

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ
АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САМАРСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ АКАДЕМИКА С. П. КОРОЛЁВА»
(САМАРСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ)

История. Семиотика. Культура

Сборник материалов
Всероссийской научной конференции с международным участием
(Самара, 17-18 ноября 2017 года)

Самара
2017

УДК 9+008+1
ББК 63.3+71+87
И 907

Авторы: *Н. Ф. Банникова, А. Э. Бахметьев, Е. В. Беляева, Ю. В. Вострикова, Н. А. Гильмутдинова, С. И. Голенков, В. Ю. Даренский, И. В. Дёмин, И. А. Инюшина, Н. В. Кишкин, М. В. Клёцкин, В. А. Конев, С. А. Кудрина, С. А. Лишаев, Е. А. Нагорнов, А. Ю. Нестеров, В. А. Нехамкин, А. Н. Огнев, А. Е. Сериков, И. В. Силантьев, Е. Н. Суворкина, В. Н. Сыров, Г. А. Трафимова, В. Т. Фаритов, Т. В. Филатов, М. Н. Чистанов.*

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *Р. И. Таллер*
доктор философских наук, профессор *Т. Н. Соснина*

И 907 История. Семиотика. Культура: сборник материалов Всероссийской научной конференции с международным участием / отв. ред. И. В. Дёмин. – Самара: Самар. гуманитар. акад., 2017. – 255 с.

ISBN 978-5-98996-205-1

В сборнике представлены материалы Всероссийской научной конференции с международным участием «История. Семиотика. Культура», прошедшей 17-18 ноября 2017 года в Самарском университете. Рассматриваются философские и методологические вопросы культурологии и исторического познания.

Издание ориентировано на исследователей, занятых проблемами философии культуры, философии истории, а также теории и методологии социально-гуманитарного познания.

Издание подготовлено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 17-13-63001 «Философские основания семиотики истории» (Региональный конкурс «Волжские земли в истории и культуре России» 2017 года).

УДК 9+008+1
ББК 63.3+71+87

ISBN 978-5-98996-205-1

© Авторы, 2017
© Самарский университет, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	5
Раздел 1. Неклассическая философия и методология истории.....	7
<i>Банникова Н. Ф.</i> Несколько слов о значении исторического познания.....	7
<i>Беляева Е. В.</i> Моральная составляющая исторической рефлексии.....	13
<i>Кишкин Н. В.</i> Экоцентризм как элемент научного и историософского познания.....	22
<i>Клёцкин М. В.</i> История как наука о целостном сущем в концепциях Гегеля и Хайдеггера.....	28
<i>Нехамкин В. А.</i> Контрфактическое моделирование прошлого как тип неклассической философии истории.....	36
<i>Огнев А. Н.</i> Значение постулата конкретного историзма в онтогносеологии.....	44
<i>Филатов Т. В.</i> О смысле феномена «партократия».....	55
<i>Чистанов М. Н.</i> Мифологические источники в исследованиях исторического сознания.....	64
Раздел 2. Семиотика и герменевтика в историческом и культурологическом познании.....	76
<i>Бахметьев А. Э.</i> Понятие интуиции в философии техники Петра Энгельмейера.....	76
<i>Вострякова Ю. В.</i> Некоторые аспекты проблемы образа в художественной и познавательной деятельности.....	82
<i>Даренский В. Ю.</i> Русская эсхатологическая историософия как герменевтика исторического процесса..	92
<i>Дёмин И. В.</i> Семиотика истории Ю. М. Лотмана: между реализмом и конструктивизмом.....	102
<i>Инюшина И. А.</i> Книга в визуальной семиологии Умберто Эко.....	116
<i>Нестеров А. Ю.</i> Техническая герменевтика и семиотика...	125
<i>Силантьев И. В.</i> Об особенностях языка литературоведения.....	136
<i>Сыров В. Н.</i> Умер ли автор: когда необходима авторская перспектива?.....	143

<i>Фаритов В. Т.</i> Семиотическая философия Ю. М. Лотмана	157
Раздел 3. Философия культуры в постметафизическом контексте.....	166
<i>Гильмутдинова Н. А.</i> Вопрошающее понимание культуры.....	166
<i>Голенков С. И.</i> Концепт «сборка» в шизоанализе Ж. Делеза и Ф. Гваттари.....	171
<i>Конев В. А.</i> Знаковые события истории.....	183
<i>Кудрина С. А.</i> Прогресс как ценность и обесценивание традиции.....	197
<i>Лишаев С. А.</i> К феноменологии старости.....	206
<i>Нагорнов Е. А.</i> Символизм первобытной культуры.....	217
<i>Сериков А. Е.</i> Историческая трансформация смыслов самопожертвования.....	227
<i>Суворкина Е. Н.</i> Семиотический компонент в обыденной практике субкультуры детства.....	236
<i>Трафимова Г. А.</i> Формирование инновационной культуры как задача системы образования.....	247
Информация об авторах.....	253

ПРЕДИСЛОВИЕ

Значение семиотики и лингвистически ориентированной философии для современного социально-гуманитарного знания в настоящее время уже никем не ставится под сомнение. Науки об обществе, истории и культуре минувшего века развивались под влиянием семиотики и философии языка. Это влияние непрерывно возрастало на протяжении всего XX века, достигнув кульминации в постструктуралистских и «постмодернистских» методологических концепциях.

Рассмотрение истории, общества и культуры *sub specie semioticae* (под углом зрения семиотики) и разработка семиотической модели исторического и культурологического познания открывает перед социально-гуманитарными науками новые возможности и горизонты. В частности, семиотический подход позволяет наметить конкретные пути деидеологизации и демифологизации наук об обществе и культуре.

В сборнике представлены статьи, раскрывающие различные аспекты семиотического подхода к истории и культуре.

В первый раздел сборника вошли статьи, в которых рассматриваются некоторые ключевые вопросы современной неклассической философии и методологии истории: содержание и трансформации принципа историзма, соотношение исторического и мифологического типов миропонимания, моральное и экологическое измерения исторической рефлексии, контрфактическое моделирование прошлого.

Второй раздел включает в себя статьи, посвящённые различным аспектам семиотики и герменевтики в историческом и культурологическом познании. В числе наиболее значимых вопросов, обсуждаемых в этом разделе, – значение культурно-семиотической концепции Юрия Михайловича Лотмана для методологии современных гуманитарных наук, соотношение технической и философской герменевтики, эвристический потенциал различных семиотических трактовок (моделей) знака, значение авторского замысла в процессе интерпретации текстов (проблема «смерти» автора и его «воскрешения»).

В третий раздел вошли статьи, связанные с осмыслением и разработкой некоторых ключевых понятий современной постметафизической философии культуры и культурологии. В частности, раскрывается социокультурный и экзистенциально-антропологический смысл категории возраста, выявляется эвристический потенциал концептов «сборка», «событие», «транссессия», анализируются аксиологический, этический и религиозный аспекты идеи прогресса в контексте современной культуры.

И. В. Дёмин

Раздел 1.
**НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
И МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ**

Несколько слов о значении исторического познания

Банникова Н. Ф.

Россия, Самара, Самарский университет, кандидат исторических наук,
профессор кафедры отечественной истории и историографии

В статье сделана попытка показать актуальность исторического познания в современных условиях развития Российского государства. Обращено внимание на различные функции исторических знаний. Подчеркнуто значение исторического опыта для современной общественной практики, а также значение исторического компонента в профессиональной подготовке молодых специалистов.

***Ключевые слова:** исторический опыт, память, традиции, духовные ценности, познание.*

История занимает особое место среди социально-гуманитарных дисциплин. Прежде всего, это связано с тем, что, наряду с философией, история является системообразующей дисциплиной гуманитарного знания. Исторические знания обеспечивают трансляцию моральных и идейных ценностей, а также ориентацию в историческом времени. Исторический опыт востребован в социальной практике, в деятельности политических и общественных институтов по формированию ценностных приоритетов общества. Истории в настоящее время отводится в обществе и консолидирующая роль. Поэтому общественность и власть заинтересованы в трансляции исторических знаний на массовый уровень с целью реализации социальных функций истории.

Усиление роли и значение исторических знаний в современных условиях определено гуманитарным, духовно-нравственным, культурным и социально-гражданским содержанием их функций.

Современность и будущее познаются на основе понимания истории, ее основных факторов, вызовов, особенностей, закономерно-

стей и тенденций. Это закономерно, поскольку научное историческое сознание учитывает влияние на исторический процесс его базовых факторов.

Само понимание современности определяется пониманием истории в траектории предшествующего развития [7]. Испытания историей существенно актуализируют способность человека вспоминать, изучать, постигать прошлое и сохранять то, что было.

Сохранение традиций в обществе – это сохранение культуры. Еще немецкий историк К. Ясперс подчеркивал, что «настоящее совершается на основе исторического прошлого, воздействие которое мы ощущаем на себе» [3, с. 6].

Невозможно понять настоящее во всей сложности и противоречивости составляющих его процессов без выяснения природы и закономерностей развития их исторических корней.

История – это колоссальный массив духовно-нравственного, культурного и социального опыта человечества, накопленного многими поколениями.

Народу и стране не выжить без сохраняемых исторической памятью традиций. Прошлое – это точка отсчета в самоопределении молодежи, которая стремится в диалоге с прошлым обрести смысл жизни, креативную силу времени, пассионарность новой эпохи, право на историческую, национальную память, силу созидательных идеалов, здоровое национальное сознание.

Передаваясь от поколения к поколению, исторический опыт каждый раз осмысливается заново с учетом нового опыта общественной практики. Актуализация разных сторон исторического опыта – естественный процесс поиска в истории ответов на вопросы современной жизни.

Сложные проблемы развития нашей страны, ее национальной безопасности и самоопределения молодежи в условиях глобализации и складывания открытого, потребительского, информационного и гражданского общества закономерно повышают роль и значение исторического компонента профессионального, духовного и социального формирования специалистов.

Важная роль исторической составляющей профессионального образования детерминируется нравственным законом жизни, выжива-

ния общества и государства, которые заинтересованы в подготовке профессиональных элит.

Это подтверждает цивилизационная концепция истории, в которой критерий прогресса – нравственный прогресс, а регресс – потеря народом своего достоинства. Очень важна и нравственная ответственность, без которой нет и свободы. Исторический, культурный опыт, общественная практика и есть основа способности исторического сознания отличать добро от зла, искать перспективный путь развития общества, опираясь на диалектическое осмысление исторического опыта.

Особенно это важно для России. Воспитание историей – основной путь обретения судьбоносных для России качеств. Исторические знания – это корни, которые питают Российское государство. Потеря исторической памяти разрушает общественное сознание. Еще И. А. Ильин предупреждал, что народ, не понимающий свою историю, погубит себя, свою историю. «Россия как цепь исторических явлений и образов есть, конечно, земное обстояние, подлежащее научному изучению. Но и самое это научное не должно останавливаться на внешней видимости фактов; оно должно проникать в их внутренний смысл, в духовное значение исторических явлений, к тому единому, что составляет дух русского народа и сущность России. Мы, русские люди, призваны не только знать историю своего отечества, но и видеть в ней борьбу нашего народа за его самобытный духовный лик» [1, с. 15].

Определяя практическое значение исторического сознания, В. О. Ключевский отмечал: «Каждому народу история задает двустороннюю культурную работу – над природой страны, в которой ему суждено жить, и над своей собственной природой, над своими духовными силами и общественными отношениями» [2, с. 61]. Но важно учитывать, что в России всегда историческое знание служило опорой при строительстве не только социальных отношений и культуры, но и идеократического государства, которое было системообразующим фактором отечественной истории, служившим народу средством сохранения и развития своего исторического предназначения.

В современных условиях становление новой парадигмы исторической науки, антропологизированной истории, позволяет выйти на новый уровень исторического познания, который имеет своим предметом общество как результат деятельности людей.

История как форма общественной жизни людей – это важнейший способ самопознания, идентификации общества, средство «ориентации» людей в социальном пространстве, форма социальной памяти человечества. История – диалог прошлого с настоящим, необходимый, чтобы понимать собственное общество, быть толерантным к нему, идентифицировать свое место в нем.

Вся культура основана на памяти. Она наследуется историей, представляющей собой многовековой, культурный духовный опыт общества. Именно историческая память консолидирует население страны, дает осознание общности исторической судьбы. Поэтому народ без знания своей истории, прошлого не народ, а обыватели. Мир, потерявший память, – потерянный мир. Страна, разделившаяся во времени, распадается и в пространстве. «Уважение к минувшему – вот черта, отличающая образованность от дикости. Гордиться славою своих предков не только можно, но и нужно», – писал А. С. Пушкин [4, с. 165]. В связи с этим нельзя не вспомнить замечательную работу В. Чивилихина под названием «Память», в которой он отмечал, что «История – это великая и единственная неизменяемая реальность выше всех наук, потому что связывает настоящее с прошедшим и будущим... История складывается из действий людей, которые в определенных обстоятельствах руководствуются экономическими, политическими, социальными, религиозными и иными стимулами и мотивами, связанными с назревшими переменами в общественном бытии.

Историческая память – животворящая сила, устремленная в будущее. Она влечет нераскрытыми тайнами, помнится подробностями, глыбится в умах и сердцах великими свершениями предков, зовет быть достойными им!» [6, с. 119, 182, 684].

Вся культура основана на памяти. Она наследуется историей, представлявшей собой колоссальный массив многовекового социального, культурного, духовного опыта человечества, без чего новые поколения не могут развиваться. Поэтому нельзя не вспомнить слова незаслуженно забытого Н. Г. Чернышевского, что «можно не знать многих наук и быть образованным человеком, но нельзя быть образованным, не зная истории» [5, с. 9].

С летописных времен историческая память – национальное средство выживания России, которое формировало поколения созидателей. Лишение новых поколений исторической памяти может привести к

разрушению корней национальной памяти. Правила жизни – в памяти. Историческое миропонимание, являясь основой общественного сознания, формирует гражданина. Поэтому главная роль истории – служить исторической правде, объединению общества вокруг основных ценностей.

Изучение истории раскрывает и научно-политическую сторону социальной функции истории. На основе теоретического осмысления исторических фактов, исторических закономерностей развития общества может вырабатываться научно обоснованный политический курс. И это необходимо учитывать в сегодняшней России.

Изучение истории требует знания ее особенностей, понимания соотношения общемировых тенденций и российских исторических процессов. Поэтому актуализация исторических знаний, историческое познание будет способствовать осознанию судьбы России.

Велика и воспитательная роль истории. История, ее изучение способствует познанию в развитии, а также формированию моральных, нравственных и гражданских ценностей (чести, долга, толерантности, добра, патриотизма). История, обладая воспитательным воздействием, формирует стержень культуры, то есть духовности. Опыт истории ведет к просвещению, а историческая память народа формирует его национальное самосознание, способность дать ответ на вызов времени.

Каждому новому поколению необходимо иметь историческое сознание, которое является средством научного понимания, сущности и форм социального развития. Оно представляет собой синтез исторического знания, обобщения исторического опыта и вытекающих из него исторических традиций. Историческое познание обуславливает формирование социального самосознания. История создает ощущение причастности не только к современности, но и к деяниям прошлых поколений и ответственности перед будущим.

И сегодня актуальны слова великого русского философа И. А. Ильина. В 50-е годы XX столетия, находясь в эмиграции в Париже, он писал: «Ныне Россия в беспрецедентном историческом положении: она ничего и ни у кого не может и не должна «заимствовать». Она должна сама создать и выковать свое общественное и государственное обличье такое, которое ей в этот момент исторически будет необходимо, которое будет подходить только для нее и будет спасительно именно только для нее; и она должна сделать это, не испрашивая разреше-

ния ни у каких нянек и ни у каких соблазнительей или покупателей... И все это должно совершиться в вековых традициях русского народа и русского государства. И притом – не в виде «реакции», а в формах творческой новизны. Это будет новый русский строй, новая государственная Россия» [1, с. 454-455].

Литература

1. Ильин И. А. Национальная Россия: наши задачи / под ред. О. А. Платонова. М.: Алгоритм, 2007.
2. Ключевский В. О. Сочинения в 9-ти томах. Курс русской истории. Т. 1. М., 1987.
3. Косолапова Н. А. Что это было? Размышления о перестройке в свете ее когнитивных итогов //Общественные науки и современность. 2005. № 1.
4. Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Т. 5. М., 1950.
5. Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. В 15-ти тт. Т. 7. М., 1950.
6. Чивилихин В. А. Память: роман-эссе. В 2-х книгах. М., 1988.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

Bannikova N. F.

A FEW WORDS ABOUT THE SIGNIFICANCE OF HISTORICAL KNOWLEDGE

The article makes an attempt to show the relevance of historical knowledge in the contemporary conditions of the development of the Russian state. Attention is drawn to the various functions of historical knowledge. The importance of historical experience for modern social practice is emphasized, as well as the significance of the historical component in the professional training of young specialists.

Key words: *historical experience, memory, traditions, spiritual values, cognition.*

Моральная составляющая исторической рефлексии

Беляева Е. В.

Республика Беларусь, Минск, Белорусский государственный университет, кандидат философских наук,
доцент кафедры философии культуры

Выявление моральной составляющей исторической рефлексии представляет собой методологическую проблему, которая имеет определенную структуру. Нормативно-ценностные установки морали реализуются в выборе предмета исследования, при отборе материала, его интерпретации и объяснении общего смысла истории; как в рефлексии историка над материалом, так и в рефлексии над собственными методами исследования; как в профессиональном, так и в обыденном историческом сознании. При этом сама моральная составляющая также становится предметом исторической рефлексии.

Ключевые слова: методология истории, историческая рефлексия, мораль и история.

Тема «история и мораль» обширна, давно и широко обсуждаема. О ее актуальности и злободневности свидетельствует множество современных публикаций [1; 3; 9; 10]. Главная антиномия в соотношении морали и истории строится в соответствии с выражением «казнить нельзя помиловать»: с одной стороны, в историческом исследовании нельзя руководствоваться нравственными критериями, это искажает объективность и научность исторического знания; с другой стороны, поскольку историю делают и пишут люди, то нравственность является неотъемлемой составляющей как самого исторического процесса, так и его рефлексии. Как моральная ангажированность, так и моральное равнодушие историка делают его занятие бессмысленным, «принцип ценностного отношения необходим для поддержания историей своего социального статуса и выполнения ею функций социальной памяти и воспитательной» [6, с. 48]. Соответственно, осмысление и осмысливание моральной составляющей исторической рефлексии является чрезвычайно важным и перманентным процессом. Как отмечает Б. Г. Могильницкий в терминологическом словаре 2014 г.: «Методоло-

гия истории обязательно включает в круг своих оснований морально-нравственную компоненту: профессионализм историка неотделим от его нравственности, они взаимодополняемы» [4, с. 274]. Между тем характер этой дополнительности остается предметом полемики, в которой выявляется структура проблемы соотношения истории и морали.

Определенную трудность при постановке и решении данной методологической проблемы представляет определение ее дисциплинарной принадлежности. Историки обсуждают ее как внутреннюю для исторического знания. В то же время любая трактовка соотношения истории и морали как феноменов опирается на одну из концепций философии истории. И, наконец, этика, которая считает анализ морали своей прерогативой, переформулирует проблему «история и мораль» в проблему «мораль и история». Обладая собственным понятийно-категориальным аппаратом, этика ставит вопрос о том, имеет ли взаимодействие морали и истории специфику по сравнению с другими аксиологическими аспектами исторического процесса.

Следующее, что требует уточнения, это значение термина «историческая рефлексия», который определенным образом трактует природу исторического познания. Рефлексия предполагает прояснение научным исследованием своих (часто неявных) предпосылок, и современное историческое знание с его повышенным вниманием к методологическим проблемам, безусловно, рефлексивно. А. В. Лубский, анализируя различные модели исторического исследования, пишет: «синтезируя различные подходы к пониманию рефлексии, можно утверждать, что в историческом познании она направлена, с одной стороны, на осмысление историком своих собственных исследовательских действий (внутренняя рефлексия), с другой – на осмысление исследовательских действий самого историка, представляя собой как бы рефлексией над рефлексией (внешняя рефлексия) [2, с. 31]. Оба вида рефлексии имеют моральную составляющую, роль которой необходимо выявлять.

Применительно к «внутренней» рефлексии моральная составляющая – это те ценностные конструктивные установки, которые историк реализует в конкретном исследовании, ставя и решая научные задачи. Л. П. Репина считает, что «в целом можно определить три группы факторов, имеющих социально-культурную обусловленность и определяющих отношение историка к прошлому: научные концепции социального развития, которыми исследователь руководствуется при отбо-

ре, анализе и истолковании исторических фактов; политические и идеологические принципы устройства общества, которые исследователь воспринимает как точку отсчета в своем восприятии прошлого; личные мировоззренческие и идеологические убеждения исследователя» [8, с. 25]. Все эти группы факторов имеют моральную составляющую. Во-первых, научные концепции социального развития (например, концепция общественно-экономических формаций или концепция модернизации) содержат представления о роли нравственности в социальных процессах и таким образом задают критерии, на основе которых историк вычленяет исторические факты. Во-вторых, на восприятие прошлого влияют не только политические и идеологические принципы общества, к которому принадлежит историк, но и тип нравственности данного общества, особенности его нормативно-ценностной системы. В-третьих, в число личных мировоззренческих убеждений исследователя с необходимостью входят его нравственные убеждения.

Рефлексия или неотрефлексированность моральной составляющей исходных предпосылок сказывается не только в повседневном историческом дискурсе, но и в профессиональной литературе. Даже сам предмет исследования выделяется на основе нравственной позиции исследователя или моральных ориентаций общества. Законная гордость сообщества за свои достижения придает историческое значение событиям, которые в общемировом контексте могут казаться незначительными. Или, наоборот, исторические факты отбираются на основании нравственного негодования из-за расхождения исторического сущего с тем должным, которое содержится в моральных убеждениях сообщества. В результате предметом внимания становятся негативно окрашенные исторические события, исследования концентрируются вокруг исторических обид, задавая способы интерпретации материала. Происходит специфическая «моральная фальсификация истории»: придание ей моралистического смысла, приписывание добрых и дурных намерений людям прошлого, убеждение, что исторические события происходят именно на основе моральных или аморальных намерений. (Так, победа в войне трактуется как результат морального превосходства победивших. Так, голодомор, охвативший ряд регионов СССР в результате проводимой сельскохозяйственной политики, рассматривается украинскими историками как злонамеренное деяние именно по отношению к украинскому народу. Так, искренний верующий интерпретирует любые

притеснения своей церкви как мотивированные безнравственностью гонителей, а не борьбой интересов различных социальных сил).

Неудивительно, что для внешнего, не вовлеченного в конфликт наблюдателя, такой подход выглядит неприемлемым, формируется убеждение, что «к прошлой истории человечества нельзя подходить с позиции морали» [1, с. 5]. Как пишет И. А. Гобозов, «историю надо излагать объективно и беспристрастно, любой факт следует рассматривать в контексте эпохи, а не в контексте современности. Нельзя осовременивать историю. Нельзя к ней подходить с позиций современности, с позиций моральных ценностей» [1, с. 11]. Между тем в этих вопросах каждый «видит соринку в чужом глазу», не замечая собственной небеспристрастной позиции. Якобы объективное рассмотрение поступков исторических субъектов с позиции «социальных интересов» на деле приводит к косвенному оправданию их действий и даже к обоснованию критериев нравственности на основе этих интересов.

Между тем исторические деятели являются целостными личностями и в своих поступках руководствуются как интересами, так и ценностями, как прагматикой, так и своими моральными убеждениями. Сведение истории к политической истории давно себя изжило, и поворот от социальной истории к истории социокультурной стал все более явным [7, с. 54-63]. Поэтому историческое исследование должно включать в себя и исследование истории нравственности. Знание исторической природы моральных ценностей препятствует их абсолютизации и суду над историей с современных моральных позиций. В то же время историческое исследование сопоставляет нравственные представления прошлого и настоящего, препятствуя современному моральному сознанию замыкаться в собственном превосходстве, позволяет мыслить «общечеловеческие ценности» не как монологически составленный список, а как полифоническую композицию морального опыта человечества. История нравственности должна рассматриваться как составляющая рефлексии историка по отношению к любому материалу. Более того, поскольку исторический деятель и моральный субъект – это один и тот же человек, а исторические события – результат не автоматических, а сознательно избираемых поступков, можно рассматривать мораль как условие истории. «История, – пишет М. А. Юсим, – предполагает наличие субъектов (индивидов и коллективов), являю-

щихся носителями ценностей или осознающих свою ценность» [10, с. 111]. «С точки зрения ценностного подхода процесс истории представляет собой множество выборов, обусловленных способностью субъектов [морально] оценивать действующие на них факторы» [10, с. 106].

К «внутренней» рефлексии исторического исследования следует отнести и фундаментальный вопрос о смысле истории. Данный аксиологический конструкт, который создается философией истории, предпосылается конкретному исследованию и определяет выводы из него, задает ценностную легитимацию исторического процесса и придает ему целостность. В классической философии смысл истории часто мыслился именно как нравственный смысл. Для Гегеля история характеризовалась «прогрессом в сознании свободы», для В. С. Соловьева – представляла собой процесс нравственного совершенствования.

В современной философии истории смысл истории не сводится к чисто моральному, а связан с собственной фундаментальной ценностью исторического процесса. Такой ценностью выступает «связь времен», непрерывность развития человеческих сообществ в прошлом, порождающая аксиологическую установку на продолжение их существования в будущем. Ее противоположностью является «распад связи времен» или вовсе «конец времен», т. е. кризис и гибель социального, выраженные в терминах темпоральности. Смысл истории проявляет свою аксиологическую власть, придавая значимость исторически сложившимся нравственным ценностям, и сам становится самой главной ценностью проективной деятельности социального субъекта. Таким образом, понятие смысла истории имеет свою нравственную составляющую. Раскрытие смысла истории и борьба за его реализацию выступает как ценностное отношение, определяющее деятельность исторического субъекта. Для того чтобы история продолжалась, смысл *должен* быть. Соответственно, формулировка в терминах долженствования делает высказывание моральным: само наличие в истории смысла есть моральное обязательство, как для сообществ, так и историка, который о них пишет. В современной философии, отмечал А. С. Панарин, «смысл истории перемещается из онтологической области, где зрели мифы гарантированной истории, связанной с законами мироздания, в аксиологическую, связанную с тестированием нашей способности преобразовать утвердившуюся в ...обществе систему ценностей» [5]. Смысл истории

предстает как практическая нравственная задача действующих исторических субъектов.

«Внешняя» рефлексия в историческом исследовании обращена не к объектам прошлого, а к самому историческому знанию. Она касается «специализированной концептуальной деятельности по изучению исторического познания с позиций определенного идеала научно-исследовательской деятельности, принятого в научном сообществе» [2, с. 32].

Поскольку главной этической ценностью любого научного исследования является установка на поиск истины, то в этой точке научная и моральная составляющая совпадают. Однако это совпадение не происходит автоматически. Искреннее желание выяснить историческую истину может содержать скрытый, неотрефлексируемый моральный пафос и приводить к искажениям той самой истины, которую стремились обрести. Поэтому высокоморальное стремление к научной объективности предполагает столь же высокий профессионализм, квалифицированный подбор научного инструментария и методологическую четкость оснований научного исследования. В этом плане рефлексивность может рассматриваться как обязательная моральная составляющая современного исторического познания, одновременно защищающая его объективность.

