



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-495-504

ЭРОС В ЭКОНОМИКЕ ВЛАСТИ: ТЕОРИИ ДИСКУРСИВНО-ДИСЦИПЛИНАРНОГО КОНТРОЛЯ (М. Фуко и Дж. Батлер)

Ф.В. Тагиров

Российский университет дружбы народов
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

Несмотря на сохранение традиционных властных институтов, механизмы включения эроса в отношения власти в современном обществе претерпевают серьезные изменения по сравнению с их классическими формами. Специфика этих изменений обусловлена целым рядом причин историко-политического и социокультурного характера. К ним в первую очередь можно отнести разнообразные процессы, коренящиеся еще в буржуазных революциях, секуляризацию и демократизацию общества, кризис основных метанарративов в XX в. и, наконец, сексуальную революцию. Одной из наиболее состоятельных попыток теоретического осмысления взаимоотношения власти и эротизма в сегодняшнем социуме является, по мнению автора, модель дискурсивно-дисциплинарного контроля, которую предложил М. Фуко, а впоследствии развивал целый ряд мыслителей, в том числе Дж. Батлер.

Данное исследование опирается на социально-критическую, компаративную и историко-философскую методологию. Проведенный анализ теорий диффузно-дискурсивного контроля, прежде всего, сосредоточен на следующих вопросах: как власть участвует в формировании субъекта желания или, другими словами, производит его, что из себя представляет дисциплинарное общество, где следует искать истоки дисциплинарно-нормализующего контроля, каковы наиболее спорные положения подобного подхода к субъекту, власти и сексуальности, и, наконец, какую альтернативу существующему порядку предлагают данные теории.

Ключевые слова: власть, гендер, дискурс, идентичность, контроль, сексуальность, субъект, эрос, М. Фуко, Дж. Батлер

Часто припоминают те бесчисленные приемы, с помощью которых былое христианство будто бы заставило нас ненавидеть тело, но задумаемся немного о всех тех хитростях, которыми за несколько веков нас заставили-таки полюбить секс, которыми сделали для нас желаемым познавать его, сделали ценным все, что о нем говорится, которыми, опять же, побудили нас развернуть все наши способности, чтобы застигать его врасплох, и привязали нас к долгу извлекать из него истину, хитростях, которыми, наконец, нам вменили в вину то, что мы так долго его не признавали. Именно они и должны были бы удостоиться сегодня удивления. И нам следует подумать о том, что однажды, быть может, внутри другой экономики тел и удовольствий будет уже не очень понятно, каким образом этим ухищрениям сексуальности и поддерживающей ее диспозитив власти, удалось подчинить нас этой суровой монархии секса — до такой степени, что удалось обречь нас на бесконечную задачу выколачивать из него его тайну и вымогать у этой тени самые что ни на есть истинные признания.

Ирония этого диспозитива: он заставляет нас верить, что дело тут касается нашего «освобождения».

Мишель Фуко

Автором концепции дисциплинарного общества, которая относится к неклассическим теориям власти, является М. Фуко. Последующие мыслители, размышляющие о механизмах дискурсивного и символического контроля, или изо всех сил пытаются «забыть Фуко», как, например, Ж. Бодрийяр, или, критикуя и дополняя отдельные моменты в его рассуждениях, как это делает Дж. Батлер, в целом оказываются его последователями и едва ли не прямыми наследниками. В некоторой мере то, что Фуко пишет о власти и сексуальности, принципиально соотносимо с любым временем. Однако феномен Фуко не мог бы иметь место не только в эпоху аристотелевской «Политики» или макиавеллевского «Государя», «Левифана» или даже «Капитала», но и во времена, например, В. Райха. Новая теория — результат нового осмысления, ставшего возможным в изменившемся обществе. Но также — это и теория осмысления *изменившегося общества*.

ДИСЦИПЛИНАРНО-ДИСКУРСИВНЫЙ КОНТРОЛЬ: ФОРМИРОВАНИЕ СУБЪЕКТА ЖЕЛАНИЯ

Фуко противопоставляет репрессивной гипотезе, оформившейся в первую очередь в работах З. Фрейда, В. Райха и Г. Маркузе [1], представление, согласно которому «удовольствие и власть не упраздняют друг друга; они не противостоят друг другу; они следуют друг за другом и усиливают друг друга» [2. С. 149]. Сексуальность не столько подавляется, сколько контролируется, а вместе с ней и посредством ее контролируется и индивид. Если подавление сексуальности (присущее в той или иной мере любому социальному порядку) и имеет место, то точно не ее замалчивание, как утверждают многие сторонники репрессивной гипотезы: даже в строжайше-пуританскую Викторианскую эпоху, по утверждению Фуко, ни о чем другом не говорили так много, как о сексуальности. Однако «говорение» не представляет собой проявление свободы и даже просто побочный продукт или сублимацию подавленной сексуальности. Напротив, именно через постоянное проговаривание, непрерывное привлечение внимания, мыслительное сосредоточение на сексуальности производится так называемое «выведение в дискурс», в рамках которого индивид проговаривает и осмысляет себя и свою сексуальность.

Помимо того, что, как считает Фуко, власть сама получает удовольствие от преследования запретных удовольствий (потребление удовольствия за счет последствий его распределения), включенность эроса в экономику власти проявляется также в действии власти, за счет которого производится удовольствие подвластного субъекта, а кроме того, сама возможность его удовольствия.

В отличие, например, от Райха, который, по мнению Фуко, остается заложником существующего дискурса о сексуальности, Фуко понимает сексуальность не в единичном (как нечто, присущее всем людям), а во множественном смысле — как сексуальности. Формирование субъекта в контексте определенного дискурса — это всегда и формирование той или иной его сексуальности.

Согласно теории дисциплинарно-дискурсивного контроля, власть не просто применяется к субъекту сексуальности, она же его и формирует. Индивид субъективируется, становясь субъектом, к которому применяются отношения власти

и который применяет их сам сообразно логике, установленной существующим дискурсом. По сути, что из себя представляет индивид до его «субъекции» властным дискурсом, сказать затруднительно. Он может состояться как субъект только благодаря тому, что некая внешняя инстанция (власть) обеспечивает условия его существования как субъекта и формирует траекторию его желания. Рождая субъекта сексуальности, субъекция, как показывает Батлер, производит его на свет зависимым от дискурса, который он не выбирал [3. С. 16].

Идентичность индивида, отталкиваясь от которой он только и может требовать собственного освобождения (как освобождения себя такого-то), невозможна без субъекции, то есть любое требование свободы и любое выступление против власти изначально предопределено ее же механизмами. Идентичности меньшинств, борющихся за свои права, соответственно также производятся властью.

Основным типом идентичности, посредством которой индивид осознает свою субъектность в области эроса, является, безусловно, гендерная идентичность. В то время, как для Фуко гендер — один из примеров властного формирования субъекта, с точки зрения Батлер гендер представляет собой *основу* властных отношений, логика которых уже заложена в бинарности гендера. Традиционно принято считать гендер категорией, производной от пола, поскольку пол биологичен, а гендер представляет собой набор социальных ролей и ожиданий, предписываемых данным обществом представителям того или иного пола [4]. Однако, по мнению Батлер, само понимание пола гендерно детерминировано, поскольку даже наше определение биологических различий обусловлено культурно, а следовательно, гендерно, поэтому не гендер есть категория, вторичная по отношению к полу, а наоборот [5. Р. 6—7].

Наличествующие в обществе механизмы, регулирующие желание субъекта, по Батлер, производятся в соответствии с существующей гендерной нормой, которая сама по себе едва ли поддается концептуализации, однако предшествует любым осмысленным практикам. Статус нормы, по Батлер, в целом схож со статусом Закона у Ж. Лакана. Гендер выступает в качестве принципа распределения удовольствия и власти, при этом отклонение от гендерной нормы, конкретные возможности которого этой же нормой и заложены, как правило, не освобождают от нее, а только способствуют активизации практики нормализации и, как следствие, укреплению реальности нормы [6. Р. 40—56].

Продолжая логику Фрейда и Райха, Батлер признает, что механизмы подчинения индивида власти закладываются еще с младенчества, и основным проводником здесь выступает любовь. Ребенок испытывает по отношению к своим родителям пассионарную (страстную) привязанность. Однако данная любовь никак не может быть названа свободной, поскольку ребенок просто не может не любить родителей, от которых он всецело зависит, какими бы они ни были. Именно благодаря родителям и начинается формирование субъектности ребенка, однако его к ним любовь стоит на пути обретения своего Я (Эго). Собственная субъектность не может быть просто продолжением субъектности другого, даже страстно любимого, она требует отличия от другого, его отрицания, его утраты. В процессе раз-

вития собственной личности индивид вынужден сопротивляться своему же желанию, поэтому любой субъект, производящийся властным дискурсом, уже несет структуру властных отношений внутри себя в виде противоречия между желанием и необходимостью подавления этого желания ради сохранения своей субъектности. «Обращающийся против себя (своего желания) субъект в этой модели выглядит условием продолжения своего существования» [3. С. 22]. Вспомнив, что одним из ключевых понятий критической социальной теории является категория «отчуждения» (К. Маркс, Г. Маркузе, Э. Фромм), а освобождение индивида мыслится в непосредственной зависимости от преодоления этого отчуждения, зададимся вопросом, насколько при таком понимании субъектности, которое предлагает Батлер, вообще возможен неотчужденный субъект, если быть субъектом — значит быть имманентно отчужденным от самого себя?

Невозможность собственного желания, нехватка, недостаток, следовательно, лежат в основе субъектности. Этот принцип ограниченности, отлученности от объекта любви, исключенности из желанных отношений, укорененный в психике индивида и воспроизводящий себя снова и снова, оказывается исходным основанием для подчинения субъекта власти. В дальнейшем на принципе исключения, возможном благодаря логике бинарных (а также любых n-кратных) оппозиций [7], будут строиться все механизмы власти. Любые индивидуальные структуры репрезентации субъектности неизбежно основываются на принципе исключения (себя — себе подобных — из числа других, поскольку субъект производится в ситуации, из которой он исключаем), а значит, всегда воспроизводят логику властных отношений.

Внутренний механизм самоконтроля устроен так, что субъект не только склонен подчиняться власти, когда последняя непосредственно к нему обращается, но и носит в себе готовность выполнить властные требования еще даже до того, как они предъявлены. В этой связи Батлер отсылает к понятию «интерпелляция» у Луи Альтюссера и к приводимому Альтюссером примеру, в котором на неопределенный оклик полицейского «Эй ты!» многие прохожие обязательно обернутся, подумав, не к ним ли обращается представитель власти. Батлер также замечает, что не только идентичность работает на систему контроля, но также и механизмы дисидентификации, «отторгнутой идентификации», когда власть как бы не замечает тебя, не признает твоей идентичности, заставляют индивида включаться в логику власти, дабы добиться ее признания [3. С. 92—111]

ДИСЦИПЛИНАРНОЕ ОБЩЕСТВО И ДИФFUЗНОСТЬ ВЛАСТИ

Социум, где власть реализуется прежде всего в форме дисциплинарного контроля, может быть определен как дисциплинарное общество. По мере прогрессирующего утверждения либерально-демократических принципов в обществе позднего капитализма все меньшая доля контроля отводится собственно политическим институтам и все большая — ложится на экономические механизмы, работающие по принципу «стимул — вознаграждение». При этом диффузный характер дисциплинарной власти, о котором пишет Фуко, как мы видим, не отменяет относительно

стабилизировавшиеся классические властные институты — чем крупнее формы проявления власти, тем менее они динамичны, однако тем более абстрактна их «власть», и это не должно питать наши иллюзии об их роли в вопросе контролирования субъекта.

Власть, согласно теории дисциплинарного контроля, не есть просто власть институализированной репрессии, источник которой можно было бы локализовать в той или иной социальной группе, классе или конкретной властной инстанции. Эффекты власти — подавление и сопротивление — пронизывают, по Фуко, все социальные отношения [2]. Власть распространяется на личностные, private переживания субъекта (которые воспринимаются человеком как его собственные, в то время как на самом деле оказываются структурами соучастия субъекта в собственном подчинении) [3. С. 74—91].

Институт семьи, по Фуко, исторически испытывает на себе влияние двух дискурсов: дискурса о супружестве (браке) и дискурса о сексуальности. Связь между этими двумя дискурсами к началу XX века ослабевает, однако Фрейд, как считает Фуко, обнаружив в ядре сексуальности структуры семейных отношений (Эдипов комплекс), укрепляет связь между супружеством и сексуальностью и вместе с тем укрепляет сам дискурс о супружестве [2]. Сама же семья выступала и выступает не инстанцией, утверждающей запрет на сексуальность, но, напротив, — главным агентом сексуализации. В дисциплинарном обществе семья (или другая воспитывающая инстанция, заменяющая семью) транслирует внутрь собственного пространства главный нормализующий дискурс, под властью которого находятся родители.

ИЗНАЧАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ: ГДЕ НАЧИНАЕТСЯ ДИСЦИПЛИНАРНО-НОРМАЛИЗУЮЩИЙ КОНТРОЛЬ?

Двумя ключевыми моментами в истории умножения методов контроля, как полагает Фуко, являются «направление и исповедание совести», утвердившиеся в XVI в., и сменившие практики добровольного покаяния [8. С. 204—243] и медиализация дискурса сексуальности, произошедшая в начале XIX в. [2. С. 223—224]. Начало же распространение собственно дискурсивно-дисциплинарной власти, согласно исследованиям Фуко, может быть датировано XVIII—XX вв.

В конце XVIII — начале XIX вв. категория «плоти» вытесняется категорией «организма» [Там же. С. 221], что позволяет желанию и удовольствию стать объектами уже не церковного, а светского «научно обоснованного» регулирования (сначала медицинского, а затем психиатрического).

До XVIII в. в центре дискурсивного внимания находится исключительно матримониальное пространство, остальное в сексуальности практически не рассматривается. С XVIII в. семейное пространство оказывается в зоне ослабленного дискурсивного внимания, а дискурс (множество дискурсов) сосредотачиваются на многочисленных явлениях, маргинальных по отношению к брачной сексуальности. Обращение к матримониальной сексуальности (упорядоченной институтом брака) теперь если и происходит, то опирается на / отталкивается от маргинальных форм [Там же. С. 136—139].

В начале XX в. психоанализ (при наличествующей в нем склонности к нормализации) освобождает сексуальность от связи с наследственностью и разрывает классическую на тот момент триаду «извращение—наследственность—дегенерация» [Там же. С. 223]. Вместе с тем семья «реабилитируется» в качестве объекта пристального внимания в контексте не только маргинальной, но и «нормальной» сексуальности.

Как утверждает Фуко, начиная с XVII в. постепенно утверждается власть общества (а) над производящим телом-машиной (анатомо-политика) и (б) над телом-родом (биополитика). Право властных инстанций забирать жизнь заменяется на право принуждать к ней. Именно сосредоточенность на жизни приводит к формированию «нормализующего общества» [Там же. С. 238—251], то есть общества, где ненормальность рассматривается не как проявление монструозности, а как нечто, потенциально таящееся в каждом индивиде и подлежащее целенаправленному исправлению (нормализации) [9].

Общества прошлого, по мнению Фуко, не знали *scientia sexualis*, на вопросы о сексуальности в них отвечала *ars erotica*. Вместе с утверждением науки о сексуальности на смену пути ученичества и посвящения приходят практики признания и инструменты дознания [2. С. 150—174]. В *ars erotica* «прекрасное» (возвышенное) передается сверху вниз — от учителя к ученику, в рамках же современных практик признания — вскрывается «низменное». Исходя из этого, можно заключить, что введение сексуальности в экономику не могло бы состояться без признания определенной нормальности того, что ранее считалось «низменным», его уместности. В новом дискурсивном поле отныне допускается и утверждается правомощность «низменного», право на манифестацию «низменного» и на самоутверждение в нем, в том числе и публичное.

ВОПРОСЫ К ТЕОРИИ ДИСКУРСИВНО-ДИСЦИПЛИНАРНОГО КОНТРОЛЯ И ВОЗМОЖНЫЕ ОТВЕТЫ

Согласно теории дисциплинарного контроля, любая фиксированная идентичность, включая протестную идентичность, может быть сформирована только в контексте определенного властного дискурса. Это означает, что даже выступление против власти (или, как уточняет Батлер, против *злоупотребления* ею) осуществляется по ее же правилам и не способно вывести субъектов протестной идентичности из-под ее контроля. Однако такая позиция не может не встретить возражение с точки зрения логики политических практик. Как можно выступать за свои права, отстаивать собственные интересы без консолидации на основании некой общей идентичности? Не становится ли такая теория лишь «университетским рассуждением», далеким от нужд конкретных людей?

По мнению Батлер, любая консолидирующая идентичность работает по принципу исключения и тем самым сама воспроизводит отношения власти. Поэтому нужно бороться не только за конкретные права, но и за установление порядка, в котором борьба за права стала бы ненужной в силу независимости положения индивида от включенности или невключенности в те или иные институциональные механизмы, например, в институт брака.

Другим неоднозначным положением этой теории, которая, безусловно, относится к конструктивистской социальной мысли, является ее главная предпосылка, утверждающая несубстанциальность субъекта. Даже способность к рефлексии, по Батлер, не есть нечто преодолевающее социальное конструирование (что могло бы дать субъекту возможность с легкостью трансцендировать дискурсивный порядок), так как «Я» все время пребывает «внутри» [5. Р. 142—144]. Но можем ли мы быть уверены в том, что субъект и его желание целиком и полностью формируются под влиянием дискурсивно детерминированной субъекции, и что даже естественно-биологические их аспекты проявляются социально исключительно через призму определенного дискурса или определенной нормы? Отрицая дискурс о сущности, конструктивизм дисциплинарной теории, с одной стороны, обосновывает социально-исторический характер любых регулирующих принципов и потенциальную возможность их изменения, но при этом, с другой стороны, он помещает всего субъекта без остатка в ловушку дискурсивных форм, выбраться из которой ему, по сути, не представляется возможным.

Вопрос, который мы не можем не задать в этой связи: а существует ли субъект в какой-то исходной форме до его субъекции? Предположим, что да, но, скорее всего, не как константа (что значило бы «натурализацию» субъекта) и даже не как функция, но и не просто как переменная (Батлер: «субъект» не равно «индивид», это «место для переменной», «структура в непрерывном формировании» [3. С. 23]), а как функция от функции, предсуществующая по отношению к динамике возможных значений этой переменной. Проблема в том, как вывести эту функцию, если не в категориях конкретного дискурса?

НАСЛЕДИЕ РЕПРЕССИВНОЙ ГИПОТЕЗЫ

Теория дискурсивно-дисциплинарной власти не спешит разделять репрессивную гипотезу, полагая ее произведенной внутри конкретного дискурса власти, и с сомнением относится к эвристической значимости самого понятия «подавления» в силу его неопределенности, предпочитая ему категорию «контроля». Однако, несмотря на это, определенные элементы репрессивной гипотезы способны пережить теорию дисциплинарного дискурса, и некоторые из них стоит упомянуть в нашем разговоре.

Во-первых, описывая пассионарную привязанность ребенка к родителям, которая будет впоследствии воспроизводить себя во взрослых отношениях привязанности к подчинению, Батлер развивает одно из краеугольных положений концепций репрессивного социокультурного порядка, предложенных Фрейдом и Райхом.

Во-вторых, теория дисциплинарной власти не исключает допущения если и не альтернативной модели (которую тоже мы будем представлять, исходя из текущего дискурса и текущей нормы), то, по крайней мере, факта возможной альтернативы (Маркузе также писал, что социальной критике, находящейся сегодня в парализованном состоянии, необходимо прежде критически трансцендиро-

вать, абстрагироваться от логики существующего порядка [10. С. XIII—XIV]). Признание неабсолютности нормы, лакановского Закона, за которое выступает Батлер, — первый шаг к данному трансцендированию.

Наконец, нам не стоило бы отбрасывать мысль о преобразующей силе фантазии [11. Гл. 7 «Фантазия и утопия»], однако с необходимостью дополнив ее требованием избегать категорий фиксированных идентичностей и бинарных оппозиций. Современная «утопия перестает быть „местом, которого нет“ и которое ищут за дальними далями, но становится модусом субъективного, борющегося за аутентичность своего существования здесь и сейчас, на фоне сложной неоднозначной действительности» [12. С. 89]. Мечта не чужда дисциплинарной теории: в частности, Фуко позволяет себе мечтать об иной «экономике тел и удовольствий» [2. С. 268]. Подобная фантазия лишает наличествующую экономику тел и удовольствий, «одержимую» сексуальностью, статуса имманентной.

АЛЬТЕРНАТИВА СУЩЕСТВУЮЩЕМУ ПОЛОЖЕНИЮ ВЕЩЕЙ?

Рассуждая о возможной абсолютности нормы, Батлер оспаривает постулат Лакана, согласно которому символический Закон аисторичен (структурен, в понимании К. Леви-Стросса, для которого основные структуры также аисторичны и безразличны к своим содержаниям). Вместе с Законом Лаканом абсолютизируется и нехватка, недостаточность, переживаемая субъектом и обуславливающая неустранимый конфликт между желанием и реальностью. Как считает Батлер, они социогенны и неабсолютны.

Согласно Фуко, сексуальность предшествует сексуальным практикам, поэтому освобождение можно искать не в утверждении или отрицании тех или иных практик, но исключительно в преодолении зачарованности сексуальностью. Акцент должен быть перенесен с сосредоточенности на сексуальном желании (которое формируется и направляется дискурсивно) на внимание (к) телу и его удовольствиям — это может послужить основанием для выступления против власти сексуальности [2. С. 265—266]. Чем же телесные акты и удовольствия тела отличаются от сексуальности? Тело обладает потенциальной способностью участия в сексуальности, однако сексуализуется только в конкретных диспозициях, обусловленных дискурсом (например, когда определяется как тело того или иного пола, исходя из гендерной нормы). Сексуальность невозможна без дискурсивно формируемой идентичности, в то время как тело способно ускользнуть от логики идентичностей и бинарных оппозиций, поскольку оно, по Батлер, не мужское и не женское, а всегда единичное, идентичное только самому себе — при том не вообще какому-то инвариантному себе, а себе в текущий момент времени [5. Р. 79—141].

Неучастие в механизмах власти, полное самоустранение из них для субъекта невозможны. Однако, по мнению Батлер, дискурсивная сигнификация эротического может быть подорвана пародийным в них участием, создающим множественную сигнификацию, которая размывает устойчивые идентичности. Повторение идентичностей, о котором говорит Батлер, подобно делезовскому симулякру как

повторению, всегда различающемся с оригиналом [13]. Это идентичность, представляющая собой принципиально незаканчиваемый список характеристик, завершающийся открытой формулой «и т.д.». Такую идентичность Батлер называет «идентичностью *et cetera*» [5. Р. 143]. Если мыслить индивидуальность не как то, что участвует в практиках, а как производимый ими эффект, то вместо обобщающей консолидирующей идентичности следует производить множество локальных и дифференцированных стратегий, которые должны привести не к обретению каких-то конкретных прав представителями конкретной идентичности, а к радикальному умножению демократических практик как таковых [6. Р. 40—56].

© Тагиров Ф.В., 2017

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Тагиров Ф.В. Эрос в экономике власти: репрессивная гипотеза // Ценности и смыслы. 2017. № 4 (50). С. 44—57.
- [2] Фуко М. Воля к истине — по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.
- [3] Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции. СПб.: Алетейя, 2002.
- [4] Bronzino L.Y., Kurmeleva E.M. Identity in Contemporary Society: A Gender Perspective // European Society or European Societies: A View from Russia. 9th Conference of the European Sociological Association. М.: Maska, 2009. Р. 335—338.
- [5] Butler J.P. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York, 1990.
- [6] Butler J.P. Undoing Gender. New York, 2004.
- [7] Тагиров Ф.В. Пол и идентичность: от бинарной логики к гуманизму плюральности? // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2016. № 2. С. 30—42.
- [8] Фуко М. Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974—1975 учебном году. СПб.: Наука, 2004.
- [9] Тагиров Ф.В. Эрос: между нормой и перверсией // Философия права. 2011. № 4 (47). С. 74—79.
- [10] Маркузе Г. Одномерный человек. М.: REFL-book, 1994.
- [11] Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Киев: Гос. б-ка Украины для юношества, 1995.
- [12] Рудановская С.В. «Женщина на краю времени»: опыт субъекта в феминистической утопии // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2017. № 1. С. 86—92.
- [13] Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998.

Для цитирования:

Тагиров Ф.В. Эрос в экономике власти: теории дискурсивно-дисциплинарного контроля (М. Фуко и Дж. Батлер) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 495—504. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-495-504.

Сведения об авторе:

Тагиров Филипп Владимирович — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов (e-mail: ph.tagirov@mail.ru)

For citation:

Tagirov, Ph.V. Eros in the Economy of Power: Theories of Discursive and Disciplinary Control (M. Foucault and J. Butler). *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 495—504. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-495-504.

EROS IN THE ECONOMY OF POWER: THEORIES OF DISCOURSIIVE AND DISCIPLINARY CONTROL (M. Foucault and J. Butler)

Ph.V. Tagirov

RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia)
6, Miklukho-Maklaya Str., 117198, Moscow, Russian Federation

Abstract. Despite the preservation of traditional political institutions, the mechanisms for including eros in the logic of power are undergoing serious changes in contemporary society in comparison with their classical forms. Specificity of these changes is caused by a number of reasons of historical, political and socio-cultural nature. First of all, THEY include various processes rooted in bourgeois revolutions, the secularization and democratization of society, the crisis of the basic metanarratives in the 20th century and, finally, the phenomenon of sexual revolution. One of the most heuristic theoretical attempts to comprehend the relationship between power and eroticism in nowadays society is, in the author's opinion, the model of discursive and disciplinary control proposed by M. Foucault, and subsequently developed by a number of thinkers, including J. Butler.

This research primarily relies on methodology of social criticism, philosophical comparativism and history of philosophy. Our analysis of the theories of diffusive and discursive control, first of all, focuses on the following questions: how does the power participate in the formation of the subject of desire or, in other words, produce it, what is a disciplinary society, where the origin of disciplinary and normalizing control should be sought, what are the most ambiguous points of the studied approach to the subject, power and sexuality, and, finally, what alternative to the existing social order is offered by these theories.

Key words: control, discourse, eros, gender, identity, power, sexuality, subject, M. Foucault, J. Butler

REFERENCES

- [1] Tagirov FV. Eros v ekonomike vlasti: repressivnaya gipoteza. *Tsennosti i smysly*. 2017;4(50):44—57. (In Russ.)
- [2] Fuko M. *Volya k istine — po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti*. Moscow; 1996. (In Russ.)
- [3] Batler Dzh. *Psikhika vlasti: teorii sub"ektsii*. Saint Petersburg: Aleteiya; 2002. (In Russ.)
- [4] Bronzino LY, Kurmeleva EM. Identity in Contemporary Society: A Gender Perspective. In: *European Society or European Societies: A View from Russia*. 9th Conference of the European Sociological Association. Moscow: Maska; 2009. p. 335—338.
- [5] Butler JP. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York; 1990.
- [6] Butler JP. *Undoing Gender*. New York; 2004.
- [7] Tagirov FV. Pol i identichnost': ot binarnoi logiki k gumanizmu plyural'nosti? *RUDN Journal of Philosophy*. 2016;(2):30—42. (In Russ.)
- [8] Fuko M. *Nenormal'nye: Kurs lektsii, pročitannykh v Kollezh de Frans v 1974—1975 uchebnom godu*. Saint Petersburg: Nauka; 2004. (In Russ.)
- [9] Tagirov FV. Eros: mezhdru normoi i perversiei. *Filosofiya prava*. 2011;4(47): 74—79. (In Russ.)
- [10] Markuze G. *Odnomernyi chelovek*. Moscow: REFL-book; 1994. (In Russ.)
- [11] Markuze G. *Eros i tsivilizatsiya*. Kiev: Gos. b-ka Ukrainy dlya yunoshhestva; 1995. (In Russ.)
- [12] Rudanovskaya SV. «Zhenshchina na krayu vremeni»: opyt sub"ekta v feministicheskoi utopii. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017;(1):86—92. (In Russ.)
- [13] Delez Zh. *Razlichie i povtorenie*. Saint Petersburg: TOO TK «Petropolis»; 1998. (In Russ.)



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-505-513

СОЦИАЛЬНОЕ КАК ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ

Н.А. Терещенко, Т.М. Шатунова

Институт социально-философских наук и массовых коммуникаций
Казанский (Приволжский) федеральный университет
420008, Казань, Россия, ул. Кремлевская, 35

В статье показан эвристический потенциал концепта социального как системообразующего понятия современной социальной философии. Авторы полагают, что в неклассической социальной философии концепт социального выражает специфический способ бытия человека в мире. Вместе с тем социальное традиционно мыслится как помеха, препятствие всем проявлениям человеческого в человеке. Авторы признают, что человеческое начало социальности постоянно подвергается рискам в реальности и сомнениям в теоретических оценках, вплоть до провозглашения античеловеческой природы социального. Цель статьи — показать, что социальное, несмотря на существование своих отчужденных форм, по определению, как продукт и предмет человеческой деятельности обладает потенциалом человечности. Человеческий потенциал социального проявляется в его метафизической составляющей, соответствующей метафизичной природе человека и развивающей ее в направлении от минимума сверхчувственной рациональности к максимуму Абсолюта.

Перспективы социально-философского исследования феномена социального представлены методологически в контексте метафизики негативности. Авторы демонстрируют возможные варианты развития человеческих смыслов социального в условиях его кризиса, одним из путей развития и преодоления которого является эстетизация социальных форм жизни современного человека.

Ключевые слова: социальное, человеческое, метафизика негативного, практическая метафизика, эстетическое, эстетизация социальной реальности

Начиная с 70—80-х годов прошлого века понятие «социальное» оказалось в эпицентре исследований практически всей социальной философии в качестве ее особого и главного предмета [см. 1]. Такой постановкой вопроса о предмете своего анализа неклассическая социальная философия отличала себя от классики, провозглашавшей своим предметом общество. В.А. Конев писал о некорректности определения общества в качестве предмета социальной философии, поскольку, самоопределяясь через феномен общества, философия отчасти изменяла сама себе, переставая искать всеобщее, целое как бытие и обращаясь лишь к конкретно выделенной части этого целого. Откликаясь на этот запрос, неклассическая социальная философия сделала своим основным предметом социальное как способ бытия человека в мире [2. С. 14]. Новая традиция складывалась усилиями как зарубежных (Ж. Бодрийяр, Э. Лаклау, Б. Латур), так и отечественных философов (П.Ю. Уваров, А.Ю. Согомонов, П.К. Гречко, К.С. Пигров, В.Н. Фурс и другие авторы).

В пространство, схватываемое концептом социального, попадают далеко не только отношения между социальными группами, взаимоотношения субъектов истории; не только так называемая социальная сфера. Не ограничивается концепт социального и обозначением всего мира социального в его институциональной

форме — как совокупности социальных институтов, сложившихся в капиталистическом обществе под знаком «рождения социального» [3]. Сегодня возникает представление о социальном как об «отношении к общественному отношению» [4. С. 167—208]. Подобное понимание социального есть выражение роста роли субъективного фактора в общественном развитии сегодня, понимания ситуации, когда субъективный фактор сам становится объективной необходимостью этого развития. В субъективном факторе представлена мера субъектного участия человека в объективном ходе вещей: степень его участного сознания и участного действия. В таком действии складываются личностные формы общественных отношений, когда общественное воспринимается как самое главное, как пространство личной ответственности человека за действие и мысль.

Только в Новое время человек свое социальное не просто сам создает, но и сознает как продукт собственного творческого ума, сознает, что с помощью разума как искусственно созданного инструмента он формирует дважды искусственное образование — социум. Парадокс в том, что это строительство осуществляется в форме цивилизации, представляющей собой систему социальных институтов, выступающих в качестве совокупного органа или системы органов по овладению человеком объективным ходом развития общественных отношений. Здесь зафиксируем «захват» социального субъектно-объектными формами отношений, наиболее ярко проявившийся в форме властных отношений разного порядка. Этот захват позволяет понять, почему социальное традиционно воспринималось как античеловеческое, как помеха развитию личностного начала в человеке, как властная структура, господствующая над ним, в пределе — как крайняя форма этого властвования. Вместе с тем понимание социального как античеловеческого есть симптом забвения некоторых исходных предпосылок формирования феномена, деформации представления в логике теоретизирования.

В действительности соотношение социального и человеческого гораздо сложнее. Во-первых, социальное, если оно есть продукт деятельности человека (что не снимает вопроса о том, что сам человек есть продукт социального) по определению несет в себе человеческое. Оно предстает как результат осуществления процессов опредмечивания человеческих сущностных сил, целей, способностей, а затем, принимая устойчивые формы, встает перед человеком в виде особого предмета его дальнейшей деятельности. Как любой такой предмет, социальное требует распредмечивания — постижения и присвоения содержания и смыслов своих ставших форм. Человек каждый раз заново охватывает эти формы трудом, который как живой фермент дает им новую жизнь. В единстве опредмечивания и распредмечивания рождаются новые формы социального, и деятельностное начало человека выступает как способность выявить «меру любого вида», в том числе и как источник красоты и гармонии социального.

Во-вторых, если мы хотим понять социальное как предмет научного исследования, мы должны уйти от изначально оценочной формы его описания. В этом смысле социальное — содержательно пустое понятие для философии, но в реальности его содержанием являются различные социальные практики, которые как

раз и демонстрируют его разные, противоречивые, а иногда и противоположные лики, поворачиваются сторонами, которые как раз и попадают в зону ценностных отношений.

В-третьих, вопрос о социальном непременно выходит на проблему родовой природы человека. Традиционный упрек в адрес классической философии, например, состоит в том, что понимание человека как родового существа осуществляется в логике примата положительного (разум, труд, творчество, добро, красота и т.д.). Почему не зависть, злоба, ненависть, предательство? Да, конечно, человеку свойственно и это. Однако понимание человека как родового существа предполагает обнаружение в нем качеств, работающих на сохранение и развитие рода, а не на его разрушение. Поэтому при признании противоречивости человеческой природы тезис о примате положительного остается, тем не менее, продуктивным методологическим подходом, не отрицающим и другие, а диалогизирующим с иными, иногда противоположными точками зрения. Последние порождаются отнюдь не только динамикой социальной теории, но и реальным существованием отчужденных, превращенных форм социальной реальности, созданных самим человеком, но фантазматически направленных против него самого. Это туманное, призрачное царство закона иронии истории, где над человеком властвуют стихийные социальные процессы, не схваченные в его отношении к общественному отношению.

Возможно, именно против такого властвования обращена антисоциальность или а-социальность некоторых направлений неклассической философии, что, кстати, было выражено и в определенной интенции «онтологического поворота», в рамках которого законы бытия рассматривались в качестве никак не связанных с социальностью, понимаемой институционально, цивилизационно. Возможно, именно это видение было одной из причин критики метафизики субъекта. Однако развертывание этой логики (конечно, были и другие причины) определило то, что своеобразное продолжение онтологического поворота в начале XXI века привело к попыткам расширительного понимания социального, к размыванию его границ за счет распространения его на все формы связи. Так, Б. Латур распространяет понятие социального и «на человек и на не-человек» [5. С. 23]. Таким образом, современная философия, и социальная теория в том числе, хочет соединить две противоположные идеи: с одной стороны, распространить социальное за пределы социального мира, сделав его тотальным, а с другой стороны, уничтожить его в логике нивелирования качественных различий модусов бытия. В любом случае любовь, смерть, все человеческие абсолюты видятся как не имеющие отношения к социальности.

В действительности чаще всего мы страдаем в обществе не столько от социальности социального, сколько от недостатка социальности, от ее нехватки. Повседневные формы такой нехватки — неразвитость или отсутствие именно институциональных, в том числе и властных структур, выполняющих вполне конкретные социальные функции. Крайняя, предельная форма такой нехватки — ситуация, когда общество предаст человека, бросая его на произвол судьбы. Эрих

Соловьев в таком ключе писал о потерянном поколении на основе исследования книг Э. Хемингуэя. А потом судьбу потерянного поколения разделили солдаты Афгана, Чечни, ветераны Вьетнама в Америке и участники других войн.

Непосредственная живая общность как форма социальности сегодня также в кризисе, она тоже не работает. Так, например, фордизм, понимаемый не только как система пожизненного сосуществования предпринимателя и наемного работника в рамках единого предприятия с постоянным переучиванием персонала на самом предприятии, но и расширительно — как форма коллективного четко регламентированного действия — завершен. Все формы коллективной работы сегодня воспринимаются в лучшем случае как игра, в худшем — просто негативно.

Наступила «эра индивида» (А. Рено), и никакие формы совместности не работают. В этом смысле постмодернистская философия права, настаивая на том, что нельзя фундировать будущее прошлым и только прошлым. А институциональные формы — это уже прошлое, хотя и, безусловно, адаптируемое в настоящем не только в силу инерции и обладания властными механизмами, но и в силу объективной необходимости этих форм.

Предельной формой нехватки социального выступает отсутствие форм ответственности, социальности, адекватных природе/структуре и особенностям современного человека. Если понимать социальное как «отношение к общественному отношению», то нехватка социальности — это блокирование отношений включенности, фрагментация, не позволяющая реализовать отношение, так как осознать — мало, надо еще воплотить осознанное.

Отсутствие адекватной *формы* социальности можно представить и как нехватку эстетического начала социальных процессов. Отказ от этой формы неизбежно влияет на содержание, поскольку социальное как *искусственное* образование всегда до какой-то степени представляет собой *искусство* бытия-с-другими (Хайдеггер). Классическая эпоха развития социальности — XVIII век, эпоха Просвещения и, по Фуко, эпоха власти надзора характеризуется тем, что искусство чаще всего мыслится как миметическое явление, и это не случайно: миметически-отражательно и «прозрачно» устроен в это время сам социум. Институт образования, школа, повторяет черты монастырской и одновременно армейской жизни; в армии *учат* военному делу, и это *школа* воинской службы; в монастырях занимаются обучением, как в школе; больница по организационной структуре напоминает казарму. Чтобы общество подчинялось власти взгляда (надзора), оно должно быть удобным для просмотра: структуры должны быть подобными (гомогенными), в чем-то повторять друг друга и как-то друг в друге отражаться, друг другу подражать, а значит, соотноситься миметически. Таким образом, миметическая природа искусства в Новое время начинает мыслиться как а-историческая форма существования, и принцип мимесиса «видится» как универсальный, бегущий историзации, и распространяется на все общество. Историческая форма развитой новоевропейской социальности складывается по миметическому принципу взаимоотношений подобных друг другу макроструктур. Эстетическое начало как форма проживания транспонируется в пространство социального.

Сегодня это нововременное социальное поставлено под вопрос кризисом институтов в условиях массового общества. В социальной теории этот факт представлен в известных идеях невозможности общества [6] и конца социального [7]. Бодрийяр говорит о смерти социального под воздействием всепоглощающей массы. Однако можно сказать, что смерть социального не абсолютна, а сама идея — скорее, выражение кризиса социальной формы в ее институциональном проявлении [см.: 4. С. 202—203]. Социальные институты, конечно, не исчезли, но перестали воспроизводить свое человеческое, метафизическое (пред)назначение. Начинают подвергаться коррозии и идеи, продуцируемые самим существованием некоторых социальных институтов. Так, например, девальвируется понятие патриотизма, что выразилось в абсолютизации ставшей сегодня расхожей в риторике нашей отечественной оппозиции фразе «патриотизм — последнее прибежище негодяя». Эти слова были произнесены доктором Сэмюэлем Джонсоном в 1775 году во вполне конкретной ситуации, когда любой английский преступник имел право избежать наказания, в том числе смертной казни, согласившись отправиться на колонизаторскую войну. Сегодня, вырванные из контекста, де-историзированные и как следствие — мифологизированные, эти слова приобрели совершенно иной смысл. Естественно, в таком контексте метафизическое наполнение слова «патриотизм» становится весьма относительным, если не теряется вообще.

Если социальное есть продукт деятельности человека, то оно по определению производит и метафизику, так как все практики имеют социальную инструментальную основу.

При всех возможных вариантах развития этих практик природа человека остается метафизичной. М. Хайдеггер пишет об этом: «Почему метафизика присуща природе человека? При первом приближении человек в метафизическом представлении есть сущее среди другого сущего, снабженное способностями. Это таким-то образом устроенное существо, его „природа“, „что“ и „как“ его бытия сами по себе метафизичны: *animal* (чувственность) — и *rationale* (внечувственное). Очерченный такими границами внутри метафизики, человек привязан к непонятому различию между сущим и бытием. Метафизически отчужденный способ человеческого представления обнаруживает повсюду только метафизически устроенный мир. Метафизика присуща природе человека» [8. С. 178].

Если социальное в какой-либо форме перестает удерживать и воспроизводить метафизические смыслы, оно не может выступить и формой человеческого, хотя исторически, конечно, те или иные формы социальных связей порождали собственно бытийственные формы. Так, например, религия, конечно, была изначально важнейшей формой выхода человека за граничные условия существования рабовладельческого общества, но затем, с «подшиванием» (термин Бадью, который мы распространим за пределы его использования самим автором) религии институциональностью, а института церкви — властью большого нарратива, как доминантная форма духовного производства, религия утратила свой метафизический потенциал.

Получается парадокс: социальное не может не быть по определению метафизическим, но в итоге кризиса социальности на первый план выходит социальная

физика (Мамардашвили), не ставшая опорой метафизики и утратившая метафизический горизонт.

Социальная физика представляет собой необходимые любому демократическому обществу институты и механизмы, подобные накатанным рельсам, двигаясь по которым человек может ощутить себя полноценным членом этого общества. Однако вся беда в том, что, слишком гарантированные, но лишенные «эфемерного» метафизического содержания, эти рельсы превращаются в костыли для человека социально невзрослого. Они делают его беззащитным в ситуации, которая сегодня в социальной теории маркирована как общество риска. Рисковать человек на костылях не будет никогда, значит, станет жертвой созданных другими условий. Слишком многое за него эти механизмы делают сами. Эти социальные костыли как застывшие цивилизационные формы лишены человеческого метафизического начала. Физика без метафизики, пусть даже социальная, оказывается мертвой и умерщвляющей человека.

Однако попробуем несколько сместить взгляд, добившись параллаксного эффекта. Если понимать социальное не только как предмет или продукт деятельности в его результативной форме, но и как сами практики (форму деятельности в вещи), то именно эти формы деятельности и будут той социальной материей, которая является субстанцией социальной физики. Тогда картина меняется: не только физика без метафизики костенеет, но метафизика становится невозможной без физики, без изначально нейтральной социальной практики, которая сама по себе будет порождать метафизические эффекты, метафизический эпифеномен, если можно так сказать. Что же касается метафизики как философии, то именно потому, что она есть одна из социальных практик, она способна актуализировать или элиминировать потенциал «эмпирической метафизики» [5. С. 36] любого участника социальных процессов.

Если социальное в философии рассматривалось традиционно как область за гранью метафизики, как редуцированность к социальной технологии, то сегодня необходимо понять социальное как метафизическое, что можно сделать в логике выстраивания метафизики негативного. Причем задача состоит не в том, чтобы создать апологию негативного. То, что любой социальный феномен амбивалентен и иногда его амбивалентность может быть доведена до антиномичности, это секрет Полишинеля. Надо понять негацию социального как исток онтологического, а, следовательно, как возможность, потенцию метафизического. «Может быть, мы поражены ужасной слепотой, считая, что сущность негативного сама есть нечто „негативное“», — полагал Хайдеггер [9. С. 101].

Движение в сторону обнаружения положительного потенциала негативной метафизики уже происходит (1). Среди работ данного направления особое место занимает монография Д.Э. Гаспарян «Социальность как негативность», в которой выделены по крайней мере три логики неклассической философии, в которых негативность работает по принципу примата положительного. Во-первых, это традиция Гегель—Маркс—Кожев, где негация порождается постоянно самой человеческой деятельностью: создавая нечто, человек с неизбежностью отрицает

что-то бывшее и ставшее. Поэтому творчество, созидание, как сказал бы Хайдеггер, про-из-водство, всегда одновременно есть извод, трата, травма. И без этой негации не воспроизводится ни разум человека как минимум его метафизичности, ни самые высокие ипостаси Абсолюта. Во-вторых, это традиция Сартра, для которого любое проявление человеческой свободы есть негация связанности, зависимостей, оков, есть завоевание и постоянная борьба, и в этой негативности свобода рождается как метафизическая сущность человека. В-третьих, традиция Хайдеггера, в которой человек видится как существо, сущность которого — экзистенция, стояние между сущим и бытием, где человек занят не чем иным, как ничтожением Ничто. Двойная негативность, из которой прямо и непосредственно рождается сущее и спасается бытие.

Доведение социальности как негативности до выявления в этом социальном метафизической составляющей — идея, которая требует развития в направлении диагностики и анализа конкретных форм явленности социального как человеческого.

