sciences. Iss. 47. Pp. 102—107.

THE ESSENCE OF NATURALLY-PHYSICAL BEING IN UNDERSTANDING THE HUMAN PERSON IN EARLY PATRISTICS

O.N. D'yachenko

Kursk Institute of Educational Development, Kursk, Russia. dyachenkoolga13@yandex.ru

The presented article reveals the ontological foundations of the anthropological views of the apologists who influenced the development of early patristic thought. In the era of confrontation between Hellenism and spreading Christianity, the fundamental principles of theism are established in Western European philosophy, thanks to which a radically new conception of man, the meaning of his existence, the phenomenon of the human person, and also the essence of natural-corporeal being is formed.

Keywords: *theism, human, creature, personality, body, patristics.*

References

1. Blazhennyy Avgustin Ipponiyskiy. Beseda 11 (351) [Conversation]. *O pol'ze pokayaniya. Propovedi blazhennago Avgustina* [About the benefit of repentance. Prophecy of the blessed Augustine]. Sergiyev Posad, Printing house of the Holy Trinity-St. Sergius Lavra, 1913. Pp. 70—90. (In Russ.).
2. Blazhennyy Avgustin Ipponiyskiy. O Simvole very [On the Creed]. *Al'fa i Omega. Moskva* [Alfa and Omega. Moscow], 2002, no. 3 (33), pp. 48—69. (In Russ.).
3. Blazhennyy Avgustin. *O khristianskoy bor'be* [About the Christian struggle]. Moscow, Center for Biblical and Patrological Research Publ., 2010. 133 p. (In Russ.).

4. Ignatij Antiokhiyskiy. *Poslaniye k Rimlyanam. Ranniye Ottsy Tserkvi. Antologiya* [The Epistle to the Romans. The early Fathers of the Church. Anthology]. Brussels, Life with God Publ., 1998. 734 p. (In Russ.).
5. Iriney Lionskiy. *Dokazatel'stvo apostol'skoy propovedi. Novo-otkrytoye proizvedeniye Sv. Irineya Lionskogo "Dokazatel'stvo apostol'skoy propovedi"* [Proof of the apostolic preaching. The new-open work of St. Irenaeus of Lyons "Proof of the Apostolic Sermon"]. St. Petersburg, M. Merkushev's Printing house Publ., 1907. 671 p. (In Russ.).
6. Mark Minutsius Feliks. *Oktaviy. Bogoslovskiye trudy. Sbornik dvadtsat' vtoroy* [Octavius. Theological works. Collection twenty-second]. Moscow, Publishing of the Moscow Patriarchate, 1981. 257 p. (In Russ.).
7. Muchenik Iustin Filosof. *Razgovor s Trifonom Iudeyem* [Conversation with Trifon Judea]. Available at: http://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Filosof/s_trifonom/, accessed 25.11.2017. (In Russ.).
8. Origen. *Sochineniye Origena protiv Tsel'sa* [Origen's composition against Celsus]. Kazan, Typolithography of the Imperial Kazan University Publ., 1903. 262 p. (In Russ.).
9. Pindar. *Istmiyskaya oda* [Isthmian ode]. *Hrestomatiya po antichnoy literature v 2 t. T. 1. Grecheskaya literatura* [Chrestomathy for Ancient Literature in 2 vol. Vol. 1. Greek literature]. Moscow, Prosveshcheniye Publ., 1965. 679 p. (In Russ.).
10. Platon. *Fedon. Dialogi* [Phaedo. Dialogues]. Moscow, Eksmo Publ., 2009. 640. (In Russ.).
11. Tertullian. *Poslaniye k muchenikam. Tvoreniya Tertulliana, khristianskogo pisatelya v kontse vtorogo i v nachale tret'ego veka* [Message to the martyrs. Creations of Tertullian, a Christian writer at the end of the second and the beginning of the third century]. St. Petersburg, Korablev and Siryakov's edition Publ., 1849. 224 p. (In Russ.).
12. Filon. *Tolkovaniya Vetkhogo Zaveta* [Interpretations of the Old Testament]. Moscow, Greco-Latin cabinet Yu.A. Shichalina Publ., 2000. 451 p. (In Russ.).
13. Origen. *Commentary on the Gospel according to Joan : books I, II, IV, V, VI, X*. The Catholic University of America Press, INS. 1989. 389 p.

УДК 1 (091):(101.9)
ББК 87.3(4/8)

ФИЛОСОФСКИЙ ПОРТРЕТ ТАДЕУША КОТАРБИНСКОГО (на основе биографических и автобиографических сведений)

Ю. А. Ильина

Орловский государственный университет им. И. С. Тургенева, Орел, Россия

Рассматривается философская личность Тадеуша Котарбиньского с учетом всех сопутствующих обстоятельств бытийного и научного характера. На основе воспроизведения личной и творческой биографии и автобиографии Т. Котарбиньского отмечается его вклад в мир философии и культурные процессы. Особое внимание уделяется педагогической деятельности, занимающей значимое место в творчестве мыслителя.

Ключевые слова: *Котарбиньский, польская философия, реизм, праксеология, философское образование.*

Тадеуш Котарбиньский — польский логик и философ, один из главных представителей львовско-варшавской школы. Именно этому мыслителю принадлежит формулировка программы праксеологии как общей теории деятельности, принесшей ему всемирную известность. Котарбиньский — автор оригинальных работ по логике, этике, эпистемологии, которые продолжают быть актуальными и сегодня, стимулируют развитие многих направлений современной философии и науки.

Полное представление о том или ином мыслителе невозможно без обращения к биографическим и автобиографическим сведениям, позволяющим понять, в какой интеллектуальной атмосфере были сформированы его философские взгляды. Поэтому в предложенной работе акцентируем внимание на формировании философского портрета Т. Котарбиньского. Для создания максимально полной картины и многогранного портрета обратимся к работам польских исследователей личности и творчества Котарбиньского — Марека Яворски и Войцеха Гаспарски, ранее не переведенных на русский язык, предоставив авторам цитируемых текстов «говорить своим голосом».

Тадеуш Мариан Котарбиньский родился 31 марта 1886 г. в Варшаве. Отец его Милош Котарбиньский был художник, иллюстратор, арт-критик, основатель частной школы живописи, профессор школы изящных искусств, а в дальнейшем ее директор. Мать — Ева Котарбиньская, пианистка.