Что касается идеалов исследовательской деятельности, принятых в историческом научном сообществе, то они претерпели существенные перемены. «Лингвистический поворот», «постмодернистский поворот», формирование «новой исторической культуры» и самых новых стратегий исторического познания постоянно побуждают к обсуждению методологических проблем [7]. При этом сам переход к новым исследовательским стратегиям вызывает в сообществе историков моральные сомнения, так как радикальные инновации разрушают преемственность исторического знания, которая является его фундаментальной нравственной ценностью. Таким образом, «внешняя» рефлексия подразумевает и этическую экспертизу исторического знания. В данном случае речь идет не о моральной оценке исторического процесса, а о выдвижении критериев и требований к историческому знанию, которые разрабатываются этикой.

Между тем этика и сама испытала всевозможные методологические «повороты». В своих неклассических вариантах она реализует и

постмодернистскую парадигму плюралистического видения нравственного мира, и дискурсный подход к морали. Поэтому, выявляя моральную составляющую исторической рефлексии, которая строится в рамках определенной методологии, надо мыслить эту составляющую в терминах соответствующего подхода в этике. В противном случае классически фундированная моральная составляющая и неклассическая историческая методология придут в конфликт.

С точки зрения дискурсного подхода, историческая рефлексия имеет не только когнитивную, но и коммуникативную функцию. Производство исторического знания и развитие исторической науки осуществляются субъектом для своих партнеров по коммуникации, в качестве которых выступают не только коллеги по профессии, но и различные общественные группы. В определенном смысле любое историческое повествование – это форма самосознания социального субъекта, поэтому оно воспринимается этим субъектом как обращенное к самому себе. Поэтому смысл исторического исследования воспринимается внутри референтной группы иначе, чем за ее пределами. Например, повествование о великих победах, функционирующее внутри сообщества, укрепляет в нем чувство нравственной правоты. Однако при коммуникации с другими сообществами то же изложение событий будет восприниматься как угроза и свидетельство потенциальной склонности к насилию, т. е. как аморальная установка. Результатом оказывается противостояние и обмен моральными обвинениями, столь характерными при освещении одних и тех же событий разными историческими субъектами. Для преодоления конфликта и повышения взаимопонимания исторический дискурс и его моральная составляющая должны изменить не когнитивные характеристики (отречься от своей правды, исказить факты в угоду «толерантности»), но претерпеть коммуникативные изменения. Это подразумевает создание таких дискурсивных практик, структура которых предусматривала бы не монологическую проповедь своих нормативно-ценностных представлений, предъявление нравственных обвинений, обличение преступлений, а просьбу получить дополнительную информацию о событии, выражение сожаления о несправедливости, ознакомление партнера с собственным историческим и моральным опытом. При этом такая форма морального дискурса, как покаяние, сопровождающее негативную моральную

оценку собственного прошлого и признание исторической вины, осуществляется только самим сообществом, но не может быть требованием пострадавшей стороны. При дискурсивном подходе «внешняя» историческая рефлексия побуждает к правильной организации морально-го дискурса.

В заключение следует отметить, что наряду с профессиональной рефлексией, историческая культура включает в себя и рефлексивность обыденного исторического сознания. Оно понимает прошлое, соотнося его с настоящим, и настоящее – в контексте прошлого, выполняя функцию самоосмысления социального времени. Моральная составляющая исторического сознания общества очень сильно влияет на характер его рефлексии, однако не является самопрозрачной, ее прояснение является задачей научного сообщества.

Таким образом, методологическая проблема, касающаяся выявления роли моральной составляющей исторической рефлексии, имеет определенную структуру. Нравственные установки реализуются на всех этапах исторического исследования: при выборе предмета исследования, отборе материала, его интерпретации и объяснении общего смысла истории. Моральная составляющая исторического исследования проявляется как во внутренней рефлексии историка над материалом, так и во внешней рефлексии над собственными методами исследования. При этом сама моральная составляющая также становится предметом исторического анализа. Моральные нормативно-ценностные установки являются имманентной составляющей как профессиональной, так и обыденной исторической рефлексии.

Литература

1. Гобозов А. И. История и мораль // *Философия и общество*. 2010. № 1. С. 5-19.
2. Лубский А. В. *Альтернативные модели исторического исследования*. М.: Социально-гуманитарные знания, 2005. 352 с.
3. Медведева С. М. История и мораль. XII Шишкинские чтения // *Вестник МГИМО университета*. 2016. № 4(49). С. 286–294.
4. Могильницкий Б. Г. *Методология истории // Теория и методология исторической науки. Терминологический словарь / отв. ред. А. О. Чубарьян*. М., 2014. С. 271-274.

5. Панарин А. С. Смысл истории // Новая философская энциклопедия. URL: <http://iph.ras.ru/elib/2773.html/>.
6. Рамазанов С. П. Принципы исторического познания в XIX-XX вв.: тенденция к оптимизации // Вестник Томского гос. ун-та. 2009. № 2 (6). С. 47-49.
7. Репина Л. П. Историческая наука на рубеже XX-XXI вв.: социальные теории и историографическая практика. М.: Кругъ, 2011. 560 с.
8. Репина Л. П. История исторического знания: пособие для вузов. М.: Дрофа, 2006. 288 с.
9. Силантьева М. В. Ценностный вектор интерпретации исторического знания: за и против // Философия и методология истории: сб. науч. ст. VII Всероссийской науч. конф., Коломна, 27-28 апреля 2017 г. / отв. ред. С. Г. Калашников. Коломна, 2017. С. 201-206.
10. Юсим М. А. История и мораль. Ценности и время. Субъективный фактор в истории. М.: Ин-т всеобщей истории РАН, 2014. 386 с.

Belyaeva E. V.

MORAL COMPONENT OF HISTORICAL REFLEXION

The identification of the moral component of historical reflection is a methodological problem that has a certain structure. Normative-value orientations of morality are realized in the choice of the subject of research, in the selection of material, its interpretation and explanation of the general meaning of history; as in the historian's reflection on the material, and in reflection on his own methods of investigation; both in professional and in ordinary historical consciousness. In this case, the moral component itself also becomes the subject of historical reflection.

Key words: *methodology of history, historical reflection, morality and history.*

Экоцентризм как элемент научного и историософского познания

Кишкин Н. В.

Россия, Москва, Московский государственный технический университет им. Н. Э. Баумана, аспирант кафедры философии

В работе выделяются два направления в исторической науке и философии истории – антропоцентристское и коэволюционное. Подчеркивается, что первое трактует исторический процесс как сугубо общественное явление, второе – как природно-социальное. Констатируется, что в XX в. мировоззренческим и методологическим основанием последнего подхода стал экоцентризм. Выявляются возможные проявления экоцентризма в науке и философии истории.

Ключевые слова: история, философия, философия истории, экоцентризм, антропоцентризм.

Традиционно, начиная с античности, история рассматривалась как особая «наука о прошлом», под которым понималось минувшее именно социального объекта. Уже в трудах отцов-основателей истории – Геродота и Фукидида – природа осмысливалась как фон, на котором происходит становление общества. Так, Геродота интересовали «великие и удивления достойные деяния» эллинов и варваров, «в особенности то, почему они вели войны друг с другом» [6, с. 33]. Фукидид уже прямо описывал «войну пелопоннесцев с афинянами, как они воевали между собой» [6, с. 205]. Отсюда с античности до наших дней идет тенденция сведения исторического процесса к социальной истории. Она усилилась во времена Средневековья, когда, с позиции отцов церкви (подобных Бл. Августину) и иных теологов (И. Флорский), исходный пункт истории – не просто сотворение мира, а создание Богом именно первого человека (Адама) и его спутницы (Евы), их изгнание из рая за первородный грех и последующее пребывание в греховном «Граде Земном» вплоть до его исчезновения после Страшного Суда и повторного «возвращения» человечества в «Град Божий».

Естественно, редукция исторического процесса к истории общества (уже на светских, научных основаниях) продолжилась и в Новое время. Причем данный процесс затронул как историческую науку, так и

философию истории. Например, отечественный историк начала XX в. В. О. Ключевский (отмечавший значительное влияние географической среды на становление Российской государственности на эмпирическом уровне), тем не менее, определяет прошлое как «жизнь человечества в ее развитии и результатах» [9, с. 3-4]. По мнению другого российского историка того же периода С. Ф. Платонова, главная задача исторической науки – «изображение развития и изменений жизни отдельных <...> обществ и всего человечества» [12, с. 39]. Для М. Ф. Альбедиль в конце XX в. «истинная история – <...> путь, <...> пролеглий на земле до нас» [1, с. 13], т. е. современников историописания.

Сходные суждения можно встретить и у историософов. Работавший в российской традиции философского осмысления истории Л. П. Карсавин утверждал: «Предмет истории всегда социально-психическое» [7, с. 30]. Сходное мнение высказывал и зарубежный специалист Х. Раппорт, для которого философия истории занимается «условиями общественно-исторической жизни и развития человечества» [13, с. 2]. Им (в плане антропоцентрического восприятия прошлого) вторили и в СССР сторонники исторического материализма. С позиции Е. М. Жукова, история изучает «многообразие форм движения общества» [4, с. 5], а В. В. Иванова – «закономерности общественной жизни» [5, с. 28]. В результате в исторической науке и философии истории от античности до наших дней можно встретиться с устойчивой тенденцией сведения прошлого к этапам развития человечества, которую целесообразно назвать «антропоцентрической».

Вместе с тем в философии истории формировалась и иная традиция, рассматривающая природную и социальную историю в единстве (где вторая – неизбежное продолжение первой). Она тоже берет начало в философии истории в Новое время, с момента ее образования в XVIII в., в работе И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» [2]. Он начинает исторический процесс с истории планеты Земля, а не человечества, постепенно «восходя» от истории природной к социальной. И хотя Гердер сохраняет антропоцентристский настрой при трактовке прошлого, для него человек – не только самодостаточная единица («священное средоточие земного творения» [2, с. 52]), а «центральное существо среди земных животных» [2, с. 49], т. е. «первый», но среди «равных». Более того, эволюция человека тесно связана с растительным миром. Человек испытывает на себе общие с последним за-

кономерности на эмбриональном уровне и в ходе последующего становления. В итоге «жизнь нашу можно сравнить с жизнью растения: мы прорастаем, растем, цвеем, отцветаем, умираем» [2, с. 40]. История человечества, по мысли Гердера, носит природно-социальный характер, ибо из ее «лона» и вышло на свет общество.

Другое историософское течение XVIII–XIX вв., где нашла отражение идея коэволюционного (природно-социального) исторического развития, – *географический детерминизм*. Так, для Ш. Л. Монтескье главный действующий фактор в истории – климат. Уже в зависимости от него выделяются типы социальных образований. Они подразделяются на следующие группы: 1) северные (климат – холодный); 2) южные (жаркий); 3) умеренные (средний) цивилизации. Наиболее комфортные условия жизни людей создаются в последнем случае.

Позднее Л. И. Мечников считал важнейшим фактором исторического процесса не климат вообще, а одно из его конкретных проявлений: близость территории (и проживающего на ней населения) к какому-либо водному бассейну [11, с. 337-339]. Как и у Монтескье, указанный фактор служил основанием для классификации существовавших в истории обществ на речные; морские; океанические цивилизации, а «колыбелью» формирования нынешнего человечества служили бассейны крупных рек (Нила, Тигра и Евфрата, Хуанхэ и Янцзы и др.). Из подобной идеи появляется отдельная дисциплина, лежавшая на стыке истории и географии – геополитика. В итоге географический детерминизм как течение в историософии (и частично – исторической науке) еще больше укрепил мысль о том, что социальная история без природной невозможна.

Существенный импульс синтетическому рассмотрению истории природы и социума придал марксизм. К. Маркс прямо утверждал: «Историю можно рассматривать с двух сторон, ее можно разделить на историю природы и историю людей. Однако обе эти стороны неразрывно связаны: до тех пор, пока существуют люди, история природы и история людей взаимно обуславливают друг друга» [10, с. 13]. И хотя классиков марксизма больше интересовала «история людей» (особенно в рамках капиталистической общественно-исторической формации), они отмечали существенное влияние природы на формирование первобытного социума.

В XX в. мысль о существенной связи исторического процесса с природными процессами становится достаточно влиятельной. Укажем, на наш взгляд, наиболее влиятельных мыслителей, занимавших такую позицию. Для А. Тойнби именно внешняя (природная) среда создает тот «вызов», на который каждый социум должен дать адекватный «ответ» или погибнуть (работа «Постижение истории»). Для Л. Н. Гумилева (работа «Этногенез и биосфера Земли») из физического мира – глубин космического пространства – приходит «пассионарный толчок», т. е. своеобразный импульс, «запускающий» процесс этногенеза, появления новых народов, разделяющий людей из каждого этноса на активное меньшинство («пассионариев») и оставшееся большинство («аппассионариев»). Наконец, А. Л. Чижевский (работы «Физические факторы исторического процесса», «Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия») полагал, что история человечества существенно зависит от солнечной активности, выделял соответствующие (11–12 лет) циклы воздействия Солнца на социальные события (войны, революции и др.). Причем в истории России XX в. подобную зависимость можно проследить по 1905, 1917, 1929, 1941, 1953 гг., т. е. на длительном временном отрезке. Тезис о тесном взаимодействии природной и социальной истории среди отечественных ученых конца XX в. оказался столь популярен, что породил идею о «социоестественной истории» (Э. С. Кульпин). Причем по тематике данного направления в России проходят различные научные конференции.

Однако простого признания взаимного влияния природной и общественной истории недостаточно. Целесообразно, исходя из данного положения, сделать мировоззренческие выводы. Если антропоцентрическое видение сути исторического процесса исходит из известной максимы Протагора «человек есть мера всех вещей», то ныне надо переходить к иной установке: природа как главная среда обитания человека должна в его мировоззрении стать на первое место. Отсюда и возникает понятие «экоцентризм», которое относится и к историческому процессу. Это – междисциплинарное направление познания, возникающее на стыке экологии, философии, географии, истории, культурологии и иных гуманитарных дисциплин. Данный подход отвечает и государственным интересам. Отсюда не случайно, что именно в нашей стране 20 апреля 2017 г. Президент В. В. Путин утвердил «Стратегию экологической безопасности России до 2025 г.».

Сформулируем принципы экоцентризма как особой мировоззренческой и научной установки [8]:

– высшая ценность деятельности людей – коэволюция (совместное гармоничное существование и развитие) в системе «человек – природа»;

– признавая, что сегодня именно человек является носителем разума (и обладает техническими возможностями для практической реализации его «плодов»), следует подчеркнуть: именно он и должен ограничивать свою деятельность (в том числе хозяйственную и научную) по отношению к природе с целью сохранить ее богатства и *одновременно* сферу своего обитания. Отсюда вытекают как особые этические обязательства (от «человеческих качеств» А. Печчеи до «экологического императива» Н. Н. Моисеева), так и деятельность ученых (Римский клуб в 1970-1980-е гг.), международные соглашения (Киотский протокол 1997 г.), решения ООН (например, декларация «Повестка дня на XXI век», принятая в 1992 г. в Рио-де-Жанейро на конференции ООН по окружающей среде, Парижское соглашение 2015 г.). Между людьми и природой в историческом процессе должна быть выстроена *сознательная гармония*;

– самоценность как природного, так и социального миров самих по себе;

– реализация обществом по отношению к природе принципа «не навреди» в следующей формулировке: «правильно и разрешено только то, что не нарушает существующее в природе равновесие» [3, с. 13].

Укажем на некоторые аспекты реализации данных экоцентрических принципов в философии истории. Во-первых, природа выступала и продолжит выступать не только «фоном» развертывания исторического процесса, но и его непосредственным участником (несмотря на рост технической вооруженности человечества, оно не может купировать, снять ряд «естественных» угроз своему существованию – от астероидной до извержения супервулканов). Во-вторых, попытки сугубо антропоцентрической интерпретации истории ведут человечество к экологическим кризисам, обострению социальных конфликтов, ибо ставят интересы людей на первое место по отношению к окружающей среде. В-третьих, на стыке истории и изучающих природу наук возможно появление новых дисциплин, учитывающих природно-социальный характер исторического процесса (сейчас это – социобио-

логия, «универсальная история» и т. д.), который коснется и философии истории. В-четвертых, историософия, сводящая исторический процесс к становлению человечества, видит его преимущественно линейно-прогрессивным. Включение же сюда природной составляющей актуализирует иные формы социально-исторической динамики – циклическую и спиралевидную, – делает их объективно необходимыми для описания как прошлого, так и настоящего.

Литература

1. Альбедиль М. Ф. До нашей эры. Рассказы о древней истории. СПб: Европейский дом, 1993. 240 с.
2. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. 703 с.
3. Дерябо С. В., Ясвин В. А. Экологическая педагогика и психология. Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. 480 с.
4. Жуков Е. М. Очерки методологии истории. М.: Наука, 1987. 256 с.
5. Иванов В. В. Методология исторической науки. М.: Высшая школа, 1985. 368 с.
6. Историки античности. В двух томах. Т. 1. М.: Правда, 1989. 624 с.
7. Карсавин Л. П. Философия истории. СПб: Комплект, 1993. 352 с.
8. Кишкин Н. В., Нехамкин В. А. Понятие «экоцентризм»: научно-философское содержание // Гуманитарный вестник МГТУ. 2017. № 8 (58). С. 1-18.
9. Ключевский В. О. Лекции по русской истории. Кн. 1. М.: Мысль, 1993. 572 с.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е Т. 3. М.: Госполитиздат, 1955. 624 с.
11. Мечников Л. И. Цивилизация и великие исторические реки. М.: Прогресс, 1995. 464 с.
12. Платонов С. Ф. Лекции по русской истории. М.: Высшая школа, 1993. 736 с.
13. Раппопорт Х. Философия истории в ее главнейших течениях. СПб: Типография Ю. Н. Эрлих, 1898. 180 с.

Kishkin N.V.

ECOCENTRISM AS AN ELEMENT OF SCIENTIFIC AND HISTORIOSOPHICAL COGNITION

In the article two directions in historical science and philosophy of history are distinguished – anthropocentric and co-evolutionary. It is emphasized that the former treats the historical process as a purely social phenomenon, the second as a natural and social phenomenon. It is stated that in the twentieth century the ideological and methodological basis of the latter approach was eco-centrism. Possible manifestations of eco-centrism in science and philosophy of history are revealed.

Key words: *history, philosophy, philosophy of history, ecocentrism, anthropocentrism.*

История как наука о целостном сущем в концепциях Гегеля и Хайдеггера

Клёцкин М. В.

Россия, Самара, кандидат философских наук

Анализируется «временение» как ключевой элемент в структуре историчности. «Временение» в концепции феномена М. Хайдеггера играет ключевую роль, определяя направленность историчности. Специфическое переживание «временения» связано с феноменом как переживанием, обусловленным внутренним миром человека.

Ключевые слова: *временение, сущее, душа, бытие, Г. В. Ф. Гегель, философия истории, свобода.*

Задача онтологии истории состоит в том, чтобы выявить сущностные факторы, фундирующие социальную действительность индивида и структуру прошедшего. Прошедшие изменения сущего не исчезают, напротив, они присутствуют в настоящем состоянии сущего, наличны как следы прошлого в сущем и в мышлении. Прошедшее *действительно* как осуществившееся сущее, которое несёт останки своего прошедшего, поэтому изучать историю сущего возможно лишь по этим сущим останкам. В этом смысле история может рассматриваться как наука о слоях, архетипах прошедшего в сущем и мышлении. Но помимо прошлого история охватывает и настоящее, становится, с точки зрения временного различения, *наукой о целостном сущем*. Прошлое должно

пониматься не как уже мёртвое, а как действующее настоящее, как творящее начало, находящееся в неразрывной связи с настоящим моментом.

То, что сбылось, есть и существует здесь и сейчас (*da-gewesen*, в терминах Хайдеггера), так как движущееся сущее осуществляет своё движение не прерывая преемственность и оставаясь единой цельностью. *Историческое событие становится частью бытия индивида и остаётся субстанцией его существования.* Любая сущность наличного бытия познаётся как историческая, временно-размерная в интервале между прошлым и будущим. В этом смысле исторично как отдельное событие, так и само сущее, временящее и движущееся. Совершая судьбоносный выбор в настоящем, индивидуум предаёт себя движению цельного сущего. В свободной деятельности создавая и трансформируя бытие, осуществляя в сущем свои потребности, индивид творит историю.

Историческая наука воспроизводит условия исторического события, так как только таким образом возможно понять смысл, неосознанную цель исследуемого события. Исторично не прошлое, а само настоящее бытие в перспективе будущего. Физическое сущее также может стать историчным: во-первых, как материал деятельности индивида; во-вторых, как пространство и обстоятельства такой деятельности; в-третьих, потому, что сам индивид – физическое сущее, бытие которого обусловлено физическим существованием материи. Материал исторического исследования историчен по способу раскрытия бытия исследователя и имеет исторический характер только в этом бытии. Ведь материал исторического исследования есть *в теперь* и является результатом ценностного отбора с проекцией на будущий результат. При этом исследуемый материал может менять наше понимание настоящего, если в нём обнаруживаются неожиданные свойства. История даже, например, Египта фараонов воспринимается как личная история, история собственного бытия и через призму этого бытия. Любое познание, в конечном счёте, исторично, поскольку обладает временной определённой и есть познание движущегося сущего (движение мы понимаем не только как перемещение).

Становление действительности происходит не только через осмысление, опрастранствование и обращение с сущностями, но и через *временение*, служащее одной из исходных форм различения. Мы привыкли воспринимать время как меру счёта движения и изменения

наличных сущностей. Бытие развивается во времени, но само время не субстанционально, а «есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему» [1, с. 149]. Это верно по отношению к пониманию времени как техники измерения движения, но неверно по отношению к процессу «временения». Хайдеггер понял историчность как развитие фундаментального принципа временности, поэтому отводил проблеме оснований «временности» как таковой одно из центральных мест в своей философской теории. Строго говоря, сущее-само-по-себе неисторично и вневременно, *исторично только индивидуальное бытие-в-мире – душа*. Аристотель в своей «Физике» сформулировал философское понимание времени, остающееся актуальным и в наше время. «Если же ничему другому не присуща способность счета, кроме души и разума души, то без души не может существовать время, а разве [лишь] то, что есть как бы субстрат времени» [1, с. 157]. «Как бы субстрат времени» – есть, по нашему мнению, сущее в целом. «Без души не может существовать время» – это важнейшее положение теории временения. Другими словами, временение зачинается душой. Временение – исходная форма становления и различения действительности и для Гегеля: «Время есть начало отрицания в чувственном» [2, с. 124].

Мы делаем вывод, что *историческое событие существует лишь в индивидуальном бытии, в рамках его исходного временения*. Кроме того, мы добавим к этому определению, что каждое явление в определённый момент времени обладает ценностью, так как *для чего-то* подходит или не подходит. Временение происходит вместе с оцениванием и, так или иначе, является реализацией ценностного отношения. Являясь исходной формой процесса различения, временение задаёт структуру истолкованности сущего.

Гегель выводил исторический процесс из «абсолютного духа» (absolute Geist) – сущей целостности души и сущего-самого-по-себе. Но Хайдеггер и Гегель, в конце концов, вынуждены логикой рассуждений возвращаться к классической аристотелевской установке. Например, Гегель в «Философии истории» пишет, что, хотя «в истории мышление подчинено данному и сущему, основано на нем и руководится им» [2, с. 63], но всё же фундаментом исторического процесса является дух (Geist). Важнейшей характеристикой духа является его разумность. «Разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-

исторический процесс совершался разумно» [2, с. 64]. Под разумом имеется в виду не только сознательное мышление, но мышление в целом. Исторический процесс совершается через сознательную деятельность индивида, но не исключает неосознаваемое мышление, задающее направление этой деятельности. Казалось бы, это утверждение Гегеля противоречит первому, говорящему о фундаментальности сущего. Но «господство разума» здесь означает господство сознания, неосознаваемо подчинённого сущему в целом.

Исходит Гегель из парменидовского принципа тождества бытия и мышления, где мышление нельзя понимать как только сознательное (рассудочное), так как оно имеет и бессознательный компонент. Такое единство, судя по всему, Гегель и называет «разумом» в случаях, когда хочет подчеркнуть его сознательную составляющую, и «духом», когда подчёркивает его неосознаваемую сущность. Хотя часто он эти два понятия отождествляет. «Дух, его разумная и необходимая воля, руководил и руководит ходом мировых событий: изучить дух, поскольку ему принадлежит эта руководящая роль, является здесь нашей целью» [2, с. 63]. *Историческое событие совершается людьми, как любая другая практика, сознательно, но неосознанно фундируется сущим.* В разуме и через разумную деятельность бытие, в том числе и историческое, становится действительным и реализует свою неосознаваемую сущность как истинную действительность своего существования. В этом смысле разум (целостность мышления) является субстанцией всемирной истории, точнее говоря – одной из субстанций. Ведь если разум это единственная субстанция, то сущее-само-по-себе перестаёт быть фундирующим бытие началом движения.

В «Бытии и времени» Хайдеггер почти дословно повторяет следующие слова Гегеля из предисловия к «Философии истории»: «всемирная история есть вообще проявление духа во *времени*» [2, с. 119]. Он интерпретирует их следующим образом: «История означает далее целое сущего, изменяющегося "во времени"» [3, с. 424]. Характерна замена гегелевского термина «дух» на выражение «целое сущего», так как природа гегелевского «духа» имеет двуединую основу – сущее-само-по-себе и бытие. Гегелевский «дух», таким образом, можно назвать «целокупным сущим». Поэтому слова Гегеля – «интересующий нас предмет – *всемирная история*, – совершается в духовной сфере» [2,

с. 70], вовсе не говорят о нём как об «идеалисте», а, скорее, определяют границы историчности.

Из такого понимания «духа» Гегель далее выводит и важнейший в его философии истории принцип свободы: «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, – прогресс, который мы должны познать в его необходимости» [2, с. 72]. Свобода реализуется как осуществление потребностей: «Мы рассматриваем внутренний, в себе и для себя сущий, духовный процесс как необходимое, а, напротив, то, что в сознательной воле людей представляется их интересом, приписываем свободе» [2, с. 78]. Движение сущего-самого-по-себе есть необходимость – абсолютная сила потребностей бытия индивида. Осознанная необходимость представляется индивиду как свобода действия по реализации необходимости приспособления к движению и изменению сущего. Индивид достигает истины своего бытия изменяя сущее. Таким образом он реализует свою свободу и в результате окружающий его мир становится действительным воплощением свободы – самостоятельности индивида. Душа или, если угодно, «дух» является сущностной основой, истиной и всем бытийным содержанием исторического процесса. История есть история развития духа и достижения им своей сакральной цели – действительности свободы (истины). Сущее-само-по-себе не исторично, исторично бытие этого сущего – душа сущего индивида.

Впоследствии младогегельянец Маркс несколько упростил концепцию своего учителя. Если Гегель выделял в качестве движущей силы истории свободу духа и её осознание, то Маркс выделял в качестве основополагающих *только* экономические отношения (то, что мы называем «социальное сущее-само-по-себе»). Но опыт развития истории показал, что смена социально-экономических отношений не меняет природу человека. Всё, что мешает *свободной* реализации человеческих устремлений, рано или поздно уничтожается. Примером может служить судьба социалистического государства в России. «Принцип свободы», человеческий эгоизм оказался сильнее экономической детерминированности и рациональности. Так что концепция Гегеля оказалась ближе к истине, чем марксистская. Следует отметить, что и так называемый «либерализм» не имеет, кроме своего названия, ничего общего с гегелевским пониманием «свободы». Если он и проповедует свободу, то только для одной части общества – капиталистов, игнорируя свободы других классов, что не может не порождать социальные конфликты.

Следует заметить, что всякие попытки сделать науку философией оруди-ем идеологической или политической борьбы обречены на неудачу, так как философия стремится к отрицанию частных и сиюминутных потребностей, и смотрит на действительность «sub specie aeternitatis» (с точки зрения вечности).