© Терещенко Н.А., Шатунова Т.М., 2017

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Назовем лишь несколько работ, появившихся уже после «Негативной диалектики» Адорно, после Хайдеггера и Сартра, после кожевского прочтения Гегеля («Идея смерти в философии Гегеля»): Гаспарян Д.Э. Социальность как негативность. М.: КДУ, 2007. 256 с.; Саенко Н.Р. Нигитология культуры (опыт построения). Волгоград: Изд-во ВГПУ «Перемена», 2010. 218 с.; Разинов Ю.А. Метафизика кривых троп: Очерки об экзистенциальной природе истины и заблуждения. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2011. 308 с.; Секацкий А.К. Онтология лжи. СПб.: Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2000. 125 с.; Онтология негативности: Сборник научных трудов / Отв. ред. Е.Г. Драгалина-Черная. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. 376 с.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы / Под общ. ред. П.К. Гречко, Е.М. Курмелевой. М.: РОССПЭН, 2009.
- [2] *Конев В.А.* Социальная философия. Дата обращения: 26.05.2017. Доступ по ссылке: https://vk.com/doc-11804567_318873093.
- [3] *Согомонов А.Ю.* Парадоксы вывихнутого времени, или как возникло социальное // Конструирование социального. Европа. V—XVI вв. / Сост. П.Ю. Уваров, И.В. Дубровский. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 135—159.
- [4] *Терещенко Н.А.* Социальная философия после «смерти социального». Казань: Казан. ун-т, 2011.
- [5] *Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
- [6] *Лаклау Э.* Невозможность общества // Логос. 2003. Вып. 4/5. С. 54—57.
- [7] *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или конец социального. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000.
- [8] *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // Время и бытие: статьи и выступления / Сост., пер. с нем., вступ. ст., коммент. и указ. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 177—192.
- [9] *Хайдеггер М.* Парменид / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009.

Для цитирования:

Терещенко Н.А., Шатунова Т.М. Социальное как человеческое // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 505—513. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-505-513.

Сведения об авторах:

Терещенко Наталья Анатольевна — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры социальной философии Казанского (Приволжского) федерального университета (e-mail: tereshenko_tata@mail.ru)

Шатунова Татьяна Михайловна — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социальной философии Казанского (Приволжского) федерального университета (e-mail: shatunovat@mail.ru)

For citation:

Tereshchenko, N.A., Shatunova T.M. The Social as Human. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 505—513. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-505-513.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-505-513

THE SOCIAL AS HUMAN

N.A. Tereshchenko, T.M. Shatunova

Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications
Kazan (Volga Region) Federal University
18, Kremlevskaya Str., 420008, Kazan, Russian Federation

Abstract. The heuristic potential of Social Phenomenon and Concept in social-philosophic research is shown in the article. The Social Concept is represented as a backbone notion of nonclassical social philosophy. The authors believe that in non-classical social philosophy the concept of Social expresses a specific way of human being-in-the world. At the same time the Social was perceived traditionally as anti-human: as an impediment, an obstacle to all manifestations of human in the person. The authors realize that the human foundation of sociality is exposed constantly to risks in reality and to doubts in theoretical estimates, up to the declaration of anti-human nature of the Social. The purpose of the article is to show that the Social, despite the existence of the alienated forms, has its own humanistic potential as the product and the subject of human activity. Human potential of the Social extends in its metaphysical component. It correlates to the metaphysics of human nature and develops it in the direction from a super-sensual rationality minimum to the Absolute maximum.

The analysis of social-philosophical prospects of the Social phenomenon are disclosed methodologically in the context of the metaphysics of negativity.

The authors show possible options of the human meanings of Social in the conditions of its crisis by means of aestheticization of social life forms of the modern person.

Key words: social, human, metaphysics of negativity, practical metaphysics, aesthetic, aestheticization of social life

REFERENCES

- [1] Grechko PK, Kurmeleva EM., editors. *Sotsial'noe: istoki, strukturnye profili, sovremennyye vyzovy*. Moscow: ROSSPEN; 2009. (In Russ.)
- [2] Konev VA. *Sotsial'naya filosofiya* [cited 2017 May 26]. Available from: https://vk.com/doc-11804567_318873093 (In Russ.)

- [3] Sogomonov AYu. Paradoksy vyvikhnutogo vremeni, ili kak vzniklo sotsial'noe. In: *Konstruirovaniye sotsial'nogo. Evropa. V—XVI vv.* Comp. by PYu. Uvarov, IV. Dubrovsky. Moscow: Editorial URSS; 2001. p. 135—159. (In Russ.)
- [4] Tereshchenko NA. *Sotsial'naya filosofiya posle "smerti sotsial'nogo"*. Kazan: Kazan University; 2011. (In Russ.)
- [5] Latour B. *Peresborka sotsial'nogo: vvedenie v aktorno-setevuyu teoriyu*. Translation from English by I. Polonskaya; S. Gavrilenko, editor. Moscow: Publishing House of the Higher School of Economics; 2014. (In Russ.)
- [6] Laclau E. Nevozmozhnost' obshchestva. *Logos*. 2003;4/5:54—57. (In Russ.)
- [7] Baudrillard J. *V teni molchalivogo bol'shinstva, ili konets sotsial'nogo*. Ekaterinburg: Publishing House of Ural University; 2000. (In Russ.)
- [8] Heidegger M. Preodolenie metafiziki. In: *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya*. Content by, Translation from German, Introductory Article, Comments and Guidelines by VV. Bibikhin. Moscow: Republic; 1993. p. 177—192. (In Russ.)
- [9] Heidegger M. *Parmenides*. Translation from German AP. Shurbelyov. Saint Petersburg: Vladimir Dal; 2009. (In Russ.)



ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ: ПРОБЛЕМА ТРАНСЛЯЦИИ СМЫСЛОВ

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-514-523

К ВОПРОСУ О СТРАТЕГИЯХ В ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ (на материале отечественной латиноамериканистики)

Часть 1

О.Ю. Бондарь

Российский университет дружбы народов
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

В статье рассматривается ключевая для отечественной латиноамериканистики проблема культурного синтеза. Ставится вопрос определения смыслового поля термина «культурный синтез», о возможности или невозможности (культуро)порождающего (типа) взаимодействия и его границах в случае (исторически) разнородных культурных традиций, встретившихся на землях Нового Света.

Раскрываются различные уровни решения проблемы, предложенные отечественной латиноамериканистикой. Проводится критика «дотеоретической» установки, генетически связанной с попытками континентальной культурфилософской рефлексии осмыслить феномен метисной культуры. Рассматриваются интерпретативные модели, возникшие в отечественном культурологическом литературоведении и социокультурном системном анализе, в которых происходит отказ от одномерных историко-социальных объяснительных схем, предлагается переосмысление и переоценка общетеоретических и общеисторических подходов, что позволяет выявить и представить процесс культурогенеза в Латинской Америке в его изначальной неравновесности, нелинейности и анормативности.

Выявляются теоретические и методологические ресурсы цивилизационного дискурса, обсуждается возможность его применения к анализу данной проблемы. Выявляются типологические черты классических объектов, сложившихся «монолитов», и становящихся неклассических образований, пограничных. В рамках концепции пограничных цивилизаций представляются векторы поисков решения вопроса, заданные онтологическим (статическим) и историческим (динамическим) подходами.

Ключевые слова: латиноамериканский культурный синтез, взаимодействие культур Старого и Нового Света, метисная культура, пограничная цивилизация

Латинская Америка: от периферии мировой истории к центру научного дискурса. Вторая половина XX века для Латинской Америки была ознаменована выходом на арену мировой истории. Движение из зоны периферии к центру мировой жизни подготовили общественные, политические и культурные процессы, проходившие на континенте. Победа Кубинской революции — воплощение континентальной утопии, «латиноамериканский (литературный) бум» — новаторские

и экспериментальные «практики» в литературе, открывшие «константу» латиноамериканского художественного сознания, появление «национальной» философии, концептуализированной как «философия латиноамериканской сущности», и «философии освобождения», конституировавшей народ главным субъектом латиноамериканского философствования, стали главными свидетельствами выброса цивилизационной энергии. Последний был такой силы, что события, имевшие континентальное значение, вывели Латинскую Америку за ее пределы и сделали объектом пристального внимания не только стран Третьего мира, но и Старого Света.

Становление Латинской Америки актором мировой истории шло на фоне изменений глобальной системы — на этапе «исторической бифуркации» (И. Валлерстайн). Следствием «двойного перелома» стали трансформации ее экономического, социально-политического и культурного порядков. Свое символическое воплощение это нашло в нарастающей в Западной Европе волне Культурной революции 68 года и в мировом экономическом кризисе 70-х годов. В переходе к новой структуре, открытой вмешательству и творчеству, усилилась роль и новых действующих лиц, прежде маргинализированных и исключенных из мирового исторического процесса. В таких обстоятельствах совмещалось время собственно латиноамериканское и общеисторическое. Значение этого факта для континента можно выразить рядом определений, данных представителями латиноамериканской интеллигенции: О. Пас выражает это фразой «впервые мы стали современниками всего человечества», П. Неруда дополняет его словом «соучастник» [См.: 12. С. 10], а Л. Сеа называет этот период «часом Латинской Америки».

Несмотря на то, что в поле зрения отечественных ученых латиноамериканский континент попал в конце XIX века, формирование широкого фронта исследований региона началось с 60-х годов XX века, и латиноамериканистика складывается в качестве комплексной научной дисциплины, объединяя специалистов из различных областей. Несоответствие степени разработанности теоретико-методологической базы комплексности и сложности изучаемого объекта, его богатому феноменологическому полю, стало серьезным препятствием для ряда представителей гуманитарной ветви этого направления научного знания. Большая заслуга в преодолении создавшейся ситуации принадлежит отечественным филологам и литературоведам В.Н. Кутейщиковой, И.А. Тертерян, В.Б. Земскову, Ю.Н. Гирину, А.Ф. Кофману. Их работы, ввиду особенности и специфики изучаемого предмета, вышли за рамки собственно литературоведческого поля и превратились в масштабные культурологические искания, впоследствии ставшие опорными не только для литературоведов, но и для исследователей исторической, культурологической и философской направленности.

Культурогенез в Латинской Америке как проблема. Специфичность феномена латиноамериканской культурно-исторической общности, ставшей следствием взаимодействия разнородных и разностадиальных культурных пластов и традиций — автохтонной и иберийской, для этой группы ученых выступила по-

будительным мотивом вывести на первый план проблему культурогенеза. Изменение исследовательской стратегии — отказ от одномерных историко-социальных объяснительных моделей в пользу культурологической, переосмысление и переоценка общетеоретических и общеисторических схем, позволили выявить и представить процесс культурогенеза в его изначальной неравновесности и нелинейности, анормативности и репрессивности, и вместе с тем обнаружить в нем топоры культуропорождающей и созидающей энергии, определить культуростроительные силы.

Постановка вопроса о специфике культурогенеза в Новом Свете определила и сопряженную с ним проблему «культурного синтеза». Последняя, став узловой, создала вокруг себя неутраченную дискуссию. Сведенная, в конечном итоге, к вопросу определения механизмов и стратегии продуцирования нового качества — именно того, что можно назвать «латиноамериканским» в собственном смысле слова, эта проблема требовала ряда уточнений теоретического порядка. В частности, определения смыслового поля термина «культурный синтез», а также постановки вопроса о возможности/невозможности (культурно)порождающего (типа) взаимодействия и его границах или пределах в случае (исторически) разнородных культурных традиций, встретившихся на землях Нового Света.

Оставив в стороне негативистские объяснительные схемы, отрицающие возможность межкультурного взаимодействия (1) и признающие латиноамериканскую культуру теоретически несуществующей, артикулируем основные позиции, принятые отечественными исследователями в решении этой проблемы.

Феномен латиноамериканского культурного синтеза: попытки теоретического обоснования. Отечественная латиноамериканистика, первоначально центрируемая «дотеоретической» установкой, рассматривала процесс синтеза, идущий на уровне культурных образований, как аналогию реакций, протекающих в органических и неорганических средах. Это обусловило понимание культурного синтеза как конкретного культурообразующего механизма, описываемого формулой «все смешивается со всем» [8. С. 370].

Вследствие этого понятие «культурный синтез» в содержательном плане «покрывалось» понятием «метисная»/«смешанная» культура. Корни такой экспликации уходили в континентальную культурфилософскую мысль. Традицию этого понимания определило творчество выдающегося писателя конца XVI — начала XVII веков испано-метиса Инки Гарсиласо де ла Веги, который первым осознал свое положение как «сына двух миров» [См.: 13. С. 316—334]. Свою последующую репрезентацию эта традиция нашла в линиях-тенденциях, связанных как с идеями С. Боливара и испано-американскими модернистами — Х. Марти, Х.Э. Родо и пр., так и с построениями Х. Васконселоса и О. Паса. Свою концептуализацию идея синтезности (метисности) латиноамериканской культуры получила в ряде возникших идентификационных формул — «срединный вид», «пятая раса»/«космическая раса», «Наша Америка».

Понятия «метисная культура», «метисный континент» фиксировали полиморфный и «производный» характер латиноамериканского мира, «при всей их

ненаучности... отражали... действительность» [4. С. 17]. Однако их «естественно-биологическая» природа ограничивала познавательный потенциал. Описываемый с их помощью реальный процесс культуuroобразования недопустимо упрощался, следовательно, его механизм оставался скрытым. Отсюда тенденция поверхностно рассматривать неподлежащую однозначным и упрощенным решениям проблему не могла не вызвать возражений у отечественных исследователей.

Репрезентативной в этом отношении выступает позиция А.Ф. Кофмана. Его критику теории «культурной метисации» представляется возможным свести к следующим моментам: во-первых, недопустимо уравнивать расовое и культурное начала; во-вторых, необходимо поставить под сомнение тезис о равнозначности культур — участников взаимодействия; в-третьих, понятия «культурный синтез» и «культурная метисация» требуют четкой конкретизации и дифференциации [10. С. 393—398]. Несмотря на теоретическую уязвимость и недостаточность теории «культурной метисации», продуктивной видится заложенная в ней идея понимать в неразрывной связи с этно-расовым (метисным) смешением появление не только нового физического (антропного) типа, но и ментального, новых базовых оснований культуры.

Обращение латиноамериканистов к проблеме синтеза было обусловлено общей современной гуманитарной и познавательной ситуацией. Изучение феномена незападного мира требовало вывести на новый уровень теоретическое осмысление факта, что наряду с реальностью изучаемых культур или цивилизаций существует и реальность их взаимодействия [15. С. 103].

В процессе разработки терминологического аппарата позиции исследователей-латиноамериканистов относительно смыслового наполнения понятия культурный синтез разделились, и сложились две версии его трактовки. Первая была заимствована из исторического и культурологического дискурсов, где под культурным синтезом понималась «общая характеристика протяженного во времени историко-культурного процесса, развивающегося в результате межкультурного взаимодействия, в ходе которого возникает некая новая культурная система». Вторая предлагала рассматривать его как «конкретные механизмы межкультурного взаимодействия и генерации новых культурных форм» [5. С. 7].

Касаясь смыслового наполнения понятия культурный синтез и его аналитических ресурсов в вышеозначенном варианте, В.Б. Земсков подчеркнул принципиальную невозможность прямого его применения «для интерпретации и характеристики культуuroгенеза» [7. С. 505]. С его позиции, наличие корреляции между данными уровнями понятия отрицать нельзя, безусловно, она существует, однако понимать ее как прямую ошибочно — уровни соотносятся, но не совпадают. С его точки зрения, понятие культурный синтез манифестирует общий вектор и смысл развития. Прямое применение этого понятия ограничено в тех случаях, когда речь идет о конкретных уровнях и видах культуры — зонах конкретных форм культуuroобразования. Там действуют различные механизмы (наложение, перевод, транскрибирование, ассимиляция, синкретизация, перекодировка), а синтез может быть лишь одним из возможных их вариантов. Объяснение этому

усматривается в том, что взаимодействие культур протекало не на равных началах [См.: 5. С. 8]. Развиваясь на «стволе» европейской культуры (в иберийском ее варианте), латиноамериканская получила «прививку» индейского и африканского компонентов. Будучи доминантной в силу исторической выдержанности, европейская культура сосредоточила вокруг себя силы культурогенеза и выступила в роли «моделирующей». Это определило последующее приспособление к ней и модификационную изменчивость включенных в ее орбиту автохтонных и африканской традиций. Понятие «культурный синтез» в полной мере оправдывает себя в предельных уровнях (бытования) культуры — низшем и высшем: на уровне биологической «почвы» (расово-этических процессов) и сопряженных с ней форм материальной культуры, социально-хозяйственных областей, укладов повседневной жизни и высших форм духовности (мировоззрение, идеология и пр.). Что же касается срединного уровня, то, как показано выше, оно не работает с полной отдачей и (потому) требует дополнений.

Исследователь предлагает трактовку понятия культурный синтез, учитывающую различные случаи познавательной ситуации и контексты, как «способ измерения и определения на универсальном уровне макроцивилизационных процессов, в результате которых возникают новые цивилизационные образования; в преломлении к историческому развитию это — процесс, а не итог» [8. С. 369] (2), и в качестве методологического выдвигает требование — «для изучения конкретных процессов культуuroобразования на разных уровнях историко-культурного формирования необходимо дифференцировать это понятие и изучать конкретные культуuroобразующие механизмы» [8. С. 369].

В отличие от В.Б. Земского, который признал понятие культурный синтез релевантным латиноамериканскому варианту культуuroгенеза, Ю.Н. Гирин поставил под сомнение возможность его применения, считая это понятие экзогенным и европоцентричным по своей сути. Заняв контрпозицию, он предложил заменить его «моделированием»/«конструкционностью» и «интеграционностью» — понятиями, отражающими, с его точки зрения, стратегию самостроительства латиноамериканской культуры. Рассуждая с таких позиций, последняя, включившая в себя «сколки практически всех мировых культур» [2. С. 425] — результат их соприсутствия, сопряжения и рекомбинации, а не возникновения, исчезновения, трансформации исходных феноменов, как полагает В.Б. Земсков. «Внутренняя механика ее детерминирована процессами диверсификации, соположения гетерогенных... образований, составляющих общую структуру, построенную на принципах открытости и нелинейности...» [3. С. 425]. Более адекватным для ее отражения выступают понятие «микст» и согласующееся с ним «эkleктизм». В них акцентируется (принципиальная) невозможность реализации синтезных форм культуuroгенеза и актуализируется идея различия, продуктивного совмещения-сочетания полиморфных, разнородных этнических и культурных составляющих. В таком контексте идея движения к синтезу, как конечной цели самообретения и самоосуществления, замещается необходимостью выявления и визуализации реальных различий — основы строительства подлинной национальной идентич-

ности [См.: 2. С. 430—431]. Вместе с тем, определяя себя «антисинтезником», отечественный исследователь все же признает существование синтеза как реальности определенных культурных форм. Разделяя взгляды латиноамериканских авторов, не безусловно принимающих фактор синтеза (но в качестве «текущего процесса в жизни страны»), он понимает его сугубо как частный случай, а не общий принцип, определяющий процесс культуuroобразования.

По мнению В.Б. Земскова, то, что для некоторых отечественных исследователей понятие «культурный синтез» утратило свою эпистемологическую привлекательность, отнюдь не означало его аннигиляции. Велась его интенсивная проработка вглубь, до уровня механизмов конкретного культуuroобразования, как в сфере феноменологии, так и художественного сознания. Сходным образом формировался и понятийный аппарат, соответствующий выявленным уровням. Серьезная теоретическая работа в этом плане была проделана специалистами-историками, и обсуждаемая тема открылась в новом ракурсе.

В частности, Я.Г. Шемякин, считая понятие культурный синтез, предложенное В.Б. Земсковым, перегруженным в содержательном плане, показал его ограничения в случае исследований конкретного механизма взаимодействия различных культур в заданных хронологических границах. Обозначенная проблема получает свое решение в рамках предложенного им системного социокультурного подхода.

Взяв гегелевское понимание синтеза за опорное, он рассматривает синтезные образования как явления более сложные и редкие, качественно отличные по своим параметрам и характеристикам от тех, которые возникли в результате смешения гетерогенных (в культурном отношении) элементов. Рассуждая с таких позиций, он предлагает интерпретировать культурный синтез как процесс взаимодействия культур, который приводит к образованию новой реальности, качественно отличной от первоначально вступивших во взаимодействие человеческих миров. Определяющим признаком данного типа выступает его порождающий характер — обладающий импульсом, стимулирующим новую реальность к дальнейшему развитию, «это ток, который приводит... механизм в действие» [14. С. 450].

Результатом наложения этого концепта на латиноамериканскую реальность стала последующая дифференциация процесса взаимодействия культур, которая выявила в нем начальные, срединные и завершающие типы развития. Описав их триадой понятий «противостояние — симбиоз — синтез», отечественный исследователь развернул их содержание на широком историческом материале и зафиксировал хронологические границы и зоны их действия. По сути, становление синтезного типа взаимодействия шло в переходах от отторжения-противостояния репрессивным формам трансплантации культурных моделей (эпоха Конкисты) к последующему соприкосновению-со-присутствию культурных миров, в котором они, продолжая оставаться самими собой, образовывали неразрывное (системное) единство (XVII век). И далее от него к появлению нового (культурного) качества, которое нарождалось в зонах контакта традиций (период с конца XVIII по XIX век).

Рассматривая синтез сквозь призму гегелевского подхода, он представляет его именно как «процесс создания нового качества, но еще не само это качество. <...> В начале процесса зарождения нового качества самого... качества еще нет... в цельном виде, оно присутствует лишь как зародыш, в потенции» [15. С. 107]. Отсюда зоной возникновения, в которой образовывались симптомы нового, он определяет фазу симбиоза. Такая постановка вопроса позволила выделить в становлении синтезного взаимодействия его исторические этапы: «первичный» испано-индейский синтез периода XVI—XVIII веков и «вторичный», связанный с рецепцией сложного по своему характеру комплекса (универсальных) ценностей модернизации, выращенных на европейской почве к XVIII веку. Становление синтезного взаимодействия шло с осложнениями, и на момент реализации «вторичных» форм культурных новаций «первичный» этап ни в одном из регионов континента не был завершен. Препятствием на пути реализации этого процесса стала родовая черта, определившая специфику латиноамериканского культурогенеза в целом — тенденция к синтезным формам, будучи динамической силой социокультурного развития, вынуждена пробивать себе дорогу через преодоление мощных контртенденций в виде сохранившихся иных форм взаимодействия — симбиоза и противостояния. И эта ситуация характерна как для континента в целом, так и для его регионов в частности.

Объемная и вместе с тем дифференцированная картина процессов культурного взаимодействия, представленная в работах отечественного исследователя, выводит проблему культурного синтеза на новый уровень. Расширив терминологическую «емкость» понятия симбиоза как ступени синтеза, с одной стороны, он подтвердил (принципиальную) возможность взаимодействия разностадиальных культурных пластов, с другой — поставил вопрос об открытости процесса культурообразования, в виду незавершенности и неполноты культурного синтеза.

© Бондарь О.Ю., 2017

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Мамардашвили М.К. Другое небо // Три каравеллы на горизонте. М.: Международные отношения, 1991. С. 37—59; Субичус Ю.Б., Шелешнева-Солодовникова Н.А. в: Ибероамерика в мировом цивилизационном процессе (из материалов дискуссии) // Латиноамериканская культура в дискуссиях конца XX — начала XXI века. М.: ИМЛИ РАН, 2009. С. 52—64; Пичугин П.А. Генезис креольской музыкальной культуры и эволюции испанских музыкальных традиций в Америке // *Iberica Americans*. Культуры Нового и Старого Света XVI—XVIII вв. в их взаимодействии. М.: Наука, 1991. С. 179—187.
- (2) Разумеется, синтетическое образование можно определить и как итог, но только как промежуточный. См.: Земсков В.Б. Ибероамерика в цивилизационном процессе (из материалов дискуссии) // Латиноамериканская культура в дискуссиях конца XX — начала XXI века. М.: ИМЛИ РАН, 2009. С. 13.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Агирре Рохас К.А.* Латинская Америка на распутье. Социальные движения и смерть современной политики. М.: Кругъ, 2012.
- [2] *Гирин Ю.Н.* А был ли синтез? // Латиноамериканская культура в дискуссиях конца XX — начала XXI века. М.: ИМЛИ РАН, 2009. С. 430—431.

- [3] *Гирин Ю.Н.* К вопросу о самоидентификационных моделях латиноамериканской культуры // *Iberica Americans. Механизмы культуробразования в Латинской Америке.* М.: Наука. С. 42—54.
- [4] *Земсков В.Б.* Введение. Литературный процесс в Латинской Америке. XX век и теоретические итоги // *История литератур Латинской Америки. XX век: 20—90-е годы.* Кн. 4. Ч. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 5—106.
- [5] *Земсков В.Б.* Введение. О межцивилизационном взаимодействии // *Iberica Americans. Механизмы культуробразования в Латинской Америке.* М.: Наука, 1994. С. 5—10.
- [6] *Земсков В.Б.* Латинская Америка и Россия. Проблема культурного синтеза в пограничных цивилизациях // *ОНС.* 2000. № 5. С. 96—103.
- [7] *Земсков В.Б.* О литературе и культуре Нового Света. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2014.
- [8] *Земсков В.Б.* От изучения литературного процесса к осмыслению цивилизационной парадигмы // *Латиноамериканская культура в дискуссиях конца XX — начала XXI века.* М.: ИМЛИ РАН, 2009. С. 360—392.
- [9] *Земсков В.Б.* Цивилизационно-культурное пограничье — универсальная константа и средство самостроения мирового историко-культурного процесса // *Проблемы культурного пограничья. Памяти В.Б. Земскова (1940—2012).* М.: ИМЛИ РАН, 2014. С. 13—21.
- [10] *Кофман А.Ф.* Проблема синтеза в латиноамериканской культуре // *Латиноамериканская культура в дискуссиях конца XX — начала XXI века.* М.: ИМЛИ РАН, 2009. С. 393—398.
- [11] *Кофман А.Ф.* Памяти В.Б. Земскова // *Проблемы культурного пограничья. Памяти В.Б. Земскова (1940—2012).* М.: ИМЛИ РАН, 2014. С. 6—8.
- [12] *Кутейщикова В.Н.* Предисловие // *Писатели Латинской Америки о литературе.* М.: Радуга, 1982. С. 3—16.
- [13] *Кутейщикова В.Н.* Творчество Инки Гарсиласо де ла Веги // *История литератур Латинской Америки. От древнейших времен до начала войны за независимость.* К. 1. М.: Наука, 1985. С. 316—334.
- [14] *Шемякин Я.Г.* Латиноамериканская цивилизация и латиноамериканская литература // *Латиноамериканская культура в дискуссиях конца XX — начала XXI века.* М.: ИМЛИ РАН, 2009. С. 445—461.
- [15] *Шемякин Я.Г.* У истоков процесса синтеза культур: взаимодействие испанского и индейского миров в эпоху открытия и завоевания Америки // *Америка после Колумба: взаимодействие двух миров. Проблемы индеанистики.* М.: Наука, 1992. С. 103—112.

Для цитирования:

Бондарь О.Ю. К вопросу о стратегиях в гуманитарных исследованиях (на материале отечественной латиноамериканистики). Часть 1 // *Вестник Российского университета дружбы народов.* Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 514—523. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-514-523.

Сведения об авторе:

Бондарь Ольга Юрьевна — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов (e-mail: bondar_oyu@rudn.university)

For citation:

Bondar, O.Y. To the Question of Strategies in Humanities (A Case Study of the Russian Latin American Studies). Part 1. *RUDN Journal of Philosophy.* 2017; 21 (4): 514—523. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-514-523.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-514-523

TO THE QUESTION OF STRATEGIES IN HUMANITIES (A Case Study of the Russian Latin American Studies)

Part 1

O.Y. Bondar

RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia)
6, Miklukho-Maklaya St., 117198, Moscow, Russian Federation

Abstract. The author of the article focuses on the concept of cultural synthesis, which is the key concept for the Russian Latin American studies. The author sets the questions of determining the semantic field of the very concept of “cultural synthesis”, of the possibility or impossibility of (culture) generating (a type of) interaction and its boundaries in the case of (historically) diverse cultural traditions encountered in the lands of the New World.

The author reveals the different levels of the solution to the problem, offered by the Russian Latin American studies. The criticism of the “pre-theoretical” setting is offered, genetically related to the attempts of the continental cultural and philosophical reflection to comprehend the phenomenon of the miscegenative culture. The interpretative models are revealed, that arose in the Russian cultural and socio-cultural systematical analysis, in which the rejection of one-dimensional socio-historical explanatory schemes occurs. The author offers the rethinking and reassessment of general theoretical and historical approaches, which will allow to identify and represent the process of the cultural genesis in Latin America in its original imbalance, non-linearity and abnormality.

The author brings to light theoretical and methodological resources of the civilizational discourse, discussing the possibility of their application to the analysis of the given problem. Special attention is paid to the typological features of classical objects, formed “monoliths”, and becoming of non-classical borderline formations. In the framework of the borderline civilizations concept, the author introduces the vectors of the search for the problem solution, set by the ontological (static) and historical (dynamic) approaches.

Key words: Latin American cultural synthesis, interaction of the cultures of the Old and New world, miscegenative culture, borderline civilization

REFERENCES

- [1] Aguirre Rojas CA. *América Latina en la encrucijada. Los movimientos sociales y la muerte de la política moderna*. Moscow: Crug; 2012. (In Russ.)
- [2] Girin YN. Was there a Synthesis? In: *Latin American Culture in the Discussions of the 20th — early 21st century*. Moscow: IMLI RAN; 2009. p. 430—431. (In Russ.)
- [3] Girin YN. To the Question of Self-Identification Models of Latin American Culture. In: *Iberica Americans. Mechanisms of Culture Genesis in Latin America*. Moscow: Nauka; 1994. p. 42—54. (In Russ.)
- [4] Zemskov VB. Introduction. The Literary Process in Latin America. XX Century end Theoretical results. In: *The History of Latin American Literatures. XX Century: 1920s—1990s*. Vol. 4. Part 1. Moscow: IMLI RAN; 2004. p. 5—106. (In Russ.)
- [5] Zemskov VB. Introduction. On Inter-Civilization Interaction. In: *Iberica Americans. Mechanisms of Culture Genesis in Latin America*. Moscow: Nauka; 1994. p. 5—10. (In Russ.)
- [6] Zemskov VB. Latin America and Russia. The Problem of Cultural Synthesis in Borderline Civilization. *Social Sciences and Contemporary World*. 2000;(5):96—103. (In Russ.)
- [7] Zemskov VB. *On Literature and Culture of the New World*. Moscow: Center for Humanitarian Initiatives; 2014. (In Russ.)

- [8] Zemskov VB. From the Study of the Literary Process to Understanding the Civilizational Paradigm. In: *Latin American Culture in the Discussions of the 20th — early 21st century*. Moscow: IMLI RAN; 2009. p. 360—392. (In Russ.)
- [9] Zemskov VB. Civilizational and Cultural Borderland — Universal Constant and Means of Self-Creation of the Global Historical-Cultural Process. In: *Problems of Cultural Borderlands. In Memoriam V.B. Zemskov (1940—2012)*. Moscow: IMLI RAN; 2014. p. 13—21. (In Russ.)
- [10] Kofman AF. The Problem of Synthesis in the Latin American Culture. In: *Latin American Culture in the Discussions of the 20th — early 21st century*. Moscow: IMLI RAN; 2009. p. 393—398. (In Russ.)
- [11] Kofman AF. In Memoriam V.B. Zemskov. In: *Problems of Cultural Borderlands. In Memoriam V.B. Zemskov (1940—2012)*. Moscow: IMLI RAN; 2014. p. 6—8. (In Russ.)
- [12] Kuteyshikova VN. Preface. In: *The Writers of Latin America about the Literature*. Moscow: Raduga; 1982. p. 3—16. (In Russ.)
- [13] Kuteyshikova VN. Creative Works of el Inca Garcilaso de la Vega. In: *History of the Literatures of Latin America. From the Earliest of Times till the Beginning of the Independence War*. Vol. 1. Moscow: Nauka; 1985. p. 316—334. (In Russ.)
- [14] Shemyakin YG. Latin American Civilization and Latin American Literature. In: *Latin American Culture in the Discussions of the 20th — early 21st century*. Moscow: IMLI RAN; 2009. p. 445—461. (In Russ.)
- [15] Shemyakin YG. At the Origins of the Cultural Synthesis Process: The Interaction of Spanish and Indian Worlds in the Age of Discovery and Conquest of America. In: *America after Columbus: the Interaction between two Worlds. The Problems of Indian Studies*. Moscow: Nauka; 1992. p. 103—112. (In Russ.)

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-524-533

К ОСМЫСЛЕНИЮ ТРАНСЛЯЦИИ ДОКТРИНЫ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ*

А.В. Парибок¹, Р.В. Псху²

¹Санкт-Петербургский государственный университет
Университетская набережная, 7/9, Санкт-Петербург, Россия, 199034

²Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Россия, 117198

В статье анализируются специфические черты модуса трансляции философского знания в древней и средневековой философии Индии. Трансляция определяется как наиболее интегральный тип передачи культуры от человека к человеку, то есть внедрения в реципиента, или интериоризации им, комплекса содержаний, ценностей и связанных с ними эвристик и алгоритмов деятельности и мышления. Авторы исходят из того, что философия с содержательной стороны и по месту в западной, античной и классической индийской культурах столь сложна и обширна, что нуждается в трансляции, а не простой передаче содержания и навыков. Другими словами, философия именно транслируется, а не, к примеру, сообщается учителем, чтобы быть принятой к сведению и запомненной учеником. В статье рассматривается вопрос, когда и какими приемами стала осуществляться эта трансляция в индийской философии. На примере ключевых фрагментов «Чхандогья-упанишадъ» показано принципиальное отличие способа трансляции индийской философии, зафиксированное в расслоении текстов на теоретические и методические, что позволяет сообщать лишь надьиндивидуальный проверенный инвариант содержания, избавленный от всякого конкретного и преходящего компонента философского знания.

Ключевые слова: индийская философия, трансляция смыслов, философия, образование, упанишады, веданта

Определим трансляцию как наиболее интегральный тип передачи культуры от человека к человеку, то есть внедрения в реципиента, или интериоризации им, комплекса содержаний, ценностей и связанных с ними эвристик и алгоритмов деятельности и мышления. Процесс культурной трансляции необходим в случаях, когда транслируемое включает в себя и теорию, и практикование, когда важный аспект его есть искусство (*τεχνη*), а его результат в человеке немислим как внешнее присвоение чего-то, переход во владение или «вступление в культурное наследство». Происходящее с реципиентом трансляции близко к тому, что в немецкой философской и литературной классике называлось *Bildung*.

Несомненно, что философия с содержательной стороны и по месту в западной, античной и классической индийской культурах столь сложна и обширна, что нуждается в трансляции, а не простой передаче содержания и навыков. Из новоевропейских мыслителей, осознававших это, достаточно упомянуть И.Г. Фихте

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ), проект № 16-18-10427.

и И. Канта. Ведь в различении последним «философии» и «философствования» первая понималась как совокупность присвояемых, если угодно, внешним образом, знаний о философии, второе же — ставшее чертой личности и тем самым изменившее ее способность. Так что Кантово «философствование» есть по меньшей мере грань практикования философии.

Впрочем, в современном философском сообществе господствует недооценка или даже пренебрежение таким аспектом философии, как ее практика, и при данном взгляде философия не нуждается в трансляции, она лишь преподается и изучается. Похоже, что это сделалось обычным предрассудком: стоит всерьез упомянуть философам о необходимости практики, как это воспринимается в качестве приглашения уйти с философского поля, возможно в религию, но во всяком случае как отход от мышления. При такой позиции присутствие философии в личности философа заметно лишь по тому, какие письменные и устные, монологические философские тексты и реплики в философском диалоге он порождает. Поступки же его, нрав и образ жизни в счет как бы и не идут.

Оба автора не согласны с очерченной позицией ни теоретически, ни тем более в аспекте практикования. Оставляя в стороне обстоятельную полемику, отметим два момента. Во-первых, напомним, что ни античности, ни Европе до Декарта включительно, ни Гуссерлю, ни в период классического существования индийской философии такое редуцирующее заблуждение не было присуще.

Во-вторых, расхожее мнение, которому мы возражаем, подрывает самой специфику философии и ее претензии. Ведь по замыслу философия есть сфера рефлексии и промышления тотальности человеческих смыслов; занять и удерживать такую позицию индивидууму-философу не представляется возможным без распространения собственных философских убеждений на всю свою жизнь в культуре. В противном случае мы бы признали культуру и бытие человека в культуре в принципе не человекосоразмерными, что нелепо, а философию как таковую тем самым — неудавшеюся затеей.

Размежевавшись с редуционистским взглядом на способ отношения философии к индивиду, мы далее исходим из убеждения, что философия транслируется (а не, к примеру, сообщается учителем, чтобы быть принятой к сведению и запомненной учеником). Теперь нас занимает вопрос, когда и какими приемами стала осуществляться эта трансляция в индийской философии. На пороге как индийской философии, так и ее трансляции мы обнаруживаем некоторые пассажи древнейших упанишад. Они донесли до нас начало индийской философии в обоих смыслах: это еще не вполне она, но уже необходимый переход к ней. Методов собственно философской трансляции в них не найти, зато описан ряд *прецедентов* трансляции содержания, целей и ценностей, впоследствии оказавшихся философскими. Разумеется, не следует забывать, что перед нами не протокол, а древняя литература.

Рассмотрим пассаж из Чхандогья-упанишады с беседой отца, Уддалаки Аруни, с сыном, Шветакету, в важнейший день жизни сына. *«Тот, уйдя в ученичество двенадцати лет, вернулся двадцати четырех, заучив все веды, полный самомнения, полагающий, что все повторил за учителем и спесивый»* (VI.1.2, здесь и далее

фрагменты упанишад приводятся в переводе А.В. Парибка). И что же? Отец с порога осаживает его сомнение и озадачивает его вопросом, на который сыну нечего сказать: «Сынок, а ты спросил ли о том наставлении, от которого не услышанное делается услышанным, немислимое — мыслимым, неузнанное — узнанным?» (VI.1.2-3). Сын, однако, справляется с шоком и просит отца о наставлении про наставление, иными словами, оказывается способен не только к рефлексии о процессе обучения, но и к рефлексии о содержании. «А что это за наставление, почтенный?» (VI.1.3).

Способность пройти через подобное испытание, сохранив присутствие духа, дана далеко не каждому, но лишь успешно справившийся удостоивается дальнейшего обучения, которое именно поэтому и оказывается тайным для всех прочих, сокровенным. Вот две параллели. В «Брихадараньяка-упанишаде» Яджнявалкья собирает завершить этап жизни *грихастха*, главы семьи, и сообщает об этом своим обеим женам. Но только одна из них, Майтреи, способна взять в скобки все имущественные вопросы, отвлечься от того, что сегодня Яджнявалкья для нее, быть может, последний день предстает как муж и господин, — и в состоянии попросить знания о бессмертии. В результате она, но не вторая жена мудреца, Катьяни, у которой был «ум домохозяйки», и получает наставление о бессмертии. В «Катха-упанишаде» Начикетас, буквально следуя сердитой реплике отца, приходит к богу смерти Яме, три дня голодным проводит у него в гостях. Благодаря этому испытанию Ямы он получает возможность задать три вопроса, последний из которых касается посмертной участи человека. И получает три ответа.

— «Как по одному комку глины (...куску меди... ножницам...), узнается любое нечто из глины (...меди... железа...), и разница здесь — в наименовании, в словоупотреблении, действительное же — лишь глина (...медь... железо...). Вот такое, сынок, бывает наставление» (VI.1—6).

С формальной точки зрения ответ для нас избыточен, поскольку все три уподобления (глина, медь, железо) полностью однотипны. Безо всякого ущерба для его содержания можно было бы сказать: «Действительно сущее есть материал, а его различное оформление в конечном счете сказывается лишь в различии употребляемых слов». Это сжатая философская мысль. Ей в таком виде нетрудно было бы возразить. Но выразить ее нами предложенным способом в те давние времена было нечем. До создания понятия *upādāna* «материальная причина» оставалось еще несколько сот лет. Впоследствии в ведантских теоретических трактатах пользуются, конечно, именно им, прибегая к абстрактным категориальным рассуждениям.

Но заметим, что при всем удобстве абстрактных понятий и мощи мышления, ими оперирующего, им присущ своеобразный недостаток: они не производят живого, сильного впечатления. Шветакету же сейчас временно находится в очень восприимчивом состоянии духа, а потому отец-учитель в любом случае непременно воспользовался бы наглядными примерами, материя которых хорошо известна, которые хорошо усваиваются и запоминаются. Вряд ли у Шветакету имелся опыт абстрактных рассуждений. Все 12 лет своего обучения молодой человек был погружен в обширный конкретный материал.

Приведенные примеры, в отличие от нашего абстрактного подытоживания, вдобавок неуязвимы. В первом из них имеется в виду необожженная глина, а любая глиняная вещь может быть размочена, чтобы затем из полученного материала слепить все что угодно, — точно так же, как может быть пущено в переплавку изделие из металла. Однако то, с чем мы можем проделывать и что можем по-всякому изменять, тем самым не может быть признано действительным или, если угодно, реальным. Санскритское слово *satya*, которое употреблено в подлиннике, образовано от причастия *sat* «сущий» и здесь может трактоваться как конкретизация: «нечто сущее, нечто реальное». Три однотипных понятных объяснения создают в уме инерцию, шаблон, в данном случае эквивалентный использованию абстрактного понятия. Зато трудности, возникающие при попытках создания такого эксплицитного понятия, не имеют шанса возникнуть. Отец поостерегся привести в пример ткань и одежду или дерево и изделия из дерева, которые невозможно неограниченно «расплавлять» и заново использовать, однако и та, и другая суть материалы не в меньшей степени, чем глина или медь. Мы не можем сказать, что Уддалака мыслит категориально, но несомненно, что он очень умный человек.

Любые конкретные наставления, в изобилии полученные сыном за все годы, так относятся к начинающемуся отцовскому наставлению, как конкретные глиняные или металлические вещи к самой глине или металлу. Но то, что уже было сказано отцом, тоже есть наставление. Следовательно, это наставление о том, что такое наставление. Такой рефлексивный ход мысли близко напоминает сократический способ пробуждения ума, известный нам из диалогов Платона. И по месту в биографии сына, и по существу происходит завершающий этап обучения. Рефлексия наставления как формы действия позволит сыну впоследствии уподобиться отцу-учителю, тем самым будет осуществлена передача и содержания, и способа их данности для индивидуума, то есть трансляция.

«Принеси сюда плод баньяна». — «Вот, почтенный». — «Разломи». — «Разломил, почтенный». — «Что ты в нем видишь?» — «Да вот маленькие скорлупки, почтенный». — «Ну-ка одну разломи». — «Разломил, почтенный». — «Что ты там видишь?» — «Ничего, почтенный». И он сказал ему: «Право, сынок, сие — нечто малое, чего ты не замечаешь; право, сынок, от этого малого существует большой баньян. Поверь, сынок. И это малое — само по себе (ātman), то — действительное, то — сам (ātman). Ты еси то, Шветакету!» (VI.12).

Здесь отцом преподано метафизическое наставление и сообщена формулировка, впоследствии в веданте названная одним из «великих речений» (*mahāvākya*) упанишад — «ты еси то». Но сделано это в практической ситуации. Ученик совершает действия, побуждается к восприятию, проходит через три шага, пока не достигает предельного результата: от баньяна к плоду, от него к скорлупке-семечку и, наконец, к неразличимости чего-то предельно мелкого (*aṇu*). Знаток веданты, владеющий текстологическим понятием «матрицы откровения», заметит здесь наставление о взаимной вложенности трех онтологически значимых состояний сознания, описанию которых посвящена «Мандукья-упанишада». Сложному дереву-

роще, баньяну, соответствует форма опыта, именуемая явью или бодрствованием (*jāgrat*), плоду баньяна — сновидение или грёза (*svapna*), скорлупке — глубокий сон без сновидений (*susupti*), а полной незаметности, к которой Шветакету был подведен на последнем этапе — глубочайшее «четвертое состояние» (*turya*), когда «[я] сам» (*ātman*) пребывает в себе самом. Зависание ума в объектной безопорности — ничего же не видно! — фиксируется учителем для ученика в качестве замеченного, особого, сугубо необыденного, немирского, а значит, с позиции философии, средств которой в древнем тексте, впрочем, еще нет, *метафизического* опыта отсутствия предметности, и предлагается в качестве задания ученику: понять, что это отсутствие предметности, исчезновение объекта есть не что иное, как опыт онтологического субъекта, опыт *меня самого*. Мы воспользовались средствами разившегося с тех давних пор языкового мышления. Аналитически несложно заключить, что всякие объекты суть таковые для субъекта, и что с исчерпанием, сведением в точку пространства объектности проясняется субъект как таковой, сам по себе, не могущий быть объектом ни по содержанию (аккуратнее выражаясь, содержания у субъекта нет никакого, поскольку содержательность есть атрибут объектов и только объектов), ни по способу бытия (все объекты существуют для кого-то, от них отличного, субъект же не таков). Но такая корректная экспликация хороша только по содержанию, но не по способу существования, ибо «субъект» — это понятие, тем самым, некоторый *объект* или *средство* нашего ума. Мы вновь натолкнулись на принципиальную недостаточность чисто теоретического подхода. Но Шветакету-то занимался не теорией! Он получил а) метафизически-экзистенциальный опыт, б) рефлексию его, благодаря помощи учителя и в) задание продолжить, закрепить и продлить этот опыт. Принимая точку зрения традиции, есть все основания полагать, что Шветакету справится с последним заданием и вполне уподобится своему отцу. Значит, прецедент трансляции развитости от учителя к ученику некогда случился. Нелишнее будет еще раз напомнить о нетождественности персонажей прототипам, однако если мы сочтем, что разбираемый нами пассаж есть всецело литература, вымысел, то тем самым мы припишем его автору или авторам значительно большую степень интеллектуальной и метафизической опытности и изощренности сравнительно с вариантом признания реальности исторических прототипов, что неубедительно.