Как пишет сам Котарбиньский в работе «Картина собственных раздумий», «из дома я вынес знакомство с атмосферой упомянутых искусств, ибо именно этот стиль господствовал в доме моего детства и ранней молодости. И отец, и мать происходили из католической среды, однако были да-

леки, особенно в более поздние годы, от принятия религиозных верований. На мое интеллектуальное развитие повлияла также и общеобразовательная школа, гимназия классическо-филологического типа, с греческим и латинским, французским и немецким, а также русским как языком преподавания. Эта школа давала определенные навыки в математике, но главным образом учила языкам и немного литературе. Особенно чудесно проводимые лекции французского надолго пробудили во мне любовь к философии языка» [4. С. 94].

После окончания средней школы Котарбиньский пережил период колебаний в выборе профессии [Там же. С. 95]. В течение некоторого времени он пребывает в Кракове, где как свободный слушатель Ягеллонского университета изучает математику и физику. Позже возвращается в Варшаву, где в 1906 г. получает диплом в частной средней школе Хржановского. В то же время в высшем политическом училище Дармштадта Котарбиньский изучает архитектуру.

В 1907 г. он возвращается во Львов для изучения во Львовском университете философских наук под руководством Казимира Твардовского, а также классической филологии (греческий и латинский) в качестве дополнительного предмета. Именно благодаря харизматичности натуры и педагогическому таланту К. Твардовского Котарбиньский перенял аналитический стиль мышления, который в дальнейшем лег в основу методологических позиций мыслителя [2].

В 1912 г. Котарбиньский возвращается в Варшаву, где сдает квалификационный экзамен и начинает работать в качестве учителя греческого и латинского языков в гимназии им. Николая Рея. Параллельно с должностью учителя в гимназии Котарбиньский занимается философией, публикуя

свои работы в журналах «Философский обзор» и «Новые пути». В этом же году получает степень доктора философии на основании слушания его работы «Утилитаризм в этике Милля и Спенсера».

В возрасте 32 лет Котарбиньский был достаточно известен в философских кругах, имея значительные достижения в этой области. Поэтому неудивительно, что уже в 1918 г. он становится заместителем преподавателя в Варшавском университете. Лекции по философии Котарбиньский начал со своего знаменитого доклада «О большой и малой философии» (25 апреля 1918 г.). Первые слушатели Котарбиньского вспоминают, что на первой лекции он произнес следующие слова: «Я хочу чуда, логического чуда: чтобы мой первый доклад был сразу второй». И как можно скорее — без лишних предисловий и анонсов — перешел к существу доклада [10. S. 75].

В 1919 г. Котарбиньский становится адъюнкт-профессором философии на факультете гуманитарных наук Варшавского университета. Вступив в эту должность, Котарбиньский писал: «Как преподаватель университета... понимал свою задачу как работу подготовительную, как подготовку будущих учителей, а учителем в этом смысле выступает каждый, кто связан с созданием и передачей знаний, независимо от того, работает он как школьный педагог, или как исследователь, ученый, или, наконец, как литератор, или публицист» [8. S. 161]. И далее: «Именно преподавание философских знаний помогает в подготовке будущего учителя к его будущей профессии. Она должна давать представление о том, что такое наука, знание научно-педагогических методов, сущности и типологии рассуждений, оказывать помощь в размышлениях над условиями выведения правильных заключений из предпосылок и анализе видов противоречивых рассуждений» [Там же. S. 164].

В 1929 г. Котарбиньский становится ординарным профессором и чуть позже деканом гуманитарного факультета (1929—1930). Эти годы ознаменованы выходом в свет знаменитой книги Котарбиньского «Элементы теории познания, формальной логики и методологии наук», которая в течение многих лет выполняла функцию пропедевтики в философию и оказала значительное влияние на поколения, обучающиеся в тридцатых годах. Как пишет д-р Джордж Пельц в «Словаре философов» (Варшава, 1966), «вскоре начала образовываться своего рода философская школа элементов: рационалистическая, аналитическая, ориентированная на развитие логической культуры в кругах гуманитариев различных специальностей. В ней принимали участие не только логики и философы, но и юристы, педагоги, историки,

которые поняли, какую большую роль играет мышление, подчиненное логической дисциплине, и в своих профессиях осуществляли борьбу с бредом, унижением, несли ответственность за наиболее экономные и понятные понятия. “Элементы...” были приняты в среде философии как событие необычайной важности, как работа, обогащающая польскую культуру не только в дидактическом плане, но также и в научном, а в своей аналитической части достигшая уровня работы, занимающей достойное место в мировой литературе [10. С. 80].

В это же время Котарбиньский впервые представил наброски концепции реизма. Критики, замечая явное значение данной концепции в онтологических вопросах, поставили его взгляды в один ряд с позицией материализма. Сам Котарбиньский, не отказываясь от некоторых материалистических идей, предпочел не использовать категорию «материя», а пользовался терминами «вещь» и «тело».

Русский мыслитель Н. Лосский, который в марте 1935 г. благодаря Я. Парчевскому был приглашен в Варшаву прочитать две лекции в Польском философском институте, вспоминал: «В Варшаве я жил в милой семье профессора философии Тадеуша Котарбиньского, весьма привлекательного человека. К сожалению, он был сторонником какой-то замысловатой разновидности материализма. В спорах с ним я указывал на то, что и я высоко ценю телесную сторону жизни и, будучи персоналистом, утверждаю, что все духовное и душевное воплощено; поэтому я могу назвать свою систему пансоматизмом, настаивая, однако, на том, что телесная сторона находится в подчинении у духовной и душевной. Котарбиньский впоследствии называл иногда свою философию пансоматизмом, однако не в указанном мною смысле. С течением времени он сблизился с пражскими брентановцами, и они называли свое направление реизмом (от греч. — вещь)» [7. С. 264].

В самом общем виде реизм предполагает отказ от признания существования каких бы то ни было общих предметов. Как отмечает Котарбиньский, он не требует того, чтобы не употребляли предложений с абстрактными терминами, поскольку они часто позволяют сократить высказывание. Он только требует, чтобы всегда старались уметь обойтись без имен, которые не являются именами вещей [9]. По словам О. М. Веретюка, «реизм стал протестом против теорий, признающих существование каких бы то ни было общих предметов» [1. С. 2].