Гегель также подчёркивает момент удовлетворения в процессе реализации свободы: «Бесконечное право субъекта заключается в том, что сам он находит удовлетворение в своей деятельности и в своем труде... ничего не происходит и ничто не производится без того, чтобы действующие индивидуумы не получали удовлетворение» [2, с. 75]. Если то, что Гегель называл «свободой» в себе лишь потенциально и бессознательно, то реализация такой «свободы» руководствуется принципом удовлетворения потребности. Свобода обнаруживается в действии, в нём же истина существования индивида становится действительной. «Сокровеннейшее, бессознательное стремление, и все дело всемирной истории заключается ... лишь в том, чтобы найти себя, прийти к себе и созерцать себя как действительность» [2, с. 77].

Необратимо меняя сущее, создавая *возможное* сущее для других, человек создаёт бытие с другими – социальное бытие в мире сущего, где другие тоже часть сущего. Возможности противоположна действительность. В нашем случае исторической действительности противостоит возможное социальное сущее и возможное социальное бытие как источники социального движения. Каково же содержание возможного социального бытия? Начнём с того, что возможное социальное бытие индивида можно понимать двояко: и как сущее, ещё не ставшее действительным, и как несущее, которое, возможно, осуществится, а возможно, и нет. То есть, не существующая в настоящем, несущее, возможно, станет сущим и действительным, но лишь в будущем. Помимо исторически сложившихся социальных и экономических отношений, составляющих необходимую данность бытия сущего в качестве ζῶον πολιτικόν индивида, существуют неопределённые, ещё неосознанные связи и возможность становления новых. Эти связи и составляют возможное социальное бытие индивида.

Так вот, когда возможное социальное бытие души, её неосознаваемые потребности, состояния, сталкиваются с противостоящей, не соответствующей им действительностью, происходит конфликт, приводящий к отрицанию, уничтожению не устраивающей действительности.

сти и созданию новой. Содержание возможного бытия необходимо, и воплощается в действительном сущем, придавая ему характер истинности и историчности. «Могучая необходимость» придаёт власть политическим деятелям, движет массами, зачинает социальные революции. Государство как действительная жизнь духа также подвержено изменениям и революциям, ведь для души индивида оно не больше чем материал и способ осуществления бурлящих в её глубинах сущностных потребностей. Конечно, «закон есть объективность духа и воли в своей истинности», как писал Гегель, но это не обозначает неизменность как объективности духа, так и его истинности. Распространённое среди учёных представление об «объективности» истины чаще всего является отголоском платонизма с его «объективным» существованием идей.

Идеологическая работа государства заключается в том, чтобы задачи государства стали задачами индивида. Наказывая за плохие, с точки зрения государства, поступки и поощряя за хорошие, государство и семья формируют особое состояние души, способ реализации ею своих сущностных потребностей. Идеология индивида есть осознанное им состояние души, фундированной, в свою очередь, мироокружным сущим, которое может быть дано как наличное социальное бытие, а может присутствовать и как нечто действующее на неосознанное мышление. Наличествующее в бытии в образе пригодного для деятельности сущее становится материалом реализации душой своих потребностей, достижения ею своей истины. Преобразуя в труде мироокружное сущее, душа стремится к материальному осуществлению истины своего бытия к освобождению. Возможное бытие, таким образом, осуществляется, становясь действительностью и необходимостью.

Обычно выделяют три вида идеологии: религия, философия, искусство. Религия – идеология, неосознанная ещё как идеология, поскольку объединяет моменты как собственно идеологии, так и психоанализа. Коллективная практика психоанализа в религии – путь достижения индивидуального счастья в условиях отчуждённого государства, путь примирения с угнетающей действительностью. В этом смысле религия тоже является «столпом и утверждением истины» души, но истины всё ещё не рациональной. Истина религии не в отчуждении бога, а в преодолении этого отчуждения, восстановлении единства «Я». Религиозное отчуждение преодолевается, когда человек становится и осознаёт себя богом – богочеловеком. В религии человек познаёт и почитает са-

мого себя как бога, а в искусстве воплощается, так сказать, чувственная действительность души, её осуществлённость в материальных образах. Философия же становится эпистемологией души, её научным самосознанием. Во всех трёх способах самосознания индивид выражает истину своего бытия. Таким образом, идеология индивида, по сути, является самосознанием души, единой с сущим и фундированной им.

Историческое развитие не есть процесс бессмысленный. Воля к действию всегда имеет содержание и часто неосознаваемую конечную цель. Гегель назвал это содержание «сознанием свободы» [2, с. 105]. «Освобождение» индивида происходит в сознательной деятельности по воплощению своих сущностных потребностей в социальную действительность. В этом *суть* исторического процесса. Достичь этой цели возможно только через преобразование сущего, через создание «удобной» реальности. Субстанциональный (материальный) фактор исторического процесса составляет единство с «духовным», так как реализация потребностей во многом обусловлена сущим, в котором существует индивид. Да и сам индивид есть нечто сущее.

Итак, история есть наука о сущем, которое обусловлено относительно самостоятельной частью целокупного сущего – психикой («душой») человека. Это сущее имеет и природную, и культурную природу, характерным для него является именно обусловленность и целеположенность потребностями души, её свободным самоначалом. Природные сущности и артефакты играют роль орудий реализации потребностей души и именно в этом качестве рассматриваются в истории. Чем бытие исторического артефакта отличается от бытия «современного» артефакта? Исторический артефакт уже не средство достижения актуальной цели. Даже когда мы исследуем, например, историю климата на Земле, мы всё равно рассматриваем сущность прошедшей эпохи как принадлежащую человеку, помещаем себя в обстоятельства той эпохи и соответственно этому оцениваем исследуемые объекты. История всегда, так или иначе, имеет своим предметом культуру, если под культурой понимать сферу сущего, сотворённую человеком.

Литература

1. Аристотель. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 3. М.: Мысль, 1981. 613 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. 480 с.
3. Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003. 503 с.

Kletskin M. V.

HISTORY AS A SCIENCE OF AN INTEGRAL ENTITY IN THE CONCEPTS OF HEGEL AND HEIDEGGER

The article analyzes “temporalization” as a key element in the structure of the historicity. “Temporalization” in the concept of the phenomenon of M. Heidegger plays an important role in determining the orientation of the historicity. The specific experience of temporalization linked to the phenomenon, as the experience resulting from the inner world of man.

Key words: *temporalization, entity, psyche, being, G. W. F. Hegel, philosophy of history, liberty.*

Контрфактическое моделирование прошлого как тип неклассической философии истории

Нехамкин В. А.

Россия, Москва, Московский государственный технический университет им. Н. Э. Баумана, доктор философских наук, профессор кафедры философии

В работе сделана попытка корректного включения контрфактического моделирования прошлого в проблематику философии истории (историософии). Показана связь данного вопроса с иными теоретическими проблемами историософии. Указано на фактический междисциплинарный характер контрфактического моделирования прошлого.

Ключевые слова: *история, философия, философия истории, контрфактическое моделирование прошлого, контрфактические исторические исследования.*

Рассуждения на тему «что было бы, если?» – неизменный спутник познания прошлого как в науке, так и за ее пределами. На уровне

обыденного изучения действительности человеку всегда хочется мысленно переиграть как свою личную судьбу (символом этого в русских народных сказках служит «горюч-камень», где герой-богатырь, поехав по одной дороге, постоянно возвращается к оставшимся «неиспользованными»), так и варианты развития социума. Отсюда – постоянный интерес общественности как к фильмам на альтернативную историческую тематику («Фатерланд», «Убить дрозда», «Мы из будущего», «Туман» и т. п.), так и к раскрывающим содержание отдельных альтернатив прошлого антологиям: «Альтернативная история. Что если?» под ред. Р. Коули (русс. пер., 2002 г.); «Упущенные возможности Гитлера» (ред. – К. Макси, русс. пер., 2001 г.); «Победа Восходящего Солнца» (ред. – П. Цурас, русс. пер. 2004 г.); «Победы Третьего Рейха: альтернативная история Второй мировой войны» (ред. – П. Цурас, русс. пер., 2005 г.); «Пламя «холодной войны». Победы, которых не было» (ред. – П. Цурас, русс. пер. 2004 г.). Сюда можно добавить постоянно растущий в РФ и за ее пределами поток художественной литературы (романов, повестей, эссе) относительно того, что могло случиться в прошлом (достаточно вспомнить работу известного английского историка А. Дж. Тойнби «Если бы Александр не умер тогда...», посвященную мысленному эксперименту по продлению жизни Александру Македонскому и многие иные сочинения на указанную тему). Происходят и вовсе курьезные случаи, говорящие об интересе к контрфактическому моделированию прошлого даже у педагогов общеобразовательных школ. В середине 1990-х гг. преподавательница ОБЖ (основ безопасности жизнедеятельности, т. е. дисциплины, далекой от истории) задала учащимся сочинение на тему: «Что было бы сейчас со страной (Россией), если бы в XX в. не было двух мировых войн?» В итоге она «получила» целую серию «оригинальных» сценариев от своих учеников: от создания памятника императору Александру II скульптором З. Церетели до прихода к власти императора Петра IV, портрет которого работы художника А. Шилова украшает Третьяковскую галерею [10, с. 50]. В происходящем нет ничего удивительного. Вместо сложного процесса моделирования потенциального прошлого (предполагающего процесс отделения возможного в данной ситуации и принципиально невозможного), обыденное познание склонно реконструировать его презентистски: по образу и подобию настоящего, беря как бы на «про-

кат» известные фигуры и наделяя деятелей минувшего знакомыми чертами.

Однако, когда раскрытие содержания потенциального прошлого переходит из рассуждений и свободного творчества деятелей литературы, искусства, журналистов, некоторых ученых в сферу научного познания, то ситуация радикально меняется. От безграничной свободы приходится переходить к известным ограничениям. И главный вопрос, который тут возникает: в какой познавательной сфере проводить реконструкцию потенциального прошлого? С одной стороны, такую задачу может решать по отдельности каждая гуманитарная наука: кроме собственно истории, социология, политология, философия (в целом), филология (лингвистика), экономика, культурология, семиотика и много кто еще. (Кстати, подобной темой может заинтересоваться и естествознание. Вопрос «что было бы, если бы у Земли в процессе эволюции сформировались не один (Луна), а два или три естественных спутника?» будет интересен как астрономам, так и биологам и др. специалистам).

С другой стороны, в гуманитаристике в настоящее время назрело выделение какой-либо главной дисциплины, «официально», целенаправленно (а не от случая к случаю) изучающей потенциальное прошлое, его варианты. На первый взгляд, очевидно, что подобное право надо «торжественно» передать исторической науке. Это выглядит логично. Она изучает реальное прошлое, а потому может исследовать и потенциальное. Тем более что многие историки (от Тита Ливия до Н. Я. Эйдельмана, Кира Булычева – И. В. Можейко, А. Дж. Тойнби и др.) реконструировали некоторые варианты не реализовавшегося прошлого. Вместе с тем то, что делают отдельные специалисты, не может быть (без фундаментальных противоречий методологического характера) осуществлено на уровне науки в целом. Ее предмет – реализовавшееся на практике прошлое. Оно, по четкому определению М. Блока, «есть некая данность, которую ничто не властно изменить» [3, с. 35]. Отсюда возникает фундаментальная проблема: поскольку контрфактическое моделирование минувшего противоречит предмету исторической науки, постольку его здесь и нельзя проводить. Границы указанной дисциплины не позволяют решать подобной задачи. В этом плане можно понять историков, «гордо» заявляющих: «в истории нет сослагательного наклонения», т. е. спешащих зафиксировать методологиче-

скую специфику своей науки, не допустить утраты ее предметом своих рамок (повторяющих подобную очистительную «мантру» даже если потом начинают рассуждать на тему «что было бы, если?»).

Однако где же осуществлять контрфактическое моделирование исторического процесса, если в исторической науке такую операцию делать нельзя? Ответ напрашивается сам собой: в философии. Почему? Потому что: 1) там нет запрета на изменение реального прошлого; 2) существуют концепции, позволяющие обосновать подобный шаг с онтологических, гносеологических и мировоззренческих позиций (через категории соотношения возможности и действительности или иным способом); 3) есть специфическая дисциплина, где проводится анализ исторического процесса с теоретической стороны – философия истории.

Некоторым ученым (кстати, имеющим базовое историческое образование) показалось, что выход найден [2]. Остается только корректно добавить к концепции соотношения возможности и действительности аппарат футурологии и дело, как говорится, будет «в шляпе». Если наука о будущем изучает грядущие альтернативы, то «почему бы не быть ее *зеркальному отражению* (курсив мой – В. Н.) в прошлое – ретроальтернативистике»? [2, с. 113]. Короче говоря, можно без проблем моделировать потенциальное прошлое в философии истории (наподобие того, как это делается в отношении будущего).

Впрочем, «гладкость» подобного решения на «бумаге» встретила неожиданные «овраги». Если вести отсчет философии истории даже формально (с введением данного термина Вольтером в 1768 г.) с XVIII столетия (хотя генезис историософии прослеживается и в более ранние эпохи: в Европе, как минимум, с «Истории» Фукидида, т. е. V в. до н. э.), то у нее сформировался классический набор тесно связанных друг с другом проблем: поиск смысла (цели, направленности) исторического процесса; доказательство существования (отсутствия) законов истории; выявление движущих сил исторического развития; определение роли какой-либо «великой» личности в истории; поиск методологических оснований анализа исторического процесса; определение места какой-либо страны в истории. Конечно, можно вслед за И. В. Бестужевым-Ладой [2, с. 112-113], Н. С. Розовым [8, с. 15], А. С. Панариным просто заявить: философия истории «открывает имеющиеся в истории альтернативы» [9, с. 9]. В итоге получится чисто

механическое «добавление» к существующему классическому варианту предмета историософии еще одной темы. Требуется же другое: логически корректно включить альтернативное моделирование прошлого как неклассическое направление исторического познания в проблематику историософии, показать ее связь с иными, обсуждаемыми здесь вопросами. Этого пока не наблюдается у отечественных и зарубежных ученых. И хотя, на мой взгляд, лучшим выходом из создавшегося положения было бы считать контрфактическое моделирование прошлого междисциплинарным направлением научного познания (как и произошло в случае системного подхода и синергетики) [5], целесообразно оценить пути и перспективы качественной «привязки» данной проблемы к иным ключевым вопросам философии истории.

Начнем с наличия у контрфактического моделирования выделенных автором работы средств выдвижения гипотез, касающихся альтернатив прошлого [6–7]. Данные методы выдвигаются относительно как исторических личностей, так и событий, факторов. Их можно обобщить в таблице.

Таблица 1.

Уровни и способы контрфактического моделирования прошлого

Уровни	Способы анализа
Персоналистский	продление бытия реально существовавшей исторической личности
	пространственно-временное перемещение личности
	приписывание реальной личности иных, ирреальных действий
	удаление (физическое) реальной личности
Событийный	удаление события
	изменение составляющих событие элементов (суб-событий)
	изменение итога реального события
	продление существования события во времени
	введение в исторический процесс нового события
Факторный (факторальный)	введение в исторический процесс нового фактора
	изменение содержания
	удаление фактора

Указанные методы могут использоваться для решения практически любой проблемы, существующей в историософии. Способы познания на персоналистском уровне контрфактического моделирования в полном объеме применимы для выяснения дополнительной информации о роли в историческом процессе той или иной личности. Например, целесообразно мысленное продление жизни Наполеона на 10 лет; изучение последствий его побега из ссылки на острове св. Елены на Африканский континент и основание там новой империи (пока реализованное лишь в художественном произведении – романе М. К. Первухина «Вторая жизнь Наполеона»); выбор Наполеоном иной тактики в ходе похода в Россию в 1812 г. (поэтапная оккупация страны); смерть данной личности в разные периоды истории Франции конца XVIII–XIX вв. (в Египетской экспедиции 1798-1799 г., в ходе попытки добраться до Франции в 1799 г., в кампаниях 1812 г., 1813 или 1815 гг. и т. п.). Тем самым (особенно при использовании последнего из перечисленных методов – удаления личности) в философии истории создается простор для получения исторических уроков о прошлом, о которых так «мечтал» И. В. Бестужев-Лада, писавший: «если дикие злодеяния Грозного или Сталина, дикий волюнтаризм Петра III, Павла I или Хрущева не имели никаких реальных альтернатив, – то какие отсюда можно вывести уроки, кроме тех, что если появятся новые Сталин или Хрущев, то новых злодеяний или волюнтаризма все равно не избежать?» [1, с. 113].

Проблема поиска смысла истории тоже предполагает использование контрфактического моделирования прошлого на уровне факторов. В каждую эпоху выделялся собственный доминирующий идеальный тип социума, который предполагалось построить при решении указанной проблемы. Например, сюда можно отнести «идеальное» государство Платона, «Утопию» Т. Мора, «Город-Солнце» (Т. Кампанелла), «Новую Атлантиду» (Ф. Бэкон), коммунистическую общественную формацию (К. Маркс и Ф. Энгельс). Здесь можно использовать сценирование как метод контрфактического моделирования и представить, что могло произойти, если бы подобные проекты были претворены в жизнь на практике в эпоху, когда они предлагались. Такой подход будет для философии истории (и социальной философии) полезен как в чисто познавательных (гносеологических) целях, так и в воспитательных (педагогических) [4].

При решении историософской проблемы поиска законов истории тоже может использоваться контрфактическое моделирование прошлого. Каким образом? К настоящему времени по данному вопросу возникли следующие концепции. Для одних мыслителей (О. Конт, А. Кетле, Л. Гумплович, В. Зомбарт) в истории действуют универсальные законы, подобные существующим в физическом мире. Для других (К. Гемпфель) – не универсальные, а «охватывающие» законы. Например, Цезарь, получивший во время покушения на него более 20 ножевых ранений, неизбежно должен был умереть и т. д. В итоге высказывание о социальном событии логически выводится из высказываний о предшествующих или сопутствующих обстоятельствах и из некоторых эмпирически проверяемых общих законов (теорий). Альтернативная позиция, представленная в историософии неокантианцев (В. Виндельбанд, Г. Риккерт), гласит: историческая наука (и историософия) не может открывать никаких законов, ибо ее предмет (прошлое) индивидуален, неповторим, уникален.

Контрфактическое моделирование позволяет делать сценарии исторической реальности как в случае допущения присутствия, так и отсутствия какого-либо конкретного закона. Подобный подход можно использовать и при решении проблемы поиска движущих сил исторического процесса. Здесь тоже целесообразно создавать теоретические конструкции, исходящие из отсутствия (преувеличенного влияния) «географической среды», «разума», «материального производства», «массы» («толпы»), «великой исторической личности», «техники» как факторов исторического процесса.

Мысленные эксперименты по удалению страны – реального лидера исторического процесса в данный момент времени и помещению на ее место иного государства полезны для решения проблемы определения места какой-либо страны в истории. Особенно это будет нужно, на наш взгляд, сторонникам мир-системного подхода в историософии. Для них (в лице, скажем, Ж. Аттали) история капитализма с 1200 г. до XXI в. видится следующей: «До наших дней рыночный строй прошел через девять форм, которые формировались вокруг девяти центров – «сердец»: Брюгге, Венеция, Антверпен, Генуя, Амстердам, Лондон, Бостон, Нью-Йорк и, наконец, Лос-Анджелес. Кажется, будущее навечно решило отдать пальму первенства Америке (США – В. Н.). Тем не менее, нельзя забывать уроки прошлого. Девятая рыночная форма тоже

придет в упадок <...>, появятся десятый уклад с новым центром и новыми побежденными»[1, с. 113]. Здесь тоже целесообразно поставить вопрос и создать модель, исходя из следующей предпосылки: а что случилось бы, если бы с 1200 по 1350 гг. доминирующим городом в мир-системе стал бы не Брюгге, а другой? Неизбежен ли был переход «главного города» от Брюгге именно к Венеции? Такой подход позволит в историософии уйти от фатализма, диктуемого циклизмом общей закономерности («любая форма рыночного уклада неизбежно придет в упадок, как и ее предшественники»), понять причины, приведшие к господству конкретного города (и символизируемой им страны) в данный период.

Представленный в полном цикле (выдвижение альтернативных гипотез о прошлом – создание на указанной основе сценария – его проверка средствами науки) процесс контрфактического моделирования дает важное методологическое основание теоретического анализа исторического прошлого, которое можно без серьезных противоречий (как в случае исторической науки) применять и в философии истории.

Таким образом, в работе представлен некий эскиз не механического, а органического включения контрфактического моделирования прошлого в систему философско-исторического познания, ее проблематики. Подобная деятельность должна быть обязательно продолжена специалистами разных гуманитарных дисциплин (но прежде всего, конечно, философами). Тогда контрфактическое моделирование прошлого перейдет из разряда вопросов (проблем) неклассической историософии к ее классическим образцам, правомочно войдет в сформировавшееся за столетия методологическое «ядро» проблем философии истории.

Литература

1. Аттали Ж. Краткая история будущего. СПб: Питер, 2014. 288 с.
2. Бестужев-Лада И. В. Ретроальтернативистика в философии истории // Вопросы философии. 1997. № 8. С. 112-123.
3. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М.: Наука, 1986. 256 с.
4. Нехамкин В. А. О методике преподавания истории: контрфактическое моделирование // Высшее образование в России. 2005. № 6. С. 101-104.
5. Нехамкин В. А. Контрфактические исторические исследования в системе научного познания // Общественные науки и современность. 2007. № 5. С. 131-140.

6. Нехамкин В. А. Становление контрфактической истории: философско-методологический аспект. Монография. М.: МАКС Пресс, 2010. 295 с.
7. Нехамкин В. А. Контрфактические исторические исследования // Историческая психология и социология истории. 2011. Т. 4. № 1. С. 102-120.
8. Розов Н. С. Философия и теория истории. Кн. 1. Прологомены. М.: Логос, 2002. 656 с.
9. Философия истории: учеб. пособие / под ред. А. С. Панарина. М.: Гардарики, 2001. 432 с.
10. Харитонович Д. Э. Методология и нравственный смысл Альтернативной истории // Одиссей. Человек в истории. 2000. М.: Наука, 2000. С. 50-52.

Nekhamkin V. A.

COUNTERFACTUAL SIMULATION OF THE PAST AS A TYPE OF NON-CLASSICAL PHILOSOPHY OF HISTORY

The article makes an attempt to correctly include the counterfactual modeling of the past in the problems of the philosophy of history (historiosophy). The connection of this issue with other theoretical problems of historiosophy is shown. It is pointed to the actual interdisciplinary nature of counterfactual modeling of the past.

Key words: *history, philosophy, philosophy of history, counterfactual historical modeling, counterfactual historical research.*

Значение постулата конкретного историзма в онтогносеологии

Огнев А. Н.

Россия, Самара, Самарский университет, кандидат философских наук,
доцент кафедры философии

Настоящая статья посвящена значению постулата конкретного историзма применительно к проблеме условного единства бытия и мышления. В статье рассматриваются основные этапы развития философии истории как отдельной теоретической дисциплины и реконструируются системные связи между её основными тенденциями и

вопросами онтологии и теории познания. Особое внимание уделяется роли постулата конкретного историзма в онтогносеологической концепции М. А. Лифшица. Показана необходимость семиотической интерпретации рассматриваемого проблемного комплекса.

Ключевые слова: онтогносеология, конкретный историзм, апория, антиномия, неогуманизм, смысл

Условное единство бытия и мышления, раскрывающееся в историческом процессе, составляет его сущностное средоточие, в фокусе которого отдельные события приобретают значение, отличное от того, которое представлялось ожидаемым, если исходить из факторного анализа тематических детерминантов. Это обстоятельство формирует коллизию когнитивного диссонанса, побуждающую к рефлексии по поводу меры конкретности исторического субъекта, принадлежащего одновременно различным порядкам детерминации, но знающего себя в качестве инициатора актов целеполагания. Это знание может стать для него прямым или косвенным источником иллюзий, но в качестве факта сознания оно остается его неотчуждаемым достоянием, выражающим реальность его притязаний на субъектный статус применительно к событиям, которые будут характеризоваться чертами новизны, а потому заключающими в себе вызов тому тематическому базису, который сам исторический субъект полагал значимым с точки зрения решения задачи по установлению релевантных для его жизненного самоопределения границ. Именно в этой связи постулат «конкретного историзма» приобретает ту актуальность, которую невозможно симулировать, имитировать или инсценировать. В той мере, в какой для исторического субъекта становится очевидной постановочность его собственных начинаний, он получает шанс преодолеть непродуктивный сценарий, дабы *hic et nunc* привести свое существование в соответствие с той сущностью, реальность которой может быть типизирована.

Подобное видение проблемы конкретного историзма предполагает наличие скептической интенции, внутренне обесценивающей пафос исторической доктрины, кодифицирующей акты сущностного самополагания исторического субъекта догматически. Исторический субъект соответствует своему понятию в той мере, в какой он обладает волей к поддержанию этого пафоса, поскольку последний демонстрирует меру

его исторической резистентности, благодаря которой исторический субъект оказывается несводимым к фоновым факторам собственного жизненного бытования, и не дисквалифицируется до уровня объекта внешних манипулятивных стратегий, посясторонность которых *in re* оставалась бы непроявленной предпосылкой в его собственном мотивационном базисе. Дело не в том, что скепсис находит неисполнимой презумпцию аутентичности исторического субъекта, а в том, что он обнаруживает ее в состоянии неизбежного антагонизма с тем логосом, который релевантен для самой скептической позиции. Скептическая атаксия, акцентирующая внимание на отстраненности от исторического процесса, позволяющая говорить о его целостности, сама является обобщением, представляющим собой плод исторического досуга. Последний есть специфический продукт исторического процесса, хотя скептическая отрешенность именно в историческом смысле неспецифична. Позиция интеллектуала с характерной претензией на надситуативность и «объективность» скептическина *per definitionem*, но она состоятельна лишь в качестве паузы, не имеющей самостоятельного исторического содержания. Игнорирование пафоса исторической доктрины со стороны интеллектуала есть своеобразный эскапистский жест (характерный для сознания, захваченного чувством своей мнимой трансценденции), который, однако, при всей своей логической демонстративности, не может быть вменен ему в праведность, ибо в состоянии досуговой отстраненности он совершает его в порядке мыслительного автоматизма. Следовательно, само появление скепсиса, формулирующего проблему конкретного историзма, оказывается симптомом, подлежащим апоретическому истолкованию. С одной стороны, исторический досуг скептика-интеллектуала *ipso facto* свидетельствует в пользу признания состоятельности исторического субъекта, с другой – указывает на иллюзорность тех идеалистических фикций, операциональная восребованность которых этим самым историческим субъектом трактуется с позиций скептического интеллектуализма как догматический плеоназм, не имеющий конкретно-исторического смысла.