Сыну Аруни некогда посчастливилось. Он познал *себя* (*ātman*) как исток всего сущего. Но эпоха героев и персонажей упанишад и их реальных прототипов осталась в прошлом, на смену ей в первые века н.э. явилась эпоха философии, в частности, нескольких школ веданты, отделенных от периода ведийской поздней классики многими сотнями лет. Упанишады теперь перестали быть сугубо эзотерическими текстами, о самом существовании которых, к примеру, даже не подозревали основатели джайнизма и буддизма 2500 лет назад. Они стали доступны для чтения и штудирования, по меньшей мере это дозволено и рекомендовано брахманскому сословию. И пассажи, один из примеров которых нами был разобран, уже могут восприниматься как философские, поскольку философия и ее языковые средства, т.е. абстрактные понятия и особые типы текстов, теперь

созданы. Пассажи эти могут своим содержанием производить на философски даровитые умы весьма сильное впечатление. Но увы, этого впечатления никак не достаточно, чтобы с вдумчивым читателем произошло примерно то же, что в свое время с сыном Аруни. Пребывание внутри ситуации и сколь угодно увлеченное и компетентное постижение текста, в котором описывается ситуация, радикально отличаются. Текст не может быть эквивалентен жизненной практике, и это верно не только применительно к различию между чтением кулинарной книги и хорошим обедом, но в не меньшей мере и применительно к предметам метафизических интересов и целей. Таким образом, налицо опасная ситуация возможного разрыва трансляции. Если разрыв не преодолеть, то культурные достижения останутся лишь в неадекватном виде содержаний, в мумифицированном (музееобразном) виде.

Отметим, что в европейской философии это достаточно обычное явление. К примеру, без методического подражания опыту Декарта, изложенного им в его трудах (а также и без христианской веры), невозможно стать картезианцем, останется только текстово-рассудочная эмуляция картезианской философии, что обычно и происходило. Некто читал труды Декарта, соглашался с аргументацией и пренаивно полагал, что теперь он стал картезианцем. Однако опыт, проделанный Декартом и описанный в его трудах, и опыт по освоению трудов Декарта весьма несходны. Но где в европейской философии взять инструкцию по воспроизводству на материале своего интеллекта и личности того, что впервые проделал Декарт? Таких текстов-инструкций почти нет, за исключением, быть может, некоторых сочинений Фихте, не пользующихся популярностью.

В Индии же, в отличие от Европы, подходящий способ удалось в свое время разработать. Успех индийцев мы склонны приписывать хорошо в Индии сохраненному институту личного ученичества, то есть убеждению (и сообразной ему практике), что сложные культурно-значимые формы не могут быть без существенного ущерба овнешнены и отцеплены от своего носителя. В Европе это всем понятно в области искусств: очевидно, что стать скрипачом без обучения у скрипача невозможно. Но в областях, считающихся чисто интеллектуальными, такое нередко полагают осуществимым. Напомним, что философия, по нашему убеждению, не является чисто интеллектуальным или, выражаясь более философски, рассудочным занятием.

Найденное индийцами решение может быть описано так. Создаются два типа текстов: теоретические и методические, при этом последние неправильно будет понимать как «педагогические». Педагогическое как таковое мыслится как приспособление и упрощение содержания, учитывающее несовершенство интеллектуальных и знаниевых ресурсов адресата, спускающееся с теоретических высот к нему навстречу. А методическое наставление не исходит из представления об интеллектуальной незрелости пользователя. В нем ставится цель и предлагаются средства превратить мысли, уже понятые читателем их теоретических сочинений, с которыми он согласен, в его собственные мысли. Различие между мыслями, с которыми человек согласен, и своими мыслями — не в содержании,

а в способе данности этого содержания субъекту. Возможно, правильным будет сказать, что в античной философии такая цель ставилась хотя бы в области этики: превратить в этос, в привычку поступания то, с чем человек абстрактно уже согласился на уроках философии и читая трактаты и что счел для себя уместным и благим. Однако в школах индийской традиционной философии это же планировалось осуществлять и для метафизической (онтологической) области. В буддийской мадхьямаке предлагались методы пережить в метафизическом опыте пустоту всего сущего *после* того, как интеллектуальные доказательства этого тезиса уже освоены. В адвайта-веданте предлагается пережить, как свои мысли и переживания мыслей (внимание! Если мысли не переживаются, а только понимаются, то это либо знаковые копии оперирования с вещами, то есть нечто рассудочное, не философское, либо всего лишь принятие к сведению того, что должно быть постигнуто и встроено в субъект), великие речения упанишад, в частности «ты еси то»; «нет, нет», «я сам — это брахман» и т.д. В антропологическом срезе то, что осуществляет будущий полноценный носитель некоторой философской школы, уже овладевший ее основным содержанием, именуется в индуистских традициях мысли термином *nididhyāsana* «усердное вдумывание», а в буддийских *bhāvanā* «освоение, интериоризация». И то и другое строго отлечено от предшествующих стадий, среди которых отмечаются в частности такие. Первый — «принятие к сведению» с запоминанием, то есть обретение знания как багажа, результат этого этапа — устойчивое наличие для индивидуума, благодаря памяти и первичному языковому пониманию, знакового образа или следа кардинально важных мыслей его предшественников, учителей и учителей его учителей, о существенных предметах. Далее — «продумывание», иными словами, частичное преодоление привязанности к конкретному выражению, совершение достаточного количества интеллектуальных актов и в результате интериоризация содержательной связности той или иной картины мира с готовностью и способностью делать выводы. Завершающий же этап «освоения» имеет целью снять различие между духовным индивидуумом и осваиваемым мировоззрением. Все остающиеся после этого индивидуальные различия между разными адептами одной и той же философии мыслятся, говоря привычным европейским термином, чисто природными. И совершенный последователь адвайты, и буддист-мадхьямик могут быть, к примеру, как флегматичными, так и чрезвычайно живого нрава, могут быть безгранично острого ума или обладать более скромными дарованиями и т.п.

Следы выработки такого двойного решения заметны, в частности, по Бхагавадгите, в которой отмечается, что путь санкхьи чрезвычайно труден, а предпочтение ему предлагается другие пути, как-то йогу ряда направлений. Однако санкхья, как она преподносится в Гите, есть не что иное, как чистая теория, чаемая же цель и Арджуны, и традиционного читателя Гиты — преобразование своей жизни и максимы своих поступков для избавления от небага, а этого чистой теорией достичь вряд ли возможно. Йога, как отличающаяся от санкхьи, уже есть выделенный методический аспект при общности для них обеих мировоззренческих установок и картины мира. Примером того, что уже на уровне «принятия к сведе-

нию» с запоминанием, может возникнуть неприятие того знания, которое учитель транслирует ученику, может служить конфликт между Ядавапракашей и Рамануджей, который, как известно, закончился для последнего сменой учителя. Интерпретация фрагмента упанишад, предложенная своему ученику Ядавой («Глаза Брахмана подобны ягодицам обезьяны»), была непригодной для дальнейшего ее «продумывания», поскольку не вписывалась в общую «картину мира» упанишад и не снимала, а усиливала упомянутое различие между духовным индивидуумом и осваиваемым им мировоззрением. Заметим, что для концепции бхеда-абхедавады, к которой принадлежал Ядава, подобная интерпретация была достаточно безболезненной, так как между Брахманом как причиной и Брахманом как следствием проводилось четкое разграничение. В такой картине мира Брахмана можно без ущерба для его истинной природы уподобить чему угодно, в то время как для вишишта-адвайты, опирающейся на иную традицию комментирования священных текстов, подобное сравнение означало умаление достоинства Брахмана, сущность которого *неразрывно* связана с приписываемыми ей атрибутами.

В этом случае можно говорить о состоявшейся трансляции *только* философского, но не духовного знания, поскольку Ядавапракаша сумел донести до Рамануджи идею Брахмана как субстанцию чистого бытия, сознания и блаженства, которая не может быть определена в состоянии причины, но обладает силой бытия (*śakti*), способной развернуть в форме следствия все для этого следствия специфические состояния (*avasthā*). Именно эта идея легла в основу понимания Бога в философии вишишта-адвайты.

В ведантской литературе отчетливо отделены друг от друга два типа текстов: теретические и экзегетические — к примеру, комментарии на упанишад, на Брахма-сутры, на Бхагавад-гиту, — и методические, представленные нередко поэмами, предназначенными для заучивания наизусть, чтобы опираться на них в процессе «освоения» или «усердного продумывания». Таковы приписываемые Шанкаре «Вивека-чудамани» («Драгоценный самоцвет метафизического различения»), «Апарокша-анубхути» («Постижение-переживание на личном опыте») и многие другие. Нередко один из разделов такого текста содержит прямую инструкцию к философскому созерцанию, порой выделенную особым стихотворным размером. В вишишта-адвайте, к примеру, для первичного усвоения философских и теологических доктрин школы использовался жанр *стотра*, начало которого в вишишта-адвайте датируется X веком, временем создания «Стотра-ратны» Ямунной. При том что наряду с этим существует разнообразная прозаическая литература экзегетического характера, зачастую недоступная освоению без комментаторского сопровождения.

В заключение отметим как бесспорно выигрышную, так и возможно не вполне удачную стороны сложившегося способа трансляции индийской философии. Выигрыш заключается в том, что расслоение текстов на теорию и методiku позволяет в теоретических текстах не углубляться в частности и сообщать лишь надындивидуальный проверенный инвариант содержания и его способов рассмотрения, который избавлен от всякого конкретного и преходящего, случайного интеллектуального облика автора. В новоевропейской философии читатель не раз

сталкивается, даже если отвлечься от нередких надоедливых риторических особенностей и личных претензий и пристрастий автора (см. Фейербаха, Шопенгауэра, Бергсона и других), со смешением, неразличением в тексте общезначимого и ценнейшего содержания — и индивидуальных особенностей недюжинного ума автора. Однако второе интересно преимущественно интеллектуальным биографам философа, тогда как первое адресовано собственно философам. Такой способ подачи материала и крайне громоздок и вынуждает самого автора к невероятно избыточным, а при индийской манере ненужным усилиям. Это отличает труды Гуссерля, и остается лишь как восхититься его безмерным трудолюбием, так и пожалеть, что в его распоряжении не оказалось индийского способа. Индийский способ предоставляет любому осваивающему методический аспект сообразовываться с конкретным устройством своего ума и даже темперамента, благо основы теории уже были выделены и текстово оформлены предшественниками-классиками, а им — проработаны и поняты. Поэтому человек, воплотивший в себе такую-то философскую школу и стиль мысли, для индийской мысли не редчайшее исключение, как в новой Европе, но не слишком редко достижимый идеал.

Не вполне удачным возможным побочным результатом индийского способа трансляции является, как ни странно, его большая надежность. Нет сомнения, что существенно новое в мышлении начинается порой с ошибок и недопониманий, пусть громадное большинство таковых и непродуктивно, ведет в тупик. Однако индийский способ оказался столь проработан, что ошибки почти не совершаются при условии, что носители традиции — те, в ком событие трансляции свершилось — доступны. А если они делаются недоступны, как это случилось с буддийскими философскими школами после исчезновения буддизма в Индии или с индуистскими для тибетских буддийских философов, то, напротив, понимание утрачивается достаточно быстро, а непонимание оказывается более глубоким, чем непонимание нами, философами-европейцами, угасших европейских философских школ.

© Парибок А.В., Псху Р.В., 2017

Для цитирования:

Парибок А.В., Псху Р.В. К осмыслению трансляции доктрины в индийской философии // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2017. Т. 21. № 4. С. 524—533. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-524-533.

Сведения об авторах:

Парибок Андрей Всеволодович — кандидат филологических наук, доцент кафедры философии и культурологии Востока Института философии СПбГУ (e-mail: paribok6@gmail.com)

Псху Рузана Владимировна — доктор философских наук, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (e-mail: r.pskhu@mail.ru)

For citation:

Paribok, A.V., Pskhu, R.V. On Methods of Translation of Philosophical Doctrines in History of Indian Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 524—533. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-524-533.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-524-533

ON METHODS OF TRANSLATION OF PHILOSOPHICAL DOCTRINES IN HISTORY OF INDIAN PHILOSOPHY

A.V. Paribok¹, R.V. Pskhu²

¹Saint Petersburg University
7/9, Universitetskaya nab., 199034, Saint Petersburg, Russian Federation;

²RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia)
6, Miklukho-Maklaya Str., 117198, Moscow, Russian Federation

Abstract. The paper deals with the specific features of the means of translation of the philosophical knowledge in the Ancient and Middle Age History of Indian Philosophy. Translation is defined as the most integrating type of transferring of culture from one human being to another. In other words, such a translation is an interiorization by a human being of the complex of ideas, philosophical values, algorithms of action, behaviour and thinking. The authors of the article take philosophy as a complicated and developed sphere of knowledge, which demands translation, not merely a simple transferring the content of a philosophical doctrine. The article deals with the question about the means of such a translation in the history of the Indian philosophy. The analysis of the key-fragments of “Chandogya-upanishada” discovers the basic specifics of Indian methods of translation, which includes the division of the theoretical and methodical texts.

Key words: indian philosophy, translation of meanings, philosophy, education, Upanishada, VedAnta



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-534-545

ОБРАЗ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ТРУДАХ БОНКИМЧОНДРО ЧОТТОПАДДХАЯ*

Т.Г. Скороходова

Пензенский государственный университет
440026, Пенза, Россия, ул. Красная, 40

В статье предпринята попытка реконструировать образ индийской философии, созданный в трудах индийского писателя, социолога и общественного деятеля Бонкимчондро Чоттопаддхая (1838—1894). Целью исследования стало выявление процесса превращения индийской философии в объект познания. Работа выполнена с использованием феноменологического подхода и герменевтического анализа текстов по истории общественной мысли Бенгальского Возрождения XIX — начала XX вв. В результате образ индийской философии, созданный Бонкимчондро Чоттопаддхаем, реконструирован как просветительское представление об истории и содержании индийской мысли в контексте мировой философии. В нем показаны отличия в плане целеполагания и содержания индийской философии — она ставит целью получение знания ради достижения высших духовных целей и культивирует пассивное отношение человека к миру, обществу и собственной жизни. Бонкимчондро Чоттопаддхай обосновал общий подход к индийской философии как особой традиции, воплощающей универсальный поиск истины, но ориентированной на обретение знания ради высшей цели освобождения от страдания, а не на производство полезного для общества знания.

Ключевые слова: история индийской философии, Бенгальское Возрождение, методология исследования истории философии, Бонкимчондро Чоттопаддхай, даршана, диалог Востока и Запада

Изучение индийской философии в Индии Нового времени и появление фундаментальных трудов по ее истории, принадлежащих С. Радхакришнану и С. Дасгупте, были результатом серьезных интеллектуальных трансформаций, которые происходили в сознании культурных элит разных регионов Британской Индии. Трансформации сознания элит способствовали, с одной стороны, выход Индии из состояния культурной изоляции благодаря знакомству с западной цивилизацией, ее мыслью и культурой, с другой — осмысление индийского социокультурного наследия, которое Дж. Неру назвал «открытием Индии». На рубеже XVIII—XIX вв. индийскую культуру, историю и «древнюю мудрость» открыли для себя европейские ученые-ориенталисты [См.: 1; 2. Р. 7—41], и их обнаружение «золотого века» в индийском прошлом [См. 3. Р. 21—38] вызвало интерес новых неортодоксальных интеллектуальных элит, получивших западное образование наряду с традиционным, а иногда и вместо него.

Открытие собственной страны и осмысление ее культуры, истории и мысли самими индийцами стало революционным поворотом в области самопознания индийской культуры и общества. Этот поворот пришелся на эпоху Индийского

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ), проект № 16-18-10427.

Ренессанса XIX — начала XX вв. — национально-культурного возрождения, связанного с обновлением и развитием мысли, культуры и социума через синтез в них индийского и западного.

Открытие индийской философии было частью процесса открытия Индии интеллектуалами — и здесь передовые позиции среди других регионов занимали мыслители Бенгалии — наиболее развитого региона, ставшего пространством западно-восточного диалога. Бенгальский Ренессанс [См.: 2, 3] был общим контекстом процесса постижения и изучения индийской философии самими индийцами. Родоначальник ренессансных процессов Раммохан Рай (1772—1833) был первым, кто попытался дать интерпретацию индийской философии, точнее, ее ортодоксальных школ в полемике с христианскими миссионерами. Его трактовка была тенденциозна, поскольку Раммоханом двигало побуждение защитить *даршаны* от нападков, однако он указал на их равноценность инорелигиозным философиям благодаря их устремленности к истине — универсальной для всех культур [4. Vol. I. P. 147, 162].

Благодаря открытию индийской философской мысли интеллектуалы Бенгальского Ренессанса, во-первых, обрели опору в традиции для обоснования необходимых обществу духовных, моральных и социальных преобразований (и такой опорой стала веданта — Упанишады как завершение Вед и собственно философская школа), а во-вторых, поставили проблему постижения и изучения индийской философии, поскольку сам метод апелляции реформаторов к конкретной традиции предполагал «вчитывание» в нее идей, изначально ей не свойственных, тогда как научное изучение истории философии предполагает отношение к ней как объекту познания, а не как к средству решения практических задач. Решение проблемы лежало в плоскости выработки методологического подхода к исследованию истории индийской философии, но для выбора подхода требовалось более или менее целостное представление о ней самой.

Появление такого целостного и обобщенного представления связано с трудами Бонкимчондро Чоттопадхья (1838—1894) [5—8]. Писатель, социолог, публицист, а в последний период творчества — религиозный мыслитель, он не был профессиональным исследователем философии Индии, но был хорошо знаком с ее системами и читал их тексты на санскрите. Внук брахмана-пандита по материнской линии, он воспитывался в вишнуитской религиозной традиции и изучал санскрит. Отец, служивший сборщиком налогов, отдал сына в калькуттский Хугли-колледж, и Бонкимчондро был в ряду первых, кто выдержал экзамен на степень бакалавра в только что основанном Калькуттском университете (1857). Бонкимчондро работал в колониальном аппарате, по долгу службы хорошо знал проблемы народа и потому стал одним из первых индийских социологов [См. 9]. Его литературное творчество — романы, новеллы и сатирические очерки — за два десятилетия сделало его властителем дум читающей аудитории. Как издатель литературно-публицистического журнала «Бонгодоршон» («Зеркало Бенгалии», 1872—1879) Бонкимчондро стал в ряд ведущих просветителей, поднимающих общественные проблемы и открывающих читателям разные области знания и культуры.

Бонкимчондро владел европейскими языками и восхищался западным культурным наследием, научной мыслью и технологическими достижениями, и одновременно был знатоком традиционной культуры Индии. Независимо от темы в его трудах доминировал рационально-научный подход к любому предмету, что было обусловлено влиянием британского утилитаризма и позитивизма [10. Р. 7]. Вместе с тем он не принадлежал ни к одной из сохранившихся до Нового времени философских ортодоксальных школ, в которых философские истины транслируются от учителя к ученику — и потому все школы равным образом могли быть для него объектом изучения. Освоение рационально-научной европейской модели мышления вместе с принадлежностью к индийской культурной традиции создали предпосылки для осмысления Бонкимчондро индийской философии как области знания, — по его словам, «ради того философского знания, которое она производит» [11. Р. 114].

Амийо П. Сен полагает, что Бонкимчондро не интересовался исследованием индийской философии как таковой; скорее она была «интеллектуальной историей индусов, которая могла бы пристально рассмотреть воздействие индусской мысли на историю, социологию, религию и научные поиски индусов» [12. Р. 25]. Однако и в этом качестве, и как история философии, индийская философия предстает в трудах Бонкимчондро как многослойная и специфическая традиция, возникшая и развившаяся в индийском культурном пространстве.

Фактически Бонкимчондро решает две базовых проблемы — понимание своей философской традиции и вписывание ее в контекст мировой философии. Общим контекстом размышлений бенгальского писателя явилось присутствие и открытие *другой* — европейской — философии: знание о ее характерных особенностях и ее ведущих современных представителях побуждает к осмыслению своего типа мышления как иного, несходного с европейским.

Различия между двумя философиями зависят от значений терминов, которыми называют эту интеллектуальную деятельность в Европе и в Индии. «Что означает термин *даршана* в Индии? — с этого вопроса Бонкимчондро начинает очерк „Наши источники знания“. — Прежде чем предложить ответ на этот вопрос, важно осознать, что значение, которое мы придаем этому термину, — не то же самое, которым европейцы наделяют термин „философия“» [11. Р. 85]. Последний может применяться и к обозначению духовного мира (*spirituality*), и естественных наук, и морали; широту и нестрогость понятия философии Бонкимчондро объясняет тем, что ее единственная цель — приобрести знание во всех областях — духовной, материальной, моральной и социальной. *Даршана* также совпадает в цели приобретения и сохранения знания с философией, и в поле ее зрения также входят *любые* возможные объекты. Отличие «даршаны» от «философии» заключается в том, что она преследует и внутреннюю цель — «обретение состояния освобождения, по-разному называемого *мукти*, *нирвана* или др. сходными терминами. Для философии знание — это искомая цель, для даршан — это не что иное, как обретение чего-то высшего», — заключает Бонкимчондро [Ibid. Р. 85]. Отсюда — особенность индийской философии, по мнению писателя: получение знания как

средства достижения целей скорее религиозных, нежели интеллектуальных. В другой работе он говорит о «напряженном теологическом духе» индийской мысли и о более широком значении того, что в Индии может быть названо западным термином „философия“» [Ibid. P. 119].

При этом обе философии возникли из общего размышления о мире и проблемах человеческого существования. На этой трактовке явно сказалась общая мировоззренческая позиция Бонкимчондро, который на протяжении всей жизни пытался ответить на вопрос: «Что следует делать человеку, чтобы быть довольным своей жизнью, и как лучше сделать, чтобы он был счастлив?» [13. P. 112]. Поэтому происхождение философии Бонкимчондро также связал с опытом человеческого существования в мире, в котором человеку противостоит природа, и в схватке с ее силами он редко выходит победителем, и редко достигает состояния счастья — и его сложно сохранить [11. P. 85—86]. Общий поиск ответа на вопросы о возможности преодолеть власть природы над человеком и в средстве преодоления страданий привел европейцев и индийцев к разным результатам. Первые убеждены, что природу можно покорить — и делать это все более и более эффективно, в том числе используя сами ее силы, — отсюда выросло непрерывное исследование природы ради раскрытия ее тайн, установка на добывание знания, которое можно использовать так, чтобы заставить природу служить человеческому счастью. Индийцы же дали принципиально иной ответ: «...Природа непобедима, и человеческое счастье приходит только тогда, когда человек разрывает узы, связывающие его с природой. Считается, что это возможно только через применение знания. Отсюда — рождение индийской даршаны» [Ibid. P. 86].

Следовательно, подход к пониманию индийской философской традиции (как и к пониманию *другой* — западной) Бонкимчондро предлагает строить от понимания особенностей мировосприятия в конкретной культуре, поскольку они определяют и сознание людей, и специфику их философствования. «Запад убежден, что знание — сила, Индия убеждена, что знание освобождает. Два народа, таким образом, пошли по одной и той же дороге, но с полностью отличными целями в сознании. Народ Запада преследовал цель достижения власти и обрел ее; но надо задать вопрос: достигла ли Индия освобождения?» [Ibid. P. 96]. Сама универсальность пути, которым шли обе традиции мысли, вписывает индийскую философию в контекст мировой истории философии — тем более что в других философиях Бонкимчондро находит те же результаты, к которым пришли индийские мыслители собственным путем. В частности, он сопоставляет идеи и концепции индийских даршан с построениями европейских философов Нового времени — в пользу индийской мысли. О теории познания исключительно через восприятие у чарваков Бонкимчондро говорит: «Слава арийскому интеллекту! То, что только недавно установили Юм, Милль и Бэн, предвидел Брихаспати около двух тысяч лет назад» [Ibid. P. 89]. В *майяваде* веданты, по мнению писателя, содержит аналог критики эмпиризма у И. Канта. «...Современная Европейская философия, пройдя полный цикл, теперь вернулась к тому, что открыто в философии древней Индии. <...> В области высшей духовной мысли, в самом деле, очень мало того, что было от-

крыто Европой, и что не было бы раньше известно древним ариям» [Ibid. P. 90]. И хотя здесь и заявлено превосходство индийской мысли над европейской в области духовного познания и эпистемологии вообще, Бонкимчондро говорит и о необходимости оценить не только достижения, которые действительно составляют в ней «меру подлинного золота» [Ibid. P. 122], но также ее неудачи, позволяющие объяснить не только недостаточное развитие наук, но и очевидное отставание Индии от европейских стран и ее социальный упадок, отсутствие общественно-го прогресса.

Индийская философия, таким образом, представлена у Бонкимчондро как объект познания — не только научного, но и социального. Целям и принципам, субъектам и их методам он посвящает статью «Исследование индийской истории» [14]. «Индусская философия должна изучаться с определенными целями — или не изучаться вообще» [11. P. 116], — говорит Бонкимчондро. Эти цели детерминированы ее ценностью: 1) как культурного наследия — «высшей формы интеллектуальной активности, которая развилась в более поздний период индусской истории» [Ibid. P. 113], 2) как собственно философского знания и 3) «как важных оснований, которые повлияли на население Индии и которые сформировали национальный характер, приучающий индуса презирать блага земного существования и искать пассивности (inaction) как идеала человеческого счастья; говоря кратко, — оснований, к которым могут быть отнесены очень многие характеристики национальной жизни» [Ibid. P. 115]. Ключевое требование к целеполаганию в исследовании — ориентироваться на содержательность процесса для получения плодотворного результата, тогда как современные европейские исследования бесплодны из-за непонимания ее специфики, а индийцы заняты лишь «искусством словесной софистики», но не анализом истории мысли. Сам Бонкимчондро намечает три конкретных цели — отношение философии к мифологии, отношение философии к науке и воздействие философии на политическую и социальную жизнь индусов.

В статье Бонкимчондро определяет принципы исследования, причем ориентация на полезный результат для самопознания индийцев и для развития культуры оказывается, по сути, первым принципом. Другим принципом, пронизывающим все его работы об Индии, стало знание цивилизационной специфики и учет ее при анализе философских школ. «Индийцы ищут трансцендентного и потому не могут достичь какого бы то ни было примечательного успеха в своей мирской жизни. И есть сомнения в том, достигнут ли они какого-то успеха в будущей жизни» [Ibid. P. 97]. Третьим принципом, который писатель применил на конкретных примерах, стал анализ исторической эволюции философских идей. Так, источник представления о трех атрибутах Брахмана (*сам-чит-ананда*) писатель усматривает в идее троицы, появившейся первоначально в мифологии Вед, затем в пуранах [Ibid. P. 116—117]. Продуктивен и принцип сравнения индийской философии с другими, в первую очередь — европейской. Если в Европе дедуктивное получение знания сочетается с индуктивным, то в Индии «неудобства ошибочного метода» просто затормозили развитие науки и знания: «Напряженный теологический

дух редко приведет к чему-либо, кроме дедуктивного метода, и индусский метод был почти всецело и чисто дедуктивным. Наблюдение и эксперимент считались ниже достоинства философии и науки. И даже дедукция, как правило, не продвигалась к разумным следствиям» [Ibid. P. 119].

Адекватное познание индийской философии Бонкимчондро связал со способностью понимать ее дух, в свою очередь обусловленный особенностями мышления ее творцов. Поэтому более всего подходят на роль субъектов изучения индийской мысли сами индийцы — им «доступно вхождение в привычные русла мысли, которые усвоены ими со времен их начального образования» [Ibid. P. 115], тогда как европейцам с трудом дается понимание духа индийской мысли. Но индийцам, приступающим к исследованию своей философии, мало одного лишь благоговения перед нею — необходимы смелость, «широкая культура, которой может наделить только обстоятельное знакомство с Европейской наукой» [Ibid.], и знание культуры Индии.

Обобщенный образ индийской философии, возникающий в статьях Бонкимчондро, строится на представлении о том, что она происходит из поисков знания, которое способно освободить человека от несчастий этого мира. Поэтому понимание каждой из школ — классических, признающих (пусть и формально) авторитет Вед, и оппозиционных Ведам (буддизм) — писатель строит от анализа методов философствования.

В статье «Наши источники знания» Бонкимчондро описывает общие и специфические способы познания в индийской философии. Первый — прямое восприятие с помощью пяти органов чувств, к которым «арийские философы» добавили ум (*mind*) и потому «говорили о прямом духовном (*mental*) восприятии» — хотя ум и не является внешним органом чувств, он дает человеку «знание о нашей самости (*self*)» [Ibid. P. 86—87]. Другой способ получения знания — от непосредственного опыта к выводу (*анумана*). «Большая часть человеческого знания покоится на выводе. Повседневная жизнь в мире протекает на его основе. Наука и философия — также порождения вывода». Ограничения в применении вывода преодолеваются «свидетельством тех, кто пришел к некоторому знанию через один из этих методов (восприятие и вывод. — Т. С.)» [Ibid. P. 87]. В индийской философии *шабда*, или «словесное свидетельство», допускают как достоверное *ньяя* и *санкхья*, а *чарваки*, напротив, отвергают. Но знание, полученное от *шабда*, требует исследования его достоверности, т. к. одно утверждение исходит от авторитетного человека (как знание о притяжении земли от Ньютона), а другое может исходить и от лжеца. За это Бонкимчондро критикует эпистемологию Индии: «В Индии... мы склонны слепо принимать все, что сказано лицом, чье свидетельство мы в целом поддерживаем. Причина тому — опять же в тенденции принимать *шабда* как независимый авторитетный источник сам по себе. Арийские философы постановили, что все, что приписано богам, святым или ученым, должно быть принято как авторитетное. Такое некритическое принятие внесло свой вклад в общий упадок (*decline*) Индии в течение веков. Вполне явно, что заблуждение наших философов произвело множество негативных следствий» [Ibid. P. 88].

В этом смысле наиболее приемлемой в познании является логика ньяи, признающая источниками познания только прямое восприятие (*пратьякша*) и основанный на нем вывод (анумана). И хотя Бонкимчондро, несомненно, симпатизирует эмпирическому пути познания, он признает и интуицию, исходящую из укорененного в чувственном восприятии знания (пример такой эпистемологии — теория *майявады* в веданте).

Однако заявленные в индийской мысли эмпирические методы не закрепились и не развились в индуктивное познание с применением наблюдения и эксперимента, которые «считались ниже достоинства философии и науки» [Ibid. P. 119]. Философы имели в распоряжении «самые совершенные орудия дедуктивной логики», но никто не утруждал себя обоснованием первоначальных утверждений через движение к их законным следствиям. Поэтому, например, гелиоцентрическая теория была создана в Европе, а не в Индии, хотя Арьябхатта еще в древности заявил о постоянном вращении земли и неподвижности небесного свода [Ibid. P. 120].

И тем не менее достижения индийской эпистемологии, прежде всего логики школы ньяи, Бонкимчондро оценивает высоко — хотя достижения эти не оценены еще по достоинству в истории мировой мысли. Пример тому — объяснение закона причинности у найяиков: «Строго философская концепция закона причинности предполагает важный пункт, а именно: признание закона как единственного средства, посредством которого управляется вселенная». Закон, превосходство которого лишь недавно признано в Европе, признается верховным «в высших системах индусской философии», таких как санкхья и ньяи [Ibid. P. 122].

Анализируя эпистемологию индийской мысли в сопоставлении с европейскими теориями эмпиризма (Локк, Юм) и рационализма (Кант), Бонкимчондро выявил их глубинное сходство — хотя и с убеждением, что индийская мысль опередила своими открытиями европейскую, и одновременно показал неудачи индийской эпистемологии — в некритическом принятии свидетельств. В этом недостатке критического духа и слепом благоговении перед авторитетом, по-видимому, коренится и отмеченное Бонкимчондро в другой статье современное ему состояние традиционной философии: «Ее в самом деле до сих пор с благоговением преподают и с трепетом выучивают в уединенных *толах* Надии и других центрах древней учености. Но философия в толах — самое бесплодное и бесполезное исследование, которым только может занять себя человеческий интеллект. Философия в том виде, как ее преподают *пандиты*, — это просто склад словесных нагромождений, и высокая опытность в них рассматривается как синоним высокой искусности в искусстве бесполезных споров» [Ibid. P. 114]. Вырождение философии в схоластику вместо развития приводит писателя к нелюбимому заключению: «Сумма полезного человеческого знания никоим образом не будет уменьшена, если по какой-то счастливой случайности философия в толах исчезнет с лица земли» [Ibid.].

Бонкимчондро не углубляется в содержание теорий философских школ Индии, но в разных контекстах, включая общее видение индийской философии, говорит почти обо всех: ньяи, санкхья (*ниршивара* и *шешвара (йога)*), миманса

и веданта, а также чарвака и буддизм — иллюстрируют мысль об устремленности философии к цели преодоления страданий, о связи ее с «национальными способами мышления» [Ibid. P. 116].

Одну из ключевых характеристик индийской философии Бонкимчондро связывает с преобладанием в ней (от ведийской теологии до буддийской философии) аскетизма: «ни одна страна в мире не пострадала от его губительной силы больше, чем Индия. Как мифология, так и философия насквозь пропитаны аскетическим духом» [Ibid. P. 118]. Но если в теологии аскетизм рассматривается как искупление греха, то в философии понятие греха отброшено — она ищет более возвышенного идеала и действует рационально. Философы увидели причину страданий человека не в действиях богов, но в «могущественных энергиях природы». Каждая из школ занята вопросом прекращения страдания, но дает собственный ответ. Санкхья предлагает «прекращение всяческого опыта», буддизм — «уничтожение чувствующей души», веданта отказывается верить, что такое множество очевидных страданий может быть реальным, и решает, что существование — это масса иллюзии, йога «создает причудливую систему действий для овладения силами природы» [Ibid. P. 118—119]. Понятия греха и страдания позволили, по мысли Бонкимчондро, расти аскетизму, фатализму, безразличию в политике и чувственности — в поэзии [Ibid. P. 119]. Тем не менее из этих кратких обобщений складывается общекультурный образ индийской философии.

Однако среди даршан есть одна, вызывающая у Бонкимчондро наибольшие симпатии — санкхья. Это школа, способная объяснить мир на основе законов — без отсылки к божественному вмешательству, провидению, чуду и т.п. [Ibid. P. 122]. Бонкимчондро считает ее системой, которая дала всей цивилизации Индии беспрецедентно много — и потому представляет собой ключ к пониманию «истории индусской цивилизации» и «природы современного общества» Индии [Ibid. P. 91]. Поскольку до 1880-х гг. Бонкимчондро склонялся к атеизму, хотя и признавал роль религии в развитии Индии, в статье «Санкхья-даршана» (журнал «Бонгдоршон», 1872—1873) он предпочитает «безбожную» (ниришвара) санкхью Капилы теистической (т.е. йоге Патанджали). Санкхья — одна из школ, которой Индия обязана «убеждением в том, что мир полон несчастий», и преодолеть его — «величайшая моральная и социальная обязанность (*пурушартха*) человека» [Ibid.]. Желая просто, по его словам, объяснить принципы санкхьи [Ibid. P. 96], Бонкимчондро показывает, что ее убеждение в том, что мир — обитель несчастий, имеет под собою вполне разумные основания. «Если допустить, что мир сотворен Творцом, неясно, почему несчастий больше, чем счастья, богоданные законы легко нарушить, что само по себе создает сомнение в благости намерений Бога. Страдание вызывает и естественный ход жизненных процессов и действий людей» [Ibid. P. 93—94].

Основанием для выстраивания пути преодоления страдания человеком является онтология санкхьи. Творец мира / Бог хотя и упоминается в ее текстах, но исключается из объяснения, т.е. его существование никоим образом не может быть установлено (I. 92 «Санкхья-правачана») [Ibid. P. 99] с помощью доступных

методов познания (прагьякша, анумана, шабда). Существование *пуруши* — «вездесущего, всесильного» — не позволяет рассматривать его как Творца, а первою причиной мира санкхья называет *пракрити* [Ibid. P. 98]. *Пуруша* — это душа (называемая в веданте атманом), которая по природе отлична от *пракрити*, но способна испытывать счастье и страдание, приобретать опыт. Мир и все живые существа созданы благодаря соединению *пуруши* с *пракрити*: «Союз с *пракрити* порождает страдания в *пуруше*» [Ibid. P. 95].

Бонкимчондро поясняет, что именно *пуруша/душа* в человеке страдает от боли и несчастий, санкхья говорит о временном, а не вечном взаимоотношении *пуруши* и *пракрити*, и это дает надежду на освобождение от страдания. Отсюда — путь освобождения, предложенный санкхьей, которая являет собой переход от практической древней религии Вед, обещавшей счастье как следствие жертвоприношений и ритуалов, к философии, делающей акцент на знании. Чтобы освободить человека «из комплексной тюрьмы ритуалов», санкхья заявила, что «исполнение жертвоприношений не образует первостепенной обязанности человека. Скорее таковой является поиск знания, и только в нем заключена освобождающая сила, — пишет Бонкимчондро. — Индусское сознание, которое долго подавлял обширный ритуализм, легко прислушалось к этим словам» [Ibid. P. 97]. Знание приходит благодаря различению (*вивека*) *пуруши* и *пракрити*, разрыв связей между ними ведет к освобождению.

Бонкимчондро поясняет, что если душа продолжает существовать после смерти физического тела, страданий для нее больше нет [Ibid. P. 95]. Санкхья названа предтечей буддизма в атеистической позиции, а признание ею авторитета Вед писатель связал с желанием ее основателя «использовать ортодоксию, чтобы заставить молчать своих оппонентов» [Ibid. P. 101].

Санкхья прекрасно объясняет, по мнению Бонкимчондро, культурную специфику и социальные проблемы Индии: «Характер современного индуса напрямую определен этим избыточным подчеркиванием отречения. К нему же относится недостаток духа активности, столь повсеместно присущий индийскому характеру. Покорность судьбе — еще одно характерное для нас качество — не что иное, как разновидность духа бесстрастия, рожденного санкхьей» [Ibid. P. 91—92]. Как следствие — прекращение прогресса цивилизации и множество иностранных завоеваний.

Образ индийской философии в статьях Бонкимчондро получился обобщенным и неизбежно неполным. Но он ставил не исследовательские, а скорее просветительские цели, и ему удалось обозначить ключевые черты, определившие ее специфику. Являясь воплощением универсального для человека поиска истины, она выработала методы получения знания, сопоставимые с методами европейской философии. Однако целеполагание и содержание философствования в Индии серьезно отличается от европейского, поскольку знание само по себе не цель, но средство достижения высших целей. Последние понимаются сообразно общей духовной специфике жизни человека в условиях индийской цивилизации: мир истолкован как место страдания, которое требуется преодолеть. Отсюда — ориен-

тация большинства систем на поиск средств преодоления страдания и прекращения перерождений, и отсюда происходит культивируемое индийской мыслью пассивное отношение человека к миру, обществу и собственной жизни. В современности традиционные школы скорее являются фактором сохранения и поддержания этих настроений и потому — торможения интеллектуального развития и производства полезного знания. Тем актуальнее для индийских интеллектуалов становится, по мысли Бонкимчондро, объективное исследование всех достоинств и неудач индийской философии в ее историческом генезисе (от мифологии к даршанам), развитии и современном состоянии — для понимания себя, своей культуры и для обретения перспектив развития.

© Скороходова Т.Г., 2017

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Kopf D.* British Orientalism and Bengal Renaissance. Berkeley: University of California Press, 1969.
- [2] *Dasgupta Subrata.* Awakening: The Story of the Bengal Renaissance. Noida: Random House Publishers, 2010.
- [3] *Dasgupta Subrata.* The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi: Permanent Black, 2012.
- [4] *Roy Raja Rammohun.* The English Works / Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo, 1982.
- [5] *Новикова В.А.* Бонкимчондро Чоттопаддхай. Жизнь и творчество. Л.: ЛГУ, 1969.
- [6] *Kaviraj S.* The Unhappy Consciousness: Bankimchandra Chattopadhyay and the Formation of Nationalist Discourse in India. Delhi: Oxford University Press, 1998.
- [7] Bankim Chandra Chattopadhyay: His Contribution to Indian Life and Culture / Ed. by U.K. Majumdar. Calcutta: Asiatic Society, 2000.
- [8] *Sen Amiya P.* Bankim Chandra Chattopadhyay: An Intellectual Biography. New Delhi: Oxford University Press, 2008.
- [9] *Chatterjee Bankim Chandra.* Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal / Transl. & Ed. by S.N. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta: Wild Peony, 1986.
- [10] *Flora G.* The Evolution of Positivism in Bengal: Jogendra Chandra Ghosh, Bankimchandra Chattopadhyay, Benoy Kumar Sarkar. Napoli: 1993. (Annali/Institute Universario Orientale. Vol. 55. Fasc. 2. Suppl. № 75).
- [11] Bankim's Hinduism. An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopadhyay / Ed. by Sen Amiya P. New Delhi: Permanent Black, 2011.
- [12] *Sen Amiya P.* Introduction // Bankim's Hinduism. An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopadhyay. Ed. by Sen Amiya P. New Delhi: Permanent Black, 2011.
- [13] The Bengali Intellectual Tradition: From Rammohun Roy to Dhirendranath Sen / Ed. by A.K. Mukhopadhyay. Calcutta: Bagchi, 1979.
- [14] *Чоттопаддхай Бонкимчондро.* Исследование индусской философии // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 167—174.

Для цитирования:

Скороходова Т.Г. Образ индийской философии в трудах Бонкимчондро Чоттопаддхя // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 534—545. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-534-545.

Сведения об авторе:

Скороходова Татьяна Григорьевна — доктор философских наук, кандидат исторических наук, доцент, профессор кафедры теории и практики социальной работы Пензенского государственного университета (e-mail: skorokhod71@mail.ru)

For citation:

Skorokhodova, T.G. Image of Indian Philosophy in the Works by Bankimchandra Chattopaddhyay. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 534—545. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-534-545.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-534-545

IMAGE OF INDIAN PHILOSOPHY IN THE WORKS BY BANKIMCHANDRA CHATTOPADHYAY

T.G. Skorokhodova

Penza State University
40, Krasnaya Str., 440026, Penza, Russian Federation

Abstract. The article is a first attempt to reconstruct an image of Indian philosophy created by Indian writer and sociologist Bankimchandra Chattopaddhyay. The goal of the research is to represent the process of turning Indian philosophy into the object of study based on objective idea. The research is based on phenomenological approach and hermeneutical method of analysis of the Bengal Renaissance texts. As a result, the image by Bankimchandra Chattopaddhyay is reconstructed as enlightening notion on history and content of Indian thought in the World philosophy context. It represents differences in goal-setting and content of Indian philosophy — it sets a goal of knowledge acquiring for high spiritual ends and cultivates human's passive relation to the world, society and his own life. Bankimchandra Chattopaddhyay established general approach to Indian philosophy as a specific tradition embodying universal search for the truth, but aimed at acquiring knowledge for the high goal of liberation from suffering rather than production of useful knowledge for society.

Key words: History of Indian philosophy, the Bengal Renaissance, methodology of research in history of philosophy, Bankimchandra Chattopaddhyay, darshana, East-West dialogue

REFERENCES

- [1] Kopf D. *British Orientalism and Bengal Renaissance*. Berkeley: University of California Press; 1969.
- [2] Dasgupta Subrata. *Awakening: The Story of the Bengal Renaissance*. Noida: Random House Publishers; 2010.
- [3] Dasgupta Subrata. *The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*. Delhi: Permanent Black; 2012.
- [4] Roy Raja Rammohun. *The English Works*. In 4 vols. Ghose JC, editor. New Delhi: Cosmo; 1982.
- [5] Novikova VA. *Bonkimchondro Chottopaddkhai. Zhizn' i tvorchestvo*. L.: LGU; 1969. (In Russ.)
- [6] Kaviraj S. *The Unhappy Consciousness: Bankimchandra Chattopadhyay and the Formation of Nationalist Discourse in India*. Delhi: Oxford University Press; 1998.
- [7] *Bankim Chandra Chattopadhyay: His Contribution to Indian Life and Culture*. Majumdar UK, editor. Calcutta: Asiatic Society; 2000.

- [8] Sen Amiya P. *Bankim Chandra Chattopadhyay: An Intellectual Biography*. New Delhi: Oxford University Press; 2008.
- [9] Chatterjee Bankim Chandra. *Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal*. Transl. & Ed. by SN. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta: Wild Peony; 1986.
- [10] Flora G. *The Evolution of Positivism in Bengal: Jogendra Chandra Ghosh, Bankimchandra Chattopadhyay, Benoy Kumar Sarkar*. Napoli: 1993. (*Annali/Institute Universario Orientale*. Vol. 55. Fasc. 2. Suppl. № 75).
- [11] *Bankim's Hinduism. An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopadhyay*. Sen Amiya P, editor. New Delhi: Permanent Black; 2011.
- [12] Sen Amiya P. Introduction. In: *Bankim's Hinduism. An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopadhyay*. Sen Amiya P, editor. New Delhi: Permanent Black; 2011.
- [13] *The Bengali Intellectual Tradition: From Rammohun Roy to Dhirendranath Sen*. Mukhopadhyay AK, editor. Calcutta: Bagchi; 1979.
- [14] Chattopadhyay Bankimchandra. Issledovanie indusskoi filosofii. *Voprosy filosofii*. 2016;(11): 167—174. (In Russ.)



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-546-556

СУДЬБА ГАНДИСТСКОГО НАСЛЕДИЯ: ВЗЛЕТЫ И ЗАБВЕНИЕ*

М.Т. Степанянц

Институт философии РАН
109240, Москва, Россия, ул. Гончарная, 12, стр. 1

Судьба наследия великих людей никогда не бывает однозначной. Ганди нарекли «великой душой», «отцом нации», «победоносным воителем», «апостолом ненасилия». Но есть и те, кто называют его факиром, великим обманщиком, провокатором, безумным идеалистом. Махатма — одновременно утопист и визионер. Ему первому в истории удалось превратить ахимсу — традиционный концепт индийской культуры — в универсальный принцип нравственности: в личной жизни, в политике, в экономике, в отношении к природе, в расовых, межрелигиозных и кастовых отношениях, в вопросах войны и мира.