Из двух разработанных Котарбиньским разновидностей реизма — онтологического и семанти-

ческого, по мнению самого же автора, наиболее зрелой является его семантический реизм, который сводился к борьбе с гипостазами языкового происхождения [4. С. 97].

Переноса принципы реизма на педагогическую практику, которая занимала значимую часть его творческой и организационной деятельности, Котарбинский говорил о необходимости сформулировать общие рекомендации по написанию того, что можно назвать философским словарем, который способствовал бы борьбе с тем, что Ф. Бэкон называл идолом *idol*. Нужно отметить, что Котарбинскому и его единомышленникам удалось реализовать задуманное, но во время Второй мировой войны большая часть словаря была уничтожена [8. С. 155].

Другой важной составляющей творчества Котарбинского выступает праксеология, называемая мыслителем и «теорией поступка», и «общей методологией», и «теорией эффективной работы». Практиология была создана под влиянием идей Альфреда Эспинаса — создателя основного праксеологического произведения, и россиянина А. Богданова, создателя тектологии как теории универсальной организационной науки.

Уже на I Национальном съезде философского факультета в 1923 г. во Львове Котарбинский озвучил реферат, посвященный принципам теории действия, о которой постулировалось в праксеологии. Последняя в качестве предмета исследования рассматривала значения выражений, касающихся различных форм действия, а также выявление, обоснование и формулирование принципов практичности. Первый доклад, посвященный праксеологии, был опубликован в 1934 г. в книге «Поступок», а ее программа представлена на Декартовом международном философском конгрессе (Париж, 1937) в докладе «О сути и задачах праксеологии». Итогом праксеологических исследований был выпуск его известного «Трактата о хорошей работе» после Второй мировой войны (1955).

В самом общем виде в праксеологии Котарбинского можно выделить следующие части: 1) анализ понятий, касающихся любого целенаправленного действия; 2) рассмотрение основ типологии поступков, данных в практике реальных способов действий, исходя из их эффективности, целесообразности, практичности; 3) нормативная часть, содержащая указания и показывающая все достоинства большего технического мастерства.

Как отмечает В. Гаспарский в своей работе, посвященной творчеству Котарбинского, в тридцатых годах ситуация в мире университета

была далеко не однозначной. В профессорских кругах можно было встретить людей с противоположной идеологической направленностью, антидемократическими взглядами, религиозной нетерпимостью и суевериями. В это время Котарбинский особое внимание в своей публицистике уделяет следующим гуманистическим вопросам: отношение к религии, проблема личной свободы, а также отношение к лицам еврейского происхождения. Он вел борьбу за светский характер обычаев и культуры, противостоял клерикализму, тоталитарным и антисемитским течениям в польской общественной жизни. Выступая против так называемой «гетто-скамейки» в университете, когда студенты-евреи, не желая сидеть на назначенных им скамьях, слушали лекции стоя, Котарбинский, вел занятия также стоя [8. С. 161].

Котарбинский принимал активное участие в деятельности Союза польских учителей, в котором председательствовал на секции высших учебных заведений (1937—1939) — самой мощной в стране организации преподавательского состава, объединяющей более 50 тыс. членов.

1 сентября 1939 г. немецкие войска вошли в Польшу. Наступил трудный и трагичный период в жизни польского народа. Как вспоминает Котарбинский, «кругом творились ужасы: так много расстрелянных, кто-то пропал из близких или хороших знакомых, арестован, сослан в лагерь, ликвидирован. Друзей среди евреев ждет крематорий... Как можно думать об абстракциях, если единственный оставшийся в живых сын покинул Варшаву, послушный зову ее президента, и до сих пор не возвращается. А другие вернулись уже давно... А он шел на север, через земли, где проходили бои убийственные. Как можно уснуть, когда из соседней комнаты доносится плач жены и матери доведенной до отчаяния ожиданием возвращения, когда все меньше и меньше остается надежды...

Давайте покажем себе и другим, что можно жить мужественно, даже когда судьба наступает на тебя, как на клопа. Каждый новый день предоставляет возможность для подвига... Умы не спят, они нуждаются в информации, толчках, обмене мнениями, а иногда в руководстве... Держитесь крепко, держитесь вместе, давайте верить, что кошмар пройдет, если разум не позволяет работать по такому воззрению... Нужно внутренне абстрагироваться на определенное время не только от собственного, но также от чужого страдания и беспокойства, чтобы все внимание сосредоточить на работе, которую мы приняли и которую мы хотим сделать хорошо как для собственно-

го самочувствия, так и для достижения общего блага...» [10. С. 87—131]. Данные напутствия Котарбиньского были адресованы педагогам, к которым он обращался с следующим призывом: «Если вы хотите быть учителем, отдайте себя храбро этой задаче...» [Там же].

Как подчеркивает М. Джаворски, подпольная система образования в оккупированной Польше стала явлением совершенно феноменальным. Сразу после капитуляции началась тайная просветительская деятельность. Уже в октябре 1939 г. возобновляет свою работу «Союз польских учителей». В декабре 1939 г. возникает «Комиссия связи учительских организаций»; ее задачей становится организация секретного обучения, в основном на территории столицы. Аналогичные мероприятия разрабатываются и другими центрами управления: подпольной комиссией по общественному просвещению, группировкой активистов довоенной администрации образования, Краковской школьной комиссией и Варшавским управлением образования западных земель.

Особые усилия в тайном учении были направлены на развитие среднего образования. В конце оккупации в тайных школах, существовавших как в городе, так и в сельской местности, получили образование более 50 тыс. чел. Но, как отмечал Котарбиньский, и этого было мало: молодежи, окончившей среднюю школу, приходилось искать дальнейшие возможности обучения. Крупнейшим центром секретного обучения на базе высшего образования становится Варшава. Все довоенные высшие учебные заведения столицы восстанавливают под оккупацией секретную деятельность: Варшавский университет, Варшавский политехнический институт, Свободная вшехница польская, Главная школа сельского хозяйства, Школа экономики. Продолжает работать педагогический институт. С 1940 г. в столице начинает работать Университет Западных земель на основе Познанского университета. Некоторые учреждения с разрешения оккупационных властей использовали для своей деятельности помещения и устройства профессиональных учебных заведений. Самым мощным подпольным университетом стал Варшавский университет, где обучалось около 2200 студентов. С ним сотрудничали известные профессора польской гуманистики — Мария и Станислав Оссовские, Богдан Суходольский, Тадеуш Мантейфель и мн. др.