Из сказанного становится очевидным, что участь профессионального историка вдвойне достойна сожаления. С одной стороны, он остается заложником той или иной исторической доктрины, инспирируемой историческим субъектом, рационализируя пафос его догматики в апологетическом смысле, показывая содержательность тех форм, в кото-

рых указанный субъект запечатлевает себя. С другой стороны, историк как интеллектуал вынужден симулировать некое подобие скептической атараксии, которая по непосредственным требованиям исторической доктрины ни операционально, ни инструктивно неисполнима. Возникает коллизия невротического порядка, которая заявляет о себе в классическом критицизме, оказываемом, по свидетельствам С. Маймона и Шульце-Энезидема, несовершенной формой или незавершенной формой (*unvollendete Form*) скепсиса. Именно этот теоретический эвфемизм оказывается способом иллюзорного доминирования над фактами, противящимися внешнему логическому упорядочиванию. Если история не завершена, то она действительно происходит. Чтобы актуально происходить, нужен тот самый избыток пафоса, о котором свидетельствуют имеющиеся идеалистические иллюзии. Признавая это обстоятельство, историк чувствует себя условно-досрочно освобожденным от собственной судьбы. Он прибегает к нарративным ритуализмам, имеющим критическую легенду, сохраняющим видимость дефинитивной однозначности для квалифицированной серии экспозиций исторической субъективности *in concreto*. Беда в том, что инсценированная исполнимость логической процедуры определяет обнаруживает некое неприятное и тщательно-скрываемое ценностное послевкусие: на уровне коннотаций не сохраняется понятийный объем, востребованный логической процедурой деления. *Fundamentum divisionis* теряется, хотя *definiendum* формализуется вполне корректно. Возникает семиотический комплекс, декомпенсированный характер которого объясняется незавершенностью исторического процесса, но эта *reservatio mentalis* не критична *hic et nunc*. Что с того, что разум знает, что денотативные и коннотативные значения не конвертируются друг в друга, обнаруживая несоизмеримость *alimine*, если эта декомпенсация обнаруживает исторический смысл, востребованный по мобилизационным запросам исторического субъекта *bona fide*?

Задаче перелицовывания апории критического эвфемизма в антиномию исторического сознания служит психодефензивный концептуальный комплекс «философии истории». Над его созданием трудились лучшие умы человечества, обладавшие верным интуитивным пониманием исторического смысла, которое они стремились трансформировать в знание, сохраняющее инвариантность исторического содержания относительно актов ценностной рефлексии. Первым таким шагом стала

«Новая наука» Дж. Вико, вознамерившегося аксиоматизировать историю, то есть формализовать *apriori* то, что *per definitionem* содержательно лишь *aposteriori*. Он утверждал: «Истина – это Формула, свободная от каждой отдельной формы» [2, с. 435]. Результатом его размышлений стала сегрегация божественных, героических и человеческих фабул исторического процесса, в котором они номинально должны были приобретать типологические признаки сюжетности. И. Г. Гердер, видевший в философии истории конкретное фактическое исполнение теодицеи, адекватное категориальным лимитам рациональной космологии как метафизической дисциплины, прибегает к риторике, призванной убедить не столько потенциального реципиента, сколько себя самого в том, что в принципе органицизма заключено окончательное решение (*Endlösung*) вопроса о смысле истории *in concreto*: «Неужели тысячи людей рождаются ради одного, все прошлые поколения – ради последнего, всякий индивид – ради рода, то есть ради абстрактного наименования? Нет, премудрый не играет – он не творит отвлеченных сновидений; каждое свое чадо любит он, как отец, в каждом ощущает он самого себя, как если бы сотворенное им существо было единственным на целом свете. Все его средства – цели, все цели – средства целей еще более великих, в которых, все совершая и все завершая, Бесконечный открывает свою сущность» [5, с. 232]. Негуманистическая риторика Гердера, опирающаяся на лейбницианский метафизический перфекционизм и финализм, свидетельствует о дефицитарности органицизма как гаранта сохранения гуманистического смысла истории *in concreto*. Он, вопреки собственным намерениям, вплотную и самостоятельно приходит к формуле гегелевской «хитрости Разума» (*Listder Vernunft*), но отвергает ее как *desideratum* аксиоматики конкретного историзма, впадая в просветительские сантименты. Примечательно, что такой оппонент Просвещения, как Ж. де Местр, не убоился этой логики и извлек из нее догматически-корректные провиденциалистские аргументы, руководствуясь внятной консервативной идеологической программой, в соответствии с которой смысл истории конкретизируется как сотериологический анамнезис.

Выяснилось, что отыскать “формулу согласия” в викианском смысле, устанавливающую соизмеримость между историческими фактами, не так уж сложно, но эта согласованность, допускающая эффект демонстративно-дидактической рекурсии, не отвечает идеалистическим

ожиданиям и не согласует «софизмы сердца» в единую импрессию, имеющую ценностный смысл для разумного смертного существа, мнящего себя предпочтительным предметом попечения провиденциальной заботы. Этот диссонанс можно заглушить только путем формализации исторического процесса на основе апеллятивов фактора общности. Пусть отдельный человек несостоятелен в историческом качестве, зато общность, в которой он предается эмпатическим иллюзиям, реализует историчность *in concreto*. Именно этими соображениями руководствовался И. Г. Фихте, создавая своё учение о пяти эпохах, из которых историчны только три центральные, поскольку эпохи авторитета, индивидуалистического Просвещения и тотальной реинтеграции разумное смертное существо может пережить *in concreto*, тогда как эпоха господства инстинкта в «естественном состоянии» доисторична, а эпоха «разумного искусства» представляет собой, в сущности, семиотическое посмертие духовно-исторической общности. Решающим фактором конкретизации общности от исходной абстракции «нормального народа» к полноценному историческому субъекту становится государство, ассимилирующее идеализм частных иллюзий в реальность исторического целеполагания: «в совершенном государстве не должно быть ни одной справедливой личной цели, которая бы не входила в план целого и не была бы предметом забот для последнего» [12, с. 508]. Фихтеанский этатизм жестче гегелевского и находит свое логическое завершение в абсолютном актуализме Дж. Джентиле, не проходя через катарсические фазы условной спиритуализации в определенных ценностных аквизитах.

На фоне этого безоглядного этатистского редукционизма мысль Г. В. Ф. Гегеля, даже с его устрашающим учением о «хитрости разума», выглядит гораздо более человеческой и даже консервативной, вопреки марксистским попыткам ее революционной интерпретации в духе континуального практикума негативной спекуляции. Гегель умел ценить то, что марксистские фанатики третировали в качестве «превращенных форм». Он отдавал себе отчет в том, что ни одна эпоха не может считаться бесследно прошедшей, коль скоро она в известном смысле воспроизводится в последующей в снятом качестве. Ее снятое бытие (*das Aufgehobensein*) обладает мемориальным потенциалом, без которого никакая идея не может обрести конкретно-исторический статус. Еще в юные годы Гегель признавал: «Память – это могила, в которой хранит-

ся мертвечина. Мертвое там покоится как мертвое. Его показывают как собрание камней. Приведение в порядок, проверка, смахивание пыли – хотя все эти занятия и относятся к мертвому, но они от него не зависят» [4, с. 219]. Этот образ важен для понимания того, как великий мыслитель расценивал абстрактно-рассудочный подход к истории. Именно поэтому само гегельянство в фазе теоретической дезактуализации оказалось самым неожиданным образом более динамичным, нежели те доктрины, которые бросали ему вызов, стремясь превратить гегелевскую философию в «преодоленную точку зрения» (*ein über wundener Standpunkt*). Эта судьба не минула позитивизм, марксизм, неокантианство Баденской школы и дильтеевскую герменевтику. Гегелевская интонация оживает в тональности крочеанской инвективы, направленной против засилья псевдоисторических классификаций, генерируемых академической традицией: «Таким образом, в их основе часто лежит непонимание истории, а целью тех и других – не непосредственной, что есть поддержание жизни живой истории, а опосредованной – является манипуляциями с прахом, с остатками почившего мира, с инертными отбросами истории» [7, с. 79]. Б. Кроче, не принимая теологических рецидивов гегельянства, отдает должное гегелевской диалектике, избавляющей мышление от абстрактно-рассудочной антитезы детерминизма и трансценденции, лишенной конкретно-исторического содержания. Исходя из предпосылок критической онтологии, Н. Гартман придет своим собственным путем к тому же выводу, разграничивая структурные образования в историческом процессе, не являющиеся условиями историчности, и жизнь духа, освобожденного от конечности своей сущности. Н. Гартман подтверждает: «историчность данной современности зависит от вторжения прошедшего» [3, с. 647], что позволило ему признать, что историю имеет не только Дух, посредством чего проблема конкретного историзма вновь загоняется в исходный апоретический формат рассмотрения.

В XX веке возник в высшей степени симптоматичный для разных идеологий соблазн взрыва апоретической формализации проблемы изнутри путем нагнетания ультимативного пафоса по поводу кризиса исторической референции. Предполагалось, что таким путем можно осуществить экзорцизм по отношению к гегельянскому теоретическому рецидиву. Сценарии «экзорцистов» были различными, что никоим образом не меняло их психодефензивной сверхзадачи и не отменяло их

компенсаторного характера. Последнее обстоятельство с особой силой заявило о себе в морфологической концепции О. Шпенглера, подвергнувшего радикальному сомнению принцип единства истории, имевший устойчивую «гегельянскую» репутацию. Согласно этой доктрине, отдельные духовно-исторические общности имеют судьбу, исчерпывающую свой морфологический первообраз (*Gestalt*), не имея «окон», подобно монадам в лейбнице-вольфовской метафизике. Переход к цивилизации свидетельствует об исчерпании жизненности исходного потенциала форм, что компенсируется их внешним механическим воспроизведением. В шпенглеровской концепции стилистика без остатка растворяется в морфологии, а вместе с ней и момент действительной свободы подверстывается под тенденциозно-истолкованную органику. Шпенглер учит: «Проблема движения касается уже тех тайн существования, которые чужды бодрствованию, однако продолжают оказывать на него давление, так что бодрствование не в состоянии от них освободиться» [14, с. 19]. Когда движение преподносится в виде «тайны», исторический процесс утрачивает рациональность. «Тайна» в этом смысле патологичнее, чем зеноновская апория. Это дало повод таким его марксистским оппонентам, как В. Ф. Асмус громкогласно обличать мыслителя в умственном бесплодии: «Биологические параллели и апологии Шпенглера – не что иное как пассы, средства внушения гипнотизера» [1, с. 402]. Между тем, следовало бы задаться вопросом о том, какова мера и масштаб суггестии в любом акте целеполагания человека, инспирированном историческими мотивами. Этот проблемный аспект, фокусируемый вокруг базового шпенглеровского понятия «напряжения» (*Spannung*), оказался важным для О. Шпанна, критиковавшего шпенглеровскую доктрину за натурализм с последовательно-иррационалистических позиций: «Чудо истории, та изначальная милость, которой Бог одаривает человека, состоит в том, что вследствие незавершенности ошибки, несовершенства, греха человек не погибает, но так преображается в своей творческой силе, что она, приняв форму напряжения, направляется на преодоление как содержательной, так и временной незавершенности» [13, с. 233]. Конкретно-исторический смысл приобретают катарсические последствия формализуемого посредством суггестии напряжения. История оказывается телеологически-постановочным стрессом в режиме коллективной аскезы, демонстрирующей верность трансцендентным идеалам. Пожалуй, Ю. Эвола

был прав, признавая: «Исход подобного рода испытаний или опытов остается неопределенным; так было во все времена, даже когда высшего подтверждения внутреннего суверенитета пытались достичь в рамках институтов, предлагаемых Традицией; этот исход становился тем более неопределенным в обстановке современного общества» [15, с. 87].

Ответом на концепции, насквозь проникнутые обращенным страхом перед гегельянским рецидивом, стала онтогносеология М. А. Лифшица – выдающегося советского философа, литературоведа, эстетика и литературного критика. Начав свою философскую деятельность с критики вульгарного социологизма и шулятиковщины, Лифшиц предложил нетривиальный узус марксистской теоретической идиомы, радикально отличавшийся как от идеологического официоза, так и от ревизионизма «критического марксизма» Г. Лукача, так и от «иронического марксизма» А. Ф. Лосева. Исходя из тематического базиса ленинской теории отражения, советский мыслитель разработал онтогносеологическую теорию как учение об условном единстве бытия и мышления, раскрываемого в понятии гегелевской «истинной середины» (*diewahre Mitte*) и *реализуемого* в диалектике понятийного опосредствования (*Vermittlung*) в ключе конкретного историзма. Осевую структуру «полемического марксизма» Лифшица образует тезис об универсальности реального. При этом марксистское учение, взятое в качестве внутренней санкции тематизируемой реальности, образует понятийный базис полемики, поскольку он задан в качестве достаточного для развития самой реальности: «Потому что если существуют законы истории, как Маркс утверждал, которые ведут к социалистическому строю жизни, то человеку с его иррациональной волей некуда податься, стенка» [8, с. 208]. Согласно Лифшицу, в марксизме обнаруживается базовая модель исторической справедливости, подлежащая реальному опосредствованию, суть которого состоит в преодолении идеалистического понимания трансценденции как утопии абстрактно-всеобщего, как некой схематизирующей действительность идиллии. Только через постижение реального опосредствования человек возвышается до идеального статуса исторического субъекта, устанавливающего нормативы целеполагания. Лифшиц писал: «История общества имеет свое самостоятельное движение, свою объективную логику. Участие в ней человеческой воли не только, вообще говоря, зависит от необходимых исторических

условий, но и в более конкретном смысле, как действие, направленное к цели, может иметь успех лишь в соответствии с этим общим ходом вещей. Оно должно быть подготовлено им, подсказано самой обстановкой. Историческая необходимость содержит не только закономерную связь причин и следствий. Она несет в себе то, что особенно важно для человека, – отношение нормы, направляющей его целесообразное мышление» [9, с. 283]. Исходя из этих соображений, Лифшиц отдает решительное предпочтение диахроническому истолкованию действительности перед синхроническим, чисто структурным описанием: «Всякая структурная классификация имеет конкретный смысл только если она опирается на историю, то есть на фактически случившееся. Именно фактическая сторона бытия, заключающая в себе единичность, признак материи, имеет в себе принцип порождения форм. Определенные случаи (становясь) не в массе своей подверженными формальному типобразованию, а *in concreto* формами для другого – носителями всеобщего смысла. Смысл имеет то, что знает еще что-то другое, кроме самого себя» [10, с. 193]. Именно в этом аспекте онтогносеология фокусирует постулат конкретного историзма.

Этот поворот мысли при интерпретации постулата конкретного историзма настоятельнейшим образом нуждается в семиотическом прочтении. Принимая во внимание нормативный статус постулата как теоретической единицы, историзм следует трактовать в его конкретности так, по меткому выражению А. Ю. Нестерова, «что идеал мог бы “просвечивать” сквозь чувственную достоверность объекта, рассудочную определенность предмета или сквозь понятие» [11, с. 176]. Следует также согласиться с выводом И. В. Дёмина: «Важнейшей методологической проблемой исторического познания является проблема исторического семиозиса» [6, с. 7]. Из сказанного можно сделать вывод, что постулат конкретного историзма позволяет осуществлять такую организацию исторических «истин факта», при которой они трансцендируют генетический аспект своего формообразования и предстают в качестве значащей конфигурации, отсылающей к «истинам разума», схватывающим содержательный аспект условного единства бытия и мышления на уровне опосредствующих эссенциальных антиципаций, в границах которых возможна практика в ее классическом понимании. Вне юрисдикции постулата конкретного историзма история, перефразируя К. фон Клаузевица, оборачивается религиозным отчуждением, осуще-

ствляемым секулярными средствами. Существование человека превратится в тотальную войну против собственной сущности.

Литература

1. Асмус В. Ф. Избранные философские труды. Т. 2. Очерк истории диалектики в новой философии. Маркс и буржуазный историзм. М.: МГУ, 1971. 446 с.
2. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. М. Киев: REFL-book – ИСА, 1994. 656 с.
3. Гартман Н. Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // Культурология. XX век. Антология. М.: Юрист, 1995. С. 608-648.
4. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет в 2-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1970. 668 с.
5. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. 704 с.
6. Дёмин И. В. Семиотика истории и герменевтика исторического опыта. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2017. 273 с.
7. Кроче Б. Теория и история историографии. М.: Языки русской культуры, 1998. 192 с.
8. Лифшиц М. А. Либерализм и демократия. Философские памфлеты. М.: Искусство – XXI век, 2007. 336 с.
9. Лифшиц М. А. Собрание сочинений в 3-х томах. Т. 1. М.: Изобразительное искусство, 1984. 432 с.
10. Лифшиц М. А. Что такое классика? Онтогносеология. Смысл мира. «Истинная середина». М.: Искусство – XXI век, 2004. 512 с.
11. Нестеров А. Ю. Семиотическая схема познания и коммуникации. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2008. 193 с.
12. Фихте И. Г. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993. 798 с.
13. Шпанн О. Философия истории. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005. 485 с.
14. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. М.: Мысль, 1998. 606 с.
15. Эвола Ю. Оседлать тигра. СПб.: Владимир Даль, 2016. 352 с.

Ognev A. N.

THE SIGNIFICANCE OF THE POSTULATE OF CONCRETE HISTORICISM IN ONTOGNOSEOLOGY

This article is devoted to the significance of the postulate of concrete historicism in relation to the problem of the conditional unity of being and thinking. The article considers the main stages in the development of the philosophy of history as a separate theoretical discipline and reconstructs the systemic links between its main tendencies and the questions of ontology and the theory of knowledge. Particular attention is paid to the role of the postulate of concrete historicism in the ontognoseological concept of M. A. Lifshitz. The necessity of a semiotic interpretation of the problem complex under consideration is shown.

Key words: *ontognoseology, concrete historicism, aporia, antinomy, neogumanism, meaning.*

О смысле феномена «партократия»

Филатов Т. В.

Россия, Самара, Самарский университет, доктор философских наук,
профессор кафедры философии

В статье рассматриваются историко-культурные предпосылки становления в Советской России политической системы, обозначаемой термином «партократия». Анализируются причины неустойчивости советской политической системы и действия власти, приведшие к распаду СССР.

Ключевые слова: *партократия, русское православие, папоцезаризм, цезарепанизм, царь-жрец, руководящая роль Партии.*

Целью настоящей статьи является анализ философских истоков реального фундамента политической системы Советского Союза, определяемого его политическими противниками термином «партократия». Мы хотим показать, что идея подобного рода политической системы, выглядевшая весьма экзотично на фоне буржуазных демократий Запада конца XIX – начала XX столетия, не была механически привнесена извне прозападно ориентированными русскими марксистами, а является естественным итогом органического развития русской религиозно-философской мысли.

Человеческая история с первобытных времен являлась ареной борьбы двух властей – светской и духовной. Уже Дж. Фрэзер в своем фундаментальном исследовании «Золотая ветвь» показывает, что в первобытных племенах издревле конкурировали вожди, опиравшиеся на реальную военную силу, и жрецы, опиравшиеся исключительно на магию и тайные знания [8, с. 99-108]. В Древнем Египте магия жрецов успешно противостояла абсолютной власти фараонов. Последнее, в частности, обусловило поражение реформ Эхнатона, попытавшегося перейти от традиционного политеизма к монотеизму: культу единственного бога Атона [7, с. 167]. Борьба светской и духовной власти становится одной из определяющих тем истории христианской средневековой цивилизации, особенно на католическом Западе. Достаточно вспомнить Каноссу, ставшую символом победы духовной власти папы Григория VII над светской властью императора Священной Римской империи Генриха IV.

В этом смысле крушение папской власти, завершившееся присоединением Папской области к Италии, рассматривалось русскими религиозными философами как политическое крушение европейской духовности и торжество грубой буржуазной материальности. В данной связи весьма показательной представляется позиция одного из крупнейших русских мыслителей предреволюционного времени Н. А. Бердяева. Согласно его представлениям, западная католическая церковь изначально впала в «папоцезаризм», поскольку папа римский провозгласил себя Первосвященником и заместителем Христа, создав, тем самым, «ложную теократию», т.к. «Сам Христос есть Царь и Первосвященник и не имеет заместителей» [1, с. 179]. При этом папство взяло на себя функции светских правителей, а сам папа встал во главе одного из феодальных государств Западной Европы – Папской области. Последнее неверно, поскольку духовная власть не должна подменять собой светскую. С другой стороны, восточная православная церковь изначально впала в другое извращение – «цезарепапизм», когда заместителями Христа провозглашали светских правителей. При этом светская власть, по сути дела, постепенно присвоила себе функции власти духовной. Наиболее уродливые формы подобный процесс принял в петровской России, где русская православная церковь, по сути дела, превратилась в одно из госучреждений, т. е. в бюрократическую структуру, во главе которой стоял чиновник или, выражаясь современным

языком, «эффективный менеджер»: обер-прокурор Священного синода. Неудивительно, что в русской православной церкви петровского периода перестал действовать такой важный принцип церковной жизни, как тайна исповеди: будучи, по сути дела, государственным служащим, российский священник, узнав на исповеди что-либо антигосударственное, должен был немедленно донести об этом в «правоохранительные органы» [6].

Истина, как всегда, должна быть где-то посередине. По логике христианства духовная власть должна быть выше светской, выполняя определяющие функции по отношению к светскому правлению. При этом духовный лидер не должен править сам, он лишь критически оценивает и направляет деяния светских властей, благословляя, либо не благословляя их на те или иные политические начинания. Так в умах русских религиозных философов западнического направления, ярким представителем которых является В. С. Соловьев, рождается идея «Всемирной теократии», несовершенным воплощением которой является историческая римско-католическая церковь [2].

У идеи «партократии» имеется и другой философский источник, непосредственно не связанный с христианским противопоставлением духа и плоти, но реализующий аналогичную смысловую структуру управления [5]. Это – учение Платона об идеальном государстве, представляющее собой один из первых коммунистических проектов, реализация которого в условиях рабовладельческого общества предполагала обобществление рабов, а также жен и детей. Согласно Платону, идеальным государством должны управлять *философы*, поскольку в своей практике они руководствуются исключительно мудростью. Аналогичным образом человеком должен управлять разум, а вовсе не желания или чувства.

Позднее идея философов-правителей была повторена многими представителями утопического социализма и, прежде всего, Томмазо Кампанеллой в его знаменитой утопии «Город Солнца». Власть в этом идеальном государстве принадлежит Совету мудрецов, которые строят повседневную жизнь граждан, руководствуясь исключительно рациональными основаниями. Например, они формируют брачные пары, исходя вовсе не из отношения друг к другу брачующихся, а исключительно из соображений получения здорового потомства.

Примечательно, что христианский брак, основанный на чувстве христианской любви, т. е. содержащий в себе некоторые элементы духовности, в Новое Время уступает место вовсе не холодно-рациональным отношениям, направленным исключительно на рождение и воспитание здорового потомства, а отношениям потребления друг друга, основанным на жадности и похоти, что, кстати, является одной из главных причин депопуляции современного западного человечества. Тем самым, исторически плоть окончательно побеждает дух, и нововременной Запад окончательно изживает христианство.

При этом западная представительская демократия оказывается весьма далекой от соображений высшего разума, будучи воплощением среднеарифметической воли переменчивой толпы, движимой исключительно низменными, плотскими соображениями. Платон, проживавший в условиях афинской демократии, прекрасно понимал эту особенность любого демократического сообщества, отнеся демократию к одной из худших форм правления.

Неудивительно, что классики марксизма скептически относились к буржуазно-демократическим институтам, отдавая явное предпочтение диктатуре пролетариата, справедливо полагая, что только диктаторскими методами можно осуществить такой глобальный проект, как построение бесклассового коммунистического общества. В этом смысле знаковой для российской истории точкой бифуркации становится разгон большевиками Учредительного собрания [4].

Попробуем вникнуть в тогдашнюю логику Ленина и его окружения. Мы и только мы владеем истиной. Только мы знаем, как спасти гибнущую страну, тотальный развал которой начался после Февральской революции, кстати, не по нашей вине, а благодаря стараниям сторонников западной представительской демократии, которые, получив большинство в Учредительном собрании, и дальше предполагают вести страну по гибельному пути, вплоть до полного прекращения ее исторического существования. Аналогичным образом умирающий от пьянства человек выберет в друзья доброхота, который протягивает ему рюмку, а не злодея, насильно отбирающего у него питье. Что же делать? Передать всю полноту власти людям, вооруженным единственно истинной «научной» философией, разогнав и изолировав буржуазно-демократических политических «доброхотов», чьи «тлетворные идеи» опасны для страны и ее народа.

Тем самым был заложен первый камень в фундамент системы советской «партократии», становление которой сопровождалось подавлением левых эсеров, а затем всех оппозиционных течений в большевистской партии. По существу Партия, будучи единственной, монопольно владеющей социальной истиной, воплощенной в «научной» философии марксизма, подменила собой государственную русскую православную церковь. Но в отличие от русского православия, исторически окончательно побежденного светской властью при Петре Первом, это была *победившая* Церковь. Соответственно аутентичным историческим аналогом советской формы «Всемирной теократии» выступает не русское православие, а католицизм с его институтом папства.

Именно Сталин, не будучи даже формальным главой Партии в должности Генерального секретаря, обрел в ходе политической борьбы со своими оппонентами абсолютную власть в стране и впервые в истории России поставил духовную власть выше светской, представленной в Советском Союзе Верховным Советом, аналогом западной законодательной власти, и Советом Министров, аналогом западной исполнительной власти. В конечном итоге «руководящая роль» Партии была закреплена в статье 6 Конституции СССР 1977 г. [3].

Партия в советский период становится аналогом Церкви, парткомы – аналогами церковных приходов, члены партии – аналогами священнослужителей, члены Политбюро – аналогами католических кардиналов, съезды Партии – аналогами вселенских соборов. Неудивительно, что советские праздники в виде шествий с обязательными портретами членов Политбюро удивительно напоминали крестный ход, а партийные собрания представляли собой вполне качественный аналог богослужений, вплоть до публичного покаяния в грехах.

Таким образом, в отличие от Запада, где преодоление феодально-монархической политической системы осуществилось реальным образом, посредством установления политических институтов представительской буржуазной демократии, в России подобного преодоления так и не произошло. Исторически поставив себя в положение «догоняющей» по отношению к Западу цивилизации, «русский мир» отверг окончательно дискредитировавшую себя феодально-монархическую систему светского самодержавия, как ложной теократии, в пользу ее альтернативы – феодально-монархической системы «партократии», аналога «единственно истинной» «Всемирной теократии».

Действительно, легитимность светских правителей в духе цезарепапизма в христианском мире объяснялась тем обстоятельством, что их власть – «от Бога», что именно они – «заместители Христа» на Земле. Но в XX веке подобного рода архаические конструкции уже не действовали на прогрессивное нововременное человечество. Только психологически и ментально застрявшие в прошлом японцы могли искренне верить вплоть до 1945 года в то, что их император – Бог. Не случайно представители США в качестве одного из условий принятия японской капитуляции выдвинули странное требование, чтобы японский император выступил перед нацией по радио и объявил людям, что он – не Бог. Потому что в нововременном сознании Бога нет, или, как говорил Ницше, «Бог мертв» [9].

Соответственно легитимность существующей власти в Новое Время обосновывается не философскими или теологическими, а правовыми соображениями. Нет не только Бога, который, как известно, есть истина, нет истины как таковой, независимо от того, присутствует в мире Бог или нет. Софист Протагор, утверждавший, что человек есть мера всех вещей, одерживает, наконец, историческую победу над своим оппонентом Сократом, посвятившим свою жизнь поиску истины и умершим за нее. Правовое сознание необходимо именно демократическому обществу, где легитимность состязательна и ситуационна. «Не пойман – не вор», «главное в жизни – успех», «как оно кажется, так оно и есть». Одни преуспевают, другие – нет, завтра ситуация меняется, потому что везение – вещь весьма ненадежная. Но в этой зыбкости и игре честолюбий – источник постоянного движения и развития общества.