Ключевые слова: Махатма, философия ненасилия, ахимса, сатьяграха, сварадж, свадеши, независимость, рама радж, пацифизм, Бог, истина, любовь

«Победоносный воитель, всегда отвергавший применение силы» — так писал о Махатме Ганди великий Альберт Эйнштейн. Известно, что махатма (букв. «великая душа») — эпитет, применяемый в индуизме к высокодуховным, сверхмирским личностям — риши в эпосе, Кришне в «Бхагавад-гите». В современной Индии — уважительный титул, добавляемый к имени особо почитаемых лиц, выдающихся общественных деятелей (1). Рабиндранат Тагор был первым, кто назвал Ганди Махатмой.

Признание Ганди пришло не сразу и не для всех. Одни называли его махатмой, «бапу» (отцом индийской нации), другие — факиром, обманщиком, юродивым. «„Вызывает тревогу и отвращение зрелище Ганди, этого бунтаря из мелких адвокатов, выступающего в роли полуголого факира, разгуливающего по ступеням дворца вице-короля“, — так отзывался Черчилль о своем политическом противнике в 1931 году. „Ганди не следует освобождать, даже если он грозит нам голодовкой, — заявил Черчилль на заседании кабинета. — Если он умрет, мы избавимся от врага Британской Империи“» (2).

В последние годы наступила мода на критику Ганди. Его называют «провокатором», «голодающим Микки-Маусом», обвиняют в циничном прагматизме, в двуличии, в заигрывании с Гитлером, в сексуальных отклонениях и расизме.

Кажется, и в России нашлись желающие присоединиться к подобной критике. Не прямолинейно, но, тем не менее, совершенно очевидно, что иронически-крити-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ), проект № 16-18-10427.

ческое отношение к Ганди и его идеям продемонстрировали драматурги и постановщики спектакля «Толстой — Столыпин. Частная переписка». Владимир Мирзоев поставил в Театре.doc спектакль по пьесе Ольги Михайловой, которая взяла за основу переписку писателя и премьер-министра. Переписка трактуется как доказательство того, что любая идея мельче жизни и, в принципе, мало ей интересуются (3).

Толстой и Столыпин спорят о нравственности — о том, что важнее — закон и порядок или благо и справедливость. Столыпин представлен как государственный муж. Большой, солидный человек, прямой и смелый, с язвительной иронией, живой, способный, несмотря на самоуверенность, к сильной эмоции и азарту.

Если Столыпина еще можно представить себе таким, то такого Толстого, каким он сыгран в спектакле, точно еще не было. Молодой, подвижный, с восточной хитростью на лице, он, то встанет на голову на подоконник, то сядет в позу лотоса. Что-то лукавое, фанатичное, многослойное и опасное есть в этом Толстом. Он с циничной даже радостью наблюдает за разворачивающейся историей, за рассказами роковой крестьянки с колодкой на руке. Та ложится с ним рядом, и он обвиняет ее словно змей-искуситель, сахарно поддакивая и поглаживая металлической ложкой по матовой щеке.

И гаснет весь идеалистический запал как адвоката, так и писателя. Рассказ героини, осужденной за убийство Марьи, «женская правда», на судебную совсем непохожа. Так завершается блестящая интеллектуальная, но абсолютно умозрительная дуэль.

По иному, повторяя буквально критиков с Запада, «развенчивает» Ганди бойкий журналист (именующий себя индологом) Евгений Пахомов. 4 февраля 2015 года на сайте московского отделения Фонда Карнеги была опубликована его статья под названием «Сто лет борьбе Ганди: как Запад создал символ Индии» (4).

Этот журналист, пишущий обо всем (об Индии, Пакистане, ИГИЛ и т.д.), называет гандизм утопизмом, «наивность которого сегодня ясна многим». Однако все еще распространено «заблуждение», что Ганди привнес в движение за независимость философию индуизма, древнюю индийскую мудрость, это и помогло добиться успеха в борьбе с колонизаторами. Но заслуга Ганди как раз в том, что он познакомил Индию с идеями, которые позаимствовал у самих колонизаторов. Заслуга Ганди в том, что он создал «Индийский коктейль из британских напитков».

Верно, что Ганди считал своими гуру — наставниками Джона Раскина, имея в виду его «К этой последней» («Unto This Last»); Генри Д. Тору, в частности, его «Жизнь в лесу» («Walden») и Льва Толстого («Царство Божие внутри Вас»). Но признание влияния тех или иных мыслителей не означает того, что именно оно и породило гандизм как философию и практику. Ганди был и всегда оставался истинно продуктом индийской культуры в самом широком смысле (не только индуизма, но и буддизма, джайнизма). Если и называть его учение индийским коктейлем, то он был составлен из индийских напитков, а христианство было добавлено к нему как своего рода «вишенка».

«Я верю, что цивилизация, которая развилась в Индии, не может пройти бесследно в этом мире. Ничто не может сравниться с семенами, брошенными нашими предками. Рим исчез, Греция разделила ту же судьбу, могущество фараонов было сломлено. Япония подпала под влияние Запада; о Китае нечего сказать. Но Индия, так или иначе, все еще в своей основе здорова», — написал в 1908 году Ганди в программной книге «Хинд Сварадж» — «Индийское самоуправление» [1. С. 446].

Важно признать, что и собственно индийское культурное наследие было воспринято Ганди творчески, по-реформаторски.

Да, в сакральных книгах вед, в частности в «Аюрведе» (12.32), говорится: «Не смей использовать дарованное тебе Богом тело для убийства тварей Его — будь то люди, животные или кто-нибудь другой». В «Падма-Пуране» сказано: «Человек, услышь суть праведности и следуй ей: не делай другим того, чего ты не хочешь, чтобы сделали тебе».

Однако в древнеиндийской ведической культуре ахимса не была нормой праведного поведения. Достаточно взглянуть на изображения индийских богов, особенно женского пола, вроде Кали и Дурги, чтобы понять, насколько у индийцев был силен культ силы, даже жестокости, используемых во имя торжества воли богов. Об этом же свидетельствуют и индийские мифы.

Центральной поведенческой нормой ахимса стала в джайнизме, где она названа первым из великих обетов, необходимых для задержания притока новых карм и исчерпания старых. В буддизме ахимса включена в перечень норм, обязательных для продвижения человека к нирване. В индуизме это норма праведного поведения, которая всегда предписывается в литературе смрити. Зарождение ахимсы допустимо связывать с неприятием ведийско-брахманистской практики жертвоприношения животных, постепенно замененных бескровными приношениями. Ахимса понимается как дисциплинирующий элемент нормативного поведения отдельного человека, изначально способного на насилие.

Ахимса никогда не выдвигалась в Индии как норма в межгосударственных отношениях. Ганди фактически выступил в роли реформатора, превратившего ахимсу в моральную норму, универсальную для всех сторон жизни, будь то индивидуальной или общественной, притом не только в границах Индии, но всего мира. Правда, сам Ганди считал этот термин неадекватным и заменил его другим — сатьяграха.

Первоначально то был опыт использования ненасильственных методов в борьбе против расизма в Южной Африке. Организованные Ганди в 1908—1914 годах сатьяграхи представляли собой ненасильственное сопротивление посредством кампаний гражданского неповиновения. Они оказались настолько успешными, что привлекли внимание мировой общественности. Ганди поддержали Бернард Шоу, Альберт Эйнштейн, Бертран Рассел, Рамен Роллан, Лев Толстой.

По возвращении на родину в 1915 году Ганди стал использовать сатьяграхи в борьбе за национальную независимость Индии. Благодаря его усилиям в 1920 году возглавлявшая национально-освободительное движение партия — Индийский национальный конгресс — приняла подготовленную им резолюцию о «прогрес-

сивном ненасильственном несотрудничестве», в которой сатьяграха признавалась общенациональным методом борьбы с колониализмом. В связи с этим рекомендовалось не покупать иностранные товары, не участвовать в выборах в законодательные органы, не поступать на военную службу, бойкотировать английские суды, школы, колледжи, отказываться от почетных званий, уйти в отставку с постов в органах управления и т.п.

Хотя многие критиковали Ганди, усматривали в его позиции слабость, склонность к подчинению интересов народа интересам колонизаторов, дальновидные политики оценили сатьяграху как ярко выраженную, хотя и ненасильственную, форму сопротивления, как фактически мирное восстание, высоко цивилизованный метод ведения войны. По словам Джавахарлала Неру, сатьяграха стала эффективным способом пробуждения широких масс к действию, методом, который отвечал особенностям психического склада индийского народа.

Освобождение от колониального гнета не было для Ганди конечной целью. В нем он видел лишь первый шаг к построению ненасильственной цивилизации.

Еще в 1908 году, находясь в Южной Африке, Ганди на страницах издаваемой им газеты «Индийское мнение» («*Indian Opinion*») подробно изложил свои взгляды на цивилизацию. «Разговор» редактора (Ганди) с читателем (собираательным) позже был опубликован в неоднократно переиздававшейся брошюре «Хинд сварадж» («Индийское самоуправление»).

Под цивилизацией (на родном для Ганди языке гуджарати означающей «хорошее поведение») он понимает «такое поведение, которое указывает человеку путь долга» [Там же]. Современная западная цивилизация не отвечает этому понятию, ибо она есть воплощение «зла». «Главный символ» западной цивилизации — машины, которые «представляют собой великий грех» [Там же. С. 449]. Ганди ненавидит машинное производство, прежде всего потому, что видит в нем причину уничтожения кустарных промыслов и традиционного индийского образа жизни. «Именно машины довели Индию до нищеты... Индийские ремесла исчезли из-за Манчестера» [Там же. С. 448—449]. Машинное производство Ганди сравнивает со «змеиной норой», в которой гнездятся «сотни змей»: города, уничтожающие деревни, рабство рабочих, ужасающая эксплуатация женского труда, безработица, половая распущенность, неверие в бога, наносящие вред здоровью людей механические средства передвижения и т.д. [Там же. С. 450]. Насилие насквозь пронизывает западную цивилизацию во всех ее сферах — экономике, политике, во взаимоотношениях людей, в международных отношениях. «Тягчайший грех» этой цивилизации — империализм.

В «машинизированном» Западе Ганди претило также нарушение органически присущих человеку связей с природой. Его мироощущению полностью созвучны настроения европейских противников техницизма, так точно переданные Николаем Бердяевым: «Техника радикально меняет отношение человека к пространству и времени. Она враждебна всякой органической воплощенности. В технический период цивилизации человек перестает жить среди животных и растений, он возвращается в новую холодно-металлическую среду, в которой нет уже животной теп-

лоты, нет горячей крови. Власть техники несет с собой ослабление душевности в человеческой жизни... Техника убивает все органическое в жизни...» [2. С. 219].

Истинная цивилизация, по мысли Ганди, должна быть основана на принципах сознательного и добровольного самоограничения. В области экономики это опора на деревню и кустарные промыслы. Не случайно символом национально-освободительного движения Ганди избрал прялку — именно ее он считал орудием национального возрождения. Прялка могла бы восстановить ремесла, освободить индийцев от зависимости колониального импорта тканей, обеспечить массовую занятость людей и тем самым избавить страну от безработицы.

Махатма являлся сторонником децентрализации производства. Концентрация промышленности в городах, по его мнению, привела деревню к разорению. Он считал целесообразным сохранить лишь некоторые отрасли промышленности (он воздерживался от уточнения, какие именно). Причем полагал, что необходимо установить «государственную собственность всюду, где работает совместно большое число людей. Через посредство государства они будут собственниками продуктов своего труда...» [3. С. 551]. Во всех остальных сферах Ганди (хотя он и не исключал индивидуальное производство) предпочтению отдавал кооперации: «Всякая деятельность, насколько возможно, должна вестись на кооперативной основе» [4. Р. 5].

Стремясь уничтожить такую форму насилия, как эксплуатация, Ганди в то же время был противником принудительной экспроприации собственности. Однажды его спросили, как он смотрит на полную ликвидацию частной собственности? Ганди ответил: «уничтожив капиталистов, рабочие лишатся курицы, несущей золотые яйца» [5. Р. 150].

Ганди возражал против экспроприации не потому, что выступал «агентом» эксплуататорских классов, как полагали некоторые. У него для этого имелись другие основания. Во-первых, Ганди учитывал низкий культурный уровень основной массы трудящихся индийцев, которые в большинстве своем, будучи неграмотными, просто не могли быть независимыми производителями. Во-вторых, ему претило всякое насилие, даже оправдываемое благородными целями. Он считал не только более нравственным, но и более результативным, эффективным путь последовательных реформ, личного и коллективного совершенствования. Постепенное устранение частной собственности, по мысли Махатмы, возможно через опеку. Своим нетерпеливым противникам, считавшим подобный путь преобразований слишком долгим, Ганди отвечал: «Путь к счастью и процветанию किसानов (крестьян. — М.С.) заключается в том, чтобы сделать их образованными, с тем, чтобы они поняли причину своего нынешнего положения и пути его улучшения. Мы можем указать им ненасильственный или насильственный путь. Последний, может быть, кажется соблазнительным, но в конечном итоге — это гибельный путь... По видимости самый длинный путь часто оказывается кратчайшим» [6. С. 531—532].

Точно так же во взаимоотношениях рабочих с предпринимателями Ганди отдавал предпочтение мирному урегулированию, а не конфронтации. Это не значит,

что он вообще возражал против стачек, забастовок. Однако полагал более желательным обращение к законодательству, арбитражу. Только в крайнем случае он считал возможным забастовки.

Махатма не раз стоял во главе забастовок, завершившихся успехом. При этом он руководствовался определенными правилами: не начинать забастовку без соответствующей подготовки и не использовать ее в сугубо политических целях. «Не отрицаю, — писал он, — что забастовки могут служить политическим целям. Но... не нужно большого ума, чтобы усвоить, что чрезвычайно опасно использовать рабочих в политических целях, пока рабочие не поймут политическую обстановку в стране» [7. С. 483].

Идеал ненасильственной цивилизации может воплотиться в жизнь лишь при условии коренного изменения характера международных отношений. В связи с этим Ганди мечтал о создании всемирного правительства или, по крайней мере, всемирного союза свободных наций, который бы положил конец колониальному гнету, гарантировал равенство всех народов, предотвращая агрессию и эксплуатацию одних народов другими, защитил национальные меньшинства, объединил мировые ресурсы во имя всеобщего блага. Махатма настаивал на необходимости установления такого мирового порядка, который бы был свободен от эксплуатации, базировался на принципах равноправия, взаимного уважения и сотрудничества народов. Безусловно, в этой цивилизации нет места какому-либо виду агрессии. «Я верю, — писал Ганди, — что любая война непременно является злом». В то же время Махатма признавал, что следует различать агрессоров и тех, кто взялся за оружие, оказавшись жертвой агрессии.

Чрезвычайно показательна позиция, занятая Ганди в связи с атомной бомбардировкой Хиросимы и Нагасаки. Махатма не принял оправдательных мотивов этой акции. Япония совершила злодеяние во имя недостойных устремлений. «Но большая недостойность не дает права менее недостойному (имеются в виду США. — М.С.) безжалостно уничтожать японских мужчин, женщин и детей» [8. С. 567]. Ганди видит трагичность случившегося в том, что атомная бомба отвергла «законы войны», которыми веками руководствовались люди. А главное, она «погубила души» Японии и США, ибо контрнасилием нельзя положить конец насилию: «Ответная ненависть служит лишь распространению и усилению ненависти» [Там же. С. 567—568]. Ганди выступал за разоружение, призывал великие нации подать пример, решиться на то, чтобы в одностороннем порядке отказаться от милитаризации.

Конечно, проповедь любви как нормы поведения в международных отношениях может казаться наивной. Махатма и сам признавал, что «потребуется долгое время для того, чтобы закон любви получил признание в международных делах» [9]. Тем не менее он предсказывал медленное и неуклонное движение к осознанию людьми той истины, что сила не решает проблемы.

Таково в общих чертах идейное кредо гандизма. Оно не ограничено задачами достижения Индией национального освобождения или радикального переустройства индийского общества на основе переосмысления религиозных традиций. Оно имеет глобальные измерения, ибо, в конечном счете, направлено на достижение мировой ненасильственной цивилизации.

Является ли гандистская схема будущего умозрительным построением утописта или же проницательным провидением хотя и отдаленного, но все же принципиально возможного мироустройства? Многие оценивают гандистский проект как «архаическую для нашего времени историческую концепцию», ориентирующую на консервацию докапиталистических общинных отношений. Такого рода суждения не бесосновательны. Поводов для них достаточно в высказываниях Махатмы о машинном производстве, о современных видах транспорта и энергетики, о городах, которые виделись ему не иначе как «придатками деревни», о денежной системе и торговле, сводимой к межобщинному натуральному обмену, и т.д. По существу, Ганди выступил предтечей современного общественного феномена, который стал особенно ощутим в последнее десятилетие. Речь идет о «фундаментализме» или «возрожденчестве». В странах «третьего мира» оно представляет ныне не просто широкое, но зачастую доминирующее социально-политическое течение.

«Возрожденчество» — своеобразная реакция отторжения ориентированной на Запад модернизации. Но не только. Оно по сути дела и признак реформационного процесса, направленного на выявление внутренних, импульсов развития, позволяющих традиционным обществам выйти на современный уровень жизни. «Каждый, кто любит Индию, — писал Ганди, — должен прильнуть к древней индийской цивилизации, как дитя к материнской груди» [1. С. 448]. Здоровый рост возможен лишь при сильных корнях, питающихся живительными соками родной почвы.

В то же время «возрожденчество» Ганди отлично от идейных течений указанной направленности. Достаточно сравнить его с идеологией индусского «Джана сангх» или «Братьев-мусульман», чтобы понять — принципиальная особенность гандизма в терпимости, и более того, в уважении к другим культурам, во всеобъемлющем духе ненасилия.

Гандистское возрожденчество полностью свободно от националистического эгоизма. Нравственно оправданным Махатма считал лишь то, что не ущемляет интересов других. Он утверждал, что когда интересы чьей-то страны не находятся в конфликте с интересами мира, служение делу страны ведет человека к мокше. «Интернационализм» Ганди основывается на убежденности в существовании человеческого единства. «Бог — общая сумма всех душ», «у нас одна душа», — любил повторять он [10. Р. 132].

Одной из принципиальных особенностей гандистского реформаторства является то, что порожденное реалиями индийской действительности, оно ориентировано на преобразование человеческого сообщества в целом. Обращая внимание на этот «всемирский» характер гандизма, первый биограф Махатмы писал: «Я сомневаюсь, чтобы какая-либо религиозная система абсолютно сдерживала его. Взгляды Ганди слишком тесно роднятся с христианством, чтобы быть полностью индийскими, и слишком глубоко пропитаны индуизмом, чтобы называться христианскими. Его симпатии так обширны и всеобъемлющи, что, кажется, он

достиг точки, где сектантские формулы бессильны» [11. Р. 106]. Сам Махатма внешним обликом, использованием терминов, понятий, символов индуизма постоянно демонстрировал неразрывную связь с индийской культурой. В то же время он не устал настаивать на единстве человечества. «...Общественная, политическая, религиозная деятельность человека должна направляться конечной целью поиска Бога, — писал Махатма. — Единственный путь найти Бога — это увидеть Его в Его творении и быть единым с Ним. Это может быть осуществлено только посредством служения всем. Я — часть целого, и я не могу найти Его в отрыве от всего человечества» [1. С. 2].

Что это — утопия или провидение? Не была ли приверженность к идеалу ненасилия самой трагической ошибкой Махатмы? Разве история Индии и его личный полный драматизма конец не доказывают бесперспективность отстаиваемого им метода ненасильственного достижения цели? Вспомним, какой высокой ценой оплачена независимость Индии — разделом великой страны по религиозному признаку, созданием в 1947 году Пакистана. Раздел сопровождался жестокими межобщинными столкновениями. В ответ на обращение Ганди с проповедью религиозной терпимости и братства все чаще и чаще слышалось (как со стороны индусов, так и мусульман) ожесточенное: «Ганди мурдабад!» — «Смерть Ганди!» И тогда Махатма объявил шестнадцатую в своей жизни голодовку протеста. Она длилась с 12 по 18 января 1948 года. Получив обещание начать примирение, Ганди прекратил голодать. Но 30 января в момент выхода Махатмы к людям, пришедшим выслушать его проповедь, из толпы вышел человек и трижды в упор выстрелил в него.

Бескровное обретение независимости не состоялось. Людское ожесточение привело к захлестнувшей страну межрелигиозной вражде, гибели сотен тысяч людей. Сам проповедник ненасилия-ахимсы был убит.

Неужели подвижничество Ганди оказалось напрасным, отстаиваемые им идеалы — бессмысленными?

Ответ на этот вопрос важен не только для оценки прошлого. Без него не может быть спокойной совесть современников.

Сам Ганди отвечал на поставленный вопрос совершенно четко: «Единственной надеждой для страждущего мира, — писал он 29 июня года в предчувствии трагического конца, — является узкий и прямой путь ненасилия. Миллионы, подобно мне, могут потерпеть неудачу в попытке доказать истину своей собственной жизнью, но это будет их личная неудача, ни в коем случае не неудача этого вечного закона» [13. С. 569].

Да и на самом деле, справедливо ли считать гандистский эксперимент полностью неудавшимся? Разве не пробудил Махатма самосознание соотечественников, не вселил в них, забитых, безоружных, лишенных надежд, веру в свои силы, способность одолеть зло? Разве не объединил он в могучем освободительном порыве всех без различия касты, классовой и религиозной принадлежности? Разве не обезоружил многих из своих противников примером «страдания без отмыщения»?

ния»? Разве, наконец, не вдохновил он на ненасильственное подвижничество антирасистское движение в США и Африке, на борьбу за мир на Востоке и Западе, Севере и Юге?

Недальновидному взору Ганди предстанет как безнадежный идеалист. Но проницательный ум оценит его как «мечтателя, твердо стоящего на земле». Будучи трезвым реалистом, Махатма осознавал нереальность полного торжества идеи ненасилия в ближайшем будущем. «Я знаю, что прогресс ненасилия, по всей видимости, ужасающе медленный процесс, — писал он в 1939 году, — но опыт убедил меня в том, что это самый надежный путь к цели... Насилие, даже ради защиты справедливости, уже почти изжило себя. С этим убеждением я согласен прокладывать свою одинокую борозду, если мне не суждено иметь единомышленников в беспредельной вере в ненасилие» [14. С. 510].

«Банкротство» (его собственное выражение) политики ненасилия в Индии Махатма объяснял не ошибочностью самой идеи, а тем, что осуществлявшееся в его стране в течение нескольких десятилетий движение демонстрировало, по существу, «пассивное сопротивление, к которому прибегает слабый» [15. С. 570]. Ненасильственное сопротивление, по его мнению, станет «могущественнейшей силой в мире», когда к нему обратятся из убеждения. Тогда оно превратится в «ненасилие сильного» [13. С. 568].

Ганди трезво оценивал и перспективы реализации проекта ненасильственной цивилизации. «Возможно, мне язвительно заметят, что все это утопия и потому не стоит даже об этом думать. Если эвклидова точка (хотя изобразить ее свыше человеческих способностей) имеет непреходящую ценность, то и нарисованная мною картина имеет ценность для будущего человечества. Пусть Индия живет ради этого, хотя это и невозможно осуществить полностью» [16. С. 549].

Ненасильственная цивилизация, действительно, кажется утопией. Но это утопия, сочетающаяся с провидением. Я бы предпочла называть Махатму Ганди «Великим Провидцем». И это потому, что он уже видел многое, что для остальных людей остается на степени возможного, что для них только будущий вероятный факт (В.В. Розанов, «О Достоевском», 1893 г.). В гандистской утопии содержится критический пафос, который оказывает отрезвляющее и оздоравливающее воздействие на тех, кто ищет пути преодоления социально-экономического отставания посредством слепого копирования чужих общественных моделей. Эта критика может быть плодотворной и для тех, кто, живя в материально благополучных странах, осознает необходимость совершенствования, движения к лучшему миру не для одних только «избранных» наций, но человечества в целом.

И, наконец, главное: гандистский идеал будущего — мир без насилия. Ганди открыл для себя и возродил для других общечеловеческую ценность — уважение к священному дару жизни. Цивилизация без насилия — маяк, освещающий путь, дабы человечество не погибло во тьме.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Махатмой называли таких заметных людей, как Джуотирао Пхуле. В понимании теософов махатма — это человек, который, благодаря специальным техникам, достиг высокого духовного знания и развил в себе высшие способности, доступные остальным людям только после множества перевоплощений и возможные только в том случае, если они не уничтожат самих себя, живя против законов природы.
- (2) Цит. по: Десять упреков Уинстону Черчиллю // Русская служба BBC. 24.01.2015. URL: http://www.bbc.com/russian/uk/2015/01/150122_uk_churchil_ten_controversies.
- (3) *Банасюкевич А.* «Толстой — Столыпин. Частная переписка»: концепция против жизни // РИА Новости. URL: http://ria.ru/weekend_theatre/20130305/806850666.html#14554466056674&message=resize&relto=login&action=removeClass&value=registration.
- (4) Евгений Пахомов — журналист, индолог. «Сто лет борьбе Ганди: как Запад создал символ Индии». 04.02.2016. URL: <http://carnegie.ru/commentary/2016/02/04/ru-62664/itj5>.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Ганди.* «Хинд сварадж», или Индийское самоуправление // Ганди. Моя жизнь. М., 1969.
- [2] *Бердяев Н.* Духовное состояние современного мира. Доклад, прочитанный в мае 1931 г. на съезде лидеров мировой христианской федерации // Новый мир. 1990. № 1.
- [3] *Ганди.* Альтернатива индустриализации // Ганди. Моя жизнь. М., 1969.
- [4] *Gandhi.* *Rebuilding Our Village.* Ahmedabad, 1951.
- [5] *Gandhi.* *Towards Non-violent Socialism.* Ahmedabad, 1951.
- [6] *Ганди.* Кисаны и заминдары // Ганди. Моя жизнь. М., 1969.
- [7] *Ганди.* Забастовки // Ганди. Моя жизнь. М., 1969.
- [8] *Ганди.* Атомная бомба и Хиросима. Хариджан. 7.07.1946 // Ганди. Моя жизнь. М., 1969.
- [9] *Young India.* 23.06.1919.
- [10] *Chatterjee M.* *Gandhi's Religious Thought.* Notre Dame. Indiana, 1983.
- [11] *Doke Joseph J.* *M.K. Gandhi — an Indian Patriot in South-Africa.* Delhi, 1967.
- [12] *Narijan.* 29.08.1936.
- [13] *Ганди.* Ненасилие // Ганди. Моя жизнь. М., 1969.
- [14] *Ганди.* Резолюция по вопросу о войне // Ганди. Моя жизнь. М., 1969.
- [15] *Ганди.* Коренное различие. Хариджан. 27.07.1947 // Ганди. Моя жизнь. М., 1969.
- [16] *Ганди.* Независимость // Ганди. Моя жизнь. М., 1969.

Для цитирования:

Степанянц М.Т. Судьба гандистского наследия: взлеты и забвение // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 546—556. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-546-556.

Сведения об авторе:

Степанянц Мариэтта Тиграновна — доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки, главный научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН (e-mail: marietta_35@mail.ru).

For citation:

Stepanyants, M.T. The Fate of Gandhi's Heritage: Ups and Oblivion. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 546—556. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-546-556.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-546-556

THE FATE OF GANDHI'S HERITAGE: UPS AND OBLIVION

M.T. Stepanyants

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
12/1, Goncharnaya Str., 109240, Moscow, Russian Federation

Abstract. The fate of great peoples' heritage is never explicit. Gandhi was called the “great soul”, “father of the nation”, “victorious warrior”, “Apostle of non-violence”. Yet there are those who called him a great deceiver, a faqir, a provoker, an insane idealist. Mahatma is both a utopian and a visionary. He has been the first to succeed in transforming *ahimsa*, a traditional concept of Indian culture, in the universal principle of morality: in private life, in politics, in economy, in relation to nature, in racial, religious and caste relations, in matters of war and peace.

Key words: Mahatma, non-violence, ahimsa, satyagraha, swaraj, swadeshi, liberation, Rama raj, pacifism, God, truth, love

REFERENCES

- [1] Gandhi. «Hind Swaradj» ili Indian samoypravlenie. In: Gandhi. *Moya zhizn (Hind Swaradj)*. Moscow; 1969. (In Russ.)
- [2] Berdyaev N. Duhovnoe sostoyanie sovremennogo mira. *Novi mir*. 1990;(1). (In Russ.)
- [3] Gandhi. Alternativa industrializatsii. In: Gandhi. *Moya zhizn (Hind Swaradj)*. Moscow; 1969. (In Russ.)
- [4] Gandhi. *Rebuilding Our Village*. Ahmedabad; 1951.
- [5] Gandhi. *Towards Non-violent Socialism*. Ahmedabad; 1951.
- [6] Gandhi. Kisani i zamindari. In: Gandhi. *Moya zhizn (Hind Swaradj)*. Moscow; 1969. (In Russ.)
- [7] Gandhi. Zabastovki. In: Gandhi. *Moya zhizn (Hind Swaradj)*. Moscow; 1969. (In Russ.)
- [8] Gandhi. Atomnaya bomba I Hirosima. Haridjan. 7.07.1946. In: Gandhi. *Moya zhizn (Hind Swaradj)*. Moscow; 1969. (In Russ.)
- [9] *Yang India*. 23.06.1919.
- [10] Chatterjee M. *Gandhi's Religious Thought*. Notre Dame. Indiana; 1983.
- [11] Doke Joseph J. *M.K. Gandhi — an Indian Patriot in South-Africa*. Delhi; 1967.
- [12] *Harijan*. 29.08.1936.
- [13] Gandhi. Nenasilie. In: Gandhi. *Moya zhizn (Hind Swaradj)*. Moscow; 1969. (In Russ.)
- [14] Gandhi. Resolutsiya po voprosy o voine. In: Gandhi. *Moya zhizn (Hind Swaradj)*. Moscow; 1969. (In Russ.)
- [15] Gandhi. Korennoye razlichie. Haridjan. 27.07.1947. In: Gandhi. *Moya zhizn (Hind Swaradj)*. Moscow; 1969. (In Russ.)
- [16] Gandhi. Nezavisimost. In: Gandhi. *Moya zhizn (Hind Swaradj)*. Moscow; 1969. (In Russ.)

ДИСКУССИОННАЯ ПЛОЩАДКА

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-557-564

SCIENCE-ART: ЕДИНСТВО НАУКИ И ИСКУССТВА

И.Н. Вольнов

Московский политехнический университет
107023, Москва, Россия, ул. Б. Семёновская, д. 38

В статье рассмотрены цивилизационные вызовы настоящего и ближайшего будущего, приводящие к смене жизненного уклада и господствующего формата мышления. Проблема единства наук и искусств (Science-Art) поставлена в контекст этих вызовов и позиционирована как способ ответа на них. Единство Science-Art предлагается строить на объединении научного принципа экономии мышления и принципа избыточности мышления, характерного для гуманитарного и художественного мышления. Приведена классификация способов мышления С. Переслегина и основные характеристики естественнонаучного, гуманитарного и инженерного способов. Определена невозможность единства Science-Art внутри научного монолектического мышления. Показано, что условием единства наук и искусств является выход на диа- и триалектические уровни мышления, а носителями единства Science-Art сейчас являются инженеры.

Ключевые слова: наука, искусство, Science-Art, третья культура, монолектика, диалектика, триалектика, междисциплинарность, трансдисциплинарность, мышление

Современная цивилизационная ситуация уникальна. Во время жизни современного нам поколения происходят процессы, аналогов которым не было за всю историю существования человечества. Это большой демографический переход [1], эволюционная сингулярность [2], технологическая сингулярность [3], кризис формата мышления [4], большой семантический переход [5], информационный взрыв и др. Для контроля некоторых процессов у человечества есть инструменты, соизмеримые с масштабом происходящего, так, например, уже действуют механизмы социального торможения технологического прогресса [4] и информационного торможения демографического взрыва [1]. Для других процессов, например, эволюционной сингулярности [2], таких инструментов у человечества, по-видимому, нет, и оно оказывается перед необходимостью быстрой смены жизненного уклада и формата мышления как единственной возможности адаптации к новой реальности. Эта ситуация усугубляется тем, что господствующее мышление, на котором выстроена вся классическая культура, имеет претензию на универсальность и никогда не рассматривало принципы работы со своими границами (исключением здесь являются работы К. Геделя), предполагая, что границ у него нет [4]. Однако сейчас эти границы уже нельзя не замечать. Так В.В. Налимов констатирует исчерпанность семантического потенциала чувственного восприятия окружающего нас

мира, а также указывает на невозможность дальнейшего развития через продолжение накопления модельных представлений о реальности без их качественного преобразования [6]. С другой стороны, технологический уровень развития поставил принципиально новые вопросы, которые в классической культуре считались некорректными. Это вопросы о границах живого и неживого, человеческого и нечеловеческого (в контексте биомедицины, управления геномом, клонирования, киборгизации), возможности личного бессмертия (трансгуманизм) и т.д. Эти и другие вопросы оказываются неразрешимы в рамках классического мышления.

Рассмотрим в этом контексте проблематику Science-Art, как единство двух линий человеческой мыследеятельности, «двух культур» (Ч. Сноу), до сих пор расходящихся. Отметим, что общеупотребимое понимание термина Science-Art (или Art-Science) как относительно нового направления современного искусства, интересующегося наукой и технологией, здесь не рассматривается. Мы ставим вопрос о Science-Art как о возможности «третьей культуры» и рассматриваем Science-Art как один из инструментов смены формата мышления и ответа на глобальные цивилизационные вызовы, обозначенные выше.

Но сначала скажем об «остроте» проблемы «двух культур», которая хорошо известна и получила яркое выражение в конце 50-х годов в работах Ч. Сноу [7] и позднее в работах Е.Л. Файнберга [8]. Английский писатель и физик Чарльз Сноу обозначает эту проблему как проблему поляризации западной культуры, ее разделения на две части (на одном полюсе — художественная интеллигенция, на другом — ученые) и противоборства этих частей — «двух культур», что оценивается им как «очевидная потеря... для нашего современного общества. Это практическая, моральная и творческая потеря» [7. С. 25]. «Среди художественной интеллигенции сложилось твердое мнение, что ученые не представляют себе реальной жизни и поэтому им свойствен поверхностный оптимизм. Ученые со своей стороны считают, что художественная интеллигенция лишена дара провидения, что она проявляет странное равнодушие к участи человечества, что ей чуждо все, имеющее отношение к разуму, что она пытается ограничить искусство и мышление только сегодняшними заботами» [Там же. С. 21].

Предполагалось, что возникшая в последней трети XX века новая наука — синергетика, станет ответом на вызов двух культур и сможет перебросить мост над пропастью, разделяющую ученых и не ученых. Синергетический проект междисциплинарности направил внимание научного сообщества на зоны пересечения различных дисциплинарных областей, где генерация нового знания происходила более интенсивно, чем внутри отдельных дисциплин. Однако сейчас уже можно говорить, что этот проект не оправдал ожидания. Его прямым следствием стало лишь умножение дисциплинарного знания — зоны пересечения отдельных наук выделились в области нового, но опять дисциплинарного знания. Количество научных дисциплин выросло, но научная картина мира осталась столь же противоречивой, как и раньше. Так рассмотрение наук и искусств на междисциплинарном уровне привело к возникновению в начале 90-х гг. нового направления современного искусства Art-Science, которое, как мы сейчас видим, не развилось в третью культуру.

Усилим аргументацию Ч. Сноу еще несколькими наблюдениями из области мышления, чтобы показать фундаментальность проблемы двух культур. Обратим внимание на то, что научное мышление построено на принципе экономии мышления [9], который часто называют также принципом «бритвы Оккама». Научное высказывание, согласно этому принципу, — это предельно простое выражение научной идеи, полностью исключаящее любую избыточность и неоднозначность. Все избыточное и вносящее неоднозначность отсекается или сбрасывается обозначенной бритвой. Гуманитарное мышление и в особенности мышление художественное, напротив, строится на принципах избыточности и неоднозначности. Так, математическая теорема считается доказанной при наличии единственного доказательства, в то время как доказательство какой-либо исторической гипотезы будет принято убедительным только при одновременном наличии нескольких аргументов в ее пользу. Заметим здесь, что в этой части гуманитарное и художественное мышление много ближе принципу эволюции, которая, как известно, принципиально избыточна. Примеров избыточности в пространстве искусства более чем достаточно, однако приведем один из наиболее сильных примеров из области современной православной иконографии, а именно новую иконографию — кузнецовское письмо [5; 10].

Основная инновация кузнецовского письма и его отличие от традиционной иконографии заключается в том, что передача цвета в доличной части иконы (все на иконе, кроме лиц и не закрытых одеждой частей тела святых) выполнена с использованием орнамента и цветных точек и лепестков, т.е. с использованием техники пуантилизма.

Известно, что пуантилизм смешивает цвета в пространстве перед изображением и смешивает в этом пространстве все цветовые элементы изображения со всеми. Легко подсчитать с помощью комбинаторики, что в результате такого смешения образуется потенциальная бесконечность цветовых сочетаний, которая одновременно предъявляется зрительному восприятию человека, находящемуся перед такой иконой, оставляя сильное визуальное впечатление, к которому почти невозможно остаться равнодушным [11]. Это яркий пример живописной формы, в которой избыточность в цветопередаче выражена предельно — потенциальной бесконечностью.

Следующее принципиальное разделение в том, что наука делает ставку на интеллект, а искусство — на мышление. Различие между интеллектом и мышлением обостряется в связи с широко обсуждаемой проблемой искусственного интеллекта и той угрозы, которую умная машина (робот-андроид с искусственным интеллектом) уже сейчас представляет для человека [12]. Стремительное развитие научно-технического прогресса выявило ограничения человека и его физических, интеллектуальных, когнитивных и коммуникационных возможностей. Приведем несколько примеров.

Современные технические возможности позволяют создавать летательные аппараты, выдерживающие ускорение 15—20 *g* (*g* — ускорение силы тяжести), в то время как предел выносливости человека — 8—10 *g*. Сегодня несложные ком-

пьютерные системы «помнят» более трех миллионов шахматных партий, что далеко выходит за пределы человеческих возможностей и означает, что человек уже не может обыграть такую компьютерную систему и, следовательно, сами шахматы как вид спорта закончились. В области математики доказательства ряда теорем (например, теоремы Ферма) укладываются в объемы 10 тысяч и более страниц математического текста. Отдельному специалисту крайне сложно, почти невозможно, проследить и понять ход таких доказательств. Другое серьезное ограничение — это темп перемен, к которому человек может приспособиться. Если такой темп достаточно велик, а сегодня он велик как никогда, возникают «люди вчерашнего дня», которые «отстают». Когда таких людей становится много, формируется поле отчуждения между различными социальными или профессиональными группами, а между поколениями рвется «времен связующая нить» [Там же. С. 102—104].

Во всех сложных технических системах человек осознан как «слабое звено», а для повышения надежности этих систем человек должен быть из них удален. Можно говорить, что человек уже проиграл искусственному интеллекту, который не ошибается, не устает и способен работать с «Big data» (большие данные). Однако искусственный интеллект не способен отличить добро от зла, благо от пользы, важное от неважного и новое от иного. Эти различия остаются за человеком и реализуются не на уровне интеллекта, а на уровне мышления. Важность развития мышления наполняется сегодня новым содержанием — возможностью усилить в человеке человеческое. Западноевропейское понимание человека как среднего звена (середины) между животным и машиной после создания полноценного искусственного интеллекта (в том числе эмоционального), видимо, следует считать исчерпанным. Ему на смену идет новое понимание человека, в котором процессу мышления в целом, а также гуманитарной и художественной формам этого мышления в частности, будет уделено особое место. В этом контексте есть четкое понимание того, что научный интеллект остро нуждается в художественном мышлении. Поставим теперь следующий вопрос: как и при каких условиях возможно объединение наук и искусств?

Рассмотрим происходящее с позиции классификации способов мышления (размерности мышления), предложенной С.Б. Переслегиным [13]. По Переслегину, *естественнонаучное мышление* конкретно, нецеленаправлено, материалистично, рефлексивно, оно использует такие понятия, как пространство, время, материя, атом, капитал и др, а в аргументации — логику или схоластику (опирается на математику). «Естественнонаучное мышление является очень сильным и до нашего времени претендует на роль всеобщего, единственно верного мышления, „правильного мышления“. Во всяком случае, современный технологический мир и современная наука, в том числе, кстати, и гуманитарные дисциплины, построены именно им» [Там же. С. 24].

Гуманитарное мышление неконкретно, телеологично (целенаправлено) идеалистично и нерефлексивно, оно оперирует понятиями добра, зла, красоты, бессмертия, души, человечности. Большинство этих понятий не только не могут быть кор-

ректно определены, но и вообще лишены смысла вне определенной, фиксированной онтологии, в отличие от естественнонаучных понятий. Аргументация сводится к конвенционально признанной традиции, обычно довольно случайной по своему содержанию.

Естественнонаучное и гуманитарное мышление, по С.Б. Переслегину, являются производными научного мышления, которое по сути монологично (в противоположность диалектичности) и имеет следующие слабые места: монологическая аналитика и конструирование всегда представляют собой перенос локальной области знания, причем только своей, вперед; склонно к неоправданным обобщениям (генерализациям); является принципиально неполной (теорема К. Геделя) и в этом смысле указывает на несовершенство научного мышления.

В этой классификации видно, что естественнонаучное и гуманитарное мышление по всем признакам противоположны и, мало того, они лежат в одном поле — поле монологичности, следовательно, не могут образовывать даже диалектического единства. Переноса это рассуждение на вопрос о возможности междисциплинарного единства Science-Art, мы понимаем, что ответ на этот вопрос отрицательный. Внутри междисциплинарного подхода единство Science-Art невозможно. Однако теперь следует поставить вопрос: а есть ли такие условия, при которых единство Science-Art возможно? Исходя из предыдущей логики, его следует искать, поднявшись над областью монологического мышления, выйдя на уровень как минимум диалектического мышления, а может и дальше — триалектического и т.д.

Рассматривая единство Science-Art в рамках диалектического мышления, мы сразу наталкиваемся на вопрос — а кто будет носителем этого единства? Люди науки не могут быть носителями Science-Art в силу монологичности своего мышления. Носителями диалектического мышления и, следовательно, единства Science-Art являются инженеры. Технологическое диалектическое мышление инженеров умеет работать с простыми бинарными противоречиями, рассматривая их как источник и причину развития конкретных систем (технических, социальных или административных), и использует для преобразования базовых противоречий эволюционные модели и приемы ТРИЗ [14].

Единство Science-Art возможно также в рамках триалектического мышления. Для этого диалектическое противоречие науки и искусства преобразуется в триединство путем добавления третьей стороны, в качестве которой выступает технология. Здесь следует говорить о тройном противоречии (единстве) Science-Art-Technology. Триалектическое мышление практически не используется ни современной наукой, ни инженерией. Оно не является конвенциональным и требует личной ответственности мыслителя. «Главной и сложной задачей для аналитика-триалектика является перевод результатов его деятельности в конвенционально принятый и понятный аудитории результат» [13. С. 27]. «Все гениальные инженеры были стихийными триалектиками, выбирая в треугольнике прототипы-новации-иное, последнее» [Там же. С. 28].

Переход от диалектики к триалектике дает возможность увеличивать размерность мышления и дальше. Такое мышление становится уже сложным и в этом смысле может быть сопоставлено вызову сложности, сопровождающему режимы сингулярности, о которых было сказано в самом начале. Однако предметно говорить о сложном мышлении в ситуации неполного освоения цивилизацией диалектического мышления и лишь частичного освоения триалектического весьма затруднительно. Единственное, что следует сказать, так это то, что единство наук и искусств на этих уровнях сложного мышления возможно, и при его обнаружении оно, по всей видимости, покажется нам как минимум оригинальным.

Подведем итоги. Идея сингулярности — технологической, эволюционной, семантической — вводит в массовое сознание идею бесконечности и необходимости практической работы с этой бесконечностью. В то же время категория бесконечности в классическом мышлении признавалась «отрицательной» категорией, на которую сознание не может опереться в своей практической деятельности и, следовательно, эта категория удалялась из области массового сознания. Избыточность и ее предельная форма бесконечность выражены в гуманитарном и художественном мышлении, однако техногенная цивилизация с ее принципом экономии мышления делает ставку на научное мышление. Science-Art можно рассматривать как принцип объединения этих двух способов мышления, когда на поле избыточного и в том числе бесконечного принципом экономии задается (плетется) конкретная «нить» (пучок нитей) мышления, которая далее становится основанием практической деятельности. В таком понимании Science-Art может претендовать на статус третьей культуры и быть вариантом ответа на глобальные вызовы современной ситуации. Принципиальной становится «механика» создания Science-Art, в основу которой следует положить следующие положения.

◆ Единство науки и искусства на междисциплинарном уровне невозможно. В лучшем случае возникают новые дисциплинарные направления — типа нового направления в современном искусстве Art-Science.

◆ Science-Art как третья культура возможна только на трансдисциплинарном уровне, с диалектическим, триалектическим или более сложным мышлением.

◆ Носителями диалектического единства Science-Art являются инженеры (не ученые и не художники). Необходимым подспорьем для инженеров здесь будет обязательное знакомство с корпусом гуманитарного знания и художественными практиками.

◆ Носителями триалектического единства Science-Art-Technology являются гениальные инженеры.

◆ Единство Science-Art на более сложных уровнях мышления возможно и при его обнаружении будет как минимум оригинально.