Как вспоминал Котарбиньский, «я был одним из тех, кто принимал участие в организованной деятельности преподавания подпольного гуманитарного факультета. Я проводил наборы на

изучение логики как напрямую, так и косвенно, возглавляя группы, которыми руководил непосредственно мой тогдашний помощник, ныне профессор одного из университетов в США, Генрих Хиз. Лекции и практики отличались от обычных тем, что проходили в частных квартирах в небольших группах, и их участниками были увлеченные наукой люди, которые учились потому, что хотели, хотя их никто не заставлял. И еще одно — в программу обучения никто не вмешивался, профессор брал на себя ответственность за предмет и, очевидно, участникам этой незаконной, изумленной духом свободы вуза были чужды какая-либо идеология цензуры или руководства» [10. С. 91].

Полная свобода преподавания и обсуждения в процессе педагогической деятельности, по мнению Котарбиньского, дала свои положительные результаты не только в логике, но и в другом предмете — философии культуры, который он вел также с большим интересом. Как отмечал мыслитель, «я не видел философию культуры как программную единицу в списках специальностей вузов, а ведь то, что называется культурой, может и должно быть предметом теоретического осмысления. Немцы имеют соответствующее слово: “Культурология”, но я не слышал, чтобы кто-то занимал кафедру общей теории культуры, хотя существует богатая литература, рассматривающая сущность культуры, динамику ее развития, положительные и отрицательные значения ее элементов.

Мы тогда взяли на вооружение различные книги и статьи, написанные разными авторами, с разными точками зрения, и комментировали их содержание. Я с твердостью доказывал, как она важна и как сильно пренебрегают не только общей теорией культуры, но и праксеологией — наукой о факторах прогресса» [Там же].

В 1943 г., чтобы избежать угрозы со стороны экстремистов Котарбиньский уезжает в Астрахань, где начинает писать свое главное произведение по праксеологии. В Варшаву он вернулся в 1944 г., чтобы далее преподавать на подпольных курсах, организованных в Варшаве и Радоме. После Варшавского восстания в пожарище погибает его перевод «“Новый Органон” Ф. Бэкона», а также первый вариант «Праксеологии».

По окончании войны Котарбиньский переезжает в Лодзь, где в 1946 г. становится первым ректором университета. Одновременно участвует в работе над восстановлением деятельности Варшавского университета.

В 1951 г. он возвращается на постоянное жительство в Варшаву, возглавляет кафедру логики в Варшавском университете.

В 1952 г. становится членом Польской академии наук, в которой в течение двух сроков занимал должность председателя (1952—1962). С 1958 г. — иностранный член Академии наук СССР.

Нужно отметить, что перу Котарбиньского принадлежит большое количество работ — около 700. К числу самых известных можно отнести: «Практические оценки» (1913), «Утилитаризм в этике Милля и Спенсера» (1915), «Элементы теории познания, формальной логики и методологии науки» (1929), «Из проблем общей теории борьбы» (1938), «Обзор логико-семантических проблем» (1947), «Трактат о хорошей работе» (1955), «Точность и ошибка» (1956), «Вопросы независимой этики» (1956), «Лекции по истории логики» (1957), «Праксеология, или Правила эффективного действия» (1963).

В 1963 г. увидела свет книга «Котарбиньский Тадеуш. Избранные произведения» под редакцией И. С. Нарского и А. А. Якушева (пер. с польского М. М. Гуренко) [5]. Эта первая публикация работ Котарбиньского на русском языке оказала существенное влияние на развитие «научной философии» в XX столетии. В сборник вошли такие фундаментальные работы, как «Проблемы материализма и истории логики», «Элементы теории познания, формальной логики и методологии наук», «Лекции по истории логики», «Курс логики для юристов», «Вопросы рациональной организации деятельности».

Котарбиньский активно занимался журналистской деятельностью, опубликовал эссе «Медитации (размышления) о достойной жизни» (1966), «Азбука практичности» (1972), «Мысли о людях и делах человеческих» (1986), «Дорогие собственные исследования» (1986), «Этические письма» (1987), «Живите праведно» (1989), «Мысли и слова» (1991).

Помимо научной работы, Котарбиньский также занимался поэзией. При жизни изданы три сборника его стихов: «О печали» (1956), «Ритмы и рифмы» (1970), «Связки» (1973) [6.]

К юбилею философского творчества Учителя ученики Тадеуша Котарбиньского подготовили серию книг под общим названием «Философские фрагменты», изданные в 1934 г. Как отмечает Б. Домбровский, памятная книга чествования 15-летия дидактической работы профессора Котарбиньского в Варшавском университете была подписана 51 учеником, среди них: Ян Древновский, Ирена Филозофувна, Евгениуш Геблевич, Янина Хосиассон-Линденбаумова, Ежи Кречмар, Мечислав Мильбрандт, Ян Мосдорф, Мария Недзвецка-Оссовская, Станислав Оссовский, Антоний Паньский, Эдвард Познаньский, Якуб Райгородский, Болеслав Собоцинский, Дина Штейнбарг, Мечислав Валлис-Вальфиш, Рафал Вундхайлер [3].

В заключение хотелось бы привести слова книги, которые ученики Котарбиньского адресовали своему учителю: «Профессор Котарбиньский нам дорог не только как ученый, преподаватель, теоретик. Он нам дорог своей чувствительностью на зло и вред, живым отношением к социальным вопросам, своей храбростью по отношению к себе и к другим, глубоким чувством ответственности и готовностью брать ответственность на себя, когда возникает потребность в трудных решениях, от которых другие предпочитают уклониться. И, наконец, своей редкой честностью и добротой. Тот, кто оказался в окружении Профессора, должен был почувствовать это моральное излучение, которое не позволяет пройти мимо Него, чтобы что-то в человеке не изменилось» [8. С. 184]. За свою интеллектуальную и педагогическую деятельность Котарбиньского его ученики удостоили его звания «варшавский Сократ».