Однако «русский мир» с его архаическим исканием правды не мог механически подняться до высот европейского нововременного «цинического разума». Он просто переориентировался с «ложного» цезарепапизма, утратив веру в Царя, на «истинный» папоцезаризм с «правильным» отношением духовной и светской властей. Что есть истина? – «Научная философия» Маркса и Энгельса. – Кто должен властвовать? – Гениальные философы, наиболее глубоко и правильно постигшие эту истину, углубляющие и развивающие ее в правильном направлении. Все логично: «гении», начиная с эпохи Возрождения, великие ученые, творцы, проще говоря, ницшеанский Сверхчеловек – вот кто должен занять место «умершего» Бога. Но только при условии, что истина есть и она абсолютна. Если же она исторична и относительна, то гениаль-

ность – не более чем мираж, случайное стечение обстоятельств, аналогичное везению мусорщика, случайно сорвавшего джек-пот и на какое-то время ставшего миллионером.

Именно поэтому первый советский правитель – Ленин – позиционировался правящей большевистской элитой как гениальный мыслитель, совершивший переворот в марксизме, позволивший отсталой России выйти на передовые позиции в движении человечества к светлому коммунистическому будущему. Сочинения Ленина, включая письма и коротенькие записки, собирались и издавались, равно как сочинения Маркса и Энгельса, рукописи которых хранились в особом библиотечном фонде как величайшая интеллектуальная ценность. Второй советский правитель – Сталин – также позиционировался в качестве одного из величайших в истории теоретиков марксизма, хотя его «вклад» в марксистское учение был значительно скромнее ленинского, как по объему написанного, так и по глобальности синтезированных идей.

Увы, советский «партократический» проект легитимизации структуры управления имел очевидный дефект: великие открытия происходят в сфере чистого теоретического мышления, а вот практическое их применение требует всего лишь инженерной смекалки, наконец, для поддержания и использования достижений инженерной мысли достаточно среднего ума техника. Третий советский правитель – Хрущев – никак не мог претендовать на роль «великого теоретика» марксизма. Более того, развернутая им кампания по критике «культа личности» Сталина подрывала веру в органичный характер развития советского марксизма: ведь Сталин, оказывается, был не прав, равно как уничтоженные им основные политические оппоненты внутри коммунистической партии, Хрущевым не реабилитированные. Получалось, что последним, кто внес реальный вклад в развитие марксизма, был Ленин. Остальные же правители, включая самого Хрущева, интеллектуальные достоинства которого воспринимались народом весьма скептически, не могли рассматриваться в качестве «гениальных продолжателей» марксистского учения, т.к. у них не было значимых теоретических работ, способных обосновать их «гениальность».

В брежневскую эпоху, именуемую современными либеральными авторами «застоем», «партократическая» легитимизация власти вообще вырождается в откровенную симуляцию. Если Хрущев еще обладал

способностью к устным выступлениям, то сменивший его Брежнев, соответственно, все прочие крупные деятели партии во время съездов и других официальных мероприятий просто зачитывали тексты, подготовленные техническими специалистами (референтами), как правило, имевшими журналистское или философское образование. Тем самым окончательно размывался механизм формирования правящей «духовной» элиты, что к тому же сопровождалось трансформацией «партократии» в геронтократию.

Наконец, политика М. С. Горбачева, последовательно проводившего курс на сближение с Западом, имела катастрофические геополитические последствия, причем, не только для Партии, но и для страны в целом, прекратившей свое существование одновременно с Партией. Горбачев и его приближенные не понимали, что Партия в условиях СССР представляет собой структуру, *качественно отличную* от парламентских партий Запада. Она олицетворяла собой высшую, духовную власть и на этом основании была единственной консолидирующей силой советского общества, вследствие чего ее устранение должно было привести к глобальному развалу социума, причем не только в политической плоскости, но также в экономической и, прежде всего, в духовной.

Трансформация последнего Генерального секретаря Партии в первого и последнего президента СССР символизировала окончательный крах идеи «Всемирной теократии» и попытку конвергентного симулирования западной политической системы парламентского типа, что, однако, естественным образом завершилось лишь метаархаическим откатом к цезарепапизму дореволюционного типа, в рамках которого традиционная православная мифологема «богоизбранности» правителя эклектически сочетается с советской мифологемой его «гениальности».

Литература

1. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Академический проект, 2015. 528 с.
2. Кантор В. К. Владимир Соловьев: имперские проблемы всемирной теократии // Вопросы философии. 2004. № 4. С. 126-144.
3. Конституция (Основной Закон) Союза Советских социалистических республик. Принята на внеочередной седьмой сессии Верховного Совета СССР де-

вятого созыва 7 октября 1977 года. URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/cnst1977.htm#i>.

4. Панов В. Н. Учредительное собрание или власть Советов: проблема выбора пути развития России в 1917 г. // Человек и общество. 2017. № 1 (2). С. 18-23.
5. Соловьева А. А. Идеальное государство Платона и раннехристианская община: опыт сравнительного анализа // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Право. 2008. № 8 (108). С. 31-35.
6. Указ Синода о раскрытии тайны исповеди. Полный текст. URL: <http://diak-kuraev.livejournal.com/682692.html>.
7. Федяев А. П. Эхнатон и культура Древнего мира // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2014. № 3 (28). С. 165-170.
8. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1980. 831 с.
9. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С. 168-217.

Filatov T. V.

ABOUT SENSE OF A PHENOMENON OF “PARTOCRACY”

The article examines historical and cultural preconditions of formation in the Soviet Russia of the political system, denoted by the term “partocracy”. The causes of the instability of the Soviet political system and the government's actions that led to the collapse of the Soviet Union are analyzed.

Key words: *partocracy, Russian Orthodoxy, papocaesarism, Caesaropapism, the king-priest, the leadership of the Party.*

Мифологические источники в исследованиях исторического сознания

Чистанов М. Н.

Россия, Абакан, Хакасский государственный университет
им. Н. Ф. Катанова, доктор философских наук, доцент, заведующий ка-
федрой философии и культурологии

В статье анализируется возможность рациональной реконструкции проявлений исторического сознания в мифологических и эпических источниках. Указана роль эпической генеалогии в формировании исторического сознания современного типа.

Ключевые слова: миф, эпос, генеалогия, историческое сознание

Хорошо известно, что миф, будучи дорефлексивной формой сознания, категориально не структурирован и поэтому проявления мифологического сознания могут интерпретироваться в достаточно широких пределах. Подобная гибкость по отношению к интерпретации содержания позволяет мифологическому сознанию объединять воедино, казалось бы, совершенно несовместимые черты и свойства.

Так, например, рассмотрение мифа как нарративного повествования, то есть длящегося во времени процесса, равно как и рассмотрение ритуального обрядового действия как временной последовательности конкретного действия – явление принципиально не объясняемое в рамках синхронического описания мифа. Развернутость во времени обряда и мифологического повествования – это ниша для потенциально возможного вторжения исторического измерения в мифологическое пространство. Любое мифологическое повествование фактически являет собой рассказ, нарратив и тем самым – последовательное изложение событий. Будь возможной непосредственная передача мироощущения от одного человека к другому, проблема возникновения историзма как рациональной манифестации внутренней историчности сознания вообще не могла бы быть поставлена в явной форме. Однако на практике речевой характер передачи информации предполагает дискретность нашего восприятия. Это обозначает, что любое изложение мифологического характера вольно или невольно все равно выступает как времен-

ная последовательность. В результате мифологическая практика, будь это устный рассказ или культовое действие, оказывается имманентно содержащей диахронический пласт. Особенно это заметно при соотнесении момента конкретного мифологического рассказа, обращенного именно этим нарратором к вполне конкретным слушателям, с моментом совершения самого образцового действия, о котором повествуется. У нас фактически образуются два временных пласта: время самого повествования (конкретное, профанное) и время, о котором повествуется (мифическое, сакральное).

Именно через эту черту мифологической реальности может быть введена в структуру повествования категория исторического времени или длительности. Нужно сказать, что реальной проблемой при анализе строения мифологического сознания становится даже не статус самого времени, к которому относятся события, изложенные в мифологическом нарративе, а соотношение времени рассказчика (нарратора) со временем архетипа, действия, совершаемого легендарным первопродком. Совершенно очевидно, что оба эти времени имеют разную природу и содержание. Если первое носит конкретный, чувственно переживаемый характер, то второе мы относим к категории сакрального, мистического времени. Впрочем, даже в этом случае проблема их соотношения должна быть как-то разрешена внутри самого повествования. Наиболее простым способом решения этой проблемы представляется установление очевидной системы взаимного перехода из одного выделенного временного пласта в другой. В момент отправления ритуала или пересказывания мифа человек перестает существовать в обычном, профанном временном измерении: он становится непосредственным участником мифологического действия: «Проживание мифа предполагает наличие истинно “религиозного” опыта, поскольку он отличается от обычного опыта, от опыта каждодневной жизни <...>. Мы покидаем мир обыденности и проникаем в мир преображенный, заново возникший, пронизанный невидимым присутствием сверхъестественных существ. Речь идет не о коллективном воссоздании в памяти мифических событий, но об их воспроизведении. Мы ощущаем личное присутствие персонажей мифа и становимся их современниками. Это предполагает существование не в хронологическом времени, а в первоначальной эпохе, когда события произошли впервые» [5, с. 29]. Данная первоначальная эпоха отделена от нас не обычным промежутком времени, а

скорее представляется параллельной структурой, связь с которой осуществляется через *ритуал*. Функцией ритуала становится создание мира, аналогичного мифологическому миру, пространственно осмысленного и доступного для человеческой практики. Так рождается пресловутый мифологический цикл, «вечное возвращение», о котором написано огромное количество научных и художественных трудов. Ритуал не просто дублирует архетип, но актуализирует его до момента следующего повторения. Необходимость повторения творения, ре-креации мира, по-видимому, совершенно очевидна для человека, живущего в непосредственной связи с природой и ее циклическими процессами. Периодическое угасание и возрождение природы становится для мифологического сознания источником интуиции вечного возвращения.

Нужно отметить, что в некоторых исследованиях мифа, прежде всего в работах представителей так называемой ритуалистической школы (Дж. Дж. Фрэзер, Б. Малиновский, В. Я. Пропп, в какой-то степени М. Элиаде), при рациональной реконструкции мифа ритуал рассматривается в качестве главной конституирующей категории мифологического мировосприятия. Сами образы и метафоры мифа интерпретируются этими исследователями исключительно через призму ритуального действия, будь то ритуалы охотничьи, земледельческие, или ритуалы, связанные с комплексом обрядов инициации и другие. По-видимому, распространение подобных взглядов связано с господствовавшим в девятнадцатом веке представлением об автономном статусе хозяйственной деятельности. Представляется, что подобный подход верен лишь отчасти. Дело в том, что хозяйственная и вообще любая практическая деятельность в архаических обществах, как и вообще в любых социальных группах, не есть нечто самодовлеющее, живущее по своим внутренним законам, не зависящим от господствующего в обществе типа сознания. Поэтому первоначальное возникновение ритуала, а позднее, на его базе, описывающего данный ритуал мифа – ситуация довольно сомнительная. Скорее всего, ритуал составляет, с одной стороны, неотъемлемую часть самого мифа и мифологического сознания, а с другой, коль скоро опосредует временную связь между нарратором и субъектом повествования, является симптомом нарождающегося историзма. Таким образом, ритуализация деятельности – одна из внутренних трансформаций мифа, ведущих его к историзации.

Циклическая концепция времени в мифе является попыткой сгладить противоречие между двумя временными слоями мифологического повествования, спасти его пространственную, синхроническую структуру. На самом деле, при периодическом повторении процедуры первого творения через процедуру ритуала само это творение не может быть нами локализовано ни в прошлом, ни в настоящем, ни в будущем, оно всегда «где-то рядом», то есть определяется в геометрическом, квазивременном пространстве. Однако даже подобного рода уловкой полностью ликвидировать проблему времени в повествовании нам все равно не удастся. Разместив профанный и сакральный пласты повествования в разных измерениях, мы, тем не менее, оказываемся бессильными преодолеть временной характер самого мифологического изложения, такая уж наша физиология. В силу этого в процессе устного рассказа события вольно или невольно располагаются в направлении от прошлого – к будущему, а сам рассказчик и слушатели располагаются в конечной точке повествования. Такая естественная хронология повествования придает самой компоновке мифа характер исторической ретроспективы. В начале мифологического повествования идет речь о наиболее удаленных по времени событиях, затем о событиях позднейших в порядке хронологии. Наиболее характерна в этом отношении структурная композиция больших эпических произведений: в большинстве случаев зачином становится информация о процедуре первоначального творения мира, в последующем за этим повествовании излагаются более поздние события вплоть до конкретных человеческих судеб. Мирча Элиаде приводит пример из священной истории тибетских племен: «Из материи пяти первоначальных стихий произошло великое яйцо. Из желтка этого яйца происходит восемнадцать новых яиц. Одно из них, находящееся посередине, в раковине, отделяется от остальных. У этого яйца появляются руки и ноги... Его назвали королем Есмоном» [5, с. 32]. Далее повествуется об истории основных тибетских племен и царских династий. Сходным является зачин хакасской эпической поэмы «Алтын-Арыг»: «Когда земля создавалась, тогда же и звезды рождались, говорят, на всем белом свете народ начинал жить» [1, с. 250]. Нужно отметить, что само время первого творения в мифе четко не локализуется, оставаясь весьма туманным и неопределенным. Тем не менее следует отметить, что мифическое первотворение всегда однозначно ассоциируется именно с прошлым. Таким образом, в поле нашего

зрения появляется вслед за длительностью еще одна историческая категория, категория прошлого. Как уже говорилось, само мифологическое повествование по законам нарративного строения обязательно приобретает ретроспективный характер.

Понятно, что мифологическое прошлое – понятие весьма расплывчатое, границы его весьма подвижны, поэтому и говорится о нем достаточно неопределенно: давным-давно, в стародавние времена, давно это было, когда твой дедушка еще не родился и так далее. Тем не менее, проникновение прошлого в структуру мифа – факт сам за себя говорящий. Вводя категорию мифологического прошлого, рассказчик дистанцирует себя и своих слушателей от событий, о которых ведется повествование. Связь человека с мифом все еще остается достаточно прочной, но прямого отождествления себя с событиями мифа в обычных условиях уже не происходит. Точнее такое отождествление все-таки имеет место, но лишь в достаточно редкие моменты, когда связь времен оказывается разрушенной. Такого рода феномен «разрыва времен» в исследованиях по мифологическому мировоззрению увязывается с периодами так называемых оргиастических праздников по типу праздников начала календарного года. Блестящее описание подобного рода явлений дает М. М. Бахтин в своей классической монографии «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса» [2]. Нам остается лишь добавить, что сам праздник становится одновременно и отказом от всякого рода правил, запретов и табу; и в то же время, строго ритуализированным действием, воспроизводящим архетип первоначального творения. Фактически в празднике соприкасается и сосуществует бессмыслица докреативного хаоса и структурированность мифологического космоса.

Однако после праздника наступают суровые будни, и близость к священному смыслу сменяется рутинной повседневности. Эпоха первого творения уходит в прошлое. Для мифологического сознания это является серьезным ударом, поскольку вносит ущербную незаконченность в общую картину мира. Поэтому творение должно периодически повторяться. Как мы уже отмечали выше, естественным кореллятом для подобной ритуальной процедуры выступает ежегодное возрождение и умирание природы. Мифологические образы египетского Осириса, финикийского Таммуза, греческой Керы и сотен, если не тысяч других умирающих и воскресающих богов, безусловно, связаны с этим чрез-

вычайно простым и наглядным чувственным переживанием. Идея непрерывного, перманентного творения, которая могла бы разрешить подобного рода трудность, не прибегая к пышным ритуальным мероприятиям массового характера, для мифологического мышления не характерна, видимо, в силу слишком большой ее абстрактности. Напомним, что и в рациональной традиции подобная идея возникает достаточно поздно: в средневековой христианской теологии. Для оперирующего конкретными, чувственными понятиями субъекта мифологического сознания креативный акт может мыслиться лишь как конечное, пусть и достаточно сложное действие. В этой связи вполне естественным выглядит рассуждение авторов Ветхого Завета о творении за семь дней: сотворение мира, конечно, сложная операция, но должна же она была когда-то закончиться.

Наличие временного зазора между периодически повторяющимися процедурами творения порождает потребность в каком-либо внутреннем структурировании мифологического пространства, то есть приобщении к сфере смысла промежутков между точками восстановления космического порядка. Восстановление, ре-креация мира в начале цикла делает этот мир осмысленным и тем самым пригодным для жизни человека. В этом случае творение может рассматриваться как начало мира, то есть его причина. Годичный цикл имеет своей причиной начало года, так же как появление зеленой травы и листьев – увеличение светового дня и среднесуточных температур. Не лишено, кстати, смысла то, что в большинстве традиционных культур нашего полушария праздник начала года приходился на начало весны: для скотоводов и собирателей зима – на самом деле период небытия, просто ожидания жизни. В земледельческих культурах начало годового цикла по вполне понятным причинам переместилось на осень, пору уборки урожая: собранный урожай определяет жизнь общества на весь последующий годовой период. Характерно также и то, что структурированным зачастую становился не весь годовой период, но лишь тот, который связан с конкретной хозяйственной деятельностью, то есть ритуализирован. В подтверждение сказанного сошлемся на античный материал: у римлян в первоначальном календаре всего пять месяцев, которые регламентируют основные сельскохозяйственные работы. Остальная часть года оказывается вне времени, а соответственно и вне смыслового поля.

Рассмотрение проблемы мифологической причинности сильно затруднено привязанностью мифологического объяснения к архетипическим образцам. Если в классической логике следствие, порожаемое причиной, в свою очередь может выступать в качестве причины для последующих событий, тем самым, создавая возможность построения транзитивных причинно-следственных цепочек; то в мифологическом сознании такую цепочку построить совершенно невозможно. Дело в том, что причиной в подлинном смысле может быть только первоначальный образец, архетип, а любое явление обыденной действительности является прямым его следствием. Поэтому любой вопрос о причине в рамках мифологического сознания неизбежно перерастает в вопрос о первоначале. С этой точки зрения вполне объяснима и естественна проблематика ранней античной философии. Сознание греческих «фисиологов» еще полно мифологических черт, поэтому «первоначала» у Фалеса, Демокрита, Анаксагора по сути дела те же архетипы мифологического повествования. Однако если для натурфилософии подобного рода причинность еще каким-то образом приемлема, то историю причины такого рода явно не устраивают. Прежде всего, в таком повествовании отсутствует субъект, человек отнюдь не является смысловым центром мифа. Так, по выражению Р. Дж. Коллингвуда: «Миф <...> вообще не касается действий людей. Он полностью очищен от человеческого элемента, и персонажами рассказа в нем выступают только боги. И действия божеств, описываемые в нем, – не события, случившиеся некогда; конечно, они мыслятся как имевшие место в прошлом, но в прошлом неопределенном, таком отдаленном, что никто даже не помнит, когда оно было. Оно вне всей нашей системы отсчета времени и называется “началом вещей”» [3, с. 17]. Соответственно, смежность во времени событий повествования в мифе вовсе не означает причинно-следственной связи, поскольку причинность в рамках мифологического мышления – вневременная связь первоначала и явления: «Миф, рассказывая о событиях как следующих одно за другим в определенном порядке, облекается в некоторую на первый взгляд временную форму. Но эта форма является, строго говоря, не временной, а квазивременной: рассказчик пользуется здесь языком временной последовательности как метафорой для выражения отношений, которые не мыслятся им как временные в подлинном смысле слова» [3, с. 18]. Иными словами, каждый элемент мифологического текста отсылает нас не к предшествующему по вре-

мени событию, а к исходному первоначалу. Таким образом, речь на самом деле идет о вечном возвращении, миф всегда является теогонией.

Появление человека в мифе, по мнению Коллингвуда, возможно лишь при отождествлении теогонии как истории богов с этногонией, то есть происхождением народов, прежде всего в ветхозаветной традиции. По нашему мнению, это не совсем так, просто любая причинно-следственная связь, а для мифа, напомним, это связь первоначала с конкретным явлением, архаическим сознанием мыслится, прежде всего, как связь генетическая, порождающая. Природа этой особенности достаточно очевидна, поскольку лежит в области человеческой физиологии, так мать, а позднее и отец для окружающих – непосредственно наблюдаемая причина появления ребенка. Генетическая связь необходимо предполагает тождество причины и следствия в каком-то отношении. Связь поколений людей фактически сводится к их смене, то есть последующее поколение занимает место предыдущего. Точно так же следствие в мифологическом сознании воспроизводит первопричину, становясь этой первопричиной. Поэтому причинность в мифе – причинность генетическая, порождающая, а применительно к человеку – *генеалогия*. Поэтому этногония в мифе возможна лишь как генеалогия.

Генеалогия – это, вообще говоря, наиболее простая и очевидная форма наглядного проявления историзма в мифе. Будучи, с одной стороны, воплощением принципа «вечного возвращения», воспроизведением архетипа, образа первопредка в конкретном человеке; генеалогия, с другой стороны, превращает квазивременную последовательность мифологического повествования в реальную причинно-следственную цепь событий. Генеалогическое повествование – предшественник этнической, политической, социальной и всех последующих типов истории, поскольку только в нем причинность впервые приобретает традиционный логический смысл. Ветхозаветная история, по крайней мере, в ее древнейшей части, не есть, собственно говоря, история еврейского народа, но история конкретной семьи, рода, то есть генеалогия.

Применение генетической концепции причинности и введение генеалогии в структуру мифологического нарратива позволяет объяснить возникновение еще одной исторической категории – индивидуальности. Индивидуальность может быть истолкована в двух возможных, взаимосвязанных друг с другом, смыслах: как неповторимость самих исторических событий и как индивидуальность, уникальность вос-

приятия и интерпретации этих событий субъектом исторического сознания. Нам представляется, что наиболее близка мифологическому сознанию именно последняя формулировка. Коль скоро речь идет о построении внутри мифологического повествования генеалогического ряда от героев к рассказчику и слушателям, то для каждого конкретного рассказчика таковой будет своим. Речь в данном случае идет даже не о том, что каждый человек имеет свою конкретную индивидуальную генеалогию и тем самым отличается от других. Герой мифологического повествования – безусловно, не реальная историческая личность, что бы там по этому поводу не утверждали представители исторической школы в мифологии. *Культурный герой* – выразитель коллективного, прежде всего родового Я, и этим объясняется значимость его действий и поступков для общества. Поступки культурного героя в этом случае не могут носить случайный или субъективный характер. Как показывает практика, коллективная память рода редко сохраняет достоверную информацию о событиях более чем двухсотлетней давности. Генеалогические повествования, уходящие в прошлое больше чем на пять – семь поколений, чаще всего носят исключительно легендарный характер и содержат информацию, характерную именно для эпического источника: рассказ о стандартном наборе подвигов и иных образцовых действий.

Как раз в феномене избирательности человеческой памяти и гнездится категория исторической индивидуальности. Сохраняя одни переживания, преобразуя до неузнаваемости другие и предавая забвению третьи, мифологическая традиция создает нечто уникальное, неповторимое. Такого рода особенность связана, прежде всего, с преимущественно устным характером бытования мифа, особенностями его трансляции: «Однако если при этом предполагается, что текст передается неизменным или сама передача происходит таким образом, что А рассказывает В о некотором событии, а В рассказывает о нем С и так далее, со всеми естественными ошибками памяти, преувеличениями и неточностями, – мы не получим полного представления о том, что такое устное распространение или передача устного эпоса. В устной поэзии мы сталкиваемся с очень своеобразным, ни на что не похожим процессом, при котором устное усвоение, устное сложение и устное распространение – это почти одно и то же; они, видимо, представляют собой различные аспекты одного процесса» [4, с. 16]. Пока что остается

просто констатировать факт: мифологический текст, в отличие от мифологического же архетипа, никогда не остается абсолютно неизменным и неизбежно несет на себе отпечаток индивидуальности нарратора.

Что же касается другого смысла исторической индивидуальности, то его применение нам представляется весьма сомнительным. Идея неповторимости и уникальности исторического события для мифологического сознания, по-видимому, не характерна. Впрочем, точно так же она не присуща и античной истории, ведь использование последней в целях дидактики как минимум предполагает признание потенциальной повторяемости истории. Не случайно М. Элиаде связывает появление идеи объективной истории лишь с повсеместным распространением христианской схемы Творения – Искупления – Страшного суда. Однако какие-то предпосылки подобной метаморфозы мифа можно найти в идеях «утраченного рая» и «золотого века». По всей видимости, некоторая разочарованность в окружающей действительности в мифологическом сознании всегда присутствует, отсюда и оппозиция сакрального и профанного как должного и имеющегося, отсюда же трагедийное мировидение греков и так далее. Однако придавать этой разочарованности статус общего мироощущения нам представляется нецелесообразным, ведь даже у Гесиода пессимизм утраты Золотого века компенсируется надеждой на его возвращение.

Мифологическая генеалогия позволяет решить еще одну проблему: проблему соотношения рассказчика, транслятора мифов с самой мифологической традицией. Как нами уже говорилось, компоновка повествования фактически включает нарратора в структуру мифа, делая его логическим завершением рассказа. Конечно, далеко не всегда и не везде на это указывается прямым текстом, как, например, в русских народных сказках: «И я там был, мед-пиво пил, по усам текло, а в рот не попало». Чаще всего включенность в мифологическое повествование, указание на дистанцию наблюдения осуществляется через выражение личной позиции нарратора: одобрения или неодобрения, страха, волнения, восхищения и так далее. В результате такого позиционирования образуется неразрывное единство, включающее в себя акт первого творения как всеобщее первоначало, образец; совокупность событий, связанных с этим первоначалом генетически и образующих цепь взаимно порождающих друг друга явлений: наконец, самого рассказчика, пове-

ствующего обо всем вышеизложенном. Тем самым возникает пресловутая историческая тотальность, единство объекта и субъекта дискурса.

Тотальность и индивидуальность исторического сознания по существу неотделимы друг от друга. Это, кстати, очевидно и при сравнении их генезиса: по сути обе категории являются разными аспектами анализа деятельности нарратора, транслятора мифологической традиции. Интересно также отметить, что тотальность исторического сознания, вообще говоря, могла быть выведена и напрямую из законченного характера самого мифологического нарратива. В этом случае ход нашего категориального синтеза мог быть и прямо противоположным. Иными словами, логика возникновения исторического сознания, приведенная нами, не является единственно возможной. В любом случае, наше предположение о том, что предпосылки исторического сознания уже содержатся в мифологическом сознании, представляется достаточно верным.

Наличие этих и подобных им признаков в структуре мифологического повествования позволяют предположить, что мы имеем дело не только с деятельностью мифологического сознания, но с начальной формой историзма. Впрочем, верным, скорее всего, будет и обратное предположение. Если в современном нам обществе возникает потребность в массовых ритуальных действиях, в установлении преемственности любого рода, в поиске коллективной самоидентификации в любой форме: через поиск «национальной идеи», «братства» по классу или по оружию, корпоративной солидарности и тому подобных общностей, – все это может свидетельствовать лишь о том, что в обществе идет процесс создания новой мифологии.

Литература

1. Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. М.: Наука, 1988. 592 с.
2. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1965. 527 с.
3. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980. 488 с.
4. Лорд А. Б. Сказитель. М.: Наука, 1994. 368 с.
5. Элиаде М. Аспекты мифа. Ульяновск: Инвест – ППП, 1996. 235 с.

Chistanov M. N.

MYTHOLOGICAL SOURCES IN STUDIES OF HISTORICAL CONSCIOUSNESS

The article analyzes the possibility of rational reconstruction of manifestations of historical consciousness in mythological and epic sources. The role of epic genealogy in formation of historical consciousness of modern type is specified.

Key words: *myth, epos, genealogy, historical consciousness.*

РАЗДЕЛ 2.
СЕМИОТИКА И ГЕРМЕНЕВТИКА
В ИСТОРИЧЕСКОМ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ

Понятие интуиции в философии техники Петра Энгельмейера

Бахметьев А. Э.