◆ Трансдисциплинарное единство Science-Art может рассматриваться как один из вариантов нового мышления при ожидаемой смене формата мышления и как адекватный ответ на глобальные цивилизационные вызовы.

© Вольнов И.Н., 2017

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Капица С.П., Курдюмов С.П., Малинецкий Г.Г.* Синергетика и прогнозы будущего. М.: Едиториал УРСС, 2003.
- [2] *Панов А.Д.* Сингулярная точка истории // *Общественные науки и современность*. 2005. № 1. С. 122—137.
- [3] *Курцвейл Р.* Эволюция разума. М.: Эксмо, 2016.
- [4] *Переслегин С.Б., Переслегина Е.Б.* «Дикие карты» будущего. Форс-мажор для человечества. М.: Алгоритм, 2015.
- [5] *Вольнов И.Н.* Большой семантический переход // *Философия и культура*. 2016. № 3. С. 368—375.
- [6] *Налимов В.В.* В поисках иных смыслов. СПб.; М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013.
- [7] *Сноу Ч.П.* Две культуры. М.: Прогресс, 1973.
- [8] *Фейнберг Е.Л.* Две культуры. Интуиция и логика в искусстве и науке. М.: Наука, 1992.
- [9] *Степин В. С.* Философия науки. Общие проблемы. М.: Гардарики, 2006.
- [10] *Икона XXI века. Кузнецовское письмо / Авт. и сост. К.Л. Кондратьева. М., 2010.*
- [11] *Вольнов И.Н.* Кузнецовское письмо — новаторство в современной иконописи // *Обсерватория культуры*. 2012. № 5. С. 49—55.
- [12] *Малинецкий Г.Г.* Чтоб сказку сделать былью... Высокие технологии — путь России в будущее. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2014.
- [13] *Никитин В., Переслегин С., Парибок А.* Инженерная онтология. Инженерия как странствие. Учебное пособие. Екатеринбург: Издательский Дом «Ажур», 2013.
- [14] *Альтшуллер Г.* Найти идею: Введение в ТРИЗ — теорию решения изобретательских задач. М.: Альпина Паблишер, 2016.

Для цитирования:

Вольнов И.Н. Science-Art: Единство науки и искусства // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2017. Т. 21. № 4. С. 557—564. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-557-564.

Сведения об авторе:

Вольнов Илья Николаевич — кандидат технических наук, директор Центра технологической поддержки образования и доцент кафедры «Машины и технология литейного производства» Московского политехнического университета (e-mail: ilja-volnov@yandex.ru)

For citation:

Volnov, I.N. Science-Art: The Unity of Science and Art. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 557—564. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-557-564.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-557-564

SCIENCE-ART: THE UNITY OF SCIENCE AND ART

I.N. Volnov

Moscow Polytechnic University
38, Bolshaya Semenovskaya str., 107023, Moscow, Russian Federation

Abstract. The article looks into the current and near-future challenges that necessitate a different lifestyle and way of thinking. The unity of science and art (Science-Art) is viewed in the context of these challenges as a way to respond to them. The article suggests building the unity of Science-Art upon the

combination of the two science principles: economy of thought and redundancy of thought, which is typical for the artistic way of thinking. The article cites S. Pereslegin's classification of thinking patterns and main features of scientific, artistic and engineering ways of thinking. The article shows impossibility of Science-Art within scientific monolectical thinking. It demonstrates that the condition for the unity of science and art is rising to dia- and trialectic levels of thinking; and the carriers of the Science-Art unity are currently engineers.

Key words: science, art, Science-Art, third culture, monolectics, dialectics, trialectics, interdisciplinarity, transdisciplinarity, thinking

REFERENCES

- [1] Kapitsa SP, Kurdyumov SP, Malinetskii GG. *Sinergetika i prognozy budushchego*. Moscow: Editorial URSS; 2003. (In Russ.)
- [2] Panov AD. Singulyarnaya tochka istorii. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*. 2005;(1): 122—137. (In Russ.)
- [3] Kurtsveil R. *Evolyutsiya razuma*. Moscow: Eksmo; 2016. (In Russ.)
- [4] Pereslegin SB, Pereslegina EB. «*Dikie karty*» *budushchego. Fors-mazhor dlya chelovechestva*. Moscow: Algoritm; 2015. (In Russ.)
- [5] Vol'nov IN. Bol'shoi semanticheskii perekhod. *Filosofiya i kul'tura*. 2016;(3):368—375. (In Russ.)
- [6] Nalimov VV. *V poiskakh inykh smyslov*. Saint Petersburg; Moscow: Tsentr gumanitarnykh initsiativ; 2013. (In Russ.)
- [7] Snou ChP. *Dve kul'tury*. Moscow: Progress; 1973. (In Russ.)
- [8] Feinberg EL. *Dve kul'tury. Intuitsiya i logika v iskusstve i nauke*. Moscow: Nauka; 1992. (In Russ.)
- [9] Stepin VS. *Filosofiya nauki. Obshchie problemy*. Moscow: Gardariki; 2006. (In Russ.)
- [10] *Ikona XXI veka. Kuznetsovskoe pis'mo*. Avt. i sost. Kondrat'eva KL. Moscow; 2010. (In Russ.)
- [11] Vol'nov IN. Kuznetsovskoe pis'mo — novatorstvo v sovremennoi ikonopisi. *Observatoriya kul'tury*. 2012;(5):49—55. (In Russ.)
- [12] Malinetskii GG. *Chtob skazku sdelat' byl'yu... Vysokie tekhnologii — put' Rossii v budushchee*. Moscow: Knizhnyi dom «LIBROKOM»; 2014. (In Russ.)
- [13] Nikitin V, Pereslegin S, Paribok A. *Inzhenernaya ontologiya. Inzheneriya kak stranstvie*. Uchebnoe posobie. Ekaterinburg: Izdatel'skii Dom «Azhar»; 2013. (In Russ.)
- [14] Al'tshuller G. *Naiti ideyu: Vvedenie v TRIZ — teoriyu resheniya izobretatel'skikh zadach*. Moscow: Al'pina Publisher; 2016. (In Russ.)



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-565-571

ФИЛОСОФИЯ СОЦИОЛОГИИ: ВЗГЛЯД СО СТОРОНЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

А.М. Орехов¹, Е.Л. Скачко²

¹Российский университет дружбы народов
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

²Московский государственный университет им М.В. Ломоносова
119991, Москва, Россия, Ленинские горы, д. 1

В статье анализируется предметный статус дисциплины «философия социологии». Философия социологии — это междисциплинарное направление, исследующее основные предпосылки формирования социологического знания, пути его обоснования, а также когнитивную ценность социологических фактов, теорий и концепций. Ее предмет можно условно разделить на «философские основания социологии» и «философские проблемы социологии». Для социальной философии опасен «социологизм» — концепция подмены социальной философии социологией как наукой якобы лучше эмпирически ориентированной и способной дать более точную и доказанную картину социальной реальности. «Социологизм» представляет собой позитивистскую атаку на социальную философию со стороны социологии. На деле же социология является ничуть не менее спекулятивной наукой, чем социальная философия, что хорошо иллюстрируется многочисленными расхождениями между ее теоретическими конструкциями и эмпирической данностью. Основные функции философии социологии в мире современного социально-гуманитарного знания — критическая, интегративная и аксиологическая.

Ключевые слова: философия, социология, философия социологии

Философия и социология — две близкие друг другу социально-гуманитарные науки, которые, по идее, *должны находиться* между собой в тесном междисциплинарном взаимодействии. В принципе, такое взаимодействие в некотором роде действительно имеет место, и, в частности, его две формы можно обозначить такими направлениями, как «социология философии» и «философия социологии».

Социология философии исследует социологические корни генезиса философского знания, рождение и смерть различных философских школ и течений, социальные причины, вызывающие к жизни взлет, падение и гибель тех или иных философских направлений, а также в целом влияние социального окружения и социальных условий на философию.

Самым известным трудом по «социологии философии» является хорошо известная работа американского социолога Р. Коллинза, которая так и называется — «Социология философии» [1]. Отмечая безусловное значение этой работы для становления социологии философии как особого «философско-социологического» направления, отдельные исследователи вместе с тем указывают: «Социология философии как самостоятельное направление социологических исследований фактически не разрабатывается; это вызвано тем, что философия в настоящее время

не является для социологов инструментом объяснения социальных процессов. Ее воздействие изучается частично социологией науки, частично — социологией культуры. Становление философии социологии станет признаком того, что социальное значение философии возвращается» [3. С. 220].

А чем должна заниматься, по нашему мнению, «философия социологии»?

Философия социологии — это междисциплинарное направление, исследующее основные предпосылки формирования социологического знания, пути его обоснования, а также общеметодологическую ценность социологических фактов, теорий и концепций.

Структурно «философия социологии» распадается на два исследовательских направления, которые можно условно определить как «философские основания социологии» и «философские проблемы социологии».

Философские основания социологии акцентированы на следующих вопросах:

- 1) основные предпосылки формирования социологического знания;
- 2) пути обоснования социологического знания;
- 3) метатеоретический уровень социологического знания (в том числе и так называемая «социология социологии»);
- 4) «оправдание социологии» (насколько вообще *оправдано* существование социологии как социальной науки?);
- 5) «социологическая эпистемология» как вид социальной эпистемологии;
- 6) «методы социологических исследований» как вид методов *социальных исследований*.

Философские проблемы социологии нацелены на исследование следующих проблем:

- 1) «социологизм» и «социологический империализм» как проблема социальных наук;
- 2) междисциплинарный синтез (социология & другие науки);
- 3) «социологическая теория» как вид глобальной социальной теории;
- 4) общеметодологическая ценность социологических фактов, теорий и концепций;
- 5) «социологическая картина мира» в разрезе общей картины мира, конструируемой всеми социально-гуманитарными науками;
- 6) социология и общая теория «социального».

Почему так важно развивать «философию социологии» в рамках философского (или, точнее сказать, социально-философского знания)?

Дело в том, что социология и философия (в первую очередь, социальная философия) являются не просто двумя соседними по отношению друг к другу науками, а двумя *конкурирующими социальными дисциплинами*: их предметные поля не просто пересекаются между собой, а практически совпадают друг с другом. Обе науки исследуют не какую-то отдельную, частную сферу общества, а общество в целом, конструируют глобальный образ социума, — правда, разными методами и в отличных друг от друга ракурсах. Но — и это самое главное — для большинства ученых тот «глобальный образ общества», который конструирует социоло-

гия, зачастую оказывается гораздо более «убедительным» и выглядит более «научно» и «рационально», чем тот, который создает (социальная) философия. Это не удивительно: социология, в отличие от социальной философии, имеет в своем распоряжении мощный арсенал эмпирических методов, уже неоднократно доказывавших свою эффективность и эвристичность, которые в своей совокупности составляют эмпирический фундамент социологической науки.

В результате социальная философия в конкурентном соревновании с социологией уступает, проигрывает последней, а некоторые особенно одержимые социологи ставят вопрос о том, нужна ли вообще социальная философия как учебная и научная дисциплина, если все ее функции может успешно выполнять социология? Такая позиция в устах социального философа обычно обозначается как «социологизм».

«Социологизм» («социологический редукционизм») — это концепция замены, даже лучше сказать, подмены социальной философии социологией как науки якобы лучше эмпирически ориентированной и способной дать более точную и доказанную картину социальной реальности или, иначе, концепция, утверждающая первенство социологического знания перед другими видами знания (включая социально-философское) и сводящая «социальное» к «социологическому» в теории, эмпирии и методологии.

Идея о замене социальной философии на социологию есть своего рода «*idée fixe*» — навязчивая мания всех социологов, начиная с Огюста Конта и Эмиля Дюркгейма. Главное обвинение в адрес социальной философии заключалось (и заключается до этого дня) в том, что она давно перестала быть наукой, а превратилась в разновидность «социальной теологии» или «социальной метафизики». Цитируем, например, известного французского социолога и антрополога М. Мосса: «Все метафизические традиции, делающие из человека существо особого рода, вне природы, и усматривающие в его действиях факты, абсолютно отличающиеся от фактов природы, сопротивляются прогрессу социологического мышления. Но социолог не обязан обосновывать свои исследования философскими аргументами. <...> И если к тому же научное исследование обществ требует другой концепции человеческой природы, то философия должна следовать за наукой, по мере того, как последняя достигает каких-то результатов. <...> Я даже скажу, что развитая антропология могла бы заменить философию, поскольку она содержит в себе именно ту историю человеческого духа, которую предполагает философия» [Цит. по: 4. С. 230].

«Социологизм», с нашей точки зрения, представляет собой не что иное, как позитивистскую атаку на социальную философию со стороны социологии. На деле же социальная философия сама по себе «глубже» и «насыщеннее» всякого позитивизма, она вовсе не обязана быть наукой в духе физики или математики. Она есть метафизика по сути своей, и в этом ее недостаток перед социологией, но одновременно и преимущество перед последней.

Недостаток, естественно, заключается в том, что социальная философия — наука, скажем так, не эмпирическая; ее выводы не связаны строго с экспериментом

и наблюдением, но из этого вовсе не следует, что эти выводы каждый раз оказываются *ложными*. Наоборот, эмпиризм, как *слепая вера* в эмпирическую истину (чаще всего выраженную в математической или статистической форме), столь присущий социологии и другим позитивистски ориентированным социальным наукам, абсолютно чужд социальной философии. В связи с этим куда здесь важнее указать на *преимущества* социальной философии перед социологией: социальная философия есть *свободный дискурс* о социальном, не заикленный на каких-то конкретных эмпирических данных и не связанный с необходимостью «встраивать» свои результаты в схемы строгих математических и эмпирических рассуждений. В этом смысле социальная философия — это «*метафизическая* кошка, которая гуляет сама по себе», а социология подобна «псу, сидящему на цепи *строгого эмпиризма*». Так что «*idée fixe*» социологов о замене социальной философии социологией не имеет под собой никаких оснований, ибо, как известно, кошку собакой никогда не заменишь: последняя и мяукать не будет, и мышшей ловить не станет, а будет лишь уныло грызть косточку эмпирических данных, которую кинут ей сами социологи...

Обсудим теперь вопрос о функциях «философии социологии»: какие, на наш взгляд, задачи это научное направление должно выполнять — как в отношении философии, так в отношении социологии?

Таких функций у философии социологии три.

1. **Критическая функция** — с одной стороны, это критика «социологизма» в области социально-гуманитарного знания, а, с другой, — критика различных спекулятивных, схоластических теорий и подходов в социальной философии.

Действительно, одна из самых первостепенных функций «философии социологии» состоит в том, чтобы, в частности, противостоять так называемому «социологизму», сводящему «социальное» к «социологическому», растворяющему проблемы и методы всей социальной науки *исключительно* в социологической теории, эмпирии и методологии. Главным аргументом против «социологизма» будет принцип, утверждающий невозможность сведения фактов социальной реальности к собственно социальным фактам вне их дисциплинарного или сферного контекста: нельзя полностью перевести экономические, политические, правовые, культурные (и т.п.) процессы и явления на язык социологии, так как социология в своих теоретических концептах и конструкциях стремится так или иначе «упростить» эти явления, «притушить» их дисциплинарную или сферную специфику и тем самым «подогнать» под свои спекулятивные схемы и теории. *В этом контексте социология является ничуть не менее спекулятивной наукой, чем социальная философия, что хорошо иллюстрируется многочисленными расхождением между ее теоретическими конструкциями и эмпирической данностью.* Сам же «социологизм» отличает атмосфера «жесткой нетерпимости» к фактам и наблюдениям, поставляемым иными социальными науками, амбициозная идея «социологии — царицы наук» и абсолютная уверенность в собственной правоте.

Даже Т. Парсонс, который сам отчасти является автором целого ряда таких «спекулятивных» социологических теорий, в конце концов, был вынужден при-

знать этот факт: «Ничего нет удивительного в том, что в такой атмосфере предпринимались попытки усилить внимание к пренебрегаемым ранее „социальным элементам“ как доминирующим факторам — противопоставлять „социологическую“ теорию (термин П. Сорокина) экономическим и биологическим. Самым ярким примером этой возможности явилось то реальное значение, хотя всё же в виде предварительной интерпретации, которое приписывалось известной формуле Дюркгейма, гласящей, что „общество есть реальность *sui generis*“, жестко определяющая мышление, чувства и действие индивидов. Однако если эта альтернатива берется просто как еще одна „факторная“ теория, то в ней появляются все те же теоретические и эмпирические трудности, присущие подобным построениям. Такая теория проливает свет на некоторые эмпирические проблемы, но это происходит за счет увеличения трудностей в других направлениях» [2. С. 396].

2. Интегративная функция — создание предпосылок к междисциплинарному взаимодействию философии и социологии, а также к реализации различных схем междисциплинарного синтеза между философией и социологией.

Задача эта не так проста, как, возможно, представляется на первый взгляд. Во-первых, обе указанные науки могут не обнаруживать *никакого желания* к синтезу, а довольствоваться, скажем, «социологизмом» или же «социально-философскими спекулятивными догмами». К сожалению, необходимо отметить, что именно такая ситуация и преобладает на нынешнем этапе развития социально-гуманитарного знания, если не считать самых простых, элементарных форм междисциплинарного взаимодействия, выраженных концептами «социология философии» и «философия социологии».

Но даже если междисциплинарное взаимодействие между социологией и философией имеет место (например, в плане упомянутой выше «социологии философии»), то это взаимодействие, к сожалению, чисто механическое, а не *органическое, органичное*, как того бы хотелось. Потому сам вопрос о «понимании», «диалоге» двух этих дисциплин *de facto* трансформируется в сложную методологическую и исследовательскую проблему: *если социология и философия должны взаимодействовать и искать различные варианты междисциплинарного синтеза, то как это следует делать? В отношении каких общих проблем это можно сделать, а в отношении каких — нет? Как комбинировать и синтезировать разные, а порой и противоположные методологические подходы к обществу, имеющиеся у этих дисциплин?*

3. Аксиологическая функция — определение ценности как философского знания об обществе, так и социологического знания в контексте современных мировоззренческих, онтологических, эпистемологических и методологических проблем всех социально-гуманитарных наук.

Эта функция предполагает примерно следующее: на каждом этапе развития социально-гуманитарных наук так называемая «конкуренция наук» ведет к тому, что на первый план выдвигается конкретная социально-гуманитарная наука с определенным спектром проблем, требующих незамедлительных решений (напри-

мер, это может быть та же социология). Естественно, что «ценность» данной научной дисциплины на этом этапе развития социально-гуманитарного знания будет выше, чем у остальных дисциплин, и такая ситуация воспроизводится неоднократно. Например, очевидно, что ценность социологического знания на рубеже XIX—XX вв., когда создавали свои концепции такие выдающиеся социологи, как Э. Дюркгейм и М. Вебер, была явно выше, чем многих других типов социально-гуманитарного знания (1).

Таким образом, следует указать на то, что философия социологии есть не только *перспективное и многообещающее междисциплинарное* направление, исследования в лоне которой еще, по сути, только начинаются, это еще и *островостребованная* научная дисциплина, не реализующая потенциал которой, и философия, и социология всегда будут испытывать некоторый «комплекс научной неполноценности» и тратить лишние силы и средства на свое самооправдание перед лицом общества и современных глобальных вызовов.

© Орехов А.М., Скачко Е.Л., 2017

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) О «конкуренции наук» в свете так называемого «эволюционного анализа социальных наук» см.: [5. С. 30—34].

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Коллинз Р.* Социология философии. М., 2003.
[2] *Парсонс Т.* О структуре социального действия. М., 2000.
[3] *Попкова Н.В.* «Социология философии» Р. Коллинза и необходимость «социологического взросления» философии // Вопросы философии. 2016. № 11.
[4] *Карачи В.* Стратегии повышения статуса // Социология под вопросом. М., 2005.
[5] *Орехов А.М.* Социальные науки как предмет философской и социологической рефлексии. М.: ИНФРА-М, 2014.

Для цитирования:

Орехов А.М., Скачко Е.Л. Философия социологии: взгляд со стороны социальной философии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 565—571. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-565-571.

Сведения об авторах:

Орехов Андрей Михайлович — доктор философских наук, доцент кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов (e-mail: orekhovandrey@yandex.ru);

Скачко Евгений Леонидович — аспирант кафедры социологии организации и менеджмента МГУ им. М.В. Ломоносова (e-mail: eujenejackson@gmail.com)

For citation:

Orekhov, A.M., Skachko, E.L. Philosophy of Sociology: A Look from the Side of Social Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 565—571. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-565-571.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-565-571

PHILOSOPHY OF SOCIOLOGY: A LOOK FROM THE SIDE OF SOCIAL PHILOSOPHY

A.M. Orekhov¹, E.L. Skachko²

¹RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia)
6, Miklukho-Maklaya Str., 117198, Moscow, Russian Federation;

²Lomonosov Moscow State University
1, Lenin Hills, 119991, Moscow, Russian Federation

Abstract. The paper is devoted to the subject status of the discipline “Philosophy of Sociology”. Philosophy of sociology is an interdisciplinary direction focusing on the main preconditions of sociological knowledge development as well as cognitive value of sociological facts, theories and conceptions. Its subject can be divided into “philosophical foundations of sociology” and “philosophical problems of sociology”. “Sociologism” as the concept of substitution of social philosophy by sociology as a science which is better empirically oriented and is able to give more exact and proved picture of social reality also poses danger to social philosophy. “Sociologism” presents a positivist attack on social philosophy. Indeed, sociology is no less speculative science than social philosophy is, which is well illustrated by a lot of divergences among its theoretical constructions and empirical data. The main functions of philosophy of sociology in the world of contemporary social-humanitarian knowledge are critical function, integrative function and axiological function.

Key words: philosophy, sociology, philosophy of sociology

REFERENCES

- [1] Kollins R. *Socilogija filosofii*. Moscow; 2003. (In Russ.)
- [2] Parsons T. *O structure social'nogo dejstvija*. Moscow; 2000. (In Russ.)
- [3] Popkova NV. «Socilogija filosofii» R. Kollinsa i neobkhodimost' «socilogicheskogo vzroslenija» filosofii. *Voprosy filosofii*. 2016;(11). (In Russ.)
- [4] Karadi V. Strategii povyshenija statusa. In: *Sotsilogija pod voprosom*. Moscow; 2005. (In Russ.)
- [5] Orekhov AM. *Sotsial'nye nauki kak predmet filosofskoi i sotsiologicheskoi refleksii*. Moscow: INFRA-M; 2014. (In Russ.)



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-572-581

ПРОСТРАНСТВО, ВРЕМЯ И ДВИЖЕНИЕ — ПАРАДИГМАЛЬНЫЕ СДВИГИ*

В.И. Панов

ФГБНУ «Психологический институт Российской академии образования»
125009, Москва, Россия, ул. Моховая, д. 9, строение 4

В работе показано влияние физических представлений о пространстве, времени и движении на психологические исследования восприятия. Приведены данные экспериментального изучения формирования понятий о времени и скорости, проведенного Ж. Пиаже по просьбе А. Эйнштейна. Обозначены онтологическая, физикально-абсолютная и физикально-относительная парадигмы представления о времени. На примере апорий Зенона показана методологическая ограниченность гносеологической парадигмы в психологии восприятия. Утверждается, что человеческое мышление не способно к непосредственному осмыслению времени, так как представление о длительности опосредуется в нашем мышлении представлениями о пространственности. Как альтернатива гносеологической парадигме, излагаются принципы трансцендентальной парадигмы психологии восприятия А.И. Миракяна: формопорождения и структурно-процессуальной анизотропности. В качестве примера реализации этих принципов дается описание порождения пространственности и длительности на непосредственно-чувственном уровне восприятия. Делается вывод о том, что в методологическом плане психологию и физику объединяет общность методологических поисков, необходимых для понимания пространства, времени и движения. В перспективе должен произойти парадигмальный сдвиг: от гносеологической парадигмы в сторону онтологической парадигмы, а также от приоритета физических представлений в сторону психологических представлений о пространстве и времени.

Ключевые слова: пространство, время, движение, физикальные представления, психология восприятия, парадигма, трансцендентальная психология восприятия, формопорождающий процесс

ВВЕДЕНИЕ

Проблема и значение разного понимания пространства, времени и движения как фундаментальных свойств окружающего мира и как понятий, задающих ту или иную парадигму (способ) исследовательского мышления, многократно анализировались представителями философии, физики, психологии и других научных дисциплин [10].

Цель данной статьи заключалась в том, чтобы еще раз вернуться к этой проблеме «на стыке» психологии и физики. Дело в том, что соотношение психологии и физики как научных дисциплин носит исторически давний и в определенном смысле парадоксальный характер.

С одной стороны, начиная с эпохи Нового времени становление психологии как самостоятельной науки происходило и продолжает происходить под мощным влиянием физики как классического образца научного исследования: от научной

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (РГНФ), проект № 16-06-00574а.

логики исследовательского мышления до критериев достоверности экспериментальных результатов. В качестве иллюстрации приведу только два примера. Первый — это парадигмальный переход от классической психологии восприятия, построенной в контексте «атомарно»-ассоциативной логики классической (механистической) физики [3 и др.], к гештальтпсихологии восприятия, которая построена в контексте «полевых» динамических взаимодействий, привнесенных в психологию из теории относительности и квантовой механики [15 и др.]. Вторым примером мы наблюдаем сейчас, когда физика, точнее сказать — философия физики, на современном этапе ее развития переживает парадигмальное осмысление своих методологических позиций в направлении «классическая физика — неклассическая физика — постнеклассическая физика». И вслед за этим, как отражение этого процесса, появляется целый ряд методологических работ в психологии, анализирующих развитие психологии в том же направлении: классическая, неклассическая и постнеклассическая парадигмы в психологических исследованиях.

С другой стороны, такие базовые для физики понятия и категории, как пространство, время, движение, скорость, взаимодействие и т.п., до сих пор относятся к числу психологических проблем, пока не имеющих общепринятого научно-психологического решения. Несмотря на тысячи исследований по психологии восприятия и две тысячи лет их истории, проблема психических механизмов, обеспечивающих порождение пространства, времени, движения, продолжает решаться на уровне феноменов восприятия и разного рода эмпирических данных, представляющих результативный, «продуктивный» уровень (срез) психических актов [1, 11].

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ВОСПРИЯТИЯ СКОРОСТИ ДВИЖЕНИЯ И ВРЕМЕНИ

А что думают по этому поводу физики в лице А. Эйнштейна?

Оказывается, физики сами затрудняются ответить на такие «простые» вопросы, как «Что такое движение, скорость и время?». Для подтверждения приведу краткий анализ исследования восприятия времени и скорости, которое было проведено Ж. Пиаже по просьбе А. Эйнштейна. Знаменательна аргументация Эйнштейном этой просьбы: «во-первых, в силу того, что в физике связь этих понятий образует порочный круг (скорость определяется временем и пространством, а время измеряется только при помощи скорости), и, во-вторых, в силу того, что в классической механике время является более непосредственным и элементарным понятием, чем скорость, тогда как в теории относительности время зависит от скорости» [12. С. 10].

Если обратиться к психологическим исследованиям движения, скорости и времени, то мы обнаружим аналогичную понятийную неопределенность, когда одни перцептивные феномены объясняются через результаты отражения в непосредственно-чувственном процессе других феноменов восприятия движущегося объекта. Чаще всего уже воспринятого «пространственного положения» движущегося объекта относительно «пространственного положения» других объектов или самого наблюдателя (его глаза). Но чтобы было воспринято «пространствен-

ное положение» объекта, должна быть воспринята его «форма» (т.е. то же «пространство»). И в то же время восприятие «формы» зависит от того, находится данный объект в движении или он неподвижен, а для этого должно быть воспринято «движение» (или «неподвижность») этого объекта. В результате мы вернулись к тому, с чего начали, — к восприятию «движения»: движется или неподвижен данный объект восприятия.

Но вернемся к исследованию, проведенному Ж. Пиаже по просьбе А. Эйнштейна. Проведя исследования формирования понятий и восприятия времени и скорости, он пришел к двум выводам: «1) Существует первичная интуиция скорости, которая не зависит от длительности (но, естественно, зависит от порядка пространственной или временной последовательности): это интуиция “обгона”, выражающаяся в том, что тело А воспринимается движущимся быстрее, чем В, если вначале оно было сзади и затем оказалось впереди его; <...> 2) Формирование восприятий и понятий длительности, наоборот, предполагает всегда отношение к скорости (скорость-движение, скорость-частота, ритм и т.д.) в том, что касается прожитого времени, как такового времени, которое оценивается через посредство внешних явлений» [Там же. С. 10—11].

Таким образом, согласно Пиаже, в основе первичной интуиции скорости лежит чисто порядковое отношение, содержащее по крайней мере две операции: 1) восприятие того, что вначале тело А было сзади тела В, и 2) восприятие того, что затем тело А оказалось впереди тела В. Как видим, Пиаже рассматривает скорость (движение) более первичным, чувственно более ранним перцептивным образованием, чем длительность (время). При этом он не опирается на физическое определение движения. Но каждая из указанных им операций представляет собой установление пространственных отношений между данностью таких продуктов восприятия движущихся объектов, как: воспринятое «тело А», воспринятое «тело В», воспринятая «пространственная локализация» того и другого, а также восприятие «пространственного отношения» между ними: «сзади», «спереди».

Аналогичный отказ от явного использования механистического понимания движения в качестве исходного основания при изучении восприятия движения и переход на «операциональное» представление процесса восприятия движения можно увидеть в подходах, предлагаемых и другими исследователями восприятия.

Так, Дж. Гибсон предлагает рассматривать «...движение в окружающем мире <...> не как изменение положения точек» в соответствии со взглядами Исаака Ньютона, а «в виде изменений структуры» [3. С. 42]. При этом он обращает внимание, что и при стробоскопическом, и при действительном движении объекта порядок его воздействия одинаков на сетчатку глаза, например, «лево—право», «до—после». На основании этого он делает вывод, что стимулом для восприятия движения может выступать упорядоченность воздействия на сетчатку глаза, а не собственно «движение» объекта. Нетрудно заметить, что здесь мы имеем дело с вариантом той же логики абстрактно-логического расчленения движения объекта на отдельные его пространственные позиции (локализации), но спроецированные на сетчатку глаза.

Таким образом, в отличие от многих других исследователей восприятия движения, Пиаже и Гибсон понимали, что нельзя понять порождение представлений о пространстве, времени и движении (скорости), опираясь на их физическое понимание. Но в итоге им пришлось логически «расчленять» движущийся объект на его пространственную и временную составляющие.

Причиной этого является то, что в качестве исходных предпосылок используются, как правило, эмпирические данные о результатах (продуктах) свершившихся актов восприятия, для концептуализации которых используются физикальные (привнесенные из физики) представления об указанных свойствах и отношениях. Характерной особенностью этого способа мышления является использование и перенос на непосредственно-чувственный уровень психического процесса тех представлений и понятий, которые сформированы в классической и неклассической физике на основе картезианской логики «вещных отношений» и которые в парадигмальном плане реализуют *гносеологическую* парадигму исследовательского мышления в психологии.

Это было хорошо показано А.И. Миракяном и его сотрудниками на проблемах константности восприятия, восприятия формы и движения объектов и других пространственных свойствах окружающего мира [1, 7, 8 и др.]. В частности, показано, что восприятие скорости изучалось и продолжает изучаться либо исходя из физического ее понимания — как соотношения расстояния, пройденного движущимся объектом за определенный промежуток времени, либо опираясь на уже отраженные в акте непосредственно-чувственного восприятия ощущения пространственного положения (локализации) движущегося объекта [11].

АПОРИИ ЗЕНОНА И МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОГРАНИЧЕННОСТЬ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДВИЖЕНИИ

Методологическая ограниченность применения гносеологической парадигмы в психологических исследованиях является в определенном смысле продолжением ее достоинства. Дело в том, что мышление в рамках этой парадигмы построено и реализует известное логическое отношение «субъект познания — объект познания», а в психологии — производные от него логические отношения «субъект восприятия — объект восприятия», «субъект мышления — объект мышления» и т.п. Исторически такой способ исследовательского мышления восходит к разработанной еще Декартом логике мышления для научного изучения «вещных отношений», постулирующей отношения между телами (вещами), и т.п. явлений в форме *данности* их объективного существования, т.е., как говорят философы, в ставшей, уже развитой форме физического существования. Но логика «вещных отношений» Декарта, обусловившая естественнонаучный способ мышления и, более широко — гносеологическую парадигму психологических исследований, изначально была *не предназначена* для изучения условий и механизмов *порождения* (становления) явлений в форме становящейся реальности и тем более — для изучения явлений душевной, психической природы.

Методологическая ограниченность подобного способа мышления и, соответственно, гносеологической парадигмы (естественно, не в этих терминах), была замечена и использована еще античным философом Зеноном в его знаменитых апориях.

Одна из этих апорий, «Стрела», излагается Филопоном следующим образом: «Все, говорит он (Зенон. — В.П.), что находится в равном самому себе пространстве, либо покоится, либо движется, однако двигаться в равном самому себе пространстве невозможно, следовательно, оно покоится. Стало быть, летящая стрела, находясь в каждый из моментов (“теперь”) времени, в течение которого она движется, в равном себе пространстве, будет покоиться. Но раз она покоится во все моменты (“теперь”) времени, число которых бесконечно, то она будет покоиться и в течение всего времени. Однако, согласно исходной посылке, она движется. Следовательно, движущаяся стрела будет покоиться» [6. С. 310].

Эта формулировка апории интересна тем, что определение стрелы в «каждый из моментов („теперь“) времени» есть не что иное, как ее локализация в пространстве с помощью локализации во времени, расчленяя «движение» на пространственную и темпоральную составляющие, абстрагируя их друг от друга и от процесса их порождения в непосредственно-чувственном акте восприятия. По сути это та же логика, которую мы видели у Пиаже и у Гибсона, когда они постулируют «пространственную локализацию» объекта в качестве эмпирического основания для объяснения восприятия движения. При этом обращает на себя внимание отсутствие «времени» в указанных рассуждениях.

И здесь возникает вопрос: а как мы мыслим «время», «длительность»?

Если проделать мысленный эксперимент (т.е. мысленно представить себе «длительность»), то обнаруживается, что мы можем представлять «длительность» только в форме «пространственных отношений»: смещение стрелки часов по циферблату, сдвиг тени от солнца по земле, график в декартовой системе координат и т.п. Вследствие чего, описывая «время» («длительность» или «процессуальность»), мы подменяем его теми «пространственными представлениями», которые используем для образного представления и понятийного описания времени как «длительности». Но пространственность окружающего мира суть тоже продукт психического отражения, причем тоже в разных формах его опосредования [12].

Так, в рамках классической психологии (структурализм В. Вундта [3] и др.) постулируется абсолютный характер пространства (т.е. независимость его свойств от объектов, его заполняющих). В гештальтпсихологии, напротив, постулируется относительный характер пространства (т.е. зависимость его свойств от объектов, его заполняющих). В экологическом подходе Дж. Гибсона [5] постулируется непосредственная данность окружающего пространства как среды обитания, воспринимаемые свойства которого зависят от способа жизнедеятельности субъекта восприятия. В концепции оперативности психического отражения Д.А. Ошанина [9] пространственные свойства объекта восприятия функционально обусловлены предметным действием, вследствие чего происходит их функциональная деформация.

ПАРАДИГМЫ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВРЕМЕНИ И ЕГО ОПОСРЕДОВАНИЯ ПРОСТРАНСТВЕННЫМИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯМИ

В итоге становится понятно, что вопрос о «процессе восприятия времени» как объекте исследования непосредственным образом зависит от того, какой смысл вкладывает исследователь (его мышление) в понятие пространственности и тем

самым в понятия времени и движения, что формирует соответствующую парадигму исследовательского мышления. Исходя из этого, можно выделить, по крайней мере, три такие парадигмы понимания времени [12].

Онтологическая парадигма, когда мышление человека не отягощено рассуждениями и рефлексией того, что есть пространство и время как реальности, требующие восприятия, осмысления и познания. Бытие времени и человек как субъект бытия времени онтологически (в своем собственном бытии) совпадают друг с другом и потому в познавательном (гносеологическом) смысле «время» не существуют.

Физикально-абсолютная парадигма мышления, когда пространство и время мыслятся как самостоятельные и даже обособленные друг от друга формы бытия. Они мыслятся как своеобразные абсолютные вместилища, в которых: (а) находятся тела (живые и неживые объекты разного масштаба) и, соответственно, происходят те или иные события, и (б) свойства которых не зависят от свойств объектов (событий), их заполняющих, а также и от свойств субъекта-наблюдателя. Бытие времени здесь абстрагировано от бытия пространства и от реального бытия субъекта-наблюдателя и не зависит от последнего. В предельной форме эта парадигма нашла свое выражение: в апориях Зенона, в геометрии Евклида, в классической физике Ньютона, в философии Нового времени и позже — от «правил для ума» Декарта до постулирования Кантом пространства и времени в качестве априорных категорий нашего мышления. Наконец, в психологии — в классической психологии [3 и др.] и их современных вариациях [14 и др.].

Физикально-относительная парадигма, когда пространство и время представляются как реальности, которые физически (в данном случае — объективно) не существуют раздельно друг от друга, а, напротив, образуют единую форму бытия, некий «континуум». Причем пространственно-временные свойства этого континуума существенным образом зависят от гравитационных, динамических и тому подобных свойств заполняющих их объектов и (!) от скорости движения субъекта-наблюдателя. В микро- и мегамасштабах пространство-время бытия характеризуется криволинейностью, в пределе доходящей до спиралевидности. В дополнение к линейным взаимодействиям (предмет и исходная предпосылка классической физики) приходит представление о полевых взаимодействиях. Как известно, этот способ мышления восходит корнями к теории относительности Эйнштейна. Принципиально, что именно здесь открылась ограниченность человеческого восприятия и мышления для познания пространственно-временных свойств бытия, что нашло выражение в разного рода физических парадоксах и появлении принципов неопределенности, дополнительности и эффекта наблюдения [2, 4 и др.]. В психологии такое понимание пространства и времени послужило парадигмальным основанием гештальтпсихологии [15 и др.].

Несмотря на различие двух последних парадигм в понимании времени, они имеют общую методологическую предпосылку — в качестве исходных эмпирических оснований способа мышления принимаются пространственно-временные свойства окружающего мира, выраженные в продуктах их непосредственного вос-

приятия. Вследствие чего они (в первую очередь, пространство, время, движение) представлены в нашем мышлении по отдельности друг от друга, абстрагированные от процесса их порождения в перцептивном акте и опосредованные мыслительным уровнем их анализа.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ПАРАДИГМА ВОСПРИЯТИЯ ПРОСТРАНСТВЕННОСТИ, ДЛИТЕЛЬНОСТИ И ДВИЖЕНИЯ

При этом возникает вопрос: а можно ли сделать предметом исследования собственно процессуальную сторону порождения восприятия пространства, времени и движения, не используя в качестве исходных предпосылок эмпирические данные и теоретические предпосылки, основанные на феноменологической данности продуктов уже свершившихся психических актов или построенных на них теоретических представлений и понятий?

Именно этот вопрос послужил причиной разработки А.И. Миракьяном [7, 8] трансцендентальной парадигмы психологии восприятия. Согласно этой парадигме, восприятие и психическое отражение в целом должны рассматриваться как природная форма бытия, возможность порождения которой обеспечивается принципами формопорождения (самопорождения-самосохранения-саморазрушения) и структурно-процессуальной анизотропности (по выражению Миракьяна: «единости, содержащей в себе различие»). Образование структурных анизотропных отношений происходит между элементами рецепирующего поля данного органа чувств (например, между рецепторами сетчатки глаза). Процессуальные анизотропные отношения образуются между последующим и предшествующим дискретными формопорождающими актами (микро- и макро-) психического процесса. Причем предшествующий акт выполняет по отношению к последующему своеобразную антиципирующую роль.

Эти принципы имеют трансцендентальный характер по отношению к процессам восприятия, ибо они обуславливают как возможность порождения разнообразных форм материи, так и возможность возникновения психического отражения на определенной ступени ее саморазвития, причем независимо от модальности отражающей системы. Примером воплощения принципа структурно-процессуальной анизотропности в живых системах служит структурная симметрия и одновременно функциональная асимметрия работы парных органов чувств у человека и других биологических видов живых существ.

С точки зрения этой парадигмы, порождение пространственности происходит следующим образом. Первоначально порождается как идентичная самой себе последовательность сосуществующих (завершенных и незавершенных) формопорождающих микроактов, выражающих процессуальное состояние самой отражательной системы. Это состояние затем становится ее свойством, антиципирующим дальнейшее осуществление формопорождающего процесса. Начавшись, формопорождающий акт «стремится» к своему естественному завершению. Поэтому он имеет свою длительность, которая начинает выступать в качестве единицы дискретности (квантования) непосредственно-чувственного процесса восприятия на фор-

мопорождающие акты и, тем самым, выступать в качестве непосредственно-чувственной основы порождения ощущения длительности [1]. Чем более незавершенными оказываются сменяющие друг друга формопорождающие микроакты, тем менее четкой (смазанной) воспринимается форма движущегося объекта и тем более быстрым воспринимается его движение. Это означает, что последовательность сосуществующих (завершенных и незавершенных) формопорождающих микроактов выступает непосредственно-чувственной основой для порождения и пространственности (пространства и пространственной формы), и скорости движущегося объекта, и длительности (времени) его восприятия [11].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В итоге можно сказать, что, несмотря на явные различия между физикой и психологией как разными научными дисциплинами, в методологическом плане их объединяет общность методологических поисков, необходимых для понимания пространства, времени и движения как разных сторон единого бытия и как разных понятий, опосредствующих наше восприятие и мышление.

В перспективе, сдвиг в сторону трансцендентальной парадигмы должен привести к своеобразной методологической инверсии. Вместо переноса физикальных методов научного познания на изучение психики (и соответствующую редукцию психического к тем или иным формам бытия) должен будет произойти методологический перенос принципов изучения и формопорождения психической реальности на изучение других видов реальностей природного бытия, например, реальностей микромира и мегамира (физика), а также растительной и животной форм жизни (биология).

© Панов В.И., 2017

ЛИТЕРАТУРА

- [1] А.И. Миракян и современная психология восприятия: сборник материалов научной конференции (30 ноября — 1 декабря 2010 г.) / Под общ. ред. Н.Л. Мориной, В.И. Панова, Г.В. Шуковой. М.: УРАО «Психологический институт»; Обнинск: ИГ-СОЦИН, 2010.
- [2] Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М.: Издательство иностранной литературы, 1961.
- [3] Вундт В. Основы физиологической психологии. СПб., 1912. Т. 2.
- [4] Гейзенберг В. Философские проблемы атомной физики: Пер. с англ. и предисл. ко 2-му изд. Н.Ф. Овчинникова. М.: УРСС, 2004.
- [5] Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М.: Прогресс, 1988.
- [6] Зенон // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989. С. 298—314.
- [7] Миракян А.И. Контуры трансцендентальной психологии. Книга 1. М.: Издательство «Институт психологии РАН», 1999.
- [8] Миракян А.И. Контуры трансцендентальной психологии. Книга 2. М.: Издательство «Институт психологии РАН», 2004.
- [9] Ошанин Д.А. Предметное действие и оперативный образ. М. — Воронеж, 1998.
- [10] Павленко А.Н. «Пространство времени» (SoT) или «время пространства» (ToS): комментарий на модель времени Г. фон Вригта // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 2. С. 179—191.

- [11] *Панов В.И.* Непосредственно-чувственный уровень восприятия движения и стабильности объектов // *Вопросы психологии*. 1998. № 2. С. 82—107.
- [12] *Панов В.И.* Парадоксы изучения психики и возможность их преодоления // *Национальный психологический журнал*. 2011. № 1(5). С. 50—54.
- [13] *Пиаже Ж.* Психология, междисциплинарные связи и система наук // XXVIII Международный психологический конгресс. М., 1966.
- [14] *Рок И.* Введение в зрительное восприятие. М.: Педагогика, 1980.
- [15] *Wertheimer M.* *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie*. Erlangen: Verlag Philosoph. Acad., 1925.

Для цитирования:

Панов В.И. Пространство, время и движение — парадигмальные сдвиги // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2017. Т. 21. № 4. С. 572—581. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-572-581.

Сведения об авторе:

Панов Виктор Иванович — доктор психологических наук, профессор, член-корреспондент РАО, заведующий лабораторией эконпсихологии развития и психодидактики ФГБНУ «Психологический институт РАО» (e-mail: ecovip@mail.ru)

For citation:

Panov, V.I. Space, Time and Motion — Paradigm Shifts. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 572—581. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-572-581.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-572-581

SPACE, TIME AND MOTION — PARADIGM SHIFTS

V.I. Panov

FGBNU «Psychological Institute of Russian Academy of Education»
9, building 4, Mokhovaya Str., 125009, Moscow, Russian Federation

Abstract. The paper shows the influence of physical concepts of space, time and motion on psychological research of perception. The data of the experimental study of the formation of the concepts of time and speed, conducted by J. Piaget at the request of A. Einstein, are given. Ontological, physical-absolute and physical-relative paradigms of the notion of time are designated. The example of Zeno's aporias shows the methodological limitations of the epistemological paradigm in the psychology of perception. It is asserted that human thinking is not capable of direct interpretation of time, since the idea of duration is mediated in our thinking by representations of spatiality. As an alternative to the epistemological paradigm, the principles of the transcendental paradigm of the psychology of perception of A.I. Mirakyan are expounded: form-generation and structural-procedural anisotropy. As an example of the implementation of these principles, a description of the generation of spatiality and duration at the sensory level of perception is given. The conclusion is made that in the methodological plan, psychology and physics are united by the common methodological search necessary for understanding space, time and motion. In the long term, there must be a paradigm shift: from the epistemological paradigm towards the ontological paradigm, and also from the priority of physical representations towards the psychological notions of space and time.