Список литературы

1. Веретюк, О. М. Историческая эволюция концепции реизма Т. Котарбиньского / О. М. Веретюк. — Тернополь : Терноп. гос. мед. ун-т, 1991. — 32 с. (Рукопись деп. в ИНИОН РАН СССР № 44169 от 19.03.91).
2. Воленьский, Я. Львовско-Варшавская философская школа / Я. Воленьский. — М. : Рос. полит. энцикл., 2004. — 472 с.
3. Домбровский, Б. Львовско-варшавская школа. Организационные структуры в школе / Б. Домбровский // Логос. — 1999. — № 3 (13). — С. 174—198.
4. Котарбиньский Т. Картина собственных раздумий / Т. Котарбиньский // Логос. — 1999. — № 7 (17). — С. 94—98.
5. Котарбиньский, Т. Избранные произведения / Т. Котарбиньский : пер. с пол. М. М. Гуренко ; общ. ред., вступ. ст. и коммент. И. С. Нарского ; ред. А. А. Якушев. — М. : Изд-во иностр. лит., 1963. — 911 с.
6. Котарбиньский, Т. Всеобщее просветительское общество [Электронный ресурс] / Т. Котарбиньский. — URL: <http://silun.org/taxonomy/term/739>.
7. Лосский, Н. О. Воспоминания: жизнь и философский путь / Н. О. Лосский. — СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1994. — 266 с.

8. Gasparski, W. W. Tadeusz Kotarbinski / W. W. Gasparski // Edukacja filozoficzna. Instytut Filozofii i Socjologii PAN. — 2000. — vol. 29. — S. 155—185.
9. Hempoliński, M. Szkoła Iwowsko-warszawska na tle ruchu analitycznego w filozofii XX w. / M. Hempoliński // Polska filozofia analityczna: Analiza logiczna i semiotyczna w szkole Iwowsko-warszawskiej : Pr. zbior. / pod red. M. Hempolińskiego ; Pol. akad. nauk. Inst. filozofii i socjologii. — Wrocław : Ossolineum, 1987. — S. 9—21.
10. Jaworski, M. Tadeusz Kotarbinski / M. Jaworski. — Warszawa : Wydawnictwo Interpress, 1971. — 155 s.

Сведения об авторе

Ильина Юлия Андреевна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии, Орловский государственный университет им. И. С. Тургенева. Орел, Россия. ilinajulia_orel@mail.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 2 (412).

Philosophy Sciences. Iss. 47. Pp. 108—113.

THE PHILOSOPHICAL PORTRAIT OF TADEUSZ KOTARBINSKY (Based on Biographical and Autobiographical Information)

Yu.A. Il'ina

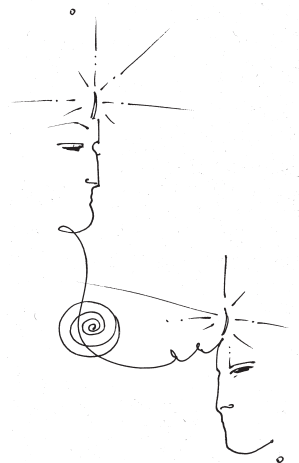
Orel State University, named after I.S. Turgenev, Orel, Russia. ilinajulia_orel@mail.ru

The article considers the history of the formation of the philosophical personality of one of the main representatives of the Lvov-Warsaw school — T. Kotarbinski, taking into account all the attendant circumstances of being and scientific nature, involving a number of Polish sources dedicated to this problem. Based on the reproduction of his personal and creative biography and autobiography, T. Kotarbinski notes his contribution to the world of philosophy and cultural processes. Particular attention is paid to pedagogical activity, which occupies a significant place in the work of the thinker. To create the most complete picture and a multifaceted portrait, let us turn to the works of Polish researchers of the personality and creativity of T. Kotarbinski — Marek Jaworski and Wojciech Gasparski who were not previously translated into Russian.

Keywords: *Kotarbinski, Polish philosophy, rheism, praxeology, philosophical education.*

References

1. Veretyuk O.M. *Istoricheskaya evolyutsiya kontseptsii reizma T. Kotarbinskogo* [Historical evolution of the concept of Reism T. Kotarbinski]. Ternopol, 1991. (In Russ.).
2. Volenskiy Ya. *L'vovsko-varshavskaya filosofskaya shkola* [Lvov-Warsaw School of Philosophy]. Moscow, Russian Political Encyclopaedia Publ., 2004. 472 p. (In Russ.).
3. Dombrovskiy B. *L'vovsko-varshavskaya shkola. Organizatsionnye struktury v shkole*. [Lvov-Warsaw school. Organizational structures in the school]. *Logos — Tsentri fenomenologicheskoy filosofii* [Logos. Centre for Phenomenological Philosophy], 1999, no. 3 (13), pp. 174—198. (In Russ.).
4. Kotarbin'skiy T. *Kartina sobstvennykh razdumiy*. [Painting Your Own Thoughts]. *Logos. Tsentri fenomenologicheskoy filosofii* [Logos. Centre for Phenomenological Philosophy], 1999, no. 7 (17), pp. 94—98. (In Russ.).
5. Kotarbin'skiy T. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow, 1963. 911 p. (In Russ.).
6. Kotarbin'skiy T. *Vseobshcheye prosvetitel'skoye obshchestvo* [Universal Educational Society]. Available at: <http://silun.org/taxonomy/term/739> (In Russ.).
7. Losskiy, N.O. *Vospominaniya: zhizn' i filosofskiy put'* [Memories: Life and the Philosophical Path]. St. Petersburg, Publishing House of St. Petersburg University, 1994. 266 p. (In Russ.).
8. Gasparski W.W. *Tadeusz Kotarbin'skiy* [Tadeusz Kotarbinski]. *Filosofskoye obrazovaniye* [Philosophical education], 2000, vol. 29, pp. 155—185. (In Polish).
9. Hempoliński, M. *L'vovsko-varshavskaya shkola na fone analiticheskogo dvizheniya v filozofii XX v.* [School Lwow-Warsaw on the background of the analytical movement in philosophy of the XX century]. *Polska filozofia analityczna: Analiza logiczna i semiotyczna w szkole lwowsko-warszawskiej* [Polish analytical philosophy: logical and semiotic analysis in the Lvov-Warsaw school]. Wrocław, Ossolineum Publ., 1987. Pp. 9—21. (In Polish).
10. Jaworski, M. *Tadeusz Kotarbin'skiy* [Tadeusz Kotarbinski]. Warszawa, Wydawnictwo Interpress Publ., 1971. 155 p. (In Polish).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2018. № 2 (412).
Философские науки. Вып. 47. С. 114—116.*