Россия, Самара, Самарский университет, аспирант кафедры философии

Статья посвящена исследованию понятия интуиции и её места в философии техники П. К. Энгельмейера. В данной статье рассмотрено место интуиции в процессе творчества, которое, несомненно, присутствует в философии техники. Проанализирована философская концепция Энгельмейера, на основе которой соотнесены интуитивное познание и философия техники. Основной акцент исследования сделан на выявлении системного статуса интуитивного познания в контексте философии техники, а также на соотношении между интуицией и техникой.

Ключевые слова: интуиция, творчество, познание, техника, искусство, философия, культура

Проблемный статус человеческой жизнедеятельности обозначил дифференциацию на различные уровни познавательной активности. Эта двухчастная структура разделяется на интуитивный и интеллектуальный уровни познания, которые находятся в перманентном противоречии. На протяжении всей истории философии существует дискуссия о соотношении интуитивного и интеллектуального в области философского знания. В области научного исследования наблюдается гегемония рационального познания, в искусстве или «технике», говоря словами отечественного мыслителя П. К. Энгельмейера, дело обстоит иначе, там властвует интуиция, так как там существует подлинное творчество. Именно на понятии интуиции и её места в философии техники мы остановимся подробнее.

Искусство Энгельмейер дифференцирует следующим образом: 1) эстетическое (субъект-творец) и 2) утилитарное (субъект-

изобретатель). К эстетическому Энгельмейер относит живопись, поэзию, скульптуру, музыку, риторику, пластику и т. д. Утилитарное включает в свой фокус искусство повара, портного, слесаря, сапожника, химика, инженера, архитектора и т. д. Однако срединное место занимает архитектура, так как она есть и искусство, и техника. По мысли Энгельмейера, в искусстве имеет место техника. Он пишет: «Прежде всего, что такое техника? Можно сказать так: техника – это искусство, направленное на пользу, в противоположность искусству, направленному на красоту. Но тогда является вопрос: что такое польза? Полезен мышьяк в малых дозах и вреден в больших. Полезно касторовое масло, да отвратительно. Иной женится на некрасивой, глупой и безнравственной женщине, преследуя свою пользу. Купец NN получил за прошлый год такую-то пользу. Пушка тем полезнее нашим, чем больше вреда наносит врагам. Полезно при фильтрации масла его подогреть. Вот объём понятия польза. Содержание его получим, если извлечем из приведённых примеров то общее, которое в них заметно. Тогда можно сказать, что полезное всё то, что облегчает достижение назначенной цели (независимо от самой цели). Иначе, к пользе мы относим всё то, что увеличивает производительность нашего труда. Но это как раз и есть функция и основная цель техники, как профессии и как искусства» [5, с. 30]. Таким образом, Энгельмейер считает, что техника относится ко всему искусству в целом, ибо технике присуща особая красота, которая основана на гармоничности форм, составляющих своей совокупностью всеобщую идею целого. Энгельмейер говорит о том, что техника и творчество суть два синонима, ибо «техника построена на творчестве и в свою очередь служит его основанием» [5, с. 37].

Именно на смежности техники и творчества образовалась философия техники. Философия техники – это новая дисциплина, которая позволяет выйти за пределы технологии. Технология же является неким обобщением техники. Техника вышла за пределы элементарной техники, то есть ремесла, она стала определенным мировоззрением. Философия техники является теорией культуры, и затем Энгельмейер ставит технику на одну ступень с теорией познания, эстетикой и этикой, и затем она развивается в полноценное техническое мировоззрение. Деятельность изобретателя является ярким примером творчества в технике, например, Попов изобрел радио, Эдисон – фонограф. Энгельмейер, говоря о творчестве, вывел следующие признаки, присущие творчеству:

1. Искусственность – это вмешательство человека в жизнь природы. Без вмешательства человека в естественные процессы невозможно изобретение, а может быть исключительно только находка. Творчество существует именно в таком вмешательстве. Однако искусственность – это не повторение известных действий, а создание нового. Культура, по мнению Энгельмейера, есть создание человека, как духовная, так и материальная. «История культуры есть история человеческого творчества» [5, с. 62]. Если брать за основу данный признак, то появится классификация человеческих творений по их форме, то есть они будут либо действиями, либо предметами, либо мыслями.

2. Целесообразность – это следование определенной цели и приспособленность к ней. В данном случае цель наличествует в создаемом творении, в котором она представлена как замысел. Это говорит о телеологическом характере творчества. Этот замысел реализуем через интуицию, которая является первоначальным этапом в процессе творчества. Основываясь на данном признаке, получается классификация в зависимости от назначения и значения творения для нас, а именно: оно опирается либо на пользу, либо на истину, либо на добро, либо на красоту. Эти четыре ценностных прималитета являются культурой или цивилизацией, по мысли Энгельмейера.

3. Неожиданность – это выводимость новой идеи, которая не вписывается в логику методологического мышления, ибо творчество «должно быть качественно отлично от методического мышления, вернее, заключать в себе такой элемент, который его отличает: это и есть интуиция, необходимая принадлежность творчества [5, с. 63]. Эта новизна двояка, она субъективная и объективная. Субъективная новизна – это идея, которая является новой для изобретателя. Объективная новизна же говорит о том, что идея нова, потому что о ней не знает никто, даже специалисты. Она объективно новая по факту. Если руководствоваться данным признаком, то творения классифицируются на следующие подвиды: самородные или же спонтанные, внушенные и случайные.

4. Цельность – это четкая структурированность и организация идеи в человеческом сознании. Основываясь на целостности, необходимо исходить из того, с чем мы имеем дело, а именно с уже созданным или создаваемым. Целостность существует в уже готовом произведе-

дении. В созидаемом творчестве идея носит гипотетический характер, которого нет в готовом произведении.

Эти четыре признака оформляют содержание любого творческого творения. Эстетическое и утилитарное искусство содержат в себе определенную идею. Идея не появляется на пустом месте, для её воплощения необходим инструмент, который позволяет увидеть идею. Этим инструментом является интуиция.

Интуиция, несомненно, является основообразующим элементом творчества и техники в том числе. Она есть выражение творческого замысла, который рождается у ученого или художника. Творчество может существовать только при наличии свободы или «жизненного порыва» [1] в понимании французского мыслителя Анри Бергсона. Неслучайно, Энгельмейер называет творчество жизнью, тем самым он ставит между ними знак тождества. «Творчество человека есть только продолжение творчества природы. Как то, так и другое составляю один ряд, не прерывающийся никогда и нигде, ибо творчество есть жизнь, а жизнь есть творчество» [5, с. 17]. Тем самым, творчество несет в себе мотив случайности и игровой обусловленности. Однако не стоит забывать, что творчество, как пишет отечественный мыслитель И. И. Лапшин: «есть причудливое сочетание упорного труда и свободной непринужденной игры» [3, с. 215]. В таком случае важное место в процессе творчества занимает интуиция, благодаря которой возможно непринужденно и играючи совершить открытие или написать «Политику» или «Мысли», как сделали это Аристотель и Паскаль.

Можно сравнить процесс создания изобретения или произведения с шахматной партией, как это сделал французский мыслитель Анри Пуанкаре. Этот приведенный Пуанкаре пример говорит о том, что ученому важно увидеть подлинную скрытую мысль, которая осуществляется не только знанием правил игры, а наличием развитой интуиции [4]. Довольно афористично говорил о данном аспекте древнегреческий философ Гераклит: «пешками играет в войну». В процессе творчества превалируют, как бы сказал Лапшин, «аффективные наклонности». Интуиция является той самой «аффективной наклонностью», а следовательно, её не следует называть интеллектуальным актом. Интуицию необходимо интерпретировать в качестве догадки, порыва или пронизательности, но не наделять интеллектуальными свойствами. Интуиция в процессе творчества занимает первичное положение по отношению к

интеллекту. Неслучайно на данный факт указывает итальянский мыслитель Бенедетто Кроче, который пишет, что «интуиция есть производитель образов» [2, с. 11]. Интуиция работает с образами, интеллект со знаниями, интуиция творит, а разум доказывает.

Неслучайно Лапшин декларирует, что в процессе творчества в интуиции важным являются три параметра:

1) чуткость – «памяти на чувства ценности или значимости известных образов, мыслей или движений» [3, с. 219];

2) проницательность – «умения пользоваться теми же чувствами ценности в комбинационной работе воображения, мышления и двигательных процессов» [3, с. 219];

3) чувство целостной концепции – «способность учуять по эмоциональным подголоскам сродство между собой образов, мыслей или движений, организуемых нами в направлении известной конечной цели» [3, с. 219].

Интуиция, по мысли Энгельмейера, есть обдумывание замысла и его воплощение. Она первая встречается с действительностью и позволяет точно определить позицию личности в творчестве. Интуиция ангажирована чувствами, эмоциями, страстями. Она есть предчувствие определенной идеи. Если процесс творчества совершается, то интуиция включается и начинает своё действие. Процесс творчества – это создание чего-то нового, тем самым интуиция, задавая тон этому процессу, всегда акцентирована на распознавание нового предмета и новой задачи. Следовательно, творчество, которое основано на интуиции, есть решение новой задачи.

Гениальность и интуиция неотделимы, они включены в психику каждого человека. Интуиция находится ближе к истине, чем разум, так как она видит идею и всю её целостность. Разум же обладает доказуемостью, ясностью, а также он накапливает полезный опыт, следовательно, он способен повторять свои доказательства и делать выводы. Разум «одевает интуицию в слова, знаки и образы, годные для передачи другим, понятные другим» [6, с. 79]. Интуиция же создает уникальное и неповторимое изобретение или произведение. Если у творца или ученого не развита интуиция, то его деятельность – это примат рутины. Энгельмейер пишет: «Рутинка хочет покоиться в привычных креслах, а там, где этого нельзя, то двигаться не иначе как по торным дорожкам; она хочет думать привычные думы, мерить на установленный аршин,

верить признанным авторитетам, вообще руководствоваться тем, что освящено временем» [5, с. 14]. Таким образом, интуиция, являясь творчеством, устремлена на будущее и позволяет избежать примата рутины. Интуиция позволяет выйти к постижению новых истин, когда старые уже достигнуты. Рутинность же зиждется в рамках старых истин и никогда не выйдет из этих рамок.

Интуиция, как было сказано выше, позволяет видеть идею ясно и отчетливо. Она есть необходимое условие процесса создания изобретения и произведения. Неизбежно наступает такой момент, когда у художника или ученого зародился замысел или идея. Именно интуиция вывела этот первоначальный акт на качественно новый уровень. Интуиция – это озарение, например, инженер видит в пустых равнинах необходимую линию, а художник в мраморе скульптуру. Именно интуиция позволяет родиться определенной инициативе или изобретательности. Интуиция заключает идею откровения, которая не может быть выведена методологическим мышлением или умозаключением из известных уже фактов. Интуиция всегда работает с принципиально новым явлением.

Из сказанного становится очевидным, что техника и творчество имеют интуитивную направленность. Именно интуиция задает старт процессу творчества. Техника занимает срединное положение между рутинностью (нормами и правилами) и творчеством (свободным творением), следовательно, техника находится над рутинностью и лежит в основе творчества. Это связано с тем, что интуиция является свободным уровнем познания, который обеспечивает ясное и целостное представление об объекте эстетического и утилитарного искусства. Неслучайно Энгельмейер называет интуицию откровением. Таким образом, интуиция занимает особо место в философии техники, ибо интуиция направляет технику на свободное творение, не допуская превалирования рутины.

Литература

1. Бергсон А. Творческая эволюция. URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/bergs01/txt02.htm>
2. Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика. М.: ИНТРАДА, 2000. 160 с.
3. Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии. Введение в историю философии. М.: Республика, 1999. 399 с.

4. Пуанкаре А. О науке. М.: Наука, 1990. 736 с.
5. Энгельмейер П. К. Теория творчества. М.: Либроком, 2010. 208 с.
6. Энгельмейер П. К. Эврология, или Всеобщая теория творчества // Вопросы теории и психологии творчества. Харьков, 1916. Т. VII. С. 76-108.

Bakhmetiev A. E.

THE CONCEPT OF INTUITION IN PETER ENGELMEIER'S PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY

The article is devoted to the study of the concept of intuition and its place in the philosophy of technique of P. K. Engelmeyer. This article considers the place of intuition in the process of creativity, which, undoubtedly, is present in the philosophy of technology. The philosophical concept of Engelmeyer, on the basis of which intuitive knowledge and philosophy of technology are correlated. The main emphasis of the research is made on revealing the system status of intuitive cognition in the context of the philosophy of technology, as well as on the relationship between intuition and technology.

Key words: *intuition, creativity, cognition, technique, art, philosophy, culture.*

Некоторые аспекты проблемы образа в художественной и познавательной деятельности

Вострякова Ю. В.

Россия, Самара, СамГУПС, кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и истории науки

Рассматриваются характеристики образов в рамках разных философских подходов и их влияние на герменевтическую методологию.

Ключевые слова: *образ, гносеология, характеристики образа.*

Проблема образности, художественного образа и образа как такового является одной из наиболее важных и интересных в философии искусства, особенно в рамках тех новых идей, которые формируются в постметафизическом и герменевтическом контексте рассуждений современной философии. Поэтому нам представляется возможным рассмотрение некоторых аспектов проблемы образа в современной философии.

История понятия «образ» уходит своими корнями в глубинное прошлое. На всем Древнем Востоке была широко распространена идея «образа» («праобраза»). Все наиболее важное в реальности – храм, человек – создано соответственно небесно-божественному праобразу. Понятие «образ» возникает для обозначения того, что человек создает по некоему образцу, воссоздавая этот «праобраз», изначально существующий, божественный. Отсюда в дальнейшем в религиозном сознании понятие «образ» становится синонимом «образа божьего» (иконы).

Понятие «образ» встречается и в античном философско-эстетическом мышлении [4, с. 490]. А. Ф. Лосев обращает внимание на то, что понятие «образ» у Платона имеет противоречивый характер. Платон отличает образ вещи от самой вещи, находя специфику образности в том, что образ есть отражение вещи. Художественный образ по Платону может воспроизводить живые черты предмета.

В христианской системе понятий «образ» и «символ» выдвигаются на первое место. Интерес к внутреннему миру человека, к психологии, к возможностям воздействия искусства на душу, понимание ограниченности формально-логического мышления в постижении «высшей истины» привели христианских мыслителей II–III вв. н. э. к постановке проблемы символа и образа. Филон Александрийский одним из первых сблизил «образ» с платоновской «идеей». У Климента Александрийского «образ» – первопричина, божество – первообраз, а логос – образ этого архетипа, изоморфный ему.

Идея восхождения к «истине» с помощью образа является ведущей и в Византии. Известный поэт и историк VI в. н.э. Агафий Миринейский считал, что, созерцая образ, смертный человек больше способен «для мыслей святых лучше настроить свой ум». Приняв в себя образ, его чувство перестает быть беспредметным. Философско-религиозные и эстетические искания византийских мыслителей привели к гносеологической трактовке образа: считалось, что человек по

природе своей не в состоянии подняться до созерцания духовного без какого-либо посредства, и этим посредником в иерархической системе Псевдо-Дионисия, наряду с триадой таинств, являлись чувственно воспринимаемые образы, символы, священные поэтические изображения и т. п.

Общие представления об образе в византийском мировоззрении оформились в V-VI вв. в период иконоборчества. В VIII-IX вв. более подробно разрабатывалась «частная» теория образа-изображения, теория иконы. Применительно к живописным изображениям Христа шла борьба трактовок «подобных» и «неподобных» образов, а в центре разногласий стоял вопрос о взаимоотношении образа и архетипа.

В XVIII в. постепенно сложились условия для применения понятия «образ» как эстетического – в качестве обозначения специфической структуры искусства. Впервые понятие «образ» приобретает значение эстетической категории у Ф. Шиллера. Шиллер употребляет два понятия. Первое есть реальный облик, форма, структура предмета или явления. Шиллер понимает красоту в действительности как единство «жизни» и «структуры», живого содержания и упорядоченной формы [5, с. 298]. Что же касается образа в художественном произведении, то он является воспроизведением этой «живой структуры». А создает эти образы творчество художника, сила его фантазии.

Развернутую теорию образа создал Гегель. Он собрал в своей «Эстетике» все, что намечалось его предшественниками, в частности, принял представление об образе как структурной единице искусства, обоснованное Шиллером. Гегель тоже употребляет два понятия. Целью искусства философ полагает чувственное изображение абсолютного. Поэтому «содержанием искусства является идея, а его формой – чувственное, образное воплощение» [5, с. 75]. Задача искусства – опосредование этих двух сторон, соединение их в свободном целом. Конкретность, присущая и изображаемому содержанию, и образной форме, есть их точка соприкосновения, совпадения и соответствия друг другу. Если содержание не годится для образного воплощения и внешнего проявления, но облекается в чувственную форму, возникает разрыв между формой и содержанием. В «Философии духа» Гегель рассматривает образ как продукт воображения, тождественный представлению, но чувственно «более богатый» и «более всеобщий», чем созерцание. Отсюда образная структура искусства, которое «изображает истинную, всеоб-

щую идею в форме чувственного наличного бытия, образа» [3, с. 259-267].

Так понятие «образ» стало центральной категорией философского анализа искусства. Вместе с тем, теоретическое осмысление образа получило в зарубежной науке конца XIX– начала XX в. новые импульсы благодаря развитию психологии, которая сделала возможным его психологический анализ и стала накапливать данные о творческом процессе. Отделение психологии от философии, ее быстрое развитие привело во второй половине XIX в. к появлению т.н. экспериментальной или психологической эстетики.

Вопрос о сущности образа предполагает ответ на многие вопросы. Исследование образа, его адекватности предмету должно начинаться с выявления сущности процесса формирования образа, т. е. «превращения» материального в идеальное и идеального в материальное (данные процессы внутренне слиты и могут разделяться лишь в абстракции). Только в этом случае получает обоснование положение о том, что идеальное является формой связи субъекта с объектом.

Сегодня в литературе существует два подхода в рассмотрении процесса формирования образа: *традиционный* и *нетрадиционный*.

В традиционной схеме формирования образа обычно выделяют следующие этапы:

(1) *чувственный образ* – это получение чувственных данных при воздействии на органы чувств внешних раздражителей (считается, что данный процесс происходит на основе предметной деятельности субъекта);

(2) *познавательный образ* – формирование из этих ощущений первичного целостного образа предмета, как за счет присоединения к ощущениям имеющихся у субъекта образов памяти, так и благодаря применению к ним определенных операторов, с помощью которых формируется целостное предметное содержание образа;

(3) *образ-модель, идеальный образ* – применение к первичной чувственной целостности образа приемов смысловой обработки: обобщения, абстрагирования, категоризации и т. д.

Нетрадиционный подход представлен в работах С. Д. Смирнова («Психология образа: проблема активности психического отражения»), А. Н. Леонтьева («Проблемы развития психики») и др. Представители

данного подхода подчеркивают принципиально первичный характер имеющихся у субъекта объектов в процессе построения новых образов.

В работах представителей нетрадиционного подхода выделяются несколько серьезных, с нашей точки зрения, недостатков традиционного подхода.

Во-первых, чувственное впечатление, вызываемое тем или иным внешним воздействием, рассматривается в качестве элементарного знания, из которого за счет его переработки строится знание более высокого порядка, при этом недооценивается тот факт, что человек отражает не стимулы, а объективно существующую реальность, которая является источником стимуляции.

Во-вторых, тот факт, что мы начинаем анализ познавательных процессов с чувственных впечатлений, возникающих в результате стимуляции органов чувств, приводит, скорее, к отгораживанию человека от реального мира и сведению процесса познания к построению гипотез об источнике ощущений, мера правдоподобия которых определяется в ходе «проверяющих познавательных действий».

В-третьих, в рамках традиционного подхода распространено представление о том, что само возникновение познавательного образа в индивидуальной познавательной деятельности является результатом функционирования психических процессов – ощущения, восприятия, воображения, мышления. Активность познания выражается в идеальном преобразовании отражаемого объекта, в присутствии элементов поиска и творчества в процессе построения образа, в субъективности и пристрастности познавательных преобразований. Это и есть результат понимания познания как деятельности.

В рамках нетрадиционного подхода к рассмотрению процесса формирования образа всякий акт познания, в той мере, в какой оно превратилось в самостоятельную познавательную деятельность, функционально начинается с конструирования, предвосхищения ожидаемого познавательного результата с последующей апробацией его в ходе познавательной и практической деятельности, при этом субъект конструирует некоторый познавательный полуфабрикат, который получает статус образа реального объекта после апробации этого полуфабриката данными органов чувств.

При этом субъективное, играющее конструктивную роль в построении некоторого предзнания, познавательной гипотезы, само явля-

ется результатом переработки объективного усвоения и субъективации его в процессе предшествующих деятельностей, через деятельность как канал, наиболее прямо связывающий субъекта с миром. Следовательно, субъективное как внутреннее всегда является другой формой существования объективного, внешнего. Внутреннее (субъективное) есть длительно аккумулированное внешнее, которое обеспечивает более широкий контекст для построения познавательной гипотезы. Предварительно конструируемая гипотеза опирается не только на накопленный индивидуальный опыт, но и учитывает общечеловеческий опыт, вошедший в субъекта с усвоением объективированных систем знаний, выступающих в роли посредников всякого познавательного отношения.

Субъективный образ не есть некоторое субстанциальное образование, принадлежащее только субъекту. Он представляет собой форму связи субъекта с объектом, единство проявления вовне внутренних свойств субъекта и явления объекта субъекту. Эта системная связь фиксирует некоторую объективно существующую общность субъекта и объекта, которая и задает направление для более или менее адекватного предвосхищения результатов познавательной деятельности, которая имеет свой онтологический аспект.

Итак, основное отличие традиционного подхода в рассмотрении процесса построения образа от нетрадиционного состоит в том, что осуществление отражения реальности в форме познавательной деятельности, предполагающее наличие предварительного представления о будущем результате этой деятельности, обеспечивает большую объективность и адекватность отражения (нетрадиционный подход) по сравнению с отражением, строящимся как реактивный процесс последовательной переработки результатов внешних воздействий на познающего субъекта (традиционный подход).

В общегносеологическом смысле под образом понимается любой дискретный элемент знания, несущий содержательную информацию о некотором классе объектов. Идеальные познавательные образы подразделяются на два основных вида: чувственно-наглядные образы; рациональные (понятийные) образы, которые в отвлеченной форме отражают наиболее общие и существенные стороны, связи и отношения объективного мира, недоступные непосредственно органам чувств.

Отличие выделенных нами подходов проявляется и при рассмотрении характеристик, свойственных понятию образ, хотя эти отличия

уже не столь принципиальны, как при рассмотрении процесса формирования образа.

1. *Избирательность.* В рамках традиционного подхода подчеркивается, что избирательность образа связана с необходимостью обеспечения определенной последовательности в выделении свойств, отношений, закономерностей объекта, с продвижением субъекта от явления к сущности, от сущности первого порядка к сущности второго порядка и т. д.

В нетрадиционном подходе акцент переносится на тот факт, что человеческий опыт определяет содержание, которое запечатлевается в знании человека. Как основа познания, он обуславливает значимость для субъекта тех или иных сторон действительности, которые отражаются в структуре знания. Таким образом, избирательность образа – это выделение на основе предшествующего опыта тех характеристик, которые так или иначе входят в сферу деятельности индивида.

2. *Целостность.* Избирательность познавательного образа тесно связана с такой характеристикой, как целостность, что проявляется и в отдельных видах познания, и в дальнейшем развитии теоретической картины мира в целом.

В современном научном познании это отчетливо выражается в дифференциации и интеграции знания. В познавательном образе в первую очередь отражаются структурные характеристики, совокупность внутренних и внешних связей. При этом в чувственных образах отражаются внешние, пространственно-временные отношения, присущие отдельным объектам и предметным ситуациям, в рамках которых развертывается сложная и многогранная деятельность субъекта. В форме логических абстракций, научных теорий воспроизводятся глубинные, уже недоступные органам чувств структуры, отношения объекта. В соответствии с этим, для научного познания типичны два наиболее общих вида образов – эмпирические мысленные образы и теоретические, отражающие объект с разной степенью глубины.

3. *Динамичность, мобильность.* Представители выделяемых нами подходов сходятся в том, что образ обладает определенной самостоятельностью, он как бы «живет» своей собственной жизнью. В нетрадиционном подходе подчеркивается, что любой, в том числе чувственный образ не привязан однозначно к объекту, его свойствам и структуре, а в большой мере зависит от предшествующего опыта.

4. *Идеальность познавательного образа.* Для описания реального мира, его существенных отношений и закономерностей человек нуждается в идеализированных объектах. Идеализированные объекты – это мысленно реконструируемые объекты, не существующие и неосуществимые в действительности («идеальный газ»). Эвристическая роль этих объектов заключается в том, что они являются идеальными предельными образами реально существующих вещей. Формирующиеся у субъекта идеальные образы являются активным отражением действительности. Одно из проявлений активности выражается в деятельности, осуществляемой с помощью логических абстракций, понятий. При этом представители нетрадиционного подхода подчеркивают, что исходным пунктом формирования образов является опыт, реальное взаимодействие субъекта с внешним миром, бывшее когда-то в социальной практике и поэтому способное повториться в будущем. Чистой абстракции здесь противостоит творческое пересоздание, мысленное экспериментирование с наличными чувственно воспринимаемыми свойствами. В деятельности осуществляется вычленение объективных внешних и внутренних отношений предмета, а тем самым происходит своеобразное «снятие» копии, модели с объекта. Завершающим этапом является перенос «снятой» с объекта модели во внутренний план, превращение ее в идеальный образ.

Диалектическое единство объективного и субъективного в познавательном образе проявляется в неразрывной связи *репродуктивного* и *продуктивного* аспектов.

5. *Предметность (объективность).* Назначение познавательного образа заключается в воспроизведении особенностей познаваемого объекта. В одном случае это природные свойства (физико-химические, механические), в другом – социально сформировавшиеся признаки (утилитарно-практические, нравственно-эстетические и т. д.). В любом случае в познавательном образе отражаются особенности внешнего мира, его *объективность*.

Объективность, предметность субъективного образа проявляется через *проецирование* его содержания на внешний мир. Содержание образа как бы накладывается на сам объект, и это отчетливо выражается в чувственном отражении. Это присуще и логическим абстракциям, и мысленным образам. Правда, если в сфере чувственности проекция непосредственно заложена в механизме образа и отнесение к объекту

осуществляется без какой бы то ни было дополнительной рефлексии, то в мысленном образе, в силу его абстрактности, оторванности от действительности, требуется дополнительная мысленная рефлексия. В современной науке это выражается, например, в процедуре интерпретации, активно используемой в герменевтике.

6. *Многоструктурность*. Сложность, динамичность образа выражается в его *многоструктурности*, под которой в рамках традиционного подхода обычно понимают соотношение чувственных, эмпирических и теоретических компонентов. Чувственное и логическое – это формы познавательных образов, обладающие своими специфическими чертами. Вместе с тем вполне правомерно говорить и о синтетических образах, в которых осуществляется своеобразное единство чувственного и логического. Примером служат воображаемые модели, активно используемые в современной науке.

Однако проблема многоструктурности имеет и другие аспекты, например, имеющаяся у образа временная структура, которая выражается в том, что в образе в диалектическом единстве воспроизводятся прошлое, настоящее и будущее. Благодаря такому единству обеспечивается воспроизведение объекта как развивающейся, динамичной системы, отражение ее противоречивости. Кроме того нам представляется необходимым выделение и социокультурной природы образа.