Key words: space, time, movement, physical representations, psychology of perception, paradigm, transcendental psychology of perception, form-generating process

REFERENCES

- [1] A.I. Mirakyan *i sovremennaya psikhologiya vospriyatiya: sbornik materialov nauchnoi konferentsii (30 noyabrya — 1 dekabrya 2010 g.)*. Morina NL, Panov VI, Shukova GV, editors. Moscow: URAO «Psikhologicheskii institut»; Obninsk: IG-SOTsIN; 2010. (In Russ.)
- [2] Bor N. *Atomnaya fizika i chelovecheskoe poznanie*. Moscow: Izdatel'stvo inostrannoi literatury; 1961. (In Russ.)
- [3] Vundt V. *Osnovy fiziologicheskoi psikhologii*. Vol. 2. Saint Petersburg; 1912. (In Russ.)
- [4] Geizenberg V. *Filosofskie problemy atomnoi fiziki*. Per. s angl. i predisl. ko 2-mu izd. Ovchinnikova NF. Moscow: URSS; 2004. (In Russ.)
- [5] Gibson Dzh. *Ekologicheskii podkhod k zritel'nomu vospriyatiyu*. Moscow: Progress; 1988. (In Russ.)
- [6] Zenon. In: *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov*. Vol. 1. Moscow: Nauka; 1989. p. 298—314. (In Russ.)
- [7] Mirakyan AI. *Kontury transtsendental'noi psikhologii*. Book 1. Moscow: Izdatel'stvo «Institut psikhologii RAN»; 1999. (In Russ.)
- [8] Mirakyan AI. *Kontury transtsendental'noi psikhologii*. Book 2. Moscow: Izdatel'stvo «Institut psikhologii RAN»; 2004. (In Russ.)
- [9] Oshanin DA. *Predmetnoe deistvie i operativnyi obraz*. Moscow — Voronezh; 1998. (In Russ.)
- [10] Pavlenko AN. «Prostranstvo vremeni» (SoT) ili «vremya prostranstva» (ToS): komentarii na model' vremeni G. fon Vrigta. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017;21(2):179—191. (In Russ.)
- [11] Panov VI. Neposredstvenno-chuvstvennyi uroven' vospriyatiya dvizheniya i stabil'nosti ob"ektov. *Voprosy Psikhologii*. 1998;(2):82—107. (In Russ.)
- [12] Panov VI. Paradoksy izucheniya psikhiki i vozmozhnost' ikh preodoleniya. *Natsional'nyi psikhologicheskii zhurnal*. 2011;1(5):50—54. (In Russ.)
- [13] Piazhe Zh. Psikhologiya, mezhdistsiplinarnye svyazi i sistema nauk. In: *XXVIII Mezhdunarodnyi psikhologicheskii kongress*. Moscow; 1966. (In Russ.)
- [14] Rok I. *Vvedenie v zritel'noe vospriyatie*. Moscow: Pedagogika; 1980. (In Russ.)
- [15] Wertheimer M. *Drei Abhandlungen zur Gestaltheorie*. Erlangen: Verlag Philosoph. Acad.; 1925.



НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-582-591

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ АНАЛИЗА СОЦИАЛЬНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СМЕРТИ

Н.А. Борисов

Пензенский государственный университет
440026, Пенза, Россия, ул. Красная, д. 40

На основе феноменологической методологии предпринимается попытка создать модель анализа социальных представлений о смерти. В качестве основных объектов рассматриваются событие смерти как пространственное измерение данных представлений и образ смерти как их распространение во времени. Учитывая недостатки существующих моделей изучения отношения к смерти, предусмотрен анализ социальных аспектов религиозных и атеистических представлений о смерти, а социальные представления разделены на элитарные, массовые и маргинальные. Феноменологическое моделирование включает четыре этапа, каждый из которых располагает своим методом. В результате предложена модель, позволяющая прояснить не просто отношение к смерти на определенном историческом отрезке, а социальное как таковое во времени и пространстве различных эпох, настоящей жизни и будущего взаимодействия.

Ключевые слова: смерть, социальные представления, событие смерти, образ смерти, феноменология, интенция, ноэма, ноэзис

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Смерть — это сложный и неоднозначный объект для анализа. Являясь отсутствующим предметом в нашем опыте, она не может в нем присутствовать. Мы не можем ни вообразить, ни вспомнить, ни воспринять смерть, сделав ее частью нашего опыта. В таком случае нельзя говорить и о результате исследовательской деятельности. Знание смерти невозможно, поскольку, как говорил Эпикур, со смертью мы не встречаемся, ни будучи еще живыми, ни являясь уже мертвыми [1. С. 316]. Становление исключает смерть, которая для нас ничто. Недоступная прямому усмотрению и представлению, смерть не может приводить к знанию.

Первый аргумент, опровергающий возможность исследования смерти, состоит в отсутствии предмета представления, а второй — в невозможности получения знания об отсутствующем предмете. Последовательно рассмотрим каждый аргумент. Смерть не является ни природным, ни духовным предметом, поэтому случайно, что науки о природе и науки о духе не обращали на нее специального внимания. Наука может изучать только процесс умирания и бессильна при описании самой смерти или посмертного бытия. Мы находим многочисленные косвенные упоминания о смерти, но ни одно исследование прошлого не было целиком посвящено ей. Значит ли это, что у нас есть основания считать смерть беспредметным представлением, которое вообще не поддается научному анализу?

Б. Больцано рассматривает беспредметное представление на примере «ничто» и говорит, что мы можем мыслить ничто; направленность мышления будет иметь свою материю, но предмет будет оставаться пустым [2. С. 96]. Получается, что мыслить смерть возможно, но в этом акте мышления не будет предмета и содержания, относящегося собственно к смерти. Смерть аналогична частице «не», которая изменяет содержание того, что она отрицает, но бессмысленна сама по себе в отрыве от предмета отрицания. С другой стороны, направленность, отрицающая жизнь, — это активность сознания, которое путем отрицания жизненного содержания отдельного человека заставляет переосмыслить свое место в мире. Интенциональность смерти предусматривает ее обозначение в качестве события, поскольку сознание, будучи направленным на предмет, вкладывает в него определенное значение.

Представление как таковое возможно лишь ввиду отсутствия предмета в условиях непосредственной данности. Э. Гуссерль рассуждает, что если нечто представляется, то воспроизводится образ в памяти (воспоминание) или воспринимается, но лишь посредством иного предмета (изображения) [3. С. 465]. Деятельность сознания, представляющего смерть, целиком направлена на синтез имеющихся ресурсов воображения и воспоминаний. Мы представляем себе что-то, когда нет возможности непосредственного восприятия, и знать предмет мы можем лишь посредством его заместителя. И все же, будучи не воспринятой, смерть не может ни содержаться в нашей памяти, ни служить материалом для воображения. Направленность сознания на тот или иной объект предусматривает определенное содержание и предмет представления, поскольку сознание обязательно на что-то направлено. Э. Гуссерль настаивает, что сознание по своей природе интенционально, но сама интенциональность не предполагает существования, поскольку интенциональные объекты — это не объекты существования [4. С. 37—40].

Реальность смерти образуется за счет приобретения ею статуса события, в котором нам рано или поздно приходится участвовать, теряя близких нам людей. Но в сущности оказывается неважным, есть предмет в реальности или его нет. Интенциональный акт отсутствия может конституировать особый феноменологический предмет исследования. Примером такого акта может служить переживание утраты как отсутствия телесной сопричастности и эмоционального отклика от значимого Другого. Безусловно, мертвое тело может существовать, но тело — не личность, поэтому у нас нет возможности судить о мертвом как о живом. В то же время в психологическом и социальном плане мы это делаем, продолжая бытие мертвого в наших собственных интенциональных актах воспоминания (реконструкция прошлого), воображения (эсхатологические сценарии) и восприятия (социальная, психологическая и культурная практика). Со смертью отдельного человека рождается законченная целостная история его жизни. Сама история будет иметь смысл только при условии того, что она имеет свой конец. Представления о смерти возможны и наполнены своим психологическим, культурным и социальным содержанием.

СМЕРТЬ КАК ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫЙ ОБЪЕКТ

Если смерть может быть предметом наших представлений, то каковы наши притязания на обладание знанием о ней? Получается, что она может быть познана, даже не являясь частью нашего опыта, что верно лишь отчасти. М. Мерло-Понти утверждает, что тело, сопровождаемое постоянными ощущениями, есть конечное тело, где каждое ощущение рождается и погибает. Сама «ощутимость» позволяет заглядывать вперед субъекта как уже мертвого, приходя к идее анонимности смертей и рождений [5. С. 277].

Такое заглядывание вперед представляет собой интенциональный акт, который не просто выражает трюизмы («все смертны», «все когда-то умрем»), а дает возможность изучить деятельность сознания по конституированию смерти в пространстве, времени и социальной связи. Здесь мы можем говорить о существовании социальных представлений о смерти как продукта коллективного чувствования, конституирующего определенный коллективный образ, который отображает тенденции развития общества в границах конкретного государства, этноса, нации, класса и др. Смерть из проблемы нравственности переходит в область социальной онтологии. В качестве современного примера такого образа мы можем привести распространенный в Мексике и США религиозный культ Santa Muerte («Святая Смерть»), который выражает народные чаяния, традиционные и древние религиозные взгляды, потребности маргинальных групп в приобретении тех или иных выгод не путем духовной дисциплины, а простым «ритуалом откупа». Образ привлекательной девушки-скелета, которая прощает любые преступления и злодеяния, хорошо адаптирован к современной культуре, что представляет отдельный интерес для исследования вне задач этой статьи.

Изучая социальные представления о смерти, мы должны быть готовы пройти все этапы феноменологического моделирования этого сложного для изучения объекта. Каждый человек, исходя из своего личного опыта встреч со смертью других, участия в похоронных церемониях, переживания страха перед собственной смертью, оценкой своего жизненного сценария и других людей, может по-своему формировать образ смерти. Но такой образ всегда будет иметь отношение к «коллективной архитектонике», сводящей разрозненные индивидуальные чувства в единое композиционное целое, детерминирующее как общественное, так и индивидуальное развитие. Рассматривая разрозненные взгляды, мы всегда можем обнаружить повторяющиеся константы, служащие своеобразной структурой, на которую накладывается то или иное содержание.

М. Мерло-Понти отмечает, что осознание отсутствия ввиду утраты друга приходит, лишь когда мы понимаем, что наши вопросы, адресованные «еще не мертвому» в системе нашего восприятия, остаются без ответа, поскольку этот друг «уже мертв». Причем этот ответ переходит из состояния «еще возможного» в «уже невозможное». Надежда позволяет человеку вопрошать у мертвого, но только до момента осознания того факта, что смерть необратима. Если человек избегает этой «мучительной тишины» вопросов без ответов, чтобы не сталкиваться с памятью о смерти — *memento mori*, то на уровне социальных инстинктов он начи-

нает отворачивается от сторон жизни, в которых это столкновение неизбежно. Но ведь в данном случае это говорит в пользу знания отсутствия, от которого человек пытается сбежать [Там же. С. 117].

Общество зачастую поощряет такое бегство от смерти в область социального. Мы это видим в стремлении как можно быстрее построить человека, переживающего утрату близкого, обратно в систему общественных отношений. Смерть социализируется, представляя собой социально значимое событие и место встречи далеких родственников, что в большей степени и определяет свойства смерти как интенционального объекта.

Устоявшаяся на сегодня уверенность большинства исследователей-танатологов в том, что смерть изгнана из современного общества, нам представляется не совсем верной. Даже если люди не думают о смерти, то ее атмосфера присутствует так же неизбежно, как и она сама. Насколько бы сильно ни была табуирована смерть, ее сущность всегда проявляется на горизонте мышления. Безусловно, постоянное присутствие «виртуальной смерти» в новостях, кино, литературе сегодня в большей степени искажает представление о физической смерти, что как раз и выражается в социальных представлениях о ней.

ПЕРВЫЕ МОДЕЛИ АНАЛИЗА ОТНОШЕНИЯ К СМЕРТИ

Первые результаты танатологических изысканий в социально-гуманитарных науках лежали исключительно в области отношения к смерти. Историческая наука с XX в. начинает все меньше проявлять интерес к событиям и больше — к ментальности — коллективным исторически устойчивым социально-психологическим установкам того или иного народа. Традиционное элитарное сознание в трактовке истории, при которой двигателем истории являются отдельные выдающиеся личности, уступает место «народной истории». Ставятся задачи — найти в народной среде символы смерти, отображенное в них понимание значения и роли смерти в общественной жизни и повседневности. Предмет психологического исследования распространяется на социально-историческую общность.

Повседневная жизнь темпоральна, а люди воспринимают время как непрерывное и конечное, что позволяет идентифицировать себя с человеческой общностью в целом. Жизнь человека, по выражению П. Рикера, — это часть объективного времени, которое было до рождения и продолжается после смерти отдельного человека. В связи с конечностью жизни планирование, то есть ориентация на будущее, приобретает свой смысл. Время — это способ ориентации в пространстве повседневной жизни [6. С. 50—51]. Сама возможность истории напрямую связана со смертью и становлением. Отсутствие истории знаменует собой и отсутствие смерти. То, что не имеет подлинной жизненной истории, не способно умереть.

В рамках нашей модели темпоральность смерти как ее история предполагает *связь прошлого, настоящего и будущего*. Такой подход противостоит традиционному сравнительно-историческому анализу, где сравниваются статичные исторические структуры. В рамках феноменологического исследования мы формируем *образ смерти в духе эпохи*. Этот образ отражает части временных отношений, ко-

торые протекают имманентно друг другу, что предполагает максимально возможное чувствование в эпоху, раскрывая в нем интенцию (образ) смерти.

Мы должны не просто изучать историческое прошлое, а погружаться в историю смерти. Ж. Ле Гофф анализировал смерть в пространстве общей истории, но не делал из смерти автономного предмета самостоятельно ценного [7]. Такое историческое исследование показательно для «негативной аксиологии», где проблема смерти рассматривается исключительно в нравственном смысле. Изучение феномена смерти происходит мимоходом и затрагивает скорее педагогические, чем собственно научные цели. «Модель нравственного отношения к смерти» подразумевает: 1) взятое за образец идеальное отношение к смерти, которое способствует гармоничному развитию исторической общности; 2) скопление символов смерти на различных этапах развития этой общности, что представляет наибольшую ценность в данной модели; 3) неизбежное разочарование в ценностях настоящего, что оказывается связанным с неправильным отношением к смерти современников. Результат исследования в данной модели предсказуем заранее, что и служит ее главным недостатком.

Наиболее известная модель принадлежит М. Вовелю. Положительная сторона его модели состоит в определении того, как различия в социально-экономических условиях коррелируют с символическими программами смерти. Смерть представляет собой «универсальный язык культуры» [8]. Историк делает вывод об особом положении смерти в истории, но уделяет внимание лишь средневековой истории, которая представляет образец отношения к смерти. Такая «экономическая модель» упускает из вида особенности каждой эпохи и концентрируется на экономических связях.

Иную модель создал Ф. Арьес; в ней смерть рассматривается как длительное и почти незаметное изменение в коллективных чувствах. Исходя из этой медленной прогрессии, мы можем назвать данную модель эволюционной, так как представления о смерти сменяют друг друга: «все умрем», «смерть своя», «смерть далекая и близкая», «смерть твоя», «смерть перевернутая» [9]. Здесь видна более четкая типизация и последовательное историческое моделирование ментальности. Главный недостаток модели — смешение элитарных взглядов с коллективными. Отношение к смерти у элиты берется за образцовое. Это приводит к тому, что исторический материал подбирается достаточно своевольно. Народное сознание впитывает в себя различные взгляды и идеи, перерабатывает и адаптирует для себя. В сущности, народ оказывается неспособным производить собственные смыслы в отношении к смерти, то есть иметь социальные представления о ней.

Учитывая недостатки этих моделей, мы считаем, что история смерти (ее образ в той или иной эпохе) должна изучаться в связи с событием смерти, которое не является простой эмпирической данностью. П. Рикер рассуждает, что смерть, будучи концом моего жизненного рассказа, входит в повествование тех, кто меня переживет. Устремленность к смерти исключает постижение конца повествования. История, заканчиваясь, постоянно продолжается. Событие смерти не является только эмпирической данностью. Описание смерти в литературном произведении, по его мнению, способно понижать уровень тревоги перед ничто, которая прибли-

жает смерть, надевая в воображении ее тем или иным контуром или формой. Благодаря этому вымыслу мы можем обучаться смерти [6. С. 195—197]. Анализ данного события как воображаемого будет не менее ценен в научном плане, чем простой эмпирический случай смерти, исторические описания и перечисления обстоятельств смерти.

Для получения наиболее достоверных результатов мы делим социальные представления на массовые, элитарные и маргинальные. Массовые, в отличие от элитарных, представлены в более простой интеллектуальной форме (чаще в виде причитаний, суеверий и т.п.), выражены в упрощенных религиозных ритуалах и гражданских практиках. Элитарные, в свою очередь, имеют достаточно сложную интеллектуальную форму, требующую высокого уровня образования, развития духовной составляющей в человеке. Маргинальные представления отличаются от первых двух тем, что претендуют на сверхэлитарность, актуально находясь на социальной периферии. При своем внедрении в общественную жизнь они сохраняют опасность социального взрыва или конфликта, то есть они всегда потенциально агрессивны. Примером таких взглядов могут служить различные секты тоталитарной направленности, поощряющие суицидальное поведение и формирующие привлекательный образ смерти. Массовые взгляды — это не простое упрощение элитарных, а взгляды, имеющие собственные онтологически значимые смыслы жизненного мира людей, — наравне с элитарными и маргинальными смыслами.

Данные представления имеют свои религиозные и атеистические аспекты. Причем религию и атеизм мы здесь трактуем предельно широко. Религиозные воззрения включают в себя собственно конфессиональное учение и связанную с ним ритуальную практику, спиритуализм, мистицизм, оккультизм и т.п. Такой широкий охват оправдан тем, что эти взгляды объединены верой в религиозную эсхатологию как посмертное существование души. Атеизм полностью основывается на социальной эсхатологии, которая подразумевает продолжение жизни умершего в памяти близких людей, памятниках жизненного пространства и предметах быта. Анализируются не религиозные нормы и атеистические позиции как таковые, а социальные аспекты их формирования, влияние на общественную жизнь.

ЭТАПЫ МОДЕЛИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СМЕРТИ

Социальные представления в наиболее общем смысле можно определить как совокупность общепринятых взглядов, разделяемых обществом в целом, а также отдельной социальной группой на тот или иной социальный объект в конкретных исторических условиях и жизненных обстоятельствах. В нашем случае таким объектом будет событие смерти и образ смерти, которые отражают единство пространства-времени общества.

Содержание социальных представлений о смерти образуют следующие компоненты:

1) устоявшиеся культурные детерминанты, определяющие формы «общения со смертью»: совокупность ритуальных и гражданских практик, культурные тра-

диции и нормы права, которые регулируют похоронный процесс, длительность траура, вид захоронения и др.;

2) способы психологического выражения эмоций и чувств, связанных со смертью: внутренняя оценка внешнего по отношению к сознанию события смерти, проявляющаяся в экспрессивности выражения чувства утраты, эмоциональном поведении и степени регуляции поведения;

3) социальная практика, отображающая внутреннюю динамику социальной группы, образовавшейся как следствие события смерти (в ситуации траура). Это событие влияет на социальное поведение, образование новых социальных качеств и смыслов социально-практической деятельности, как в рамках самого события смерти, так и за его пределами в различных сферах жизнедеятельности: трудовой, учебной, политической и др.

Помимо перечисленных объективно наблюдаемых компонентов необходимо изучение пространственно-временной структуры смерти, которая проявляется во времени — образе (истории) смерти и пространстве — событии смерти. Причем это не два различных объекта, а, пользуясь терминологией Э. Гуссерля, ноэма-ноэтическое единство, выраженное в социальных представлениях. Событие смерти, как имеющее прямое отношение к эмпирической действительности, — это ноэзис. Образ смерти — ноэма, которая выражает временные особенности (темпоральность) смерти. Ноэма и ноэзис соотносятся друг с другом как представляемое (как таковое) и то, что представляется. При анализе ноэмы не изучается эмпирическое содержание, но только сама данность объекта как представляемого [10. С. 282—283].

Соответственно, анализ социальных представлений о смерти можно проводить в несколько этапов. *Первый этап* состоит в максимально полном описании пространственных и временных параметров смерти, переживаний и связанных с нею форм социальной активности. Мы избегаем любого толкования или объяснения и стремимся к наиболее полной детализации конкретного примера. Причем он не обязательно должен иметь эмпирическое подтверждение, поэтому мы можем использовать как исторический, так и литературный пример смерти.

На *втором этапе* определяются интенциональные акты, лежащие в основе описанных данных. В этой исследовательской ситуации интересно не содержание переживаний, действий, а только их направленность и способ данности. Мы не анализируем реальную смерть в сопровождении предсмертной агонии или событие смерти, выраженное в социальных действиях, а пытаемся отыскать формы обозначения вот-сейчас-мертвого или там-тогда-мертвого в структуре представления. Конкретное эмпирическое содержание выступает здесь как пример из множества других, что подразумевает вариативность феноменологии социальных представлений о смерти, где мы уже говорим об «анонимной смерти».

Феноменологический метод *эпохе* на первом этапе позволяет нам вынести за скобки действительность (даже если мы имеем дело с воображаемой действительностью), которая не отрицается, а переходит в сферу значимости как таковую, образованную деятельностью сознания. Итогом второго этапа становится выявление ноэзиса и ноэмы с помощью *интенционального анализа*. Где ноэзис — событие смерти, а ноэма — образ смерти.

На *третьем этапе* дается герменевтическое толкование полученных в ходе интенционального анализа ноэма-ноэтических значений, формируются соответствующие выводы. Здесь мы пользуемся методом *герменевтического анализа*, который позволяет нам рассматривать событие смерти как текст, а образ смерти — как рассказ о ней. «Вчувствование» в текст позволяет проследить конституирующую функцию сознания в сфере формирования значений, таких как «смерть желанная», «отвращение к смерти» и др.

На *четвертом этапе* выводы от предыдущего этапа распространяются на связанную со смертью совокупность общественных явлений, процессов. Определяется влияние смерти на социальное становление, образование тех или иных форм социального взаимодействия как в контексте события смерти, так относительно общества в целом, различных его областей. Используется метод *экзистенциального анализа*, с помощью которого проясняется социальное во времени и пространстве предыдущих эпох, настоящей жизни и будущего взаимодействия. Существование, которое было вынесено за скобки на первом этапе, приобретает свою форму феноменологического осмысления.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Оставаясь в русле социальной философии и танатологии, мы должны отходить от категории отношения к смерти как доминирующей при раскрытии феномена смерти и его места в общественной жизни. Индивидуальный фактор в оценке отношения к смерти преувеличивается, а его типизация упускает из вида социальный контекст образования интенции смерти. Историки, рассматривая временной характер изменений отношения к смерти, зачастую не принимают во внимание социальный контекст таких изменений, представляющий собой не просто условие, а заметную часть исторического развития. Также можно встретить преувеличение социального аспекта, в отрыве от жизненной практики и жизненного мира людей. Смерть здесь изучается социологически как скопление социальных фактов без значимой аналитики.

Не стоит полагать, что объединение этих подходов будет способствовать получению целостного знания о смерти и способах ее выражения через социальные представления. Зачастую речь идет о гиперболизации того или иного аспекта, что имеет мало общего с самим объектом и много с исследователем, который желает видеть объект именно таким образом. В то время как необходимо исходить из бытия самого предмета и возможности его со-бытия с другими предметами. Только таким образом и возможно создание социальной онтологии смерти. Поэтому наша модель анализа социальных представлений в качестве исходного рассматривает событие и образ смерти.

Социальные представления о смерти мы склонны рассматривать по пяти параметрам. Первый — как часть «скорбных ритуалов», определяющих форму образования события смерти, способы взаимодействия людей друг с другом и развитие определенного типа солидарности вокруг смерти. Второй — как часть общественного сознания, осуществляющего свое влияние на формирование различных культурных, политических и др. дискурсов, образа человека и его деятельности-в-мире. Третий — как часть социальной воли, устанавливающий границы свободы чело-

века, его способности распоряжаться своей смертью, развитие права в направлении расширения или подавления свободы. Четвертый — как часть отношения общества к телу, телесному и сексуальности, влечения к запретному: табуирование и растабуирование. Пятый — как часть религиозного и атеистического мышления, которые вносят свои коррективы в процесс принятия и осмысления смерти. Символический язык религиозной эсхатологии во многом носит компенсаторную функцию, когда социального опыта физической смерти становится явно недостаточно для осмысления события смерти.

Социальные представления о смерти — это динамическая характеристика жизни и утверждение ее различных феноменов, закрепление в индивидуальном и общественном сознании образов, знаний, чувств, вызванных событием или дискурсом смерти. Как смерть влияет на жизнь, так и жизнь способна влиять на смерть. Нам остается выявить способы и степень подобных влияний, а также возможность их регулирования. То, как негация смерти распространяется на сферу общественных отношений, позволяет нам глубже понять основы общественной жизни, формы прошлого, настоящего и будущего развития общества.

© Борисов Н.А., 2017

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Этикур*. Письмо к Менекею // Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М.: Худож. лит., 1983. С. 315—319.
- [2] *Больцано Б.* Учение о науке. СПб.: Наука, 2003.
- [3] *Гуссерль Э.* Логические исследования: Том 2. Часть 1. Исследования по феноменологии и теории познания. М.: Гнозис, 2001.
- [4] *Гуссерль Э.* Интенциональные предметы // Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. С. 31—74.
- [5] *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, 1999.
- [6] *Рикер П.* Я-сам как другой. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008.
- [7] *Le Goff J.* La Naissance du Purgatoire. P.: Gallimard, 1981.
- [8] *Vovelle M.* La mort et l'Occident de 1300 à nos jours. P.: Gallimard, 1983.
- [9] *Aries Ph.* L'homme devant la mort. P.: Editions du Seuil, 1977.
- [10] *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Академический Проект, 2009.

Для цитирования:

Борисов Н.А. Феноменологическая модель анализа социальных представлений о смерти // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 582—591. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-582-591.

Сведения об авторе:

Борисов Николай Андреевич — аспирант кафедры теории и практики социальной работы Пензенского государственного университета (e-mail: borisovnik7@yandex.ru)

For citation:

Borisov, N.A. A Phenomenological Model for Analysis of Social Representations of Death. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 582—591. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-582-591.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-582-591

A PHENOMENOLOGICAL MODEL FOR ANALYSIS OF SOCIAL REPRESENTATIONS OF DEATH

N.A. Borisov

Penza State University
40, Krasnaya str., 440026, Penza, Russian Federation

Abstract. The author makes an attempt to create a model for analysis of social representations of death based on phenomenological methodology. The main objects of analysis are the event of death as a spatial dimension of the representations and the image of death as their extension in time. Taking into account the shortcomings of existing models in the study of attitudes to death, the new model provides an analysis of the social aspects of religious and atheistic representations of death. The social representations are divided into elitist, mass and marginal. Phenomenological modeling includes four stages along with special method for each one. Consequently, the proposed model allows to understand both the attitudes to death at a certain historical period and social as such in a time and space of previous historical epochs, of the present life and of future interactions.

Key words: death, social representations, the event of death, the image of death, phenomenology, intention, noema, noesis

REFERENCES

- [1] Epikur. Pis'mo k Menekeyu. In: Tit Lukretsiy Kar. *O prirode veshchei*. Moscow: Khudozh. lit.; 1983. p. 315—319. (In Russ.)
- [2] Bol'tsano B. *Uchenie o nauke*. Saint Petersburg: Nauka; 2003. (In Russ.)
- [3] Gusserl' E. *Logicheskie issledovaniya: Vol 2. Part 1. Issledovaniya po fenomenologii i teorii poznaniya*. Moscow: Gnozis; 2001. (In Russ.)
- [4] Gusserl' E. Intentsional'nye predmety. In: Gusserl' E. *Izbrannye raboty*. Moscow: Territoriya budushchego; 2005. p. 31—74. (In Russ.)
- [5] Merlo-Ponti M. *Fenomenologiya vospriyatiya*. Saint Petersburg: Yuventa; 1999. (In Russ.)
- [6] Riker P. *Ya-sam kak drugoi*. Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoi literatury; 2008. (In Russ.)
- [7] Le Goff J. *La Naissance du Purgatoire*. Paris: Gallimard; 1981.
- [8] Vovelle M. *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard; 1983.
- [9] Aries Ph. *L'homme devant la mort*. Paris: Editions du Seuil; 1977.
- [10] Gusserl' E. *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii*. Moscow: Akademicheskii Proekt; 2009. (In Russ.)



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-592-601

ЗНАЧЕНИЕ ДИСТИНКЦИИ ВООБРАЖЕНИЯ И ФАНТАЗИИ ДЛЯ КОНСЕРВАТИВНОЙ ИДЕОЛОГИИ: ФИЛОСОФИЯ РОДЖЕРА СКРУТОНА

Н.С. Глазков

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
101000, Москва, Россия, ул. Мясницкая, д. 20

Автор статьи обращает внимание на связь консерватизма и эстетики как философской дисциплины, объясняет природу и смысл этой связи. Утверждается, что эстетическое различие воображения и фантазии, акцентированное С.Т. Кольридом, является инструментом критики и самокритики на службе у консервативной идеологии. С консервативной точки зрения, воображение считается творческой, тогда как фантазия — пассивной способностью, находящейся в зависимости от аффектов. По этой причине последняя потворствует утопическому мышлению, которое рассматривается как прожектерство. Поясняется, что указанное различие логично вписывается в рамки консервативной эпистемологии в ее версии, представленной у Д. Юма. Его применение рассматривается на материале работ британского консерватора Роджера Скрутона: «Польза пессимизма и опасность ложной надежды», «Современная культура» и последней редакции книги «Мыслители новых левых». Указывается, что в рамках консервативного дискурса различие имеет не только критический, но и творческий аспект.

Ключевые слова: консерватизм, эстетика, фантазия, воображение, эпистемология консерватизма, Роджер Скрутон

Роджер Скрутон — хорошо известный в англоговорящем мире консерватор и эстетик. Он является автором более 40 книг, посвященных политике и культуре, среди которых как публицистические, так и философские исследования. Его публицистика отличается резкостью, смягчаемой, впрочем, остроумием, а собственно философский метод вдохновлен аналитической традицией с ее идеей о «семантической гигиене» [1. Р. 2]. Это даже позволило сказать одному из критиков, что есть два Скрутона: «Первый готовит едкие филиппики в адрес левых для The Times. Второй — беспристрастный скептический анализ эстетики, культуры и политики, ...из которого и левым есть что почерпнуть» [2. Р. 31].

Однако больший исследовательский интерес вызывает совмещение консерватизма и эстетики в поле внимания Скрутона, в чем он продолжает традицию известных консерваторов от Э. Берка до Р.Дж. Коллингвуда и Т.С. Элиота. И хотя факт такого совмещения лежит на поверхности, его оказывается не так просто объяснить. По крайней мере, не стоит думать, что интерес к вопросам эстетики является своего рода необходимой чертой консервативного аристократизма; он имеет сущностный смысл. Разрешение затруднения позволяет дать ретроспективный анализ взаимосвязи консерватизма и эстетики как философской дисциплины, проведенный в эпистемологическом ракурсе. Направление анализа, его контуры, будут

намечены в первой части настоящей статьи. Исходя из изложенного здесь, читатель сможет получить представление о смысле связи консерватизма и эстетики. Далее — во второй части — более подробно, на примере одного из текстов Роджера Скрутона, будет продемонстрировано, какого рода психологический эмпиризм легитимирует значение эстетики для консервативной идеологии. И затем — в третьей части работы — будут приведены примеры того, как Роджер Скрутон использует понятийный аппарат эстетики для критического анализа явлений культуры.

I

«Романтики были полны восхищения перед церковью, средневековым, дворянством — нечто в их собственных мечтаниях делало им эти явления близкими. Искали в них компенсации за свои трудности. Отношение романтиков к идеалу никогда не основывается на интенсивных исследованиях. Идя следом за мечтой, они едва касаются поверхности», — так пишет Карл Мангейм, рассуждая о формировании теоретического ядра консервативной мысли из амальгамы романтизма и реакции [3. С. 139]. Возникает впечатление, что она не способна была породить что-то большее, чем специфический тип консервативного воображения, удаляющего его субъекта в мир грез.

В своем подходе Мангейм не одинок — существует устоявшееся представление об авторах, «прибегающих к воображению для того, чтобы затушевать реалии жизни и отрицать необходимость в общественных изменениях» [4. Р. 85]. За образом таких консервативных авторов, грезящих наяву, скрывается, как правило, обобщенное представление о немецких романтиках XVIII—XIX веков.

Между тем обсуждаемая опасность была отрефлексирована уже на заре консерватизма и, более того, сам консерватизм в лице его родоначальников всегда преследовал именно трезвость мышления. Как справедливо отмечал Мангейм, «Германия сделала для идеологии консерватизма то, что Франция сделала для Просвещения — использовала ее до логического предела». Однако и то и другое зародилось в Великобритании, существуя там в умеренных формах [5. С. 131]. Неслучайно поэтому, что именно в британском консерватизме мы и обнаруживаем механизм консервативной критики и самокритики, который призван противостоять бегству от реальности, свойственному немецкому консервативному романтизму. Мы находим его тесно связанным с развитием эстетической теории в XVIII веке, у фигуры, относимой одновременно к школам консервативной и эстетической мысли, а именно у С.Т. Кольриджа. Он был выражен последним как принцип различения воображения и фантазии в работе *Biographia Literaria* [6. С. 87—97]. Несмотря на то, что в трудах Кольриджа это его упоминание было единственным, оно не только не забывалось самим автором, что отдельно обсуждается в специальной литературе [7], но и не затерялось бесследно в истории консервативной и эстетической мысли [8—10]. В специфических формах и контекстах его обсуждение можно встретить и у более современных авторов: у Р. Дж. Коллигвуда, у Т.С. Элиота, а в XXI веке — у британского консерватора Роджера Скрутона.

Его смысл состоит в том, что воображение может выступать как инструментом творческого познания, так и пассивным мечтанием, т.е. в качестве фантазии. В этом своем последнем качестве оно проблематично и должно вызывать к себе настроенное отношение, но задача консерватизма в том и состоит, чтобы пресекать фантазию. Вызывает удивление, что именно этот аспект связи консерватизма и эстетики зачастую упускается как критиками консерватизма, так и теми, кто пытается оправдать его перед лицом критики. Первые экстраполируют представление о романтизме немецких консерваторов на весь консерватизм. Вторые, не отвечая по существу критики — то есть на тот довод, что консерваторы — это праздные мечтатели — отбиваются ссылками на роль эстетики как инструмента воспитания. Даже автор исследования о С.Т. Кольридже [7], защищая консервативное воображение как присущее любому серьезному консерватизму, акцентирует не смысл знаменитой дистинкции Кольриджа самой по себе, а значение воображения то для воспитания, то для религиозной сферы, где только оно и сможет способствовать гармоничному развитию когнитивных способностей человека — своего рода цели в себе (1).

О политическом значении эстетического воспитания учил еще Платон, отмечавший устами Сократа, что «уродство, неритмичность, дисгармония — близкие родственники злоречия и злонравия», недопустимые в государстве. В XVIII веке эту мысль развивает, в частности, Д. Юм, указывая на влияние эстетического воспитания на поведение: «развитый вкус в изящных искусствах подавляет аффекты и вызывает у нас безразличие к тем объектам, к которым с таким пристрастием относятся все остальные люди». Тем не менее подобные параллели составляют отдельный сюжет в рамках темы о связи консерватизма и эстетики.

Можно утверждать, что внимание к воображению в качестве черты консервативной рефлексии в полной мере отвечает характерному для консерватизма взгляду на природу человека и соответствующей ему эпистемологии. Согласно влиятельной версии последней, изложенной Д. Юмом, воображение, наряду с памятью, является образующей силой познания. Между тем даже в таком качестве оно зависимо от аффектов. Как пишет Д. Юм: «там, где разбужены аффекты, нет места для свободного воображения» [Цит. по: 11. С. 102]. Различение воображения и фантазии и возникает из попытки рефлексии аффективной стороны воображения. Тот факт, что дальше аффектов анализ пойти не может, определяет форму его результатов — набор поведенческих диспозиций, подпитывающих приверженность определенным модусам воображения. Разумеется, интеллектуализм в познании и объяснении человеческих поступков встречает скептическое отношение. Его место занимает психологический эмпиризм [11. С. 147]. Яркие примеры применения этого метода содержатся, например, в «записной книжке» Э. Берка, где обсуждаются, в частности, психологические портреты «джентльмена» и «мудрого» человека [12. С. 201—224], некоторые эссе Д. Юма (2), или, наконец, обращаясь к характеру рационалиста — знаменитое эссе М. Оукшотта «Рационализм в политике». Продолжая эту традицию в XXI веке, Р. Скрутон сближает описание рационалиста и оптимиста, «равнодушного к истине» [14. Р. 48]. Это равнодушие

проявляется в склонности к самообману, поскольку за логически безупречными рассуждениями скрывается утопия. Последнюю следует понимать как фантазию, т.е. нереальный объект реального желания, как Скрутон определяет ее в книге «Современная культура», противопоставляя в то же время воображению [10. Р. 55—67].

II

Прежде чем привести некоторые примеры использования различия между фантазией и воображением, следует выяснить, с какого рода самообманом связано «равнодушие к истине» [14. Р. 48]. Ответ на этот вопрос сам по себе задает тему отдельного сочинения Скрутона: «Польза пессимизма и опасность ложной надежды». Любопытно, что «равнодушие к истине» определяется Скрутоном не как нарушение законов мышления, а через набор диспозиций, находящихся за пределами рассудочного контроля, в эмоциональной сфере. Таким образом, равнодушные к истине является чертой эмоционального склада, и повлиять на него можно только на том уровне, где оно возникает, т.е. на уровне психики. Содержательно речь идет о психологических установках, подпитывающих слабость к самообману. Рядящийся в одежды утопии, он и становится мишенью консервативной критики либерализма, социализма и постмодернизма. В свою очередь, укорененность утопического элемента в сфере психики оказывается фактором, объясняющим жизнестойкость утопии как явления политической жизни, несмотря на печальные преломления этого явления в современности.

Критика Скрутона разворачивается через противопоставление оптимизма утопии консервативному «пессимизму». Следует, однако, сказать, что, вопреки названию, в самой книге речь идет не о пессимизме, а об умеренном оптимизме, который противопоставляется оптимизму огульному (*unscrupulous*).

Если осторожный оптимист не теряет «связи с реальностью» (хотя его и может преследовать соблазн), то оптимист неумеренный «оторван от реальности», живет в мире «податливых иллюзий». «Уход от реальности» — это метафора самообмана. Между «обретением реальности» и «уходом от нее» — разные его степени. Установка на жизнь «в реальности» поддерживается рефлексией, тогда как самообман сопряжен с отказом от нее. Но этот отказ, конечно, не осознан. Поскольку ошибки оптимиста лежат не на рациональном уровне, а на уровне психологической установки, он не чувствителен к рациональным аргументам. Аргументация оппонента на него не действует, а его собственная служит, скорее, риторическим обрамлением заранее известных «выводов». «Ошибки столь очевидны, что сложно представить, что кто-то будет их совершать. Дело, однако, в том, что мы имеем дело не с локальными ошибками в рассуждениях, но со складом ума, равнодушным к истине» [Там же. Р. 48].

По мнению Скрутона, самообман подпитывается несколькими установками, напоминающими аффекты, это: 1) вера в счастливый случай, 2) вера в то, что мы рождены свободными, 3) вера в утопию, 4) вера в то, что наши взаимодействия есть игры с нулевой суммой, 5) вера в план, 6) вера в дух времени и 7) вера в то, что можно добиться сразу нескольких несовместимых благ (например, свободы,

равенства и братства). Все это — движущие силы самообмана, которые включают и способы самозащиты от критики — более или менее агрессивные.

Подробное изложение каждой из ошибок сейчас для нас не столь важно. Значение имеет то, что уже в приведенном перечне можно обнаружить намеки на определенные идеологии и социальные теории, имевшие место в прошлом. Таким образом, предполагается, что некоторые аффекты крепко связаны с отдельными теориями и идеологиями. То же промежуточное звено, которое обеспечивает их создание, есть какая-то пассивная, нерелексивная сторона психики. Но, как мы помним, такой пассивной стороной С.Т. Кольридж считал фантазию. У Скрутона она фактически и выступает как самообман.

Утопия — это, таким образом, плод фантазии. Она подкрепляет ложную надежду специфическим видением будущего, в котором все проблемы решены. При этом ключевым свойством утопии Скрутон называет иммунитет к опровержению. Казалось бы, в случае утопии вопрос об опровержении вообще не может быть поставлен, ведь по определению утопия — это вымысел. Дело, однако, в том, что субъект утопического сознания как раз не склонен рассуждать таким образом. Он принимает утопию не вопреки ее абсурдности, а именно благодаря ей, противопоставляя себя действительности. Скрутон приводит примеры современных утопий и имена их авторов, употребляя понятие утопии как полемическое оружие. Любопытно, что понятия утопии как специфического литературного жанра, представленного, допустим, Т. Мором или Ф. Бэконом, он не касается. Этим подчеркивается, что утопическое сознание не идентифицирует себя как таковое.

В свете изложенного утопия предстает недугом, требующим лечения, пусть и таким горьким средством как доля пессимизма. Между тем анализ утопии слева, и в частности, у Фредерика Джеймисона, претендует на более комплексное видение феномена, оставляющее даже место для его апологии. Так, с одной стороны, Джеймисон воспроизводит мотив критики, прослеживаемый и у Скрутона: «Политика, направленная на радикальное преобразование действующей системы, должна быть названа утопической — с правым подтекстом: эта система (понимаемая сегодня как свободный рынок) — часть человеческой природы, любая попытка изменить ее будет сопровождаться насилием, а сохранение достигнутых (вопреки человеческой природе) изменений окажется невозможным без диктатуры» [15]. Однако Джеймисон указывает и на то, что утопия имеет смысл «инаковости», без которой «мы никогда не придем к идее новой политики» [Там же]. Этот аспект утопии Скрутон действительно не акцентирует. Однако ему есть что ответить на замечание Джеймисона о причине исчезновения «пространства по ту сторону любой истории.., которое мы и зовем утопией», а именно: о «характеризующем постмодерн ослабевании чувства истории и способности воображать историческое различие» [Там же]. Помимо традиционных отсылок к важности истории консерватизм имеет в своем распоряжении средства эстетики, позволяющие работать с этими проблемами и оставлять место для инаковости, не поглощающей действительность в отличие от утопии. Это и есть средства воображения, в отличие от фантазии, создающей утопию.

III

Постепенно, от элемента рефлексии собственного литературного творчества у С.Т. Кольриджа, различие воображения и фантазии становится элементом консервативной критики разного рода утопизма — как утопизма законодателей, так утопизма ученых и философов, не говоря уже о бытовых его проявлениях. О первом удачно сказал Т.С. Элиот: «Такая литературная критика, ... едва ли рассчитана на то, чтобы воздействовать на формирование стиля молодых поэтов. Скорее, это, ... рассказ поэта об опыте собственной поэтической деятельности, изложенный в форме, свойственной его мышлению» [8. С. 56]. И, тем не менее, этого различия требовала сама эпистемология как эстетики, так и консерватизма, что периодически вызывало его к жизни. Р. Дж. Коллингвуд, к примеру, выражал протест против вульгарного предрассудка — популярного в XIX веке представления о художнике как мечтателе, создающем «в своей фантазии игровой мир, который, если бы существовал в реальности, был бы (по крайней мере, на взгляд поэта) лучше и приятнее, чем тот мир, в котором мы живем» [9. С. 133—134]. Нетрудно видеть, что этот протест имеет консервативный смысл.

На примере Роджера Скрутона можно проиллюстрировать, как различие воображения и фантазии применяется в области анализа культуры. Оно помогает британскому консерватору наметить отличие между модернизмом и постмодернизмом, понимаемым как культурный феномен. И хотя рассуждения Скрутона заставляют вспомнить об эссе Климента Гринберга о, соответственно, авангарде и китче, привлекаемая к анализу идея Кольриджа придает рассуждениям дополнительное методологическое измерение. Вкратце это рассуждение можно свести к ряду тезисов, что, конечно, не даст представления о полемических достоинствах текста Скрутона, но позволит пояснить ту мысль, что различие воображения и фантазии может выступать инструментом критического анализа культурных явлений.

Скрутон избегает поверхностного сближения постмодернизма с модернизмом. Более того, он даже считает модернизм по существу консервативным явлением, утверждая, что: «Модернизм был не нападкой на художественную традицию, а попыткой спасти ее» [10. Р. 85]. В этой оценке он опирается на мнение самих модернистов о творческом призвании, в частности, отсылает к эссе Т.С. Элиота «Традиция и индивидуальный талант». В этом тексте Т.С. Элиот рассуждает о реактуализации прошлого как условия поэтической деятельности. По его мнению, особое значение для поэта, как и для любого художника, имеет «чувство истории», которое побуждает «творить, ощущая в себе не только собственное поколение, но и всю европейскую литературу от Гомера, а в ее пределах литературу своей собственной страны как целое, которое существует вне времени и составляет вневременной ряд» [16. С. 196]. Более того, значение и оценка поэта вытекают из оценки его связи с поэтами и художниками прошлого [Там же], что образует уже принцип эстетической критики.