УДК 165
ББК 87.22

СОВРЕМЕННОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: НАЦИОНАЛЬНЫЙ ПРИОРИТЕТ

А. Б. Невелев¹, А. А. Кротов², А. Я. Камалетдинова¹

¹ *Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия*

² *Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия*

Члены Президиума Федерального учебно-методического объединения (ФУМО) по укрупненной группе направлений подготовки «Философия, этика и религиоведение» в феврале 2018 г. на традиционном заседании обсудили актуальные проблемы философского образования. Предлагаем тезисное изложение основных вопросов дискуссии.

Кротов А. А. 2 февраля 2018 г. на философском факультете МГУ прошло очередное заседание Федерального учебно-методического объединения по укрупненной группе направлений подготовки «Философия, этика и религиоведение». С докладом на тему «Общие проблемы актуализации образовательных стандартов и программ на основе утвержденных профессиональных стандартов» выступил проректор — начальник управления учебно-методической деятельности и дополнительного образования МГУ К. В. Миньяр-Белоручев.

Подробнее хотелось бы остановиться на структуре и наполненности «примерных основных образовательных программ» по укрупненной группе «Философия, этика и религиоведение». Предлагается в примерном учебном плане выделить пять модулей (естественнонаучных и гуманитарных дисциплин, педагогической, вариативных общеобразовательных и элективных дисциплин, профессиональных дисциплин, наконец, профессиональных вариативных и элективных дисциплин).

На заседании приняты решения, связанные с ближайшими перспективами методической работы в области философии, религиоведения и прикладной этики.

Камалетдинова А. Я. Повестка заседания ФУМО по укрупненной группе направлений подготовки «Философия, этика и религиоведение» наводит на мысль, что современная Россия начинает осознавать актуальность и значимость философского образования. Обострение идеологической борьбы не только на международном уровне, но и, что особенно важно, внутри страны, — свидетельство недопонимания со стороны государства важности глубинной философской работы с гражданами. Особое внимание, конечно, надо уделить подрастающему поколению. Недостаток философского образования приводит к неустойчивости, текучести сознания. России нужны кадры с глубинной не интернетовской философской подготовкой. Философское образование необходимо воспринимать как долгосрочные инвестиции в интересах выработки стратегии развития государства.

Проанализировав выступление заместителя председателя Федерального УМО Артема Александровича Кротова, видим, что в перспективе прогнозируется существенное увеличение доли педагогического модуля относительно общего объема нагрузки. Нам видится в этом актуальная потребность времени. Анализ заданий к

итоговой аттестации по обществознанию показал, что в перечне контрольных вопросов есть те, которые может раскрыть только преподаватель, получивший философскую подготовку. Не случайно многие гимназии и лицеи в нашем регионе обращаются к преподавателям кафедр философии с просьбой о факультативных занятиях или консультациях для выпускников, выбравших для сдачи ЕГЭ обществознание. Для того чтобы подготовить молодежь к быстро меняющимся реалиям, необходима серьезная мировоззренческая подготовка, что непременно приведет к обновлению содержания учебной дисциплины «Обществознание», насыщению ее философской компонентой.

Невелев А. Б. Особым предметом внимания Федерального УМО на этом заседании стало обсуждение отношения примерных федеральных программ философии, этики и религиоведения к утвержденным рамочным стандартам. Решалась двуединая задача. С одной стороны, нужно, безусловно, держать качественные показатели образования в этих отраслях знания на самом высоком уровне, с другой — поощрять творческий потенциал преподавателей университетов. Концепция объединения требований стандартов и примерно содержания программ для бакалавров, которая была принята на прошедшем заседании, позволяет оптимально сочетать федеральные требования к качеству образования по философии, этике и религиоведению с собственной творческой инициативой преподавателей. Учитывая пожелания преподавателей университетов по программам магистратуры, Федеральное УМО предоставило возможность на местах решать вопрос о том, давать или не давать название профилю подготовки в рамках направления.

Камалетдинова А. Я. Преподаватели высшей школы с нетерпением ждут утверждения стандартов 3++, примерных программ. Понимаем всю сложность работы соотнесения универсальных, общепрофессиональных и профессиональных компетенций. Если свободу творчества хотелось бы оставить в выборе профиля, определении содержания, то в определении компетентностного подхода хотелось бы единообразия.

Кротов А. А. С докладом на тему «О курсе по обществознанию для средних учебных заведений» выступила заведующая кафедрой философии образования философского факультета МГУ Е. В. Брызгалина.

Невелев А. Б. В выступлении Е. В. Брызгалиной была изложена концепция подхода к содержанию среднего образования. Думается, что концептуальным ядром этого курса могла выступить аксиология, хотя в ходе дискуссии докладчик

не согласилась с такой постановкой обсуждаемой концепции. Но если трактовать концепцию просто как собрание элементов философского, экономического, политического и других знаний, то в этой эклектике мы вряд ли достигнем нужного воспитательного эффекта.

Камалетдинова А. Я. Поддерживаю позицию Анатолия Борисовича [Невелева], невозможно безмерно увеличивать объем содержания стандарта среднего образования. Необходимо принципиально пересматривать, предположительно вспоминая возможности междисциплинарного подхода, содержание курса «Обществознание», вобравшего в себя основы знаний из курсов: истории, права, экономики, философии, частично, теории управления и т. д. Собрать целостно разрозненные темы, думается, можно, руководствуясь аксиологическим подходом. Целью образования должно стать не информирование молодежи (на практике так часто и происходит), а создание условий для становления ценностного основания российского гражданина.

Кротов А. А. Председатель экспертного совета по философии, культурологии и социологии Высшей аттестационной комиссии (ВАК) РФ В. В. Васильев сделал сообщение на тему «О текущих вопросах работы экспертного совета ВАК».