7. *Ценностность познавательного образа*. Оценка является субъективным способом выражения ценности объекта. Ценностно-оценивающий компонент выражает социальность образа как проявление активности субъекта, его включенности в сложную систему социальной жизни. Вместе с тем надо учитывать специфику философского знания. В философском исследовании нельзя отвлекаться от места субъекта в мире, его отношения к развивающейся объективной реальности. Этим целям служит сложная система оценок, позволяющих выявить собственную определенность общественного бытия как основания человеческого общества, его существования и развития, а также определить роль человека в системе объективных отношений, учитывая при этом, что человек в ходе деятельности порождает эти отношения и развивает их, а также познает.

Итак, субъективный образ можно определить как некое онтологическое образование, способное существовать, развиваться и оказывать обратное влияние на процесс познания. Тот «познавательный по-

луфабрикат», который субъект конструирует в своем сознании (представление, или «предзнание»), может существовать онтологически.

Мы хотели бы еще раз подчеркнуть такой момент в процессе формирования образа, как его целостность. Данная проблема видится нам в том, что понятие «образ» отражает характеристики целостности мира, единства субъективного и объективного. Нам определенно видится, что образ – это и есть форма бытия мира. Форма бытия, учитывающая активную человеческую деятельность. Именно рассмотрение последней имеет наибольшее значение для развития герменевтической философии.

Литература

1. Вострякова Ю. В. Подходы к рассмотрению теории образа в современной философии в контексте теории представления. // Учебный, воспитательный и научный процессы в ВУЗе. Сб. ст. VI Российской научно-практической конференции. Самара: АсГард, 2008. 526 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 1. М., 1968.
3. Гегель Г. В. Ф. Философия духа // Энциклопедия философских наук // Соч. Т. 3. М., 1956.
4. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 2. М., 1994.
5. Шиллер Ф. Собр. соч. Т. 5. М., 1957.

Vostriakova Y. V.

SOME ASPECTS OF THE PROBLEM OF THE IMAGE IN ARTISTIC AND EDUCATIONAL ACTIVITIES

The article considers the characteristics of images under different philosophical approaches and their influence on the hermeneutic methodology.

Key words: *Way, epistemology, the characteristics of the image.*

Русская эсхатологическая историософия как герменевтика исторического процесса

Даренский В. Ю.

Луганская Народная Республика, Луганск, Луганский национальный аграрный университет, кандидат философских наук, доцент кафедры философии науки и техники

В статье рассматривается русская эсхатологическая историософия как особый тип герменевтики исторического процесса. Специфика последнего определяется как интерпретация исторических феноменов и в их соотношении с внеисторическими смыслами Вечности и с самим Концом Истории как ее изначальной «энтелехией» и «обратной точкой отсчета».

Ключевые слова: эсхатология, русская философия истории, герменевтика

Ибо живо лишь то, что умрет, как сказал бы Плотин.
О. Чухонцев

Христианскому сознанию свойственна антиномичность отношения к Истории как таковой. Логика этого антиномизма о. Георгий Флоровский формулирует следующим образом: «Цель христианства <...> выходит за пределы истории», оно «вдохновляется прежде всего сознанием *конца* истории»; но, вместе с тем, «личность несет историю в самой себе <...> поэтому история не вполне исчезает даже в “будущем веке”, если сохранится конкретность человеческой жизни <...> будущий мир есть, несомненно, мир вечной памяти, а не вечного забвения <...> с другой стороны, христианство произносит суд над историей» [7, с. 648-649]. Этим определяется особый тип герменевтики исторического процесса, т. е. концептуализации и оценивания отдельных исторических феноменов и событий в рамках христианского мышления. Это герменевтика историчности состоит в их соотношении с внеисторическими смыслами Вечности и с самим Концом Истории как ее изначальной «энтелехией» и «обратной точкой отсчета».

А. П. Глазков, автор новейшего исследования русской эсхатологической историософии, выделяет два типа историософии: 1) утопический, который предполагает «построение в настоящем или будущем совершенного общественного устройства»; и 2) эсхатологический, который «отрицает возможность построения совершенного общества... и полагает смысл истории за пределы этого временного мира вообще» [2, с. 25]. Тем самым «представление о запредельном этому миру Царстве Божиим, как личной цели человека и цели всего человечества имеет решающее значение для определения эсхатологической историософии. Источником его появления, и его обоснованием является христианское Священное Писание, то есть религиозное Откровение... эсхатологическая историософия мыслит будущее совершенное состояние человечества за пределами истории, в преображенном Богом ином мире. В этом случае также с необходимостью встает вопрос о практике, но этот праксис мыслится не как общественное действие по изменению общественного устройства на основе какого-либо идеального утопического представления, а как аскезис, направленный на изменение образа жизни конкретного человека, на основе принципов Царства Божьего, содержащихся в заповедях Иисуса Христа» [2, с. 25].

Особый эсхатологический «смысл истории предполагает обязательно ее замкнутость во времени, тогда как признание бесконечного регресса или прогресса свидетельствует о ее бессмысленности» [4]. Эсхатологический смысл истории в своем общем определении состоит в том, что «Бог создал историю... не столько для того, чтобы выявить суть каждого человека, как она проявилась бы в ходе какого-то ограниченного времени, сколько для того, чтобы спасти по возможности всех для вечной благой жизни» [3, с. 611]. Именно с этой точки зрения рассматривается и любой «прогресс».

Идея «прогресса» как таковая является продуктом секуляризации библейского понимания истории. Но именно с исходной христианской точки зрения любые светские учения о «прогрессе» оказываются абсолютно непоследовательными, поскольку они ограничиваются лишь понятием о прогрессе в рамках той онтологии человеческого бытия, которая существует в падшем мире, и не предполагают даже возможности её изменения. Напротив, христианский прогрессизм абсолютно последователен: он исходит из возможности и необходимости *сущностной трансформации самого человека*. Тем самым последовательное пред-

ставление о прогрессе в его высшем, христианском смысле оказывается с самого начала логически основанным на необходимости конца *этой* истории. Христианин, будучи «прописан» в мире парадоксальным, трансцендирующим его из мира способом, предельно остро ощущает сущностные *границы* и своей собственной индивидуальной экзистенции, и истории мира в целом, его историческое сознание всегда ориентировано *эсхатологически*. Поэтому, соответственно, и любые «производные» этого сознания, в том числе и вполне секулярные, всегда несут в себе этот изначальный дух и импульс эсхатологизма. Тем самым идея «прогресса» как идея совершенствования и освобождения человека, – безусловно, феномен эсхатологического сознания. Однако он же является и самой радикальной *профанацией* этого сознания, низводя свои предельные цели исключительно «внутри» истории падшего мира. В результате вместо эсхатологии мы получаем историческую Утопию (а доктринальные варианты последней могут быть самыми разнообразными).

Актуализация у христиан эсхатологического взгляда на историю в настоящее время объективно обусловлена тем, что в результате экспансии западной цивилизации возникло то, что можно определить как *глобальную апостасийную цивилизацию* стран «золотого миллиарда» и мегаполисов «третьего мира». (Само понятие апостасии, как известно, в православном богословии обозначает отпадение людей от Христа, но в данном случае его можно использовать и более широком смысле – как феномен отпадения человечества от сакральных истоков бытия, утраты ценностной ориентации жизни на Вечность и Суд Божий). Эта цивилизация – результат европейской «смерти Бога», т. е. формирования способа жизни, при котором полностью отсутствуют какие-либо сверхпрагматические и сверхиндивидуалистические ценности, какая-либо ценностная ориентация на сакральное. При этом, однако, многие люди этой цивилизации вполне могут верить в Бога, называть себя христианами и даже периодически посещать храм или молельный дом, но по своему *реальному способу жизни* они все равно остаются фактически атеистами или язычниками – в этом главная особенность и «ловушка» апостасийной цивилизации, изначальной возникшей на основе описанной псевдоморфозы. Люди, сохраняющие христианский способ жизни (или хотя бы как-то пытающиеся это делать) и на Западе, и на пространстве бывшей православной цивилизации, ныне составляют

лишь субкультуру.

Первое мощное философское произведение, адекватно отразившее весь катастрофизм «апостасийного» состояния современного мира, появилось именно в русской философской традиции. Это своеобразное литературно-философское «завещание» Владимира Соловьёва – трактат «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» – едва ли не впервые в мировой философской традиции делает именно *конец* всемирной истории предметом актуального историософского исследования. И этот предмет возникает не столько из каких-то «предчувствий» (верить которым запрещает христианское учение, – так же, как и гадать «о временах и сроках»), но в первую очередь, из осмысления им самой глубокой сущности таких фундаментальных феноменов исторического бытия, как война и прогресс. Так, Вл. Соловьёв с большой чёткостью и убедительностью объясняет религиозный характер «веры в прогресс» и соответствующих ей теорий. На духовном уровне эта вера и эти теории, по Вл. Соловьёву, есть не что иное, как фундаментальная подмена – попытка построить некое подобие «царства Божия на земле» силами возгордившегося человека, вместо того чтобы усилием веры и христианской жизни созидать душу, готовую к подлинному Царству Божию, которое наступит лишь после конца мира сего. Именно необходимость понимания и обличения этой подмены делает конец Истории как таковой важнейшим предметом осмысления. Эта «окончательная катастрофа» (Вл. Соловьёв) тем самым приобретает предельное *позитивное* содержание по отношению ко всем процессам, протекающим внутри мировой истории, как их предельная цель и высшее разрешение. Вл. Соловьёв признаёт относительную ценность продолжения мировой истории постольку, поскольку оно означает увеличение спасающихся душ. Эта субординация ценностей ясно выражена, например, в его рассуждении о войне: «Если прекращение войны *вообще* я считаю невозможным раньше окончательной катастрофы, то в теснейшем сближении и мирном сотрудничестве всех *христианских* народов и государств я вижу не только возможный, но необходимый и нравственно обязательный путь спасения для христианского мира от поглощения его низшими стихиями» [6, с. 672].

Жанровое построение «Трёх разговоров» чётко соответствует логике осмысления конца истории: каждый из говорящих демонстрирует, с одной стороны, внутреннюю правду относительных ценностей каж-

дой из отдельных сфер исторического бытия человечества (войны, политики, светской жизни, философии и т. д.), а с другой – их собственные пределы, логически предполагающие выход в после-историческое измерение – т. е., собственно, Конец истории. Особой заслугой Вл. Соловьёва является философское осмысление того, почему всемирная история должна оканчиваться приходом Антихриста, т. е. высшей и персонифицированной степенью подмены и обмана, – именно *изнутри логики самой истории*. По этой логике, так называемое «прогрессивное развитие человечества» есть не что иное, как попытка построить подмену «царства Божия на земле», а значит, конечным «идеалом» всего «прогрессивного человечества» именно с неизбежностью и логической необходимостью в конце концов должен стать именно Антихрист, чье имя так и переводится с греческого «тот, кто *вместо* Христа». И в этот момент мировая история достигнет своего конца, обусловленного не какой-то внешней злою силой, но исполнением желаний самого же «прогрессивного человечества».

Нельзя не отметить и мысль Вл. Соловьёва о том, что всякие попытки искусственно «заморозить» историю, точно так же, как и прогрессизм, могут исходить из ложного идеала «Царства Божьего на земле». Такая логика, например, присутствует в рассуждениях Князя-традиционалиста (за которым явно просматривается Л. Толстой), который говорит об учении Христа так: «Только исполняй люди это учение, и на земле установится Царство Божие, и люди получают наибольшее благо, которое доступно им. В этом всё. *Ищите Царства Божия и правды его, а остальное приложится вам*. Мы ищем *остального* и не находим его, и не только не устанавливаем Царства Божия, не разрушаем его разными своими государствами, войсками, судами, университетами, фабриками» [6, с. 718]. Но ведь очевидно, что такой радикально антипрогрессистский подход основан на той же самой радикальной подмене, на стремлении к утопии земного «царства Божия». Тем самым оба предела исторических устремлений человечества – стремление к прогрессу и некое «опрошение» как самоцель – в равной степени могут стать соблазнами, влекущими людей под власть Антихриста, а значит, приближающими конец истории. Оба они располагаются на «горизонтали» текущей истории, а христианская Весть составляет ее сущностную «вертикаль», трансценденцию Истории как таковой – и тем самым уже как бы изначально несет в себе её Конец. В этом смысле можно

сказать, что каждый христианин *уже* живёт в некоем внутреннем измерении конца истории мира сего, ибо Царство Божие, которое «внутри нас» – всегда *вне* любого наличного исторического состояния. Христианин остро ощущает границы и своей собственной индивидуальной экзистенции, и истории мира в целом, он ориентирован эсхатологически, будучи «прописан» в мире парадоксальным, трансцендирующим его из мира способом. И в этом смысле История для него есть *завершённая утопия*.

Русские исторические катастрофы XX века стали мощным источником поэтических прозрений и относительно всемирной истории человечества, увиденной русскими поэтами именно как цепь роковых искушений, испытаний и катастроф, являющих ее сущностный утопизм, – а отнюдь не как путь неизбежного «прогресса». Особую ценность представляет итоговое произведение М. Волошина, обращённое к осмыслению мировой истории как целого – поэме «Путями Каина. Трагедия материальной культуры» [1]. В «Путях Каина» создан своеобразный поэтический космос Истории как катастрофы. Как уже было отмечено исследователями, «эсхатология Волошина – это организующий центр всего мировоззрения поэта, мировоззрения, катастрофичного в своей сути... Вместо царствия небесного поэт пророчествует абсолютный конец всего, вместо града небесного человечество ожидает абсолютный мрак и полная неизвестность» [5, с. 136].

Путь Каина – это путь изгнанника, совершившего непоправимый грех, но по милости Божией получившего большой срок жизни на покаяние. Фактически этот сюжет книги Бытия как бы повторяет на «микроуровне» индивидуальной судьбы первосюжет изгнания людей из Рая в падший во смерть по их вине мир, только живя в котором, человек может осознать то, что он потерял, и возжаждать возвращения к Богу и бессмертию. Через Каина этот первосюжет приобретает характер индивидуальной исторической судьбы – и вместе с тем становится прообразом судьбы всего человечества.

Вхождение в мир Христианства, возможность спасения во Христе пронзает этот «каинский» сюжет судьбы человечества в качестве благодатной «вертикали», в целом нисколько не отменяя этот сюжет неизбывной «трагедии материальной культуры» и даже заостряя его. В «последние дни» мира, наступающие со времени Благой Вести, этот изначальный сюжет становится сюжетом движения к концу мира сего. Тем

самым «Путями Каина» уже по самому своему замыслу глубоко укоренены в библейском понимании истории, в частности, понимании ее изначального, сущностного катастрофизма, поэтически прозревая этот катастрофизм в его конкретных воплощениях в основных феноменах исторического бытия человечества. Эти феномены следующие.

«*Мятеж*». – Полагается как экзистенциальная основа мира («В начале был мятеж...») в его соотнесенности с Творцом, которая формулируется парадоксально: «Мятеж был против Бога, / И Бог был мятежом». Здесь не стоит останавливаться на внешних противоречиях с книгой Бытия – наоборот, в этой строфе имеет место как раз поэтическая рефлексия библейского Откровения в терминах человеческой экзистенции: если Бог сотворил мир без причины, но актом бесконечной любви, – то для человека, в проекции на его экзистенцию это выглядит как «мятеж» Бога против Своей абсолютности; а сам факт бытия тварного мира – как перманентный мятеж против нее же; и то, и другое – катастрофично. И внутри мира все возникает катастрофично – через мятеж одного естества против другого, в том числе таково и происхождение человека: «Когда-то темный и косматый зверь, / Сойдя с ума, очнулся человеком».

«*Огонь*». – Материальное воплощение и воспроизведение вселенского мятежа, преобразующее и создающее новое естество. Огонь – катастрофа животворящей смерти, порождающая новое: «Не жизнь и смерть, но смерть и воскресенье – / Творящий ритм мятежного огня».

«*Магия*». – Мистическая сущность огня, преобразующего естество; через магию человек овладевает скрытыми силами вселенной.

«*Кулак*». – Самодеятельная сила человека, независимая от вселенской энергии огня и магии, подчиняющей человека мировым стихиям (это цена за возможность их использовать). «Из кулака родилось братство» – т. е. из жестокого равновесия мятежных сил человека, обособившихся от мировой гармонии.

«*Меч*». – Это кулак, вооруженный человеческой культурой, подчиненный им же самим созданным законам: «Меч создал справедливость».

«*Порох*». – Саморазоблачение самодеятельных сил человека, пришедших к возможности самоистребления: это мстящая возгордившемуся человеку доисторическая тайна огня-разрушителя.

«*Пар*». – Это «прирученный» огонь, ставший слугой человеческого комфорта, но мстящий за это еще страшнее, чем порох: он превратил «царя вселенной в смазчика колес».

«*Машина*». – Логическое завершение «мести огня», апофеоз самообмана людей, стремящихся к «облегчению» жизни, ибо «нет машины, не принесшей в мир / Тягчайшей нищеты / И новых видов рабства».

«*Бунтовщик*». – Саморазоблачение и саморазрушение истории изнутри, ибо это протест и отказ человека от всего, им же самим созданного ранее.

«*Война*». – Синтез пороха, машины и бунта, обрушение истории в доисторический мятеж, в котором, как песчинки, гибнут миллионы людей. Принципиально важно, что у М. Волошина «война» как вселенская сила разрушения возникает только в эпоху машины и бунта, в эпохи кулака и меча такой войны нет. Эта война – внутренняя катастрофа истории как таковой, поскольку именно история породила средство самоистребления человечества.

«*Космос*». – То вселенское лоно, внутри которого происходит история людей и которое она разрушает. Сама история, тем самым, есть не что иное, как космическая катастрофа, убийца космоса как упорядоченного мирового лада.

«*Таноб*». – То состояние, в которое погружается человеческий дух после катастрофы истории и космоса; состояние предельной экзистенциальной пустоты, в которой люди «никем не мучимы, себя же мучат сами». У М. Волошина «Таноб» выступает оригинальным символом всей современной цивилизации эгоцентрических индивидов-потребителей.

«*Государство*». – Поэтически пережито в своем метафизическом пределе как нечто, призванное заменить космос и сделать «таноб», воцаряющийся на земле, более-менее обитаемым.

«*Левиафан*». – Символ ужаса перед мощью стихийных сил бытия, в который погружается человек, отворачиваясь от Бога (здесь М. Волошин очень близок к библейскому смыслу этого образа). И наконец:

«*Суд*». – Конец мира сего и абсолютный конец Истории, но заданный и подготовленный самим ее ходом; здесь Апокалипсис, когда люди воскресли на Страшный Суд, показан как нравственное событие –

«И каждый / Внутри себя увидел солнце / В зверином круге... / И сам себя судил».

Таким образом, поэма М. Волошина представляет собой своеобразную и очень глубокую по смыслу поэтическую философию истории, внутренним принципом которой является катастрофизм, влекущий историю к ее концу, который и придает ей абсолютный смысл. Отдельные главы – это предельно концентрированные по историософскому содержанию и афористичности поэтической формы последовательные сюжеты-мифологемы. Естественно, термин «мифологема» берется здесь в его сугубо позитивном значении как целостно осмысленный образ некоторого фундаментального феномена исторического бытия человека и одновременно как особый образ-экзистенциал его внутреннего мира. И каждый из этих сюжетов содержит в себе «матрицу» человеческой истории как таковой, лишь по-своему выражая и воплощая ее в себе. Макросюжет поэмы охватывает всю историю как таковую – от сотворения мира до Апокалипсиса, не противореча Откровению, данному в Священном Писании, но поэтически интерпретируя его через фундаментальные экзистенциалы реальной человеческой истории. М. Волошиным создан новый жанр историософской поэмы (к этому же жару относится и поэма «Россия»), что стало возможным благодаря особому постижению утопизма историчности как таковой, соединившему в себе эсхатологизм и эпическую конкретность.

Интерпретация образа человеческой Истории и как целого, и ее отдельных событий через символику ее конца, позволяет сделать вывод о том, что с точки зрения библейского сознания (если таковое достаточно глубоко и рефлексивно усвоено человеком), История будет длиться до тех пор, пока на земле еще остаются люди, реально причастные подлинному преображению во Христе. История закончится тогда, когда таких людей станет уже слишком мало, чтобы оправдать бытие всего человечества. Это та же самая закономерность, которая определяет и земное бытие каждого человека: Господь продлевает это земное бытие человеку до тех пор, пока у него остается возможность покаянием и добрыми делами приготовить свою душу к ответу на Страшном Суде. Такое же совпадение общих законов бытия всего человечества и каждой отдельной человеческой судьбы имеет место и во всех их ключевых элементах, образующих своего рода *экзистенциальные кон-*

станты, единые и для индивидуального, и для общечеловеческого бытия.

Литература

1. Волошин М. Стихотворения. Статьи. Воспоминания современников. М.: Правда, 1991. 478 с.
2. Глазков А. П. Эсхатологическая историософия в русской религиозной философии: от славянофилов к неопатристическому синтезу: монография. М.: КНОРУС; Астрахань: Изд. АГУ, 2016. 200 с.
3. Катасонов В. Ю., Тростников В. Н., Шиманов Г. М. История как Промысл Божий. М.: Институт русской цивилизации, 2016. 640 с.
4. Пиков Г. Эсхатология и христианская историософия. URL: <http://www.rodon.org/relig-100816135302>
5. Путенихина И. А. Поэтическая эсхатология Максимилиана Волошина: Дисс. ... канд. филол. наук. Магнитогорск, 2000. 176 с.
6. Соловьев Вл. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соч. в 2-х томах. Т. II. М.: Мысль, 1990. С. 665-732.
7. Флоровский Г. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд. РХГА, 2005. 862 с.

Darensky V. Yu.

RUSSIAN ESCHATOLOGICAL HISTORIOSOPHY AS THE HERMENEUTICS OF THE HISTORICAL PROCESS

The paper considers the Russian eschatological historiosophy as a special type of hermeneutics of the historical process. The specificity of the latter is defined as the interpretation of historical phenomena and their symbolic correlation with sacral meanings of Eternity and with the End of the history as its original “entelecheia” and “reverse benchmark”.

Key words: *eschatology, Russian, historiosophy, hermeneutics.*

**Семиотика истории Ю. М. Лотмана:
между реализмом и конструктивизмом**

Дёмин И. В.

Россия, Самара, Самарский университет, доктор философских наук,
профессор кафедры философии

Анализируется трактовка исторического познания в семиотике культуры Лотмана. Особое внимание уделяется семиотической интерпретации понятия «исторический факт». Выявляется место семиотики культуры Лотмана в контексте неклассической философии истории и теории историописания XX века. Показано, что предложенная Лотманом трактовка ключевых понятий теории историописания (исторический факт, исторический процесс, историческая реальность) преодолевает крайности объективизма и релятивизма в понимании исторического прошлого.

Ключевые слова: *семиотика истории, семиотика культуры, Московско-тартуская школа, Лотман, семиосфера, конструктивизм, нарративизм, исторический факт*

Наиболее значительные концептуальные сдвиги в философии истории и теории исторического познания XX века были связаны с лингвистическим (и нарративным) поворотом. Различные варианты лингвистически ориентированной философии истории были разработаны в контексте таких философских направлений, как философская герменевтика (Гадамер, Рикер), постструктурализм (Ж. Уайт, Ж. Кёллер, «ранний» Анкерсмит), аналитическая философия (А. Данто). В рамках этих направлений традиционное деление философии истории на теорию исторического процесса и методологию исторического познания практически утрачивает своё значение. Разработка основных постметафизических философско-исторических концепций в западной мысли приходится на 60-80-е гг. XX века. В отечественной философии истории этого периода безраздельно господствовала марксистская теория формационного развития и связанная с ней методология исторического познания. Единственным исключением на этом фоне выступает Московско-тартуская семиотическая школа. Ю. М. Лотман, наряду с

Б. А. Успенским [23], является родоначальником культурно-семиотического подхода к изучению истории [10].

К теоретическим проблемам исторического познания Лотман обращается сравнительно поздно – в середине 80-х годов. Наибольшее значение для понимания его историко-культурологической концепции имеет монография «Внутри мыслящих миров» [17], впервые опубликованная на русском языке в 1996 году. Основу этой монографии составили статьи Лотмана, написанные в 60-80-х гг. Немалое значение для понимания разработанной Лотманом методологии изучения истории и культуры имеет работа «Культура и взрыв» [19], в которой рассматривается проблема соотношения статики и динамики в культуре, разрабатывается «концепция динамического аспекта семиотики» [20, с. 310].

1. Три аспекта семиотики

Выражение «семиотика истории», как и выражение «семиотика культуры», содержит в себе двусмысленность. Оно может иметь разное значение в зависимости от того, что мы понимаем под семиотикой. Лотман различает три основных аспекта и смысла семиотики. Во-первых, под семиотикой понимается научная дисциплина, объектом которой является сфера знакового общения. Такая трактовка семиотики впервые встречается уже в работах Ф. де Соссюра. Так понятая семиотика выступает не просто в качестве науки среди других наук, но претендует быть концептуальной основной социального познания как такового [17, с. 5-6].

Во-вторых, под семиотикой понимается специфический *метод* гуманитарных наук. Семиотический метод может применяться в различных дисциплинах, его использование обусловлено исследовательскими задачами, а не особенностями изучаемого объекта. В этом смысле можно говорить о семиотическом изучении истории как об *одном из подходов* наряду с другими (несемиотическими).

Наконец, в-третьих, семиотика может рассматриваться как *установка* познающего сознания и специфический *ракурс рассмотрения* человека, культуры и общества. Данный подход является наиболее всеобъемлющим и предполагает, что семиотика имеет дело не просто с отдельным классом явлений, но с особым *измерением существования* объектов социально-гуманитарного знания. Подобно тому, как всё, к

чему прикасается наука, превращается в объект, всё, к чему прикасается семиотика, превращается в *знак* и/или последовательность знаков (текст), упорядоченных с помощью системы правил/кодов.

В философско-культурологической концепции Лотмана присутствует каждая из этих трёх трактовок семиотики, однако наибольшее значение имеет понимание семиотики в качестве особой установки сознания и способа видения человека и культуры. Такое понимание семиотики находит выражение в интегральном понятии «семиосфера». В самом общем смысле под семиосферой Лотман понимает пространство культуры, в котором осуществляется знаковая коммуникация и становится возможным семиозис, то есть процесс функционирования знаков культуры и культурных текстов [14; 11, с. 229; 5].

В целом разрабатываемая Лотманом семиотика культуры «остается на стороне семиозиса и не позволяет себе высказывания о действительности, существующей по ту сторону знаков» [24, с. 25]. «То, что не является семиотическим и не участвует в семиозисе, в культурном отношении не существует» [24, с. 25].

2. Три функции текста как семиотического объекта

Предложенная и обоснованная Лотманом семиотическая интерпретация исторического процесса и исторического факта является органической частью его философско-культурологической концепции. В рамках этой концепции выделяются и последовательно анализируются три функции человеческого интеллекта как «мыслящей структуры»: 1) передача и усвоение имеющейся информации (текстов); 2) создание новых текстов, которые не выводимы по заданным алгоритмам из текстов уже имеющихся; 3) сохранение и воспроизводство текстов. Первую функцию можно условно обозначить как «коммуникативную», вторую – как «креативную», третью – как «мнемоническую». Все эти функции теснейшим образом взаимосвязаны. Так, креативная функция реализуется не иначе, как в процессе коммуникации (диалога), который всегда предполагает *перевод* с одного языка на другой, в свою очередь, коммуникация была бы невозможна без функционирования механизмов сохранения и воспроизводства культурных смыслов.

Три функции человеческого интеллекта в контексте семиотической модели культуры выступают также в качестве *аспектов функционирования языка* в пространстве семиосферы.