Объяснение модернизма как консервативного явления по существу возможно и без привлечения специфически консервативных категорий. Как и Гринберг,

Скрутон считает, что консервативный смысл модернизма состоял в сохранении искусства от его примитивизации массой. Тенденция к нарочитой сложности должна была «заслонить красоту за стеной эрудиции» [10. Р. 85] и тем самым способствовать образованию анклава высокой культуры, устойчивого к профанации. Однако, по его мнению, нарочитые сложность и недоступность модернизма привели к представлению о том, что произведение искусства обязательно должно быть вызовом. Это способствовало смещению ориентиров: как будто оригинальность становилась единственным требованием к художественному произведению, что наносило ущерб его содержательной стороне. «Абстрактное искусство стало не больше чем искусством абстракции» [Там же. Р. 88]. В результате оно перестало считаться последним пунктом соприкосновения с идеальным в секуляризованном мире. Если раньше обрамление картины символизировало границу между действительным миром и миром воображения, то теперь необходимость в обрамлении отпала. Произведение искусства стало вещью среди вещей. Однако постепенная утрата идеального мира, о которой сетует Скрутон, не могла не быть компенсирована. Отсюда, утратив доступ к своему домену, воображение стало чаще уступать фантазии. А это означало, что высокое искусство не могло уже спастись от сентиментальности — главного врага модернизма — т.е. «желания быть причастным чему-то героическому или преображающему, не затрачивая сил на реальные переживания» [8. Р. 86]. Фантазия и есть то, что позволяет заглушить реальное желание посредством суррогата. Ее продуктом в сфере искусства является китч. Это то, что в конечном счете восполняет утрату веры в идеалы: неискренние эмоции, фальшивая мораль и фальшивые эстетические ценности [10. Р. 86]. Таким образом, модернистам не удалось сохранить высокое искусство в качестве неприкосновенной сферы жизни: оно подверглось рутинизации и сентиментализации, свойственной массовой культуре.

В этой ситуации осталось только принять китч, чтобы нейтрализовать его. Нарочитый, а потому обезоруженный китч стал новой формой художественного произведения. Так, по мнению Скрутона, и возник постмодернизм — как «упреждающий китч».

Особенно примечательно то, что эстетическая дистинкция между воображением и фантазией не только используется Скрутоном для характеристики культурных феноменов модернизма и постмодернизма, но и обсуждается как инструмент предметной и систематической философской критики. В этой связи в новой редакции книги о «мыслителях новых левых» (3) Скрутон упрекает С. Жижека в рассмотрении фантазии как движущей силы идеологии: «Почему же, достигая такой степени самосознания, капитализм настойчиво утверждает свое господство, все больше и больше засасывая человеческую жизнь в трясины потребления? Ответ Жижека состоит в том, что идеология обновляется посредством фантазии. Мы цепляемся за мир потребления, где испытываем *наслаждение* (*jouissance*), и оставляем позади себя реальное... Мы приходим к тому, что идеология обслуживает уже не капиталистическую экономику, а саму себя — ради самой себя, наподобие искусства или музыки. Это ситуация, которую Жиль Липовецки и Жан Серуа описали как „эстетизацию мира“. Идеология становится игрушкой в наших ру-

ках — мы и принимаем ее и смеемся над ней, зная, что все имеет свою цену в нашем мире иллюзий, но ничто — ценность» [17. Р. 266].

Таким образом, критика идеологии как фантазии становится апологией самой фантазии. Скрутон подчеркивает это, отсылая к концепциям постмодернистов, злоупотребляющих, по его мнению, данным понятием: «и Жижек, и Лакан говорят о некоем „маленьком другом“, возникающем как объект фантазии и желания...» [Там же. Р. 263] и т.п.

На данных примерах можно видеть, что у Скрутона фантазия приобретает смысл операционального понятия именно в оппозиции к воображению, которое выступает как продуктивная творческая и познавательная способность. В чем же заключается эта продуктивность, еще следует пояснить на материале консервативной риторики.

© Глазков Н.С., 2017

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) 'It is wonderful, how closely Reason and Imagination are connected, and Religion the union of the two' (F I 203n.). Цит. по: Vigus J. James Vigus reads: Alan P.R. Gregory, Coleridge and the Conservative Imagination (Mercer UP, 2003) // *The Coleridge Bulletin*. 2005. Vol. 26.
- (2) См., например, эссе «Платоник» или «Скептик» в [13].
- (3) Scruton R. *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left*. New York: Bloomsbury, 2015.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Conservative Texts: An Anthology*. Basingstoke: Macmillan, 1991.
- [2] *Dunn T. Dr Scruton and Mr Hyde?* // *Journal Of Area Studies*. Series 1. Vol. 6. Iss. 12. P. 31—32.
- [3] *Мангейм К. Консервативная мысль // Социологические исследования*. 1993. № 9.
- [4] *Vigus J. James Vigus reads: Alan P.R. Gregory, Coleridge and the Conservative Imagination (Mercer UP, 2003) // The Coleridge Bulletin*. 2005. Vol. 26.
- [5] *Мангейм К. Консервативная мысль // Социологические исследования*. 1993. № 1.
- [6] *Кольридж С.Т. Biographia Literaria // Кольридж С.Т. Избранные труды*. М.: Искусство, 1987.
- [7] *Gregory A.P.R. Coleridge and the Conservative Imagination*. Macon, Ga.: Mercer University Press, 2003.
- [8] *Элиот Т.С. Вордсворт и Кольридж // Элиот Т.С. Назначение поэзии. Статьи о литературе*. Киев: AirLand, 1996.
- [9] *Коллингвуд Р.Дж. Принципы искусства*. М.: Языки русской культуры, 1999.
- [10] *Scruton R. Modern Culture*. London: Continuum, 2005.
- [11] *Нарский И.С. Давид Юм*. М., Мысль, 1973.
- [12] *Берк Э. Из «Записной книжки» Э. Берка // Берк Э. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного*. М.: Искусство, 1979.
- [13] *Юм Д. Сочинения*. В 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.
- [14] *Scruton R. The Uses of Pessimism: and the Danger of False Hope*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- [15] *Джеймисон Ф. Политика утопии // Художественный журнал*. 2011. № 84. Дата обращения: 27.06.2017. Доступ по ссылке: <http://moscowartmagazine.com/issue/13/article/173>.

- [16] *Элиот Т.С.* Традиция и индивидуальный талант // Элиот Т.С. Бесплодная земля. М.: Ладомир: Наука, 2014.
- [17] *Scruton R.* Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left. New York: Bloomsbury, 2015.

Для цитирования:

Глазков Н.С. Значение дистинкции воображения и фантазии для консервативной идеологии: философия Роджера Скрутона // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 592—601. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-592-601.

Сведения об авторе:

Глазков Никита Сергеевич — аспирант школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (e-mail: glazkovnikita@gmail.com)

For citation:

Glazkov, N.S. The Meaning of the Distinction Between Fantasy and Imagination for the Conservative Discourse: The Philosophy of Roger Scruton. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 592—601. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-592-601.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-592-601

**THE MEANING OF THE DISTINCTION
BETWEEN FANTASY AND IMAGINATION
FOR THE CONSERVATIVE DISCOURSE:
THE PHILOSOPHY OF ROGER SCRUTON**

N.S. Glazkov

Higher School of Economics — National Research University
20, Myasnitskaya Str., 101000, Moscow, Russian Federation

Abstract. The author points out and explains the quiddity of the relationship between conservatism and aesthetics as a philosophical discipline. It is shown that the aesthetic distinction between fantasy and imagination, set forth by S.T. Coleridge, is a serious tool of conservative critique and self-critique. From the conservative point of view, imagination is a creative faculty, while fantasy is a passive one, i.e. dependent hugely on passions. It is for that reason that the latter is often understood as a preliminary source for utopian or, in other words, wishful thinking. The discussed distinction fits in the general pattern of conservative epistemology, the greatest exponent of which was D. Hume. The critical uses of the distinction today are partially exposed by Roger Scruton, a British conservative philosopher, in works such as “The Uses of Pessimism: and the Danger of False Hope”, “Modern Culture and Thinkers of the New Left”. The author argues that the distinction is apt to play not only critical but also a constructive role in shaping the conservative discourse.

Key words: conservatism, aesthetics, fantasy, imagination, conservative epistemology, Roger Scruton

REFERENCES

- [1] *Conservative Texts: An Anthology*. Basingstoke: Macmillan; 1991.
- [2] Dunn T. Dr Scruton and Mr Hyde? *Journal Of Area Studies*. Series 1;6(12):31—32.
- [3] Mannheim K. Konservativnaya mysl'. *Sotsiologicheskiye issledovaniya*. 1993;(9). (In Russ.)

- [4] Vigus J. James Vigus reads: Alan P.R. Gregory, Coleridge and the Conservative Imagination (Mercer UP, 2003). *The Coleridge Bulletin*. 2005;26.
- [5] Mannheim K. Konservativnaya mysl'. *Sotsiologicheskiye issledovaniya*. 1993;(1). (In Russ.)
- [6] Coleridge ST. Biographia Literaria. In: Kol'ridzh ST. *Izbrannyye trudy*. Moscow: Iskusstvo; 1987. (In Russ.)
- [7] Gregory APR. *Coleridge and the Conservative Imagination*. Macon, Ga.: Mercer University Press; 2003.
- [8] Eliot TS. Wordsworth and Coleridge. In: Eliot T.S. *Naznacheniyе poezii. Stat'i o literature*. Kiev: AirLand; 1996. (In Russ.)
- [9] Collingwood RG. *Principy iskusstva*. Moscow: YAzyki russkoy kul'tury; 1999. (In Russ.)
- [10] Scruton R. *Modern Culture*. London: Continuum; 2005.
- [11] Narskiy IS. *David Um*. Moscow: Mysl'; 1973. (In Russ.)
- [12] Burke E. Iz «Zapisnoy knizhki» E. Berka. In: Burke E. *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Moscow: Iskusstvo; 1979. (In Russ.)
- [13] Um D. *Sochineniya. In 2 vol. Vol. 2*. Moscow: Mysl'; 1996. (In Russ.)
- [14] Scruton R. *The Uses of Pessimism: and the Danger of False Hope*. Oxford: Oxford University Press; 2013.
- [15] Jameson F. Politika utopii. *Khudozhestvennyi zhurnal*. 2011;(84) [cited 2017 June 27]. Available from: <http://moscowartmagazine.com/issue/13/article/173>. (In Russ.)
- [16] Eliot TS. Traditsiya I individual'nyi talant. In: Eliot T.S. *The Waste Land*. Moscow: Ladomir: Nauka; 2014. (In Russ.)
- [17] Scruton R. *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left*. New York: Bloomsbury; 2015.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-602-611

ФОРМИРОВАНИЕ КОНЦЕПЦИИ «РАЦИОНАЛЬНОГО» СТРАХА В ЭПОХУ МОДЕРНА

А.Е. Зырянов

Институт философии РАН
109240, Москва, Россия, ул. Гончарная, 12, стр. 1

Статья посвящена анализу феномена «рационального» страха, возникающего в эпоху модерна. В своем исследовании автор опирается на работы Томаса Гоббса как создателя концепции «рационального» страха. Предпринята попытка представления концепта «рационального» страха как основы политической философии английского мыслителя. Автор демонстрирует, как Томас Гоббс, переосмысливая традиционные представления о страхе, формулирует собственную оригинальную концепцию «рационального страха», появление которой стало возможно лишь в эпоху модерна. Порывая с «традицией», свое определение страха Гоббс формулирует в механистическом ключе. Особое внимание в статье уделяется использованию страха в визуальных стратегиях английского философа (на примере анализа фронтисписа «Левифана»). Автор также рассматривает проблемные места концепции «рационального страха» и возможные пути их преодоления.

Ключевые слова: социальная философия, модерн, страх, эмоция, смерть, государство, свобода, безопасность, визуальная стратегия

Одной из сильнейших человеческих эмоций является страх. По мнению большинства психологов, она является врожденной и оказывает непосредственное воздействие на поступки людей. Когда страх захватывает человека, последний полностью теряет способность к рациональному мышлению и к адекватному принятию решений. «Так, поведение человека в страхе было опредмечено во всех культурах. Страх обрел новые значения и смыслы, стал отправной базой для оценки и контроля поведения людей» [5]. Однако эта эмоция присуща не только человеку, но и большинству представителей животного мира. Она является ответной реакцией на внешнюю угрозу и основным механизмом выживания, который реализуется в принятии решения: противостоять или бежать. Стратегия избегания опасности почти во всех культурах воспринималась как нечто «постыдное», что наложило свой отпечаток на восприятие страха как негативной эмоции. Подобное восприятие было переосмыслено выдающимися философами и психологами.

Тема страха привлекала умы ученых на протяжении веков. В античности этой темой интересовались такие философы, как Платон и Аристотель. Как отмечает американский исследователь социально-политической философии Кори Робин, именно страх оказывается «первой эмоцией, которую испытывает человек в Библии» [7. С. 9]. В Средние века к теме страха обращаются религиозные мыслители, а в Новое время о ней писали Монтень и Декарт. Однако наибольшее развитие тема получает в эпоху модерна, когда исторические события, такие как войны, междоусобицы и революции, повергали людей в состояние тотального страха за свою жизнь и свое будущее.

Первым, кто ясно осознал «могущество» данной эмоции, был английский мыслитель Томас Гоббс. Он не просто создал удивительную концепцию страха, которая не утратила своей актуальности до сих пор, но фактически помыслил страх в социально-философских категориях, сделав его основой своей теории. Гоббс был одним из первых философов, наиболее ясно осознавших определяющую силу именно коллективного страха, который может быть использован в социально-политических целях. «Страх смерти был любимой темой Гоббса, — пишет Кори Робин, — не просто аффектом, но когнитивным предощущением телесного разрушения, так как философ думал, что тот открывает выход из естественного состояния» [Там же. С. 44]. В данной статье речь пойдет о феномене страха в интерпретации Томаса Гоббса, его функциях и значении для социально-философской мысли модерна.

Томас Гоббс родился 5 апреля 1588 года. Это были преждевременные роды, так как его мать была напугана известием о вторжении в Англию Непобедимой армады. Впоследствии Гоббс любил повторять: «Моя мать была переполнена таким страхом, что она носила близнецов: меня и вместе со мной страх» [13. С. 17]. Понятие страха стало одним из центральных в философии Томаса Гоббса.

В анализе феномена страха в мысли Гоббса нас интересует, прежде всего, его кардинальный разрыв с традицией, разрыв, который стал причиной переосмысления понятия «страх» в контексте модерна.

Как пишет американский философ Лео Штраус, до «открытия» Гоббсом Эвклида английский мыслитель продолжал верить в авторитет традиционной, аристотелевской, морали и политической философии [15. С. 129]. Но даже тогда его интересовали не сами классические нормы, а способы их применения. Изучая историю, Гоббс пытается понять, какие силы реально определяют поведение людей. Он обнаружил эти силы в людских страстях. Среди них он обращает особое внимание на тщеславие и страх. «Тщеславие — это сила, которая делает людей слепыми, страх — это сила, которая заставляет человека видеть» [Там же. С. 129]. Подчеркивая важность этих страстей, Гоббс выходит за рамки традиционной морали и социально-политической философии.

Страх у Гоббса — это отнюдь не примитивная эмоция, присущая всем животным. Это, по выражению Кори Робина, «рациональная, нравственная эмоция, которой обучали влиятельные люди в церквях и университетах» [7. С. 45]. Сам мыслитель дает исчерпывающее определение страха в первой книге трактата «О гражданине»: «Я же понимаю под этим термином любое предвидение будущего зла. Я включаю в понятие страха не только стремление бежать (от опасности), но и недоверие, подозрение, осторожность, предусмотрительность, позволяющие избежать опасности» [1. С. 287—288]. Таким образом, страх представляет собой «не событие (испуг), но состояние подобно тому, как и война, по Гоббсу, это не битва (событие), но состояние» [9. С. 26].

Изменения в оценке страха объясняются, по мнению Лео Штрауса, тем, что Гоббс больше всего ценит человеческую жизнь. Гоббс утверждает, что хорошие вещи хороши потому, что служат защите жизни. Для Аристотеля же хорошие вещи те, что дают добро, а не те, что сохраняют другие вещи. Наконец, Гоббс считает

лучшим противоядием против гнева и ярости — страх, а Аристотель в первую очередь упоминает уважение и только потом страх [15. С. 130]. Гоббс, по мнению Штрауса, порывает с традицией и в вопросе природы человека. Если для Аристотеля человек — это «животное политическое», то для Гоббса человек — это эгоистичное существо, которое преследует только свои собственные цели и поэтому оказывается в большей степени «асоциальным». В этом и заключался разрыв Гоббса с традицией и становление новой политической науки. По этой причине Штраус называл Гоббса ключевым представителем «первой волны современности» [Там же. С. 149].

Все люди от природы обладают в равной степени физическими и умственными способностями. «Из этого равенства способностей возникает равенство надежд на достижение целей» [2. С. 86], но два человека не могут одновременно обладать одной и той же вещью. Отсюда проистекают взаимное недоверие и война, когда отдельные индивиды оказываются неспособными контролировать ситуацию. Это подтверждает и современный американский психолог Кэррол Изард: «чувство утраты контроля над ситуацией — одна из причин, порождающих страх» [4. С. 207]. В естественном состоянии жизнь человека «одиока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна» [2. С. 87]. Люди нападают друг на друга, чтобы не только сохранить свою собственную свободу, но и приобрести господство над другими. Они прибегают к насилию для достижения своих целей, и каждый является врагом каждого. В такой «войне всех против всех» («*bellum omnium contra omnes*») «ничто не может быть несправедливым» [Там же. С. 88].

В соответствии с логикой Гоббса, естественное состояние логически предшествовало государственному. Гоббс рассматривал его как потенцию, которая постоянно присутствует в человеке и возобновляется в случае прекращения суверенной власти, а гражданские войны и восстания — как рецидивы «войны всех против всех». В естественном состоянии нет собственности, нет справедливости, нет места трудолюбию, т.к. никому не гарантированы плоды его труда, есть только война, «вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти», а «сила и коварство являются на войне двумя кардинальными добродетелями» [Там же]. Таким образом, Томас Гоббс критикует подобное первобытное состояние за то, что оно мешает нормальному развитию человеческого общества.

Исходя из этой посылки, люди должны стремиться к выходу из естественного состояния. Пока это состояние продолжается, они не способны прийти к договоренности, «рациональный баланс интересов не возникает сам собой, он нуждается в рамках порядка, который на языке политической философии называется миром» [8. С. 287]. Страх перед смертью — это наиболее существенная причина, склоняющая людей к заключению мира, а разум подсказывает «подходящие условия мира, на основе которых люди могут прийти к соглашению» [2. С. 88]. Это первый и основной естественный закон, который гласит: «Следует искать мира и следовать ему [...] защищать себя всеми возможными средствами» [Там же. С. 90]. Люди приходят к необходимости заключения общественного договора «каждого с каждым», который позволит перейти к гражданскому состоянию. Это то, что немецкий правовед Карл Шмитт называет «искрой Ratio»: люди, переполненные страхом перед лицом естественного состояния, собираются вместе, и в критический момент

происходит создание нового Бога [9. С. 147]. Они большинством голосов избирают правящую власть, и на этом их политические полномочия заканчиваются. Граждане теряют все свои права, кроме тех, которые может предоставить им суверен, если сочтет это нужным, и права на жизнь. В результате заключения общественного договора образуется государство, а люди переходят от естественного состояния к гражданскому.

Современная физиология и психология подтверждают правоту Томаса Гоббса. Эти дисциплины экспериментально доказали, что люди объединяются под воздействием страха. В этом люди ничуть не отличаются от животных, которым также легче переносить страх, находясь в группе. Современные российские психологи Гуляхин В.Н. и Тельнова Н.А. в статье «Страх и его социальные функции» утверждают, что страх выступает как «наиболее сильная мотивация для поиска безопасной среды существования и может усиливать социальные связи, включая бегство за помощью и коллективную защиту» [3. С. 54].

Таким образом, из естественного состояния появляется Левиафан, цель которого заключается в обеспечении безопасности, т.к. именно из страха перед смертью люди, которые «от природы любят свободу» [2. С. 116], связали себя узами, живя в государстве. Принимая во внимание эту предпосылку, Гоббс переходит к «выведению» прав государства. «Это отличает концепцию Гоббса от классической традиции, которая начинает рассмотрение государства с его прав» [15. С. 141].

Люди передают свои права человеку или группе людей из взаимного страха, страха насильственной смерти и страха, самого по себе непреодолимого (принудительного). Все это согласуется с принципом свободы. Другими словами, люди добровольно заменили страх перед естественным состоянием на страх перед мечом суверена. Они заменили неизбежную опасность на опасность, которая угрожает только нарушителям законов [Там же. С. 143]. Томас Гоббс переосмыслил традиционное представление о страхе, сделав его единственным возможным условием выхода из естественного состояния и поставив его на «службу» государству.

Кроме того, то, что отличает социальную философию Гоббса, легшую в основу социально-политических воззрений эпохи модерна, от традиции — это использование страха в визуальных стратегиях. Конечно, в любое время существование социально-политической сферы невозможно было представить без использования символов. Символ был и остается одной из важнейших составляющих построения и осмысления человеческой реальности. Как чувственно-воспринимаемый или абстрактный способ воплощения он способен донести до индивида содержание той или иной политической системы, таким образом помогая конкретному человеку лучше ориентироваться во внешнем мире. Однако именно Томаса Гоббса можно назвать самым последовательным философом, использующим «визуальные стратегии» для подкрепления своих доводов. Поэтому мы обратимся к фронтиспису «Левиафана», рассматривая это мифическое животное как политический символ.

На первой странице трактата находится гравюра с названием «Левиафан» и цитатой из Книги Иова: «Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei» (лат., «Нет на Земле власти, подобной ему») [см. рис. 1 ниже].

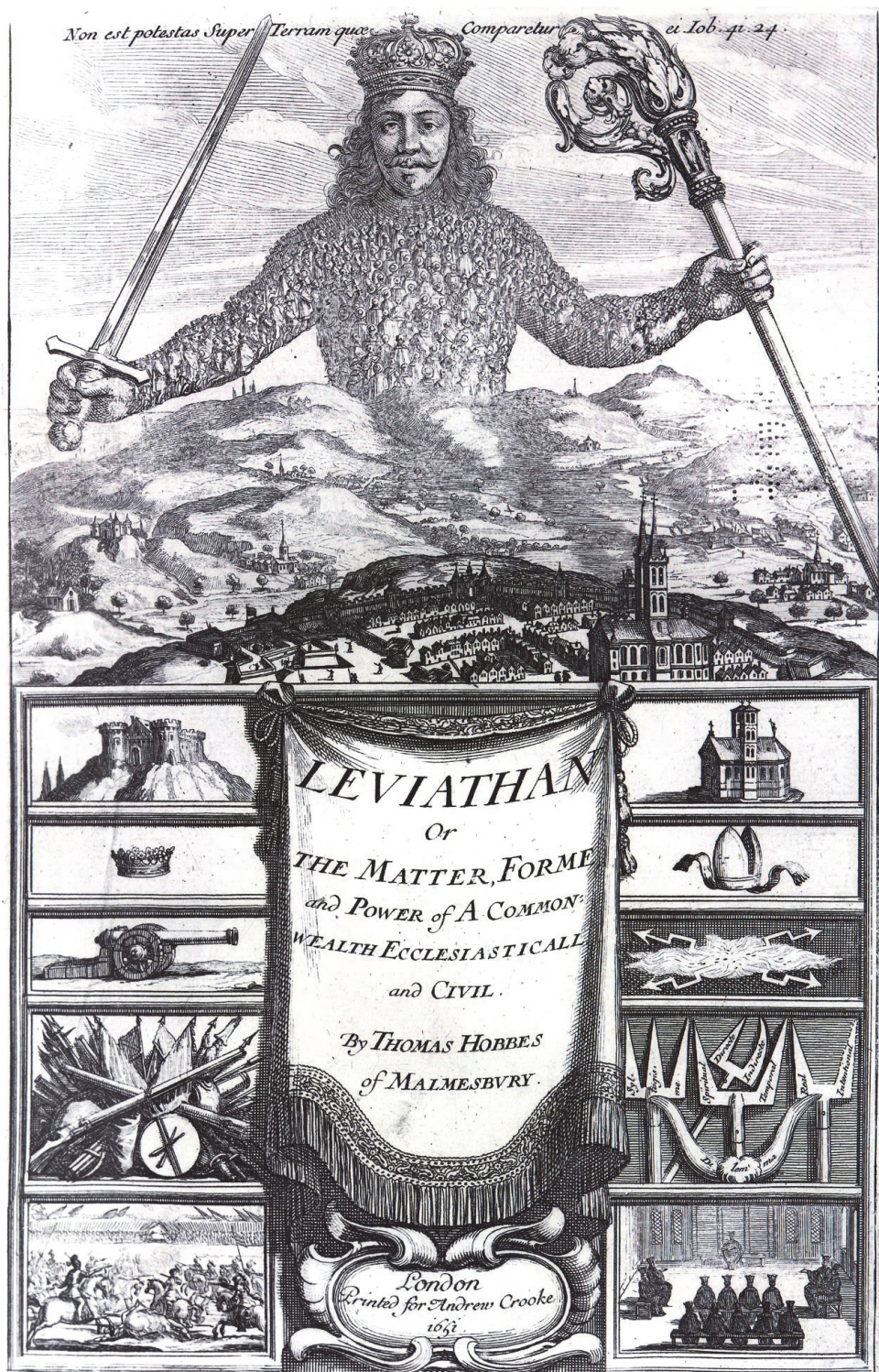


Рис. 1. Гравюра, помещенная на титульную страницу «Левиафана», 1651 год.
Автор Авраам Боссе (Абрахам Босс)

Fig. 1. The frontispiece of the book «Leviathan», 1651, engraving by Abraham Bosse

Интересно заметить, что, несмотря на ее название, Левиафан, изображенный на ее фронтисписе, визуально имеет мало общего с морским чудовищем, а скорее напоминает «массивных гуманоидов», описанных в Асклепии. Хотя Гоббс нигде дословно и не цитировал текст Асклепия, все же, по мнению немецкого историка и философа Хорста Бредекмпа, имеют место быть бесчисленные ссылки на герметический корпус в других разделах «Левиафана» [11. С. 33]. Карл Шмитт, немецкий юрист и политический философ, отмечает, что «единство политической общности часто и в различных значениях воспринималось в образе человека-великана (*magnum corpus*). Истории политических идей известен и образ гигантского зверя». А Платон, к которому «восходит представление о политической общности как о большом человеке, называет движимую иррациональными аффектами толпу многоголовым и пестрым зверем» [9. С. 108].

Изображение Левиафана является, пожалуй, одним из самых известных в истории социально-политической философии Нового времени. Нижняя часть представляет собой триптих с несколькими символическими объектами светской и церковной власти. Элементы одной стороны противопоставляются элементам другой: замок и церковь, корона и митра. Пушка как «последний довод королей» и молнии божественного гнева, символизирующие отлучение от церкви, своего рода «тяжелую артиллерию» организованной религии. Далее оружия и инструменты философской дискуссии — трезубец силлогизма, рога дилеммы, вилки прямого и непрямого, духовного и временного, реального и преднамеренного; битву заменяет богословская дискуссия. И в конце — поле боя и заседание религиозного суда.

Над триптихом — город с домами, церковью и несколькими горожанами. В центре изображен огромных размеров человек с короной на голове, составленный из множества маленьких людей, изображенных спиной к зрителю и поднимающих взгляд к голове гиганта, которого они составляют. Эти «объятые страхом атомизированные одиночки собираются вместе, затем вспыхивает свет разума и возникает консенсус, нацеленный на всеобщее и безусловное подчинение сильнейшей власти» [Там же. С. 151]. Левиафан включает в себя каждого из своих создателей, которые возвели его как гаранта общественного договора, а затем подчинились ему. В правой руке Левиафан держит меч, символ светской власти, в левой — епископский жезл, символ церковной власти, что отражает идею их объединения в лице единого суверена. Именно этот «смертный Бог, чья власть внушает всем страх, принуждает людей жить в мире» [Там же. С. 128].

Однако самое важное в теории Гоббса то, что с наступлением государственного состояния страх не исчезает. Он оказывается необходимым для поддержания спокойствия и обеспечения безопасности, в которой заинтересованы сами подданные. Сохраняется и страх перед возможностью возвращения естественного состояния «вследствие внутренних болезней» [2. С. 220]. Благодаря заключению общественного договора люди избавляются от ужаса бедственного состояния «войны всех против всех», но оказываются «ввергнутыми в столь же тотальный страх перед господством „Молоха и Голема“» [9. С. 224]. Однако государство не стремится таким образом подавить своих подданных, а лишь защищает и «очеловечивает» их. «...Природное злонаравие человека всегда является аксиомой для обоснования авторитета государства, и как бы ни разнились между собой теорети-

ческие интересы Лютера, Гоббса, Босюэ, де Местра и Штала, этот аргумент у них всегда оказывается решающим» [Там же. С. 27].

Фронтиспис «Левиафана», по мнению Шмитта, следует считать не просто дополнением к работе, но ее важным компонентом. Созданный в Париже гравером Авраамом Боссе в сотрудничестве с Гоббсом, он поражает воображение еще до начала чтения самого текста. И такое воздействие не случайно. Ни до Гоббса, ни после него не было столь настойчивого сторонника визуальных стратегий. Согласно Гоббсу, изображения воздействуют непосредственно на зону психофизической активности человека [11. С. 32]. Без осознания силы, которая может быть заключена в изображении, сложно правильно понять отличительные качества социальной философии Гоббса.

Фронтиспис «Левиафана» оказывается известнее даже содержания книги. Вероятнее всего автор преследовал именно эту цель. Шмитт указывал на то, что гравюра на титуле не случайна: она должна была завораживать и *пугать* читателя еще до того, как он открыл книгу. За символ цеплялись понятия, которые Гоббс вкладывал в головы очарованных «Левиафаном» интеллектуалов. «Та глубокая истина, что понятия и дистинкции являются политическим оружием, причем оружием „косвенных“ властей, приобретает, таким образом, наглядность уже с первой страницы этой книги» [9. С. 125]. При этом в тексте книги сам Левиафан упоминается лишь трижды. «Гоббс не был мифологом и сам не стал мифом. С мифом он сблизился, только используя образ Левиафана. Но именно с этим образом он допустил промашку и именно об этот образ разбилась его попытка восстановить естественное единство» [Там же. С. 240].

Страх человека, запускающий в действие другой механизм, а именно разум, оказывается неким активным началом в рассуждении, которое в конечном итоге должно привести к выводу о пользе заключения мира — «порожденный страхом разум доказывает, что отсутствие страха есть условие удовлетворения любого влечения» [6. С. 162]. Страх возвращает человека с небес на землю и заставляет осознать весь ужас пребывания в естественном состоянии.

Подобно Шмитту, британский политический теоретик Майкл Оукшот считает, что именно «рациональный» страх является единственным возможным вариантом выхода из естественного состояния, которое препятствует нормальному развитию человеческого общества.

Майкл Оукшот отмечает, что в естественном состоянии до того, как человеческий разум приходит к выводу о необходимости заключения мира, он находит свое спасение в религии. «Семена» религии, как и рассуждения, лежат в природе человека, но то, что произрастает из этого семени, определенный набор религиозных верований и практик, является искусственно созданным. «Религия является необходимым дефектом человеческого благоразумия, его неопытности» [15. С. 33]. Благоразумие — предвидение вероятного будущего, и понимание вероятных причин основано на воспоминании. Они оказываются причиной людского страха, когда человек встречается с чем-то лежащим за пределами его понимания. Тут религия и приходит на помощь. Она оказывается продуктом психической деятельности, способной разрешить эту ситуацию.

Сам Гоббс в «Возражениях» на «Размышления» Декарта отвергал декартовское утверждение не только о врожденной идее Бога, но и положение о божественной природе религии. Он довольно подробно рассматривает вопрос о происхождении религии. Согласно его воззрениям, ее источники носят чисто гносеологический характер. Вслед за Гоббсом Спиноза в своем «Богословско-политическом трактате» объявил «легковерие и страх» истинным источником суеверия и религии.

Таким образом, религия берет свое начало из разумного страха перед тем, что вышло за пределы благоразумия — именно поэтому люди всегда поклонялись тому, чего боялись, тому, что находилось за пределами их понимания. Вечный страх, возникающий из религиозных стремлений, сосредотачивается на определенном объекте — Боге. «Настойчивость в рассуждениях может выявить необходимость Первопричины, но о ней известно так мало, что зависимость человека по отношению к ней всегда будет выражаться в поклонении, а не знании» [Там же. С. 36]. И каждый человек, в соответствии со своим ограниченным опытом и величиим своего страха, оказывает Богу поклонение и воздает почести.

Религия не является избавлением от страха; она лишь замещает страх земной жизни на страх перед Всевышним, что, однако, может облегчить существование человека в реальном мире. Гоббса нельзя считать «упразднителем религии», как это утверждали представители советской науки. Он не преследует целью ее уничтожение, а является ее своеобразным реформатором. Он выступает против шарлатанства и бессмысленных догматов религии, так как последние приводят к религиозной борьбе и переворотам. С его точки зрения, человек не может быть неверующим, так как в противном случае он не мог бы объяснить себе многие события, происходящие вокруг него. «Семена» религии «никогда не могут быть в такой мере искоренены из человеческой природы, чтобы они не дали снова ростков новых религий при возделывании их такими людьми, которые обладают для этого подходящей репутацией» [2. С. 82].

Ясно осознавая это, Гоббс решает поставить религию на службу государству [15. С. 42]. Раз религия владеет над умами людей и вселяет в них страх, представляя собой большую политическую силу, то ее надо непременно использовать в социальных целях. «Можно заставить человека верить всему тому, что говорят ему люди, которые приобрели его доверие и которые умеют исподволь и ловко использовать его страх и невежество» [2. С. 80]. И религия, и государство возникают из человеческого страха, следовательно, подданные должны быть покорны суверену не только из-за земных страхов, но и из-за страха небесных сил. Суверен — земной правитель, Бог — небесный. Гоббс в ходе аргументации часто ссылается на христианские положения. Воля правителя — то же самое, что «повеление Христа» [1. С. 396, 401]. Естественные законы совпадают с евангельскими заветами: шестой закон о прощении обиды, восьмой закон против оскорбления, девятый закон против гордости и правило, облегчающее рассмотрение естественных законов — «не делай другому того, чего ты не желал бы, чтобы было сделано по отношению к тебе» [2. С. 110, 186, 337].

Религия должна подчиниться государству, «чтобы наряду с мечом суверена держать людей еще в большем страхе» [15. С. 44], но конечная цель этого есть благо — мирное существование подданных в государстве и отсутствие боязни

за свою жизнь. Однако существующая религия, считает Гоббс, не соответствует критериям «государственной» религии. Она должна претерпеть ряд изменений, стать естественной и отказаться от притязаний на власть, чтобы стать полезной для общества.

Таким образом, Томас Гоббс в своих трудах кардинальным образом переосмыслил традиционные представления о страхе и сформулировал свою собственную уникальную концепцию «рационального» страха, появление которой стало возможно лишь в эпоху модерна. Долгое время Гоббс оставался «недооцененным» философом, а современниками его сочинения были восприняты враждебно. Как утверждает Кори Робин, «в том, что Гоббс бежал от своих врагов, а затем от своих друзей, не было ничего случайного, поскольку он создал политическую теорию, которая разрывала все давнишние альянсы. Вместо того чтобы отвергнуть революционную аргументацию, он проглотил и преобразовал ее» [7. С. 108]. Гоббс оказался не только ключевым представителем «первой волны современности», но и заложил стандарты новой политической науки, оказавшей огромное влияние на представителей эпохи модерна.

© Зырянов А.Е., 2017

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Гоббс Т.* Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М.: Мысль, 2001.
- [2] *Гоббс Т.* Избранные сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1989.
- [3] *Гуляхин В.Н., Тельнова Н.А.* Страх и его социальные функции // *Философия социальных коммуникаций.* Научно-теоретический журнал. 2010.
- [4] *Изард К.* Психология эмоций. СПб.: Мастера психологии, 2007.
- [5] *Касумов Т.К., Гасанова Л.К.* Страхи в жизни и жизнь в страхе // *Вопросы философии.* 2014. № 1. Дата обращения: 10.07.17. Доступ по ссылке: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=886&Itemid=52.
- [6] *Оукиот М.* Рационализм в политике и другие статьи. М.: Идея-Пресс, 2002.
- [7] *Робин К.* Страх. История политической идеи. М.: Территория будущего, 2007.
- [8] *Филиттов А.Ф.* Техника диктатуры: к логике политической социологии // *Шмитт К.* Диктатура. М.: Фолио, 2010.
- [9] *Шмитт К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб.: Владимир Даль, 2006.
- [10] *Штраусс Л.* Естественное право и история. М.: Водолей Publishers, 2007.
- [11] *Bredenkamp H.* Thomas Hobbes's Visual Strategies // *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan.* Cambridge: Cambridge Press, 2007.
- [12] *Malcolm N.* Aspects of Hobbes. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- [13] *Martinich A.* Hobbes: A Biography. Cambridge: Cambridge Press, 1999.
- [14] *Oakeshott M.* Hobbes on Civil Association. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- [15] *Strauss L.* The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis. Chicago: University of Chicago Press, 1952.

Для цитирования:

Зырянов А.Е. Формирование концепции «рационального» страха в эпоху Модерна // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 602—611. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-602-611.

Сведения об авторе:

Зырянов Александр Евгеньевич — аспирант сектора социальной философии Института философии РАН (e-mail: ae.zyryanov@gmail.com).

For citation:

Zyryanov, A.E. Formation of the Concept of “Rational” Fear in the Era of Modernity. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 602—611. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-602-611.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-602-611

FORMATION OF THE CONCEPT OF “RATIONAL” FEAR IN THE ERA OF MODERNITY

A.E. Zyryanov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
12/1, Goncharnaya Str., 109240, Moscow, Russian Federation

Abstract. This paper outlines the phenomenon of “rational” fear arising in the modern era. The author relies on the work of Thomas Hobbes, as the creator of the concept of “rational” fear. The author makes an attempt to submit the concept of “rational” fear as the basis of the political philosophy of the English thinker. The author demonstrates how Hobbes reinterprets the traditional notion of fear and formulates his own original concept of “rational” fear, the appearance of which became possible only in the era of modernity. Breaking with the “tradition”, Hobbes formulates his definition of “fear” in a mechanical way. The English philosopher turns out to be the creator of the “new political science”, in which foundation he lays the concept of “rational” fear. In the analysis of the “Leviathan” frontispiece, special attention is paid to the visual strategies of the English philosopher and to the idea of the Leviathan as a mythical monster. The author examines some problem areas of the concept of “rational” fear and possible ways to overcome it.

Key words: social philosophy, modern, fear, emotions, death, state, freedom, security, visual strategy

REFERENCES

- [1] Gobbs T. *Leviafan, ili materiya, forma i vlast' gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo*. Moscow: Mysl'; 2001. (In Russ.)
- [2] Gobbs T. *Izbrannyye sochineniya v dvukh tomakh*. Moscow: Mysl'; 1989. (In Russ.)
- [3] Gulyakhin VN, Tel'nova NA. Strakh i yego sotsial'nyye funktsii. *Filosofiya sotsial'nykh kommunikatsiy. Nauchno-teoreticheskiy zhurnal*. 2010. (In Russ.)
- [4] Izard K. *Psikhologiya emotsiy*. Saint Petersburg: Mastera psikhologii; 2007. (In Russ.)
- [5] Kasumov TK, Gasanova LK. Strakhi v zhizni i zhizn' v strakhe. *Voprosy filosofii*. 2014;(1) [cited 2017 Jul 10]. Available from: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=886&Itemid=52. (In Russ.)
- [6] Oukshot M. *Ratsionalizm v politike i drugiyе stat'*. Moscow: Ideya-Press; 2002. (In Russ.)
- [7] Robin K. *Strakh. Istoriya politicheskoy idei*. Moscow: Territoriya budushchego; 2007. (In Russ.)
- [8] Filippov AF. Tekhnika diktatury: k logike politicheskoy sotsiologii. In: Shmitt K. *Diktatura*. Moscow: Folio; 2010. (In Russ.)
- [9] Shmitt K. *Leviafan v uchenii o gosudarstve Tomasa Gobbsa*. Saint Petersburg: Vladimir Dal'; 2006. (In Russ.)
- [10] Shtraus L. *Yestestvennoye pravo i istoriya*. Moscow: Vodoley Publishers; 2007. (In Russ.)
- [11] Bredekamp H. *Thomas Hobbes's Visual Strategies*. The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan. Cambridge: Cambridge Press; 2007.
- [12] Malcolm N. *Aspects of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press; 2002.
- [13] Martinich A. *Hobbes: A Biography*. Cambridge: Cambridge Press; 1999.
- [14] Oakeshott M. *Hobbes on Civil Association*. Oxford: Oxford University Press; 1975.
- [15] Strauss L. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*. Chicago: University of Chicago Press; 1952.



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-612-620

ЭМОЦИОНАЛЬНЫЕ СТРУКТУРЫ ВОСПРИЯТИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕКСТОВ (образ Калки в средневековых пуранах)

А.С. Иванова

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
115184, Москва, Россия, ул. Новокузнецкая, д. 23/5А

Статья посвящена характеристике психологических аспектов восприятия мифологического образа Калки — десятой аватаре Вишну, индуистскому мессии, приход которого должен положить конец нравственному и религиозному упадку в последние времена Кали-юги. Нашей целью будет апробация методологии Л.С. Выготского, представленной в «Психологии искусства», для изучения эмоциональных структур религиозного текста на материале пуранического мифа о Калки. Применение психологического анализа эмоциональных структур религиозного текста на материале средневековых пуран о Калки дает возможность оценить интенсивность и качество эмоциональных переживаний, связанных с восприятием мифологического образа данного героя. Согласно Выготскому эмоциональность художественного текста можно свести к постоянному антагонизму между аффектами эмоциональной формы и эмоционального содержания произведения, в процессе которого происходит катарсис, провоцирующий эстетическую реакцию читателя.

Ключевые слова: Калки, аффект, эстетическая реакция, катарсис, психология искусства, эмоциональная структура

Если предположить, что каждый религиозный текст оказывает определенное эмоциональное воздействие на своего адресата, то возникают вопросы: каким образом может быть осуществлен анализ психологических структур данного текста? Можно ли с какой-то степенью достоверности установить и описать влияние религиозного текста на эмоциональную сферу верующих? Не претендуя на общее решение данных вопросов, мы обратимся к определенному типу религиозных текстов, содержащих в себе яркую художественную составляющую, и попытаемся приложить к ним методы, разработанные в рамках психологии искусства. Осознавая ряд неизбежных ограничений применения данной методологии к конкретному религиозному тексту (к примеру, мы не сможем достоверно установить религиозные цели и задачи создателей текста, влияющие на его содержание и композицию, так как это сверххудожественные задачи, которые не входят в компетенцию этого метода), сосредоточимся на выявлении психологических структур текста, определяющих механизм появления эмоциональной реакции.

Для решения поставленной задачи мы будем использовать в качестве предмета анализа такие памятники средневекового индуизма, как «Вишну-пурану», «Ваю-пурану», «Брахманда-пурану», «Калки-пурану», в качестве метода — идеи, предложенные Л.С. Выготским в «Психологии искусства» (1965) (1).

Одним из известных пуранических сюжетов является эсхатологический миф о Калки (*kalki*) — десятом из основных воплощений (*аватара*) Вишну, индуистском мессии, приход которого должен положить конец нравственному и религиозному упадку в последние времена Кали-юги. Он по-разному воспроизводится в древних текстах («Вишну-пуране», «Ваю-пуране», «Брахманда-пуране» — IV—IX вв. н.э.) и «Калки-пуране» — позднем вишнуитском бенгальском памятнике XVIII века [1. Р. 183], сочетающем в себе сведения о Калки, взятые из «Бхагавата-пураны» и «Вишну-пураны». В связи с тем, что пураническая форма изложения, в силу своей энциклопедичности, не предполагает наличие повсеместной активной художественной составляющей формы повествования, мы рассмотрим только такие памятники, где говорится об эмоциях, связанных с образом Калки, или о тех событиях, что провоцируют эмоциональное восприятие десятой аватары Вишну.

Прежде чем перейти к непосредственному анализу фрагментов о Калки, кратко остановимся на основных особенностях метода Л.С. Выготского, изучавшего психологию воздействия художественного текста как «совокупности эстетических знаков, направленных к тому, чтобы возбудить в людях эмоции» [2. С. 10]. Согласно одной из основных идей «Психологии искусства», искусство, будучи «общественной техникой чувства» [Там же], способно оформлять и регулировать эмоциональную сферу человека. Любой текст, где есть художественное измерение, можно изучать с помощью специального объектно-аналитического метода, включающего в себя психологический анализ и синтез художественных систем «раздражителей». Данный метод позволяет изучать произведение искусства само по себе, вне зависимости от его народного или авторского происхождения (так как в любом произведении одновременно присутствуют элементы литературной традиции и авторская композиция материала), без оглядки на автора и читателя. Общий смысл метода, разработанного Выготским, можно свести к нескольким установкам:

1) любое произведение искусства (текст) — это комплекс «эмоциональных раздражителей», которые упорядочены так, чтобы вызвать определенную эстетическую реакцию;

2) с помощью анализа структуры «раздражителей» можно увидеть механизм их действия и сформулировать психологический закон восприятия текста;

3) поэтапный процесс использования метода Л.С. Выготского может быть представлен следующей формулировкой: «от формы художественного произведения через функциональный анализ его элементов и структуры к воссозданию эстетической реакции и установлению общих законов» [Там же. С. 23].