Невелев А. Б. Как было отмечено, диссертационные советы по философии выглядят при сравнении с другими советами неплохо. Количество и, главное, качество защиты диссертаций по философии близки к оптимальным. Председатель экспертного совета обратил внимание на тенденцию уменьшения страничного объема выполняемых докторских диссертационных исследований при полном сохранении их докторского статуса и призвал научных консультантов отслеживать этот, пусть и вполне формальный, элемент диссертационных работ. Он как глава экспертного совета ВАК просматривает все поступившие докторские диссертации в обязательном порядке.

На заседании ФУМО достаточно заинтересованно обсуждался вопрос о количестве обязательных публикаций в журналах, включенных в перечень ВАК. В практике моей работы как главного редактора научного направления «Философские науки» «Вестника Челябинского государственного университета», включенного в перечень ВАК, достаточно часто возникает противоречивая ситуация: с одной стороны, в ваковских публикациях должны быть представлены основные положения диссертационного исследования, с другой — текст диссертации и научных статей

содержательно очень близок, поэтому проверка на антиплагиат показывает большой процент заимствований.

Кротов А. А. О работе Российского профессорского собрания сделал сообщение руководитель Аппарата Российского профессорского собрания А. А. Панарин.

Невелев А. Б. Начало XX века характеризовалось объединением профессорского сообщества, активно со студенчеством участвующего в революционном движении, отстаивающего не только интересы реформирования образования,

но и государственной, и судебной систем. Профессорское сообщество вырабатывало стратегию развития государства. Думаем, это ориентиры в руководстве деятельностью профессорского собрания России XXI века.

Кротов А. А. В целом во всех выступлениях по теме стандартизации образования по дисциплинам укрупненной группы направлений подготовки «Философия, этика и религиоведение» отмечались позитивные тенденции, связанные с ростом конструктивного внимания министерства к проблемам гуманитарного образования.

Сведения об авторах

Кротов Артем Александрович — доктор философских наук, доцент, профессор, заведующий кафедрой истории и теории мировой культуры философского факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова. Москва, Россия. krotov@philos.msu.ru

Невелев Анатолий Борисович — доктор философских наук, профессор кафедры философии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. filos@csu.ru

Камалетдинова Альфия Янаховна — кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. allakamaletdinova@rambler.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 2 (412).
Philosophy Sciences. Iss. 47. Pp. 114—116.*

MODERN PHILOSOPHICAL EDUCATION: A NATIONAL PRIORITY

A.B. Nevelev

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. filos@csu.ru

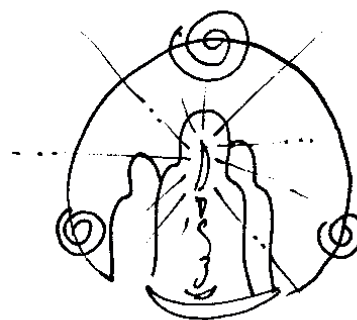
A.A. Krotov

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia. krotov@philos.msu.ru

A.Ya. Kamaletdinova

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. allakamaletdinova@rambler.ru

Members of the Presidium of FUMO on the enlarged group of areas of training “Philosophy, ethics and religious studies” in February 2018 at a traditional meeting discussed topical problems of philosophical education. We offer a thesis presentation of the main issues of the discussion.



*Вестник Челябинского государственного университета. 2018. № 2 (412).
Философские науки. Вып. 47. С. 117—119.*

«Я ХОЧУ ИСТИНЫ, А НЕ СПАСЕНИЯ...» (ТУРГЕНЕВ И ФИЛОСОФИЯ)

В. А. Кузнецов

Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия

Какой бы я ни был атом, я сам себе владыка; я хочу истины, а не спасения; я чаю его от своего ума, а не от благодати...

Из письма И. Тургенева к П. Виардо

Известно, что в 1878 г. университет Оксфорда присвоил русскому писателю Ивану Сергеевичу Тургеневу (1818—1883) почетную ученую степень «доктора общественного права», и Тургенев стал почетным профессором Оксфорда.

Литературоведы, литературные критики уже с началом литературной деятельности писателя отмечали, что в его произведениях встречаются взгляды некоторых философских направлений. Так, по мнению исследователей его творчества в произведениях И. С. Тургенева отражается столкновение различных философских учений XIX в. На художественную мысль Тургенева оказала влияние философия Артура Шопенгауэра. Считается, что интерес писателя к идеям Шопенгауэра возник в результате переоценки Тургеневым учений немецкого идеализма, особенно, философии Гегеля. При этом Тургенев не избежал увлечения идеями «младогегельянцев». Будущий писатель воспринял одну из идей этого течения о том, что субъекту объективная действительность противостоит абсолютно и мыслится, по взглядам М. Штирнера, Б. Бауэра, даже угрожающим «чудовищем с железными когтями», которому надо «покориться» или которое нужно «разрушить». Идеи младогегельянцев порождали чувство бессилия индивида перед иррациональной мощью самой истории. Так было подготовлено утверждение А. Шопенгауэра о том, что «внутри мира господствует иррациональная, слепая, неизменная «воля», в сравнении с которой индивидуальные

представления о свободе, о счастье, о смысле истории являются лишь обманчивой иллюзией». О том, что Тургенев воспринял идею противопоставления творческой личности и общества, что они исключают друг друга, показывает содержание его эссе «Фауст» (1845). Идея такого противопоставления обнаруживается и в последнем его романе о народничестве «Новь» (1877), в котором философская проблема соотношения субъекта и объекта находит отражение в идее глубокого разрыва между интеллигенцией и народом. Но все же в отличие от взглядов А. Шопенгауэра Тургенев не отказывается от веры в человека, а также считает, что смысл истории существует.

О том, что Тургенев намеревался серьезно заниматься философией, говорит следующий факт. Еще в начале 1842 г. Тургенев пытался защитить в Московском университете диссертационное исследование (сочинение) по философии. В установленном порядке он подал прошение на имя ректора, который передал документы Тургенева на философский факультет «для рассмотрения» заявления писателя. Декан философского факультета сообщил ректору, что не возражает против попытки Тургенева сдать экзамен на степень магистра и защитить диссертацию. Но при этом

декан сообщил ректору о том, что в университете при наличии факультета философии нет кафедры философии и нет профессора, преподающего собственно философию, следовательно, некому принять у Тургенева экзамен на степень магистра философии. Это стало формальным препятствием для допуска к сдаче магистерского экзамена.

А что было до этого? Как же Иван Тургенев увлекся философией? В 1833 г. он поступил в Московский университет, но через год перешел в Петербургский университет (так как его старший брат был определен в артиллерийское училище в Петербурге и Тургеневы всей семьей переехали в столицу). Тургенев в 1837 г. окончил филологическое (словесное) отделение философского факультета. Во время учебы в университете он стал заниматься литературным творчеством. Первым произведением молодого Тургенева является поэма «Стено» (1834). В 1838 г. были опубликованы первые стихи Тургенева «Вечер» и «К Венере Медицейской» (журнал «Современник»). Под влиянием идей В. Г. Белинского (хотя личное знакомство между ними произойдет лишь в 1842 г.) молодой Тургенев формировал свои взгляды на литературу и на жизнь. Для анализа реальности Тургеневу потребовалось обращение к философии, чтобы понять наиболее общие вопросы бытия. Близкие Тургенева сообщают, что тот увлекся философией настолько серьезно, что выказывал желание быть в будущем университетским профессором философии. Интерес к изучению философии заставил Тургенева поступить в Берлинский университет, где он учился в 1838—1840 гг. и сблизился с Н. В. Станкевичем и М. А. Бакунным. Во время учебы он серьезно изучил работы Гегеля, Фейербаха, занимался историей, древними языками и, таким образом, получил солидное для того времени образование.

Итак, не получив разрешения защиты своего философского сочинения в Московском университете, Тургенев в 1842 г. защитил свою магистерскую работу в Петербургском университете, то есть выдержал экзамен на степень магистра философии. Однако через несколько дней после успешной сдачи экзамена Тургенев в письме к близким друзьям высказывает свой философский «нигилизм», который станет ведущей идеей мировоззрения писателя: «Объявляю вам, что я выдержал экзамен из философии блестящим образом — то есть наговорил с три короба разных общих мест — и привел профессоров в восторг, хотя я уверен, что все специально-ученые (историки, математики и т. д.) не могли внутренне не презирать и философию, и меня: да помилуйте, я бы их стал презирать, если б *они* меня не прези-

рали!..» Теперь Тургеневу оставалось только написать докторскую диссертацию. Но в нем уже исчезло желание к профессиональной деятельности философа. Литература одолела Тургенева-философа, хотя и не полностью.

После возвращения в Россию он поступил на службу в Министерство внутренних дел чиновником особых поручений (1842—1844). Очень важным для Тургенева было знакомство в конце 1842 г. с В. Г. Белинским и с А. И. Герценом, что способствовало укреплению Тургенева на позициях западничества, на антикрепостнических идеях, которые выразились, например, в его «Записках охотника» (в очерках «Бурмистр», «Два помещика») и др. В 1843 г. встреча с французской певицей П. Виардо резко изменила его судьбу, оставила глубокий след в его творчестве. С этого времени он большую часть жизни проводит не в России.

Следует отметить, что в основном корпусе его сочинений так или иначе проявляются философские позиции, господствовавшие в то время в Европе, а также взгляды самого автора. Здесь следует отметить, что серьезные литературоведы к философским произведениям относят те, которые «всецелой своей логикой» выводят читателя «на уровень онтологических и экзистенциальных обобщений». Именно это является особенностью произведений Тургенева. В отличие от мироощущения и метода Тургенева Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский в своих произведениях пытаются сами дать ответ на поставленные вечные философские вопросы. Ученые также отметили, что именно романы Достоевского и Толстого стали питательной почвой для русской (в основном религиозной) философии, в то время как тургеневский роман ею был практически проигнорирован...» и объявлен социально-политическим, нравственно-психологическим романом.

Тургенев, как считают исследователи, в частности Г. М. Ребель, — «бьющаяся в плену мысль — печальное зрелище!» Философия в оценках и в творчестве Тургенева «не приемлет философствование внутри искусства как таковое, более того, он вообще не верит в способность, какой бы то ни было умозрительной системы удовлетворительно ответить на насущные вопросы бытия и тем более стать однозначным жизненным ориентиром», «для Тургенева специально философское в романе — это чужеродное вкрапление, грозящее разрушением или, по крайней мере, искажением, деформацией художественного образа, утратой им самодостаточной полноты и выразительности». На этой основе Тургенев критиковал философские

построения в романах Толстого и Достоевского. Именно такие взгляды Тургенева повлияли на определенную натянутость в отношениях гениев

литературы того времени — Л. Толстого, Ф. Достоевского и И. Тургенева. Тургенев более всего заставляет думать нас самих.

Сведения об авторе

Кузнецов Владимир Александрович — доктор исторических наук, профессор кафедры философии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. filos@csu.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 2 (412).

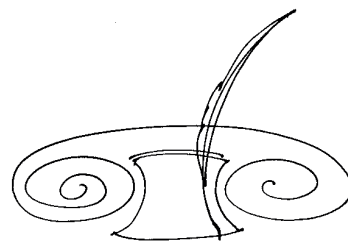
Philosophy Sciences. Iss. 47. Pp. 117—119.

“I WANT TRUTH, NOT SALVATION...” (TURGENEV AND PHILOSOPHY)

V.A. Kuznetsov

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. filos@csu.ru

В ЗАПИСНУЮ КНИЖКУ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ



Алаки — в индийской мифологии название обитателей Алаки, столицы Куберы, расположенной на вершине Хималая (Гималаев), где также проживает Шива.

Диводаса (букв. «слуга неба») — 1) в индийском эпосе имя царя страны Каши; 2) в Ригведе один из любимцев богов.

Леофант — включается некоторыми древними авторами в число семи мудрецов.

Сиагр — легендарный предшественник Гомера, первым воспевший Троянскую войну; по мнению других авторов — прозвище Гесиода.

Шань Цзюнь — мифический персонаж, известен как непутевый сын легендарного китайского императора Шуня.

Юань Жан — старый приятель философа Конфуция, отличавшийся эксцентричностью (например, он осмелился петь на гробе своей матери).

(Из словаря В. А. Кузнецова. Краткий словарь-справочник по истории, мифологии, религии, философии, искусству Древней Индии и Древнего Китая. — Челябинск, 2013. — 406 с.)