Согласно Выготскому, процесс восприятия художественного текста можно свести к постоянному взаимодействию эмоций формы и эмоций содержания произведения, в процессе которого происходит катарсис — точка разряда эмоций [Там же. С. 156]. Содержание — это сам материал или фабула, на которой основан текст, существующий до его художественного оформления: «все то что поэт взял как готовое — житейские отношения, истории, случаи, бытовую обстановку, все то что существовало до рассказа и может существовать вне и независимо от рассказа» [Там же. С. 107]. Содержание само по себе может описывать или вызывать

эмоции с помощью художественных образов. Расположение материала по законам художественного построения называется формой произведения. Вследствие применения определенной формы к материалу (к примеру, облачение текста в стих определенного ритмического размера) у читателя появляется «лирическая эмоция в широком смысле слова, то есть специфическая эмоция художественной формы» [Там же. С. 35]. Эмоции, которые возникают у читателя в процессе восприятия содержания или формы произведения, называются аффектами.

Конфликт между эмоциями, транслируемыми формой и содержанием, Л.С. Выготский называет противочувствованием или катарсисом — движением внутри произведения, которое влечет за собой «короткое замыкание, разрешающее аффект: происходит преобразование, просветление чувства» [Там же. С. 7]. Возникая одновременно с катарсисом, эстетическая реакция основывается на переживаемых аффектах и соаффектах, провоцируемых произведением искусства.

Обращаясь к идее Л.С. Выготского о том, что любое художественное произведение представляет собой совокупность эстетических знаков, организованных таким образом, чтобы вызывать эмоции, можно предположить, что религиозный текст, как полноценная знаковая система, провоцирующая определенное эмоциональное восприятие, является доступным для анализа с помощью методических структур, описанных в «Психологии искусства».

С помощью метода Выготского мы будем определять эмоциональные структуры религиозного текста, не претендуя на полноту воспроизведения метода, но ограничиваясь тем, чтобы обнаружить эмоциональные составляющие содержания и формы, точки катарсического конфликта между ними, образующие эстетическую реакцию. Нашей целью будет апробация психологического анализа восприятия эмоциональной составляющей религиозных памятников на материале текстов пуранического мифа о Калки, в которых идет речь об эмоциональном восприятии Калки или событиях, связанных с ним.

Анализируя эмоциональный аспект восприятия в каждом отдельном фрагменте текста о Калки, мы будем опираться на несколько критериев:

- 1) определение соотношения содержания (первичного сюжета о Калки) и формы (композиции конкретного текста) в каждом конкретном представленном фрагменте;
- 2) характеристику внутреннего состояния Калки;
- 3) анализ интенсивности и качества эмоций, связанных с восприятием Калки;
- 4) определение потенциальной возможности для возникновения аффективного противоречия — катарсиса и эстетической реакции.

Наш анализ источников о Калки начнем с «Вишну-пураны», содержащей пророчество о последствиях действий Калки.

«С помощью своей мощной силы он уничтожит всех млеччхов и воров и всех тех, чьи умы будут незаконными. Он восстановит справедливость на земле, и умы тех, кто будет жить в конце Кали-юги, проснутся и станут подобными прозрачному кристаллу (4. Р. 102).

Образ Калки в данном фрагменте практически лишен каких-либо индивидуальных характеристик: это всеобщий судья, воин, обладающий мощной силой.

Очевидно, что вышеприведенный фрагмент пураны содержит в себе два типа эмоциональной валентности: негативный (эмоция ожидания возмездия, воспроизводимая неправедниками) и позитивный (эмоция ожидания благоприятного времени очищения, характерная для праведников). Антагонизм данных эмоций будет повторяться и в других текстах о Калки, но они будут описаны с разной интенсивностью. Отсутствие эмоций, вызванных формой «Вишну-пураны», а также эмоционально сдержанное содержание дают основание говорить о потенциально низкой интенсивности эмоционального восприятия данного текста. Несмотря на содержательную оппозицию двух передаваемых эмоций, в данном фрагменте нет катарсиса, соответственно нет основания для переживания эстетической реакции.

Далее рассмотрим два эпизода «Ваю-пураны», как примеры эмоциональных древних текстов о Калки:

«Тогда Калки во главе своих армий добьется своей цели. Все его враги уничтожат себя сами. Они сами по себе снова станут сиддхами. Ведомые неизбежной судьбой, они станут безумными, яростными и впадут в заблуждение, что станет причиной их взаимного уничтожения. Вместе со своими последователями он достигнет вечного покоя между Гангом и Ямуной. Когда Калки будет проходить мимо, цари умрут вместе со своими солдатами. Никто больше не сможет удерживать людей. Когда не станет охраны, они станут убивать друг друга в бою. Потеряв доверие друг к другу, они станут обеспокоенными и раздраженными и станут крайне подавленными» [5. Vol. 2. P. 723].

«Никто не сможет утешить этих людей. Они будут страдать от болезней и скорбей. Они станут бездомными и будут претерпевать засуху и взаимную вражду. У них не будет никого, кто смог бы их поддержать. По причине уныния и страха они перестанут работать. Покинув свои деревни и города, они уйдут в леса» [Ibid. P. 767].

Данные фрагменты транслируют однородно негативные эмоции ожидания всеобщего эсхатологического возмездия, в своей активной (безумие и агрессия прямых врагов Калки) и пассивной фазах (меланхолия всех людей). Подробное описание эмоционального восприятия наказания врагов и меланхолического состояния людей накануне эсхатологической катастрофы дает возможность для потенциального соаффекта — как сопереживания людям, обреченным на страдания в конце завершения временного цикла. Фрагменты о Калки из «Ваю-пураны», несмотря на интенсивное эмоциональное содержание, практически лишены художественных построений с точки зрения формы, что и становится причиной отсутствия катарсиса и эстетической реакции в их восприятии.

Теперь перейдем к анализу одного из эпизодов, который содержится в Лалитапакхьяне — в одном из текстов, включенных в корпус «Брахманда-пураны».

«Он будет верхом на лошади. Его слава будет ослепительной. Он сотворит аттахаса (aṭṭahāsa), этот звук будет подобен грому. Кираты упадут в обморок и умрут, шакты будут в восторге. Десять аватар, исполняя это трудное задание, поклонятся Лалите. Они будут привлечены матерью Лалитой для защиты добродетели и чистоты в каждой калъпе» [6. P. 288].

Для составителей данного текста Калки является порождением одной из ипостасей богини Парвати-Лалиты (*pārvatī-lalitā*) — играющей богини. Помещение Калки в контекст шактистского мифа сразу меняет эмоциональное содержание мифа: здесь можно уже увидеть ужас и экстаз, внушаемый образом Калки. Ата-хаса — это апокалипсический смех Шивы или его будущая манифестация, которая совершится в Гималаях во время двадцатой юги. Кираты (*kirāta*) — древний горный народ, который, возможно, поклонялся Шиве [8. С. 49].

Эпизод «Брахманда-пураны» демонстрирует механизм становления катарсиса: фабула, в которой Калки является главным героем, осуществляющим эсхатологическое правосудие, совершенно изменяет свой смысл. Теперь Калки — это один из второстепенных персонажей, воюющих на стороне богини и повергающих ее врагов. Противоречие между фабулой (эсхатологическим главенством Калки) и формой (ситуативной ролью в войнах богини) усиливается тем, что первичная безэмоциональность Калки и его безучастность в эмоциональном контакте с праведниками и неправедниками трансформируется в противоположные чувства, что и становится поводом для катарсиса.

В тексте «Калки-пураны» образ Калки является наиболее полной компиляцией всех сведений, воспроизводимых в ранних текстах, в форме самостоятельного памятника. Рассмотрим некоторые типичные фрагменты «Калки-пураны», где идет речь об эмоциях Калки и его окружения.

«Желая уничтожить вражеских воинов, Господь Калки, чей взор усиливал наслаждение всех юных девушек, обитель высшего блаженства, посмотрел на них в страшном гневе. Сердца преданных преисполнились радости, смотря на лотосоподобное лицо Господа в таком гневе» [9. С. 58].

«Когда солдаты буддистов увидели своего вождя лежащим мертвым на земле, то стали кричать в агонии. О, брахманы, убийство Джины погрузило солдат Господа Калки в океан великого счастья» [Там же. С. 54].

«Каждый, кто был свидетелем этой великой битвы, приходил в изумление и в испуг, хотя Господь Калки — Господин всех живых существ, испытывал блаженство. В действительности поле брани было затоплено морем крови» [Там же. С. 59].

Несмотря на ужасы битвы, Калки везде сохраняет «взор усиливающий наслаждение всех юных девушек, обитель высшего блаженства». С точки зрения традиции индуистского эпического текста, устойчивые выражения, описывающие позитивное эмоциональное восприятие Калки, являются в некотором смысле искусственными традиционными вставками или «окаменевшими эпитетами» [10. С. 258], утратившими свое первоначальное значение и вводимыми в текст автоматически вместе с именем Калки. Согласно С.Л. Невелевой [9. С. 21] постоянные эпитеты, которые мы наблюдаем при описании образа Калки в «Калки-пуране», не связаны с конкретной ситуацией сюжета, так как они достаточно часто нелогично встроены в контекст и противоречат ходу событий. Если мы опустим текстологические знания о традициях пуранической литературы и посмотрим на текст «Калки-пураны» через призму психологического анализа, то блаженство

и отрешенность Калки может иметь несколько смыслов с точки зрения работы эмоциональной техники текста.

Отчужденное блаженное состояние Калки — это его внутренний эмоциональный стержень, который присутствует повсюду и поглощает ситуативные внешние эмоциональные реакции Калки. Внутренние и внешние состояния Калки образуют конфликт позитивного максимума, передаваемого эмоциональными эпитетами и сравнениями — такими как «океан великого счастья», «обитель высшего блаженства и негативного максимума», «лицо в страшном гневе». Характер Калки, его внутренняя безмятежность и отчужденность практически всегда вступают в противоречие с эмоциями его окружения, что усиливает контрастный эмоциональный эффект восприятия текста.

В «Калки-пуране» присутствует концепт игры Калки как ведантийской идеи творящей игры Бога (Īā), с помощью которого он создает материальный мир и все события в нем. Игра Калки — это «вечное театральное представление, исполненное блаженства для его персонажей» [10. С. 186]. Таким образом, блаженная отрешенность Калки — это эмоциональная реализация идеи лилы, божественной игры, то есть отсутствия каких-либо аффективных реакций на все происходящее, так как оно нереально. Ситуативные внешние эмоции Калки — это исполнение роли в театральном представлении, в котором все условно и определено заранее.

Если посмотреть на «Калки-пурану» как на эпос, основной задачей которого было распространение идей бенгальского вишнуизма, то блаженство и отрешенность Калки, его внутренняя непричастность к любым внешним событиям, с точки зрения психологического анализа текста, можно проинтерпретировать как стандарты и образцы эмоционального поведения для каждого последователя вишнунитской религиозной доктрины.

Подводя итоги, необходимо отметить, что древние «Вишну-» и «Ваю-» пураны содержат в себе первоначальные сведения о Калки и его предназначении, о тех мифологических образах, с которыми он вступает в контакт, и о том, какие эмоции они должны будут испытать при взаимодействии с ним. Сведения этих пуран — это фабула мифа о Калки, которая полностью перерабатывается в эпизоде «Брахманда-пураны» и в целом тексте «Калки-пураны». В процессе художественного оформления полностью меняется первоначальное содержание мифа о Калки как божестве, вершащем правосудие перед концом мира. В «Брахманда-пуране» Калки становится частью шактистского сюжета о войнах богини Лалиты, в «Калки-пуране» он — эпический герой, воюющий против сторонников Кали, проповедующий доктрины бенгальского вишнуизма и благоустроивающий землю для своих последователей на момент смены юг. Таким образом, мы можем утверждать, что в двух последних памятниках первичное содержание мифа о Калки полностью преодолевается композиционной формой повествования, что совершенно наглядно показывает работу закона уничтожения содержания формой.

Исходя из анализа фрагментов пуран, можно считать, что внутреннее состояние Калки не имеет характеристик в «Вишну-» и «Ваю-» пуранах, в «Брахманда-

пуране» Калки выражает сакральную эмоцию, в «Калки-пуране» — безмятежность и отрешенность. Каждая эмоция Калки, описанная в двух последних текстах, имеет свой религиозно-философский контекст и транслируется «Калки-пураной» как идеал для подражания.

Восприятие Калки его окружением в «Вишну-» и «Ваю-» пуранах можно свести к чередованию позитивных и негативных базовых эмоций эсхатологического ожидания: радости праведных в связи с очищением земли от религиозной и социальной нечистоты, печали и унынию всех нечестивцев, ожидающих возмездия. В «Брахманда-» и «Калки-» пуранах окружение Калки переживает экстаз и восторг, агонию и страх. В целом, в пуранических эпизодах о Калки можно проследить постепенное нарастание интенсивности эмоционального содержания, которое транслирует эмоции разной силы: от эмоций эсхатологических ожиданий до ситуативных эмоций конкретных переживаний определенных событий (войн).

Итогом анализа эмоциональных структур текстов о Калки является нахождение точки катарсиса между противоположными аффектами и оценка эстетической реакции как таковой. Эпизод «Брахманда-пураны» является благоприятным для появления катарсиса, поскольку в нем мы наблюдаем столкновение эмоции Калки (смех—аттахаса) и шактов (экстаз) с эмоциями киратов (агония), но так как данный катарсис, из-за краткости данного эпизода, не достигает своего разрешения в общей трансформации аффектов, то здесь нельзя говорить о полноценной эстетической реакции.

Катарсис «Калки-пураны» заключается в противоречии между внутренним эмоциональным состоянием Калки и аффектами его окружения, которое преодолевается в процессе эстетической реакции и замещается блаженством Калки, к которому приобщаются его последователи.

Использование инструментов анализа эмоциональности художественного текста в религиозных текстах пуран позволило выявить художественные структуры, воздействующие на восприятие мифологического образа Калки и связанных с ним сюжетов. Но все же методология Л.С. Выготского, применяемая к религиозному тексту, не охватывает религиозно-философский контекст памятника, в котором каждый художественный образ является сложной системой элементов, связанных с определенной религиозной традицией и ритуалом.

© Иванова А.С., 2017

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Первое издание «Психологии искусства», в которое вошли исследования Л.С. Выготского 1915—1922 гг., было опубликовано в 1965 году, второе — в 1968 году, третье — в 1986 году.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Rocher L. The Puranas*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986.
- [2] *Выготский Л.С. Психология искусства*. М.: Искусство, 1986.
- [3] *Vishnu Purana with Vishnuchittiyam Commentary*. Kanchipuram: Granthamala Office, 1972.

- [4] The Vayu Purana. A System of Hindu Mythology and Tradition. Calcutta: Biblioteka Indica, 1881.
- [5] Lalitapakhyana from the Uttarkhanda of Brahmandapurana. Bombay: Nirnaya-Sagar Press, 1918.
- [6] *Roshen D.* Hinduism: An Alphabetical Guide. India: Penguin, 2010.
- [7] Kalki Purana of Sri Veda Vyasa / Edited and published by Sri Jibananda Vidyasagara Bhattacharya. Calcutta, 1890.
- [8] *Шталь И.В.* Художественный мир гомеровского эпоса. М.: Наука, 1983.
- [9] *Невелева С.Л.* Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса: Эпитет и сравнение. М.: Наука, 1979.
- [10] *Останин В.В.* Человек играющий и вишнуйский ренессанс XVI—XVII веков // Вестник Алтайского государственного аграрного университета. 2005. Т. 17. Вып. 1.

Для цитирования:

Иванова А.С. Эмоциональные структуры восприятия религиозных текстов (образ Калки в средневековых пуранах) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 612—620. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-612-620.

Сведения об авторе:

Иванова Анастасия Сергеевна — аспирантка Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (anastasuwa_iv@mail.ru)

For citation:

Ivanova, A.S. Emotional Structures of Perception of Religious Texts (The Image of Kalki in Medieval Puranas). *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 612—620. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-612-620.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-612-620

EMOTIONAL STRUCTURES OF PERCEPTION OF RELIGIOUS TEXTS (The Image of Kalki in Medieval Puranas)

A.S. Ivanova

St. Tikhon Orthodox University
23/5A, Novokuznetskaya Str., 115184, Moscow, Russian Federation

Abstract. The article is devoted to the psychological aspects of perception of the mythological image of Kalki — the tenth avatar of Vishnu, the Hindu messiah, whose coming will destroy the moral and religious decline in the last days of Kali-yuga. The emotionality of the artistic text can be reduced to a constant antagonism between the emotional affects of form and emotional content of the text, during which there is a catharsis, provoking the reader's aesthetic response. The use of psychological analysis of emotional structures of religious text on the material about Kalki in the medieval Purāṇas gives the opportunity to assess the quality and intensity of emotional experiences, associated with the perception of the image of the mythological hero. Our goal is to test the method of Vygotsky, described in the “Psychology of Art”, and to study the emotional content of the religious text on the material of the Purāṇic myth about Kalki.

Key words: Kalki, affect, aesthetic response, catharsis, art psychology, emotional structure

REFERENCES

- [1] Rocher L. *The Puranas*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; 1986.
- [2] Vygotskii LS. *Psikhologiya iskusstva*. Moscow: Iskusstvo; 1986. (In Russ.)
- [3] *Vishnu Purana with Vishnuchittiyam Commentary*. Kanchipuram: Granthamala Office; 1972.
- [4] *The Vayu Purana. A System of Hindu Mythology and Tradition*. Calcutta: Bibliotheca Indica; 1881.
- [5] *Lalitapakhyana from the Uttarkhanda of Brahmandapurana*. Bombay: Nirnaya-Sagar Press; 1918.
- [6] Roshen D. *Hinduism: An Alphabetical Guide*. India: Penguin; 2010.
- [7] *Kalki Purana of Sri Veda Vyasa*. Edited and published by Sri Jibananda Vidyasagara Bhattacharya. Calcutta; 1890.
- [8] Shtal' IV. *Khudozhestvennyi mir gomerovskogo eposa*. Moscow: Nauka; 1983. (In Russ.)
- [9] Neveleva SL. *Voprosy poetiki drevneindiiskogo eposa: Epitet i sravnenie*. Moscow: Nauka; 1979. (In Russ.)
- [10] Ostanin VV. Chelovek igrayushchii i vishnuistkii renessans XVI—XVII vekov. *Vestnik Altai-skogo gosudarstvennogo agrarnogo universiteta*. 2005;17(1). (In Russ.)



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-621-627

ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ УПАДОК ВЬЕТНАМСКОГО КОНФУЦИАНСТВА В XVI—XVIII В.

Нгуен Ван Зьонг

Российский университет дружбы народов
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

В XVI—XVIII веках произошли кардинальные изменения в политической и социально-экономической сферах Вьетнама. Конфуцианство как политическое учение оказалось неспособным обеспечить стабильность централизованной власти, а его положения и догмы стали неубедительными для общества. Так как конфуцианские ценности утратили свою привлекательность для общества, от ученых-конфуцианцев потребовались конструктивные решения и действия, которые могли бы привести к восстановлению прежних позиций конфуцианства в обществе.

Ключевые слова: конфуцианство, буддизм, даосизм, государственная религия, феодализм во Вьетнаме

ВЛИЯНИЕ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ НА ПОЛОЖЕНИЕ КОНФУЦИАНСТВА ВО ВЬЕТНАМСКОМ ОБЩЕСТВЕ

В эпоху XVI—XVIII вв. феодальные кланы продвигали учение сунского конфуцианства. В основу господствующей идеологии были положены конфуцианские идеи Чжу Си (кит.: 朱熹; 1130—1200), они должны были служить подпорками бюрократической централизованной системы власти, сформированной по модели эпохи Ранних Ле (1428—1527). Конфуцианство оставалось государственной религией, инструментом господства феодальных кланов. Императорский дом по-прежнему всеми силами стремился сохранить его монополию. Так, например, конкурсные экзамены, на которые допускались лица, имевшие конфуцианское образование, как и прежде являлись основным средством отбора кадров и пополнения государственного чиновничьего аппарата. Именно люди с конфуцианским образованием занимали подавляющее большинство постов в государственном аппарате бюрократизированного монархического режима. Но при этом с 30-х годов XVI в. из-за деградации феодального строя, ослабления центральной власти, непрерывных войн между различными кланами и группировками, подъема народного движения, а также благодаря мощному воздействию товарного производства происходит все большее ослабление идеологических позиций конфуцианства. Лежавшие в основе феодального общества моральные принципы и нормы по сути носили формальный характер, в действительности же конфуцианство утратило монопольные позиции. Когда в XVI—XVIII вв. феодальный строй во Вьетнаме оказался в затяжном кризисе, сопровождавшемся ослаблением позиций и упадком конфуцианства, то со всей очевидностью вскрылись его консерватизм, догматизм и беспомощность.

Конфуцианство постулирует незыблемость императорской власти, настаивает на значимости такой добродетели, как преданность: от верноподданных требовалось проявлять абсолютную покорность императору. Однако в XVI—XVIII в., несмотря на многочисленные императорские указы, конфуцианцы не смогли предотвратить действия, которые шли вразрез с этим постулатом и нарушали установленные отношения между императором и подданными. Ярким примером являются следующие факты, представленные в книге «Процесс вьетнамской истории». Фан Тхань Зан писал: «Мак Дан Зунг (1) убил императора Ле Кунг Хоанга (2) и основал династию Мак» [10. С. 98]. «В 1782 г. солдаты императорского двора подняли мятеж, в результате чего был убит государь Чинь Кан (3)» [10. С. 759]. Кроме того нарушались: *принцип* («соответствия имени занимаемому положению в обществе»); *три устоя* («правитель — подданные, отец — сын, муж — жена») и *пять постоянств* («гуманизм, долг, учтивость, мудрость, доверие»). Это касалось представителей императорского двора самого высокого ранга и подданных более низкого уровня, членов императорской семьи и всех тех, кто жил в императорском дворце.

В конфуцианстве также особо превозносились моральные качества и нравственное совершенство императора, так как от этого зависит процветание династии и государства в целом. Нгуен Зи (1497—?) отмечал: «Тот, кто является императором, должен взять за основу добродетель. Добродетель должны вобрать в себя и весь императорский двор, и чиновники, и народ» [7. С. 89]. Однако конфуцианство не могло ничего поделать с тем, что в реальности многие императоры и князья вели необузданную, разгульную жизнь, ударялись в пьянство и разврат, совершали убийства, бросали в темницу и подвергали истязаниям своих подданных, ни в чем не повинных людей. Это было характерно для многих императоров династии Мак и князей рода Чинь. Нго Ши Лиен отмечает: «Император Тьонг Дык (1495—1516) прелюбодействовал со второй женой своего отца, когда тот был императором, прикрываясь именем своего старшего брата безжалостно разорял страну, жил в чрезмерной роскоши и неимоверном разврате, ввел суровые наказания и тяжелые налоги. Он уничтожил всех принцев крови и значительную часть аристократии, нажил себе врагов по всей стране, что привело к повсеместным бунтам» [8. С. 83].

Конфуцианцы говорили о важности пути «совершенствования, соблюдения порядка, мудрого управления, сохранения спокойствия» (7) и мира в интересах укрепления строя и обеспечения стабильности в обществе, призывали феодальные кланы высоко нести знамя «преданности Ле», знамя гуманности и справедливости, ставить императора превыше всего, чтобы страна вновь процветала, как это было в эпоху императора Ле Тхань Тонга (1442—1497). Но феодальный класс использовал конфуцианство вовсе не для достижения вышеперечисленных целей. В результате государство отдалялось от конфуцианского идеала и все больше и больше погружалась в смуту. В стенах императорского дворца родители и дети, родные братья императорской семьи поднимались на борьбу друг с другом. А за стенами императорского дворца солдаты устраивали бунты и мятежи. Фан Тхань Зан

писал: «...повсюду развелось столько бандитов, что они напоминали пчелиный рой» [10. С. 500]. Долгое время продолжались вылазки уцелевших приверженцев династии Мак (это происходило в период с 1592 по 1677 г.), то и дело вспыхивали крестьянские восстания против императорского двора и феодальных кланов, крестьянское движение с каждым годом приобретало все больший размах.

КРИЗИС КОНФУЦИАНСКОЙ ИДЕОЛОГИИ

На конфуцианцах лежала обязанность помогать императору в управлении страной и умиротворении народа. Однако, когда рухнул идеал стабильного, процветающего, умиротворенного общества, ученые-конфуцианцы оказались растерянными и неспособными что-либо предложить. Конфуцианцы прочно держались за консолидирующую идею «преданности монарху», но все равно не смогли избежать раскола в своих рядах.

В XVI—XVIII вв. перед ними встала проблема выбора между тем, что является законным и незаконным, между служением обществу или самоустранением от дел. Решение этих вопросов не лежало в чисто теоретической плоскости: одни, следуя чувству собственного долга, покончили собой, другие умирали за императора. Однако большинство заняло конформистскую позицию. Можно сказать, что нравственные ориентиры оказались забытыми: конфуцианцы изменяли своему долгу, поскольку одновременно почитать двух императоров и считать себя верно-подданными было невозможно. Понятно, что такие их действия подрывали основы утверждаемых отношений «государь — подданные», установленные моральные нормы и принципы поведения. Все это в итоге привело к упадку конфуцианства.

Расслоение в рядах конфуцианцев проявилось еще и в том, что довольно многочисленная их часть не стала служить никакой власти или же служила очень короткий период, а потом уединилась в сельской местности и вела отшельнический образ жизни. Эти отшельники, как правило, были вне борьбы, но при этом оказались в оппозиции феодальным кланам. Нгуен Ким Шон написал: «...В этот период истории Вьетнама с XVI по XVIII вв. многие известные конфуцианцы, такие как Нгуен Бинь Кхием, Нго Тхи Ши, Нгуен Тхиеп, отказались от чиновничьей службы и удалились в уединенные места, где они могли бы осмыслить сложившуюся в стране ситуацию, избавиться от разочарования и неудовлетворенности с помощью квиетической философии даосизма или буддийской философии» [5. С. 14—20].

ВОССТАНОВЛЕНИЕ ПОЗИЦИЙ КОНФУЦИАНСТВА ВО ВЬЕТНАМСКОМ ФЕОДАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ

Осознавая бессилие конфуцианства и ограничение его влияния, ученые-конфуцианцы разработали своеобразную «программу», нацеленную на восстановление конфуцианства в интересах феодального строя. К основным направлениям этой программы можно отнести, во-первых, инициативу соединения конфуцианства с буддизмом и даосизмом, во-вторых, активное изучение конфуцианских канонических книг.

Говоря об идейных брожениях во вьетнамском обществе того периода, Нгуен Данг Тхук в первом томе «Истории вьетнамской мысли» отметил: «В благоприятные и спокойные времена следует опираться на конфуцианство, в годы потери равновесия необходимо прибегать к даосизму, в период трудностей и бедствий нужно ориентироваться на буддизм» [6. С. 93]. Конфуцианство воспользовалось идеями буддизма и включило их в свою теоретическую базу. Именно тогда сложилась тенденция к «объединению трех учений» на основе конфуцианства. В то же время существовала и другая тенденция: в ответ на запросы общества изменения происходили в самом теоретическом ядре конфуцианства.

Что касается тенденции к «объединению трех учений», то в ее рамках было предложено множество вариантов этого объединения. Нгуен Бинь Кхием выступал за сочетание конфуцианства с даосизмом. Нгуен Зы был приверженцем идеи сочетания конфуцианства с буддизмом и даосизмом. Были и те, кто предлагал объединить конфуцианство, буддизм и даосизм в единый блок. Совершенно очевидным является то, что какой бы вариант объединения не предлагался, главной целью всех предложений было укрепление монопольных позиций и ведущей роли конфуцианства, а также подрыв процесса восстановления влияния буддизма и даосизма в политической жизни страны. Так, например, Нго Тхи Ши (1726—1780) считал, что «Будда и Лао-цзы — это просто-напросто другие имена; и буддизм, и даосизм находятся в рамках нашего учения Конфуция» [4. С. 15]; Чинь Туэ утверждал: «Все знают, что три учения неравнозначны и буддизм и даосизм в одном потоке с конфуцианцами» [3. С. 145].

Что касается второй тенденции, то изучение канонических книг конфуцианства и развитие этой отрасли знаний (особенно активно данный процесс происходил в XVIII в.) шло сразу по многим направлениям: сверка текстов, комментирование, аннотирование, выделение главного, перевод конфуцианских сочинений на «Тыном» (вьет.: *chữ nôm*), их изложение в стихотворной форме. Среди многообразных направлений самым значимым для вьетнамских ученых-конфуцианцев было комментирование. Ле Куи Дону принадлежит целый ряд сочинений, представляющих собой комментарии к таким классическим текстам, как «Книга документов» (кит.: *書經*) и «Книга перемен» (кит.: *易經*). Ле Кюи Дон (1726—1784) отмечал: «Шестикнижие — это сборник, который учит постигать сущность вещей и явлений, быть искренним и честным, стремиться к самосовершенствованию, блюсти порядок в доме, управлять страной и поддерживать спокойствие среди людей. Но что касается правил для природы и человека, то вполне достаточно книги перемен» [2. С. 52]. Нго Тхи Ням (1746—1803) написал «наставления о (чуньцзю) (9)» (вьет.: *Huân Thu quãn kiển*). Кроме того, многие ученые-конфуцианцы написали большое количество сочинений, в которых популяризовали канонические книги конфуцианства. Ле Куи Дон создал «Краткое изложение чуньцзю» (вьет.: *Huân Thu lược luận*), «Разъяснение четверокнижия» (вьет.: *Tứ thư ước giải*). Буй Хюи Бить также сделал «Краткий вариант четверокнижия». Фан Дай Зоан в этой связи пишет: «Такая подпитка конфуцианства вывела его на новый уровень

теоретического осмысления, укрепила его ортодоксальную сущность и консерватизм...» [9. С. 73].

Указанные меры можно рассматривать как проявление «образцового» отношения конфуцианцев к конфуцианству. Они прибавили конфуцианству догматизма и консерватизма и в то же время помешали его окончательному регрессу. Когда было ослаблено конфуцианство, конфуцианская дисциплина продемонстрировала эффект «замирания», но не могла воспрепятствовать растущему интересу к буддизму и даосизму. В эту кризисную эпоху люди стали обращаться к буддизму и даосизму, несмотря на предпринятые «охранительные» усилия со стороны конфуцианцев. В «Собрании кратких исторических записок» (вьет.: *Toàn thư sửng mục*) (10) сказано, что даже императоры, князья, жены императора, чиновники разного уровня обращались к буддизму и даосизму: верили в чудеса, строго соблюдали буддийские и даосские обряды, поклонялись божествам буддизма и даосизма. XVI—XVIII вв. были временем возрождения этих двух религий. Это и раскрывает в определенной мере механизм ослабления позиций конфуцианства. Чан Чонг Ким отмечает: «Социальный кризис, войны, голодные бунты, острые социальные противоречия XVIII в., а также ослабление влияния конфуцианских идей и возрождение народной культуры оказались важными факторами того, что у буддизма и даосизма появились большие, чем в прошлых столетиях возможности для упрочения своих позиций и расширения своего влияния на вьетнамское общество» [11. С. 79].

Подводя итог, можно сказать, что в XVI—XVIII вв. конфуцианство по-прежнему остается официальной идеологией вьетнамского общества, но представляет собой не цельное учение, а весьма противоречивый и неоднородный феномен. Политический потенциал конфуцианства оказался недостаточным для обеспечения стабильности централизованной власти, аксиологический — недостаточным для стабильности общества.

© Нгуен Ван Зыонг, 2017

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Мак Данг Зунг (1483—1541) — политический деятель, император, основавший династию Мак.
- (2) Ле Кунг Хоанг (1507—1527) — одиннадцатый император династии Поздних Ле, находился на троне с 1522 по 1527 гг., последний император эпохи Ле Шо.
- (3) Чинь Кан (1777—1782) — девятый государь династии Чинь эпохи Ле Чунг Хынг, находился на троне с сентября по ноябрь 1782 г.
- (4) Чинь Чанг (1577—1657) — второй государь династии Чинь эпохи Ле Чунг Хынг.
- (5) Чинь Зянг (1711—1762) — шестой государь династии Чинь эпохи Ле Чунг Хынг.
- (6) Чинь Кыонга (1686—1729) — пятый государь династии Чинь эпохи Ле Чунг Хынг, находился на троне с 1709 по 1729 гг.
- (7) Это изречение Конфуция приводится в книге «Великое учение», которая является первой книгой китайского четверокнижия.
- (8) Белое облако (*Bạch Vân*) — псевдоним автора.

- (9) «Чуныцзю» — «Весны и осени».
- (10) «Тоан thư cương mục — Тоан тхы кьонг мук» — Официальная история Вьетнама династии Нгуен, написанная на ханване (китайская иероглифическая письменность).

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Зьонг Хонг* (пер). Краткий вариант четверокнижия. Ханой: Изд-во «Общественные науки», 2002. (Duong Hồng (biên dịch). Tóm tắt tứ thư. Nxb khoa học xã hội. Hà Nội, 2002.)
- [2] *Ле Куи Дон*. Правила династий. В 4-х тт. Т. 4. Ханой: Изд-во «История», 1962. (Lê Quý Đôn. Lịch triều hiến chương loại chí, tập 4, Nxb Sử học, 1962.)
- [3] *Нгуен Тай Тхы* (ред). Теоретические проблемы в истории вьетнамской мысли. Ханой: Изд-во «Академии философии», 1984. (Nguyễn Tài Thư. Một số vấn đề lý luận về lịch sử tư tưởng Việt Nam. Viện Triết học xuất bản, Hà Nội, 1984.)
- [4] *Нго Тху Ши*. Записки из пещеры Нитхань. Сборник стихов, написанных в пещере Нитхань — Лангшон, 1780. (Ngô Thi Sĩ. Ký động nhi thanh. Tập thơ làm ở động Nhị Thanh — Lạng Sơn, 1780.)
- [5] *Нгуен Ким Шон*. Три религиозные тенденции интеграции Вьетнамской мысли в XVIII веке // Журнал религиоведения. 2007. № 8. (Nguyễn Kim Sơn. Xu hướng hội nhập Tam giáo trong tư tưởng Việt Nam thế kỷ XVIII. Hà Nội. Tạp chí nghiên cứu tôn giáo, số 8/2007.)
- [6] *Нгуен Данг Тхук*. История вьетнамской мысли. В 5-х тт. Т. 1. Хошимин: Изд-во «Хошимин город», 1998. (Nguyễn Đăng Thục. Lịch sử tư tưởng Việt Nam. Nxb Tp. Hồ Chí Minh, 1998.)
- [7] *Нгуен Зы*. Записки об удивительном. Хошимин: Изд-во «Дети», 1988. (Nguyễn Dữ. Truyền kỳ mạn lục. Nxb Trẻ, TP.HCM, 1988.)
- [8] *Нго Ши Лиен*. Полное собрание исторических записок Дайвьета. В 4-х тт. Т. 4. Ханой: Изд-во «Общественные науки», 1968. (Ngô Sĩ Liên. Đại việt sử ký toàn thư, tập 4. Nxb khoa học xã hội. Hà Nội, 1968.)
- [9] *Фан Дай Зоан*. К вопросу о конфуцианстве во Вьетнаме. Ханой: Изд-во «Государственная политика», 1998. (Phan Đại Doãn. Một số vấn đề về nho giáo Việt Nam. Nxb chính trị quốc gia, Hà Nội, 1998.)
- [10] *Фан Тхань Зан* (ред). Процесс вьетнамской истории. В 2-х тт. Т. 2. Ханой: Изд-во «Образование», 1998 (Phan Thanh Giản (chủ biên). Khâm định Việt sử thông giám cương mục. tập 2 (Viện sử học Việt Nam phiên dịch). Hà Nội: nxb giáo dục, 1998.)
- [11] *Чан Чонг Ким*. Конфуцианство. Ханой: Изд-во «Культура-информация», 2008. (Trần Trọng Kim. Nho giáo. Hà Nội. Nxb: Văn hóa thông tin, 2008.)

Для цитирования:

Нгуен В.З. Идеологический упадок вьетнамского конфуцианства в XVI—XVIII вв. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 621—627. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-621-627.

Сведения об авторе:

Нгуен Ван Зьонг — аспирант кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (e-mail: hphilosophy@mail.ru)

For citation:

Nguyen, V.D. The Ideological Disturbance of Vietnam Confucianism in the XVI—XVIII Centuries. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 621—626. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-621-627.

THE IDEOLOGICAL DISTURBANCE OF VIETNAM CONFUCIANITY IN THE XVI—XVIII CENTURIES

Nguyen Van Duong

RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia)
6, Miklukho-Maklaya Str., 117198, Moscow, Russian Federation

Abstract. In the 16—18th centuries there was a large number of cardinal changes in the political and socio-economic life of Vietnam. Confucianism as a political doctrine proved powerless to ensure the stability of centralized power, its position and dogma were already unconvincing for the society. Since Confucian values lost their brilliance, therefore, Confucian scientists required some actions that could lead to the restoration of former positions and the role of Confucianism among the ruling elite of the feudal system and in the society of that era.

Key words: confucianism, buddhism, taoism, state religion, feudalism in Vietnam

REFERENCES

- [1] Duong Hong. *A Short Version of the Four-Stone*. Hanoi: Publisher «Social sciences»; 2002. (Duong Hồng (biên dịch). Tóm tắt tứ thư. Nxb khoa học xã hội. Hà Nội, 2002.)
- [2] Le Quy Don. *The Full Chronicle of Dynasties*. In 4 vol. Vol. 4. Hanoi: Publisher «History»; 1962. (Lê Quý Đôn. Lịch triều hiến chương loại chí, tập 4, Nxb Sử học, 1962.)
- [3] Nguyễn Tài Thư. *Some Theoretical Issues on the History of Vietnamese Thought*. Hanoi: Publisher «Institute of philosophy»; 1984. (Nguyễn Tài Thư. Một số vấn đề lý luận về lịch sử tư tưởng Việt Nam. Viện Triết học xuất bản. Hà Nội, 1984.)
- [4] Ngo Thi Si. *Notes from the Cave of Nhi Thanh. Collection of Poems Written in the Cave Nhi Thanh — Lang Son, 1870*. (Ngô Thi Sĩ. Ký động nhi thanh. Tập thơ làm ở động Nhi Thanh-Lạng Sơn, 1780).
- [5] Nguyen Kim Son. Three Religious Trends in the Integration of Vietnamese Thought in the 18th Century. *Journal of Religious Studies*. 2007;(8). (Nguyễn Kim Sơn. Xu hướng hội nhập Tam giáo trong tư tưởng Việt Nam thế kỷ XVIII. Hà Nội. Tạp chí nghiên cứu tôn giáo, số 8/2007.)
- [6] Nguyen Đàng Thúc. *History of Vietnamese Thought*. In 5 vol. Vol 1. Ho Chi Minh: Publisher «Ho Chi Minh City»; 1998. (Nguyễn Đàng Thúc. Lịch sử tư tưởng Việt Nam. Nxb Tp. Hồ Chí Minh, 1998.)
- [7] Nguyen Du. *Collection of Strange Tales*. Ho Chi Minh City: Publisher «Children»; 1988. (Nguyễn Dữ. Truyền kỳ mạn lục. Nxb Trẻ, TP.HCM, 1988.)
- [8] Ngo Si Lien. *Full Collection of Daiviet's Historical Notes*. In 4 vol. Vol. 4. Hanoi: Publisher «Social sciences»; 1968. (Ngô Sĩ Liên. Đại việt sử ký toàn thư, tập 4. Nxb khoa học xã hội. Hà Nội, 1968.)
- [9] Phan Dai Doan. *To the Question of Confucianism in Vietnam*. Hanoi: Publisher «National politics»; 1998. (Phan Đại Doãn. Một số vấn đề về nho giáo Việt Nam. Nxb chính trị quốc gia, Hà Nội, 1998.)
- [10] Phan Thanh Gian. *Approved by the Highest Command of the Universal Mirror of the History of Vietnam, the Basis and Particulars*. Hanoi: «Education»; 1998 (Phan Thanh Giản (chủ biên). Khâm định Việt sử thông giám cương mục. tập 2 (Viện sử học Việt Nam phiên dịch). Hà Nội: nxb giáo dục, 1998.)
- [11] Tran Trong Kim. *Confucianism*. Hanoi: Publisher «Culture — information»; 2008. (Trần Trọng Kim. Nho giáo. Hà Nội. Nxb: Văn hóa — thông tin, 2008.)

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-628-630

ОРЕХОВ А.М. «ПУТЕШЕСТВИЕ ВСЛЕД ЗА СОВОЙ МИНЕРВЫ: АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ». — М.: Инфра-М, 2016. — 196 с.

О.К. Шевченко

Книга А.М. Орехова «Путешествие вслед за Совой Минервы: Античная философия», безусловно, выступает как неординарное и крайне важное для отечественной философии событие. В этом весьма необычном философском произведении совмещаются два жанра: «художественный» и «популярный», вот почему книгу наиболее точно назвать даже не «научно-популярным» изданием, а «художественно-популярным». Одновременно А.М. Орехов совмещает в тексте совершенно противоположные вещи: с одной стороны, солидную академическую респектабельность, а с другой — шаловливость современной постмодернистской прозы. Четыре героя — сам автор (он себя скромно именует «Андрей Михайлович»), двое студентов — Петр Аскин и Лиза Каблучкова, «проводник по античной философии» Диоген Лаэртский — совершают на античной биреме «Метафизика» путешествие (реальное или виртуальное — судить читателю) в различные античные города, где знакомятся с видными философами и ведут с ними увлекательные философские беседы.

Анализируя сам текст «Совы», постепенно приходишь к выводу, что речь идет не просто об эклектичной хрестоматии или кентаврообразном учебном пособии. Нет, речь идет о вполне целостном, продуманном, очень тщательно выверенном в своих деталях труде. И снова возникает вопрос: какой жанр у этой книги? Бог весть. Научная монография — конечно же нет! Уж очень она близка к дидактической прозе. Научно-популярное издание? Ну что Вы, текст уж очень фундаментализирован фактами. Повесть? Да о чем вы, какая тут литература, когда автор нашпиговал книгу значительными отрывками древних философских манускриптов.

С нашей же точки зрения, А.М. Орехов сделал великолепное подспорье для любого университетского преподавателя философии. Просто замечательную *книгу для чтения* с оригинальным жанровым сюжетом и целостным литературным миром. Да и стоит ли в эпоху клипового сознания студенчества так уж быть требовательным к жесткому жанровому соответствию? Вколачивая текст в прокрустово ложе гиперкритики? Уверен, что не стоит.

Десять путешествий наших современников на волшебном корабле «Метафизика» с заходом во вполне физические и реальные порты Эллады и общением

с вполне историческими персонами античного мира дают очень богатую сюжетами историю философских исканий Древней Греции и Рима. Гибкая жанровость книги позволяет автору умело смещать ракурсы восприятия античной философии от виденья профессионального философа к виденью слегка экзальтированной и эмансипированной «мисс Каблучковой». Тщательная прорисовка бытовых деталей позволяет увидеть в философах прошлого не странички с буквами, а реальных, порой смешных, а порой и трагических личностей. Философы ведь были разные: хитрые и коварные, благородные и тщеславные, богатые и нищие. Вот эта жизненность прошлого, его физическая зримость — несомненное достоинство книги. А элегантно введенные аутентичные тексты античности становятся востребованными читателем, тогда как их размещение в толстенных хрестоматиях наводит на того же читателя тоску и зевоту.

Но, вероятно, следует сказать и о тех огрехах, которые имеет этот замечательный текст. Ведь, как говорят в Японии, *«шедевр обязан иметь изъян, иначе это простая подделка»*. В качестве такого изъяна укажем на явную параллель с «Божественной комедией» Данте. Порой, читая диалоги наших современников с Диогеном Лаэртским, капитаном «Метафизики», так и видишь диалоги Вергилия с Данте. Это не текстуальная, а скорее стилистическая схожесть. Схожесть на уровне смыслов, пафоса. Вероятно, автору стоило бы сознательно дистанцироваться от подобных совпадений и, быть может, более гротескно вылепить диалоги пассажиров и капитана «Метафизики».

Довольно странно было видеть в книге обычные штампы — как, например, рождение эллинской философии из самой эллинской философии. А между тем на современном уровне развития истории философии доказано, что многочисленные истоки философствования (не имитации философии, не начала мифологические и прочее) имели место в Финикии и на Ближнем Востоке. Существуют финикийские тексты, представленные содержательно вполне на уровне идей Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена, но созданные в Финикии за несколько сотен лет до рождения этих мудрецов. Да и сам Фалес не был вполне эллином, а имел значительную добавку финикийской крови (также как Пифагор, который, весьма вероятно, был сирийцем). Из списка первых мифологических основателей эллинской философии, который приводит Диоген Лаэртский, но который не попал в книгу А.М. Орехова, большинство имен родом из Малой Азии и Ближнего Востока. Этот сюжет можно было бы красочно обыграть, тем более что жанр вполне позволяет, но автор пошел в этом вопросе по пути респектабельного консерватизма в рамках очень раскованного постмодернистского текста.

Из других огрехов, например, стоит указать на стр. 13, где описывается сражение под Троей: автор пишет «когорты воинов», тогда как «когорта» — это подразделение римской армии, а вовсе не ахейцев. Второе замечание касается стр. 93, где автор представляет суд над Сократом: «Огромный амфитеатр, заполненный несколькими сотнями лениво зевающих старичков-пенсионеров...». Но дело в том, что Сократа (как и других преступников) судили не в амфитеатре. Судилище находилось на холме Ареса северо-западной Акрополя в небольшой естественной котловине, которую с большим трудом можно было счесть за «амфитеатр».