Наибольшее значение для проблематики философии истории и теории историописания имеет третий аспект функционирования языков культуры, связанный с сохранением и воспроизводством культурных смыслов. Всякий текст культуры, попадая в пространство диалога и ситуацию перевода, выступает не только генератором новых смыслов, но и «конденсатором культурной памяти» [17, с. 21]. Это означает, что «текст обладает способностью сохранять память о своих предшествующих контекстах» [17, с. 21]. Данная способность («память текста») является условием возможности не только исторической науки и историописания, в определённом смысле она лежит в основании культуры как таковой. Под «памятью текста» в данном случае следует понимать сумму контекстов, в которых текст приобретает понятность и осмысленность [17, с. 21].

Если бы исторический текст оставался в сознании историка некоей самоидентифицирующейся сущностью, историческое познание (понятийная реконструкция той или иной исторической целостности) было бы невозможно, поскольку «прошлое представлялось бы нам мозаикой несвязанных отрывков» [17, с. 21]. Для воспринимающего, однако, текст никогда не равен самому себе. Всякий текст, отмечает исследователь творчества Лотмана Карл Аймермахер, «представляет как для лица, порождающего “текст”, так и для того, кто его воспринимает, динамическое, постоянно изменяющееся, т. е. развивающееся во времени явление» [2, с. 362].

Текст (как обладающий памятью артефакт) вплетается в общую ткань культурной традиции, создавая ситуацию множественности интерпретаций и возможность переинтерпретаций. Выражение «дискретный знак недискретной сущности» означает, что текст (исторический источник) всякий раз вплетён в ткань исторической памяти культуры, несёт информацию не только о самом себе, но и целый шлейф контекстуальных значений.

Таким образом, *несамоидентифицируемость* текста, внутренняя «не-до-конца-определенность его структуры» [17, с. 22] является важнейшей культурно-семиотической предпосылкой исторического познания и историописания.

3. Семиотическая интерпретация понятия «исторический факт»

Центральное место в семиотике истории Лотмана занимает переосмысление понятия исторического факта. Соглашаясь с традиционной формулой эмпирического историописания, согласно которой историк реконструирует прошлое посредством выявления фактов и установления связи между ними, Лотман придаёт ей новое звучание. Именно в специфике исторического факта кроется отличие исторического познания как от естествознания, так и от математики: «В отличие от дедуктивных наук, которые логически конструируют свои исходные положения, или опытных, которые способны их наблюдать, историк обречён иметь дело с текстами» [17, с. 301].

В естественных науках факт предшествует его интерпретациям, он есть нечто первичное, исходно данное. Естественнонаучные факты обладают повторяемостью и могут быть статистически обработаны. К историческим фактам всё это неприменимо. В исторических науках факт всегда является результатом интерпретации текстов источников: «Между событием “как оно произошло” и историком стоит текст, и это коренным образом меняет научную ситуацию» [17, с. 301].

Историческое событие предстаёт в источнике всегда в *зашифрованном* виде, а историк выполняет функцию дешифровщика. Факт не является для историка исходной и отправной точкой, но представляет собой результат работы с источниками, включающей в себя сбор и сопоставление документов, а также их научную критику.

Историк, в отличие от естествоиспытателя, не наблюдает события, а работает с *описаниями событий* в текстах источников. И даже в тех редких случаях, когда автор источника был или мог быть непосредственным свидетелем и/или участником описываемого события, «он все равно превращает в уме свои наблюдения в словесный текст, поскольку он передает не то, что увидел, а свою рефлексию над тем, что увидел, пересказывая виденное» [17, с. 307].

Важно отметить, что для семиотики не существует принципиальной разницы между письменными и иконическими (например, археологическими) источниками. Если позитивистски ориентированная историография XIX века имела склонность противопоставлять данные ар-

хеологии сведениям, полученным из письменных источников, то для семиотики это противопоставление лишено какого-либо смысла: «С точки зрения семиотики, все виды сообщений являются текстами, разделяя все последствия, вытекающие из пользования текстом как посредником» [17, с. 307]. Представление о том, что археологические источники (материальные артефакты прошлого) якобы не требуют интерпретации, не соответствует действительности. Не только письменные тексты, но и материальные артефакты представляют собой *закодированные сообщения*, нуждающиеся в корректной расшифровке и переводе на современный язык.

В отличие от естествоиспытателя, историк «сам создает факты, стремясь извлечь из текста внетекстовую реальность, из рассказа о событии – событие» [17, с. 302]. Такая трактовка исторического факта предопределила критическое отношение Лотмана к сложившейся в XIX веке и во многом продолжающей господствовать среди современных историков стихийно-позитивистской стратегии критики источников. Для исторического позитивизма, представленного именами Л. фон Ранке, Г. Т. Бокля, Ш.-В. Ланглуа и Ш. Сеньобоса, была характерна вера в объективный статус исторических фактов и в возможность достижения окончательной истины о прошлом [21]. Основная задача историка-исследователя усматривалась в том, чтобы «очистить», освободить научные исторические факты от «ненаучных» наслоений, связанных с влиянием политических, религиозных, обыденных и прочих представлений людей прошлого, в том числе и авторов источников. На деле это означало, что историк-позитивист попросту приписывал психологию и политические страсти своего времени людям изучаемой эпохи, а то, что не удовлетворяло представлениям науки XIX столетия, объяснял «плодом непросвещенной фантазии» [17, с. 302]. Следуя в русле «лингвистического поворота» и признавая культурно-историческую обусловленность знания, Лотман полагал позитивистскую стратегию критики источников неудовлетворительной.

Осуществляемая Лотманом критика исторического объективизма, представленного в позитивистски ориентированной методологии, стоит в том же ряду, что и предпринятая Г.-Г. Гадамером попытка осмыслить историописание как диалог прошлого и настоящего [7; 9, с. 31-34], становящийся возможным благодаря постулату единства исторического бытия и исторического сознания.

Поскольку путь к историческому прошлому всегда пролегает через *текст источника*, а текст – это связная последовательность знаков, упорядоченных с помощью системы правил или кодов (грамматических, политических, религиозных и т. д.), постольку первоочередная задача историка должна заключаться в *реконструкции кода* (набора кодов), который намеренно или ненамеренно использовался при создании текста. Между культурой прошлого и культурой настоящего всегда существует семиотический разрыв, барьер, а историк выступает в роли посредника и переводчика.

Позиция Лотмана по вопросу о соотношении прошлого и настоящего, текста и историка прямо противоположна той, которой придерживался Р. Дж. Коллингвуд в своей знаменитой работе «Идея истории» [16]. Если для Коллингвуда понимание прошлого отождествляется с его *переживанием*, воспроизведением и «оживлением» в сознании историка, а историческое познание мыслится как воспроизведение прошлой мысли в контексте современности [8], то Лотман отождествляет историческое понимание с процедурой перевода с одного языка на другой (с языка прошлого на язык настоящего). Такая трактовка предполагает предельно чёткое осознание семиотических различий между прошлым и настоящим. Семиотический подход требует «не устранения исследователя из исследования (что практически и невозможно), а осознания его присутствия и максимальный учет того, как это должно сказаться на описании» [17, с. 383]. С семиотической точки зрения, историк и изучаемое им прошлое «находятся внутри единого пространства человеческой культуры, но они в принципе говорят на разных языках и отношения их асимметричны» [17, с. 384].

Историк и изучаемые им люди и эпохи говорят на разных языках, а историописание представляет собой перевод с языка (языков) прошлого на язык (языки) культуры настоящего. Операция перевода, однако, предполагает знание системы кодов, в соответствии с которыми был создан тот или иной текст. При этом знание историком «общемировоззренческих» кодов изучаемой эпохи хотя и является необходимым, но недостаточно для корректной дешифровки текста источника. В рамках одной и той же культуры, одной и той же эпохи сосуществуют различные типы и жанры текстов, каждый из которых имеет свою кодовую специфику. В этой связи Лотман предостерегает от опасности, связанной с принятием установки «наивного реализма» в отношении истори-

ческого текста. Так, например, кинохроника часто порождает обманчивую иллюзию, будто данный исторический источник непосредственно и с этнографической точностью воспроизводит жизнь и нравы запечатлённых в нем людей и не нуждается ни в какой дополнительной дешифровке. В действительности, никакого «непосредственного», незашифрованного кодами культуры (идеологическими, жанровыми и т. д.) отражения реальности здесь нет [18]. «Сознательно или бессознательно факт, с которым сталкивается историк, всегда сконструирован тем, кто создал текст» [17, с. 304].

Исторический факт, с семиотической точки зрения, не является чем-то абсолютным, он всегда произведен по отношению к универсуму той или иной исторической культуры. Означает ли такая трактовка исторического факта, этого центрального понятия исторической науки, отказ от самой возможности достоверного исторического знания? Делает ли Лотман из тезиса о культурно-семиотической обусловленности и релятивности исторических фактов вывод о невозможности исторического знания, невозможности отличить достоверное историческое повествование от вымышленного исторического рассказа? Ответ отрицательный. Лотман подчёркивает, что факт – это «событие, которому придано значение, а не значение, которому, как в притче, придан вид события» [17, с. 304]. Данный тезис имеет решающее значение для понимания специфики семиотики истории Лотмана, поскольку позволяет отмежеваться от радикально конструктивистских и релятивистских концепций, сближающих историописание с искусством, с исторической романистикой.

Исторический факт, реконструируемый историком, никогда не исчерпывается только тем значением, которое ему приписывается автором текста в рамках того или иного культурного кода. Будучи однозначным для *отправителя* сообщения, для *получателя* (историка) текст оказывается неоднозначным и подлежит интерпретации и критике. Хотя реконструкция кода отправителя документа входит в число задач историка, деятельность последнего этим никогда не ограничивается: «Историк не только реконструирует код отправителя документа с целью выяснить его представление о сообщаемых фактах, но и вынужден восстановить весь спектр возможных интерпретаций того, что современники-получатели текста считали здесь фактами и какое значение они им приписывали» [17, с. 304]. Источник может содержать и, как прави-

ло, содержит в себе «внесистемные», незначительные с точки зрения отправителя сообщения и неучтённые им факты, которые представляют для историка не меньший (а зачастую и больший) интерес, чем то, что люди прошлых эпох полагали фактами и о чём сочли необходимым поведать.

То обстоятельство, что факт всегда конституируется в контексте той или иной культуры, а набор исторических фактов, относящихся к одной и той же эпохе или культуре, для историков разных поколений может быть различным [3], не означает капитуляции перед историческим релятивизмом. Факт как бы «выплывает из семиотического пространства и растворяется в нем по мере смены культурных кодов» [17, с. 306]. Но одновременно с этим, будучи текстом, «он не до конца детерминирован этим семиотическим пространством и своими внесистемными аспектами революционизирует систему, толкая ее к перестройке» [17, с. 306]. Таким образом, с одной стороны, исторический факт всякий раз конструируется в культурно-семиотическом контексте, с другой стороны, он не полностью детерминирован этим контекстом и способен, в свою очередь, стать источником трансформаций самого этого контекста. В своих работах по семиотике и методологии истории Лотман, по словам Г. С. Кнабе, не доходит до «постмодернистского упразднения истины» [15, с. 271].

В контексте семиотики культуры Лотмана настоящее мыслится как всякий раз открытое для вторжений исторических текстов, текстов прошлого, под воздействием которых трансформируются смыслы современной культуры. «Но в свете трансформированного настоящего и прошлое меняет свой облик» [17, с. 385]. В конечном счёте, речь идёт о *диалоге прошлого и настоящего*, условием возможности и сопровождающим моментом которого выступает осуществляемый исторической наукой перевод с языка прошлого на язык современной культуры.

4. «Историческое событие» с точки зрения семиотики

Наряду с переосмыслением понятия исторического факта, в семиотике Лотмана даётся также новая трактовка «исторического события».

Лотман в полной мере разделяет базовую презумпцию нарративной философии истории [6], согласно которой историческое событие

конституируется в качестве смысловой целостности не иначе, как *в контексте исторического нарратива*, в качестве которого может выступать как текст источника, так и сочинение историка. Лишь в контексте нарратива историческое событие обретает структурное единство. «Самый факт превращения события в текст, – пишет Лотман, – повышает степень его организованности» [17, с. 308]. Нарративное повествование «организует материал во временных и причинно-следственных координатах, поскольку они присущи структуре языка» [17, с. 309]. Историческое повествование «пересказывает», переформатирует событие в соответствии с законами языковых и логических, риторических и нарративных конструкций. Нарратив предполагает наличие сюжета, но из этого не следует, что сюжет имманентно присущ самой действительности. Не затрагивая вопроса о месте культурно-семиотической концепции Лотмана в контексте спора между структурализмом и постструктурализмом (см. об этом: [25; 13, с. 136-144; 1, с. 17-19]), отметим, что в трактовке исторического нарратива можно обнаружить принципиальное сходство семиотики истории Лотмана с постструктуралистской «тропологией» Хейдена Уайта [22] и «нарративной логикой» Франка Анкерсмита [4].

Единство исторического события, согласно Лотману, принадлежит лишь плану выражения (плану повествования), а не плану содержания. Следует ли из этого, что в самом прошлом никаких исторических событий нет? Принятие данного тезиса означало бы отказ от самого понятия исторической реальности и переход на позиции радикального конструктивизма и нарративизма. Однако таких крайних выводов Лотман не делает, поскольку стремится обосновать возможность исторического познания и сохранить границу между научным и ненаучным (художественно-эстетическим) способами репрезентации прошлого. Несмотря на то, что «историческая реальность попадает в руки исследователя в заведомо деформированном виде» [17, с. 310], речь идёт именно о *реальности*, относительно которой возможно достоверное знание, а не об «эффекте» (иллюзии) реальности, создаваемом в нарративе.

Историческое событие (внетекстовая реальность) всякий раз подвергается деформации, превращаясь в текст источника. Имеется, однако, и другой источник деформации реальности – ретроспективность исторического описания и объяснения. Исторический процесс разворачи-

вается из прошлого в будущее, тогда как историк «смотрит на изучаемые тексты из настоящего в прошлое» [17, с. 318]. В исторической науке и методологии истории долгое время негласно признавалась тождественность перспективного и ретроспективного взглядов: «Представлялось, что сущность цепочки событий не меняется от того, смотрим ли мы на них в направлении стрелы времени или с противоположной точки зрения» [17, с. 319].

Принятие тезиса о нетождественности перспективы и ретроспективы означает, что никакое историческое событие не может рассматриваться как нечто безальтернативное, оно всегда представляет собой «результат осуществления одной из альтернатив» [17, с. 320]. Исторический процесс, согласно Лотману, является *асимметричным* и *необратимым*. Историю можно уподобить киноплёнке, которая, будучи запущенной в обратном направлении, не приведёт нас к исходному, первоначальному кадру. События, которые действительно произошли в прошлом, вовсе не являются единственно возможными, а представление о том, что в истории всегда реализуются лишь те сценарии, которые *и должны были реализоваться*, порождено иллюзией тождества перспективного и ретроспективного ракурсов рассмотрения и является несостоятельным.

Уже реализованная в истории возможность *начинает казаться* потомкам единственно возможной и безальтернативной, поскольку «случайный до реализации, выбор становится детерминированным после» [17, с. 325]. «Уже произошедшее для историка как бы отменяет те многообразные возможности, которые были до случайного выбора одной из них» [12, с. XIII]. Однако *для историка* важно помнить, что «одни и те же условия еще не означают однозначных последствий» [17, с. 320], а реализованные пути всегда предстают не иначе, как «в окружении пучков нереализованных возможностей» [17, с. 320].

Таким образом, в контексте семиотики Лотмана радикальному переосмыслению подвергается не только процедура исторического познания и эпистемологический статус исторического факта, но и понятие исторического процесса. В трактовке исторического процесса, как и трактовке исторического факта, Лотман стремится избежать двух крайностей: наивного реализма, рассматривающего исторический процесс как нечто независимое от исторического сознания, осуществляющего процедуры описания и объяснения, и радикального релятивизма, ото-

ждествляющего историческое бытие с историческим сознанием. Преодоление этих крайностей осуществляется при помощи метафоры *памяти*. История (как единство исторического процесса и исторического сознания) есть память человечества, память культуры. Данная формулировка означает, что память – «инструмент мышления в настоящем, хотя ее содержанием является прошлое», память составляет «глубинную основу актуального процесса сознания» [17, с. 384]. Будучи памятью культуры, история представляет собой не только след прошлого, но и активный механизм настоящего.

Подведём итог. С семиотической точки зрения, историк и изучаемые им люди и эпохи говорят на разных языках, а историописание представляет собой перевод с языка (языков) прошлого на язык (языки) культуры настоящего.

С представителями нарративной (постструктуралистской) философии истории Лотмана сближает интерес к проблемам языка историописания. Невозможно говорить об истории, игнорируя тот факт, что язык, на котором мы описываем прошлое, является частью современной культуры, которая, в свою очередь, является одновременно и продуктом истории, и отправной точкой исторического познания. Историческая наука в ситуации лингвистического поворота отказывается от претензий на «абсолютную» точку зрения, отказывается от окончательных суждений относительно значения тех или иных исторических событий и фактов. Однако, в отличие от Хейдена Уайта, Ханса Келлнера и Франка Анкерсмита, Лотман не считает возможным отказаться от понятий «историческая реальность» и «исторический процесс» и рассматривать историописание в качестве по преимуществу эстетической деятельности. Намеченная в семиотике Лотмана трактовка понятия «исторический факт» позволяет избежать крайностей наивного объективизма и культурно-исторического релятивизма в историческом познании и философии истории.

Литература

1. Автономова Н. С. Лотман и Якобсон: романтизм, сциентизм и этос науки // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2014. № 3 (29). С. 13-22.
2. Аймермахер К. Знак. Текст. Культура. М.: РГГУ, 2001. 394 с.

3. Анисов А. М. Темпоральный универсум и его познание. М.: ИФ РАН, 2000. 208 с.
4. Анкерсмит Ф.-Р. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. М.: Идея-Пресс, 2003. 360 с.
5. Гриненко Г. В. Семиосфера и семиотика культуры // Культура и образование. 2013. № 1 (10). С. 32-39.
6. Дёмин И. В. Проблема истинности исторического знания в нарративной философии истории // Вестник Самарского государственного университета. Гуманитарная серия. 2008. № 1. С. 3-10.
7. Дёмин И. В. Сравнительный анализ трактовок исторического опыта у Ф. Анкерсмита и Г.-Г. Гадамера // Философия и культура. 2014. № 3. С. 391-400.
8. Дёмин И. В. Проблема соотношения истории и природы в историософских концепциях Кроче и Коллингвуда // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2016. № 1 (19). С. 113-125.
9. Дёмин И. В. Семиотика истории и герменевтика исторического опыта. Самара: Самар. гуманит. акад., 2017. 273 с.
10. Дёмин И. В. Семиотический подход к истории: между презентизмом и антикваризмом // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2015. № 4 (232). С. 48-54.
11. Егоров Б. Ф. Жизнь и творчество Ю. М. Лотмана. М.: НЛО, 1999. 384 с.
12. Иванов Вяч. Вс. Семиосфера и история // Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. С. VII-XIV.
13. Ким Су Кван. Основные аспекты творческой эволюции Ю. М. Лотмана: «иконичность», «пространственность», «мифологичность», «личностность». М.: НЛО, 2003. 176 с.
14. Киселева Л. Ю. М. Лотман: от истории литературы к семиотике культуры (граница лотмановской семиосферы) // *Studia russica Helsingiensia et Tartuensia*. VI. Тарту, 1998. С. 9-21.
15. Кнабе Г. С. Знак. Истина. Круг. (Ю.М. Лотман и проблема постмодерна) // Лотмановский сборник. Т. 1. М.: «ИЦ – Гарант», 1995. С. 266-278.
16. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории: Автобиография. М.: Наука, 1980. 485 с.
17. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. 464 с.
18. Лотман Ю. М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики. Таллин: Ээсти Раамат, 1973. 92 с.
19. Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М.: Гнозис; Издательская группа «Прогресс», 1992. 272 с.
20. Почепцов Г. Г. История русской семиотики до и после 1917 года. М.: Лабиринт, 1998. 336 с.

21. Репина Л. П., Зверева В. В., Парамонова М. Ю. История исторического знания. М.: Дрофа, 2004. 288 с.
22. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002. 527 с.
23. Успенский Б. А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Языки русской культуры, 1996. 608 с.
24. Франк С. К. Взрыв как метафора культурного семиозиса / пер. с нем. К. Бандуровского // Новое литературное обозрение. 2012. № 3 (115). С. 12-30.
25. Чередниченко И. В. Структурно-семиотический метод тартуской школы. СПб.: Золотой век, 2001. 200 с.

I. V. Demin

LOTMAN'S SEMIOTICS OF HISTORY: BETWEEN REALISM AND CONSTRUCTIVISM

The article analyzes the interpretation of historical knowledge in the semiotics of Lotman's culture. Attention is paid to the semiotic interpretation of the concept of "historical fact". The article explores the meaning of Lotman's semiotics of culture in the context of the non-classical philosophy of history and the theory of historical writing of the 20th century. It is shown that the interpretation of key concepts of the theory of historiography (historical fact, historical process, historical reality) proposed by Lotman overcomes the extremes of objectivism and relativism in the understanding of the historical past.

Key words: *semiotics of history, semiotics of culture, Moscow-Tartu school, Lotman, semiosphere, constructivism, narrativism, historical fact.*

Книга в визуальной семиологии Умберто Эко

Инюшина И. А.

Россия, Орел, ОрелГУЭТ, ассистент кафедры истории, философии, рекламы и связей с общественностью

В статье предложено рассмотрение книги в качестве одного из объектов визуальной семиологии Умберто Эко и как предмета искусства книги. В культуре, понимаемой как семиозис, книга выступает особым элементом коммуникации и человеческой практики. Особые шрифты, буквицы, орнаменты и миниатюры, заметки на полях, переплет и др. являются не просто эстетическими элементами, но иконическими знаками, передающими информацию о различных типах культуры. Особое значение визуальный аспект книги получает в среде интеллектуалов-библиофилов, выстраивающих на основе прочтения иконических знаков целые нарративы.

Ключевые слова: книга, искусство книги, визуальная семиология, коммуникация, знак, коннотация, гипотипозис, экфразис.

Умберто Эко – один из интереснейших мыслителей современности, сумевший сочетать в гармоничном единстве научное и художественное слово. В некотором смысле фигура Эко напоминает тип ученого, принадлежащего традиции раннего Нового времени, когда научные дискурсы проникали в культуру путем усвоения поэзией, живописью и другими видами искусств научных дискурсивных практик [3]. Искусство усваивало научный язык и формировало вокруг него иллюстративные образы. Эта аналогия напрашивается сама собой, если задуматься над причиной появления широко известных романов Эко – «Имя Розы», «Баудолино», «Остров накануне», «Маятник Фуко» и др. Вероятнее всего, они являются самоиллюстрацией научной концепции итальянского семиолога об Открытом произведении, которое создается автором, способным быть в одном лице (как и читатель этого произведения) и эмпирическим, и идеальным (образцовым). Являясь эмпирическим автором, создающим фабулу романа, формирующим стиль, художественные образы и т. д., Эко в то же время реализовывал модель идеального автора, формирующего и направляющего читателя текста, вкла-

дывая в произведение то, что он в своих научных трудах назвал структурой. А. А. Федоров, анализируя исследования Эко в области интерпретации текста, отметил, что «Эко одновременно создал тип современного рефлектирующего интеллектуала – гуманитария, для которого рефлексия явилась особым типом писательства, где присутствует современная научная проблематика и одновременно раскрываются и комментируются результаты его собственной научной и художественной деятельности» [8, с. 545].

Рефлексия Эко носит скорее модернистский характер. Ядро концепции Открытого произведения противостоит постмодернистски ориентированному взгляду на мир. Количество возможных интерпретаций текста ограничено самим текстом, его внутренней структурой, которая в противовес плюрализму и бесконечности смыслового поля постмодерна утверждает Схоластический Порядок (Ordo), т. е. смысловое единство. «И все же каждое слово проясняет смысл книги, каждое слово задает некую перспективу взгляда на книгу и направление, ведущее к одному из возможных пониманий книги», – отмечает Эко в своей работе, посвященной поэтикам Дж. Джойса [12, с. 377]. Несмотря на это, романы итальянского автора чаще всего заключают в рамки постмодернистской эстетики, что дает бессознательный эффект экстраполяции постмодернизма на всё творчество Эко [1; 7]. В его романах действительно иногда используются постмодернистские приемы, цель их применения задана конструированием «подлинности» реальности в художественном тексте. «В позднем творчестве он просто использует некоторые приемы постмодернизма, утратившие к началу нового века эффект новизны», – пишет А. А. Федоров, рассматривая функциональные возможности модели образцового автора при создании последнего романа Эко «Нулевой номер» [9, с. 956]. Важным индикатором принадлежности мышления Эко к культуре модерна является его классический взгляд на книгу как основополагающий культурный феномен. Книга отражает в своей вещной истории противоречие динамики современности, состояние напряжения между модерном и постмодерном в культуре, получившее в работах Эко выражение в терминах теории визуальной коммуникации.

Объектом подробного анализа книга стала в беседах Эко со своим другом Ж.-К. Карьером, известным сценаристом, драматургом и эссеистом, изданных в Париже в 2009 г. под заголовком «Не надейтесь изба-

виться от книг!». В качестве объекта визуальной семиологии книга не получила такой же четкой вербализации в научном творчестве Эко, как фильм и киноискусство, реклама, объекты архитектуры, градостроительства и дизайна. Книга, как основной предмет разговора Эко с Ж.-К. Карьером, рассматривается в качестве объекта коммуникации как бы вскользь. Формат беседы позволил в большей мере представить ее как некую цельную субстанцию – объект самостоятельного вида искусства, получившего название «искусство книги» лишь в начале XX в., а ранее бытовавшего в немецкой литературе как «искусство книгопечатания» [5]. Именно этот аспект книги был лично близок авторам беседы, в лице которых соединились коллекционер и библиофил.

Книга как самостоятельный факт культуры и сложная совокупность знаков, безусловно, попадает в предметную область семиологии, которая «является наукой не только о знаковых системах как таковых, но изучает все феномены культуры, как если бы они были системами знаков, основываясь на предположении, что и на самом деле все явления культуры суть системы знаков и что, стало быть, культура есть по преимуществу коммуникация» [11, с. 257]. В 1967 г. Эко преподавал теорию визуальных коммуникаций на архитектурном факультете во Флоренции и тогда же выпустил специально для студентов малым тиражом «Заметки по семиологии визуальных коммуникаций». Некоторые идеи этой книги вошли позднее в «Отсутствующую структуру», и сам Эко признавал их «небезошибочными» уже в переиздании 1980 г. [11, с. 8] Однако, по мнению У. Эко, важно само создание дискурса о визуальных объектах семиологии, даже путем сохранения в последующих изданиях несколько уже устаревших и «небезошибочных» идей. В «Отсутствующей структуре» Эко, отмечает, что такие области, как скульптура, карикатура, комиксы и религиозная живопись еще ждут «обстоятельного семиологического анализа» [11, с. 222], что предполагает протяженность дискурса об объектах визуальной коммуникации в перспективе. С этой точки зрения, текст беседы «Не надейтесь избавиться от книг!» становится реализацией данной перспективы в отношении книги. Работа Эко «Открытая структура» является фундаментом для последующего анализа области визуальной семиологии, содержащим основные понятия, методы и подходы к рассмотрению визуальных объектов.

По аналогии с архитектурой, имеющей практическую функцию (подробно проанализированную в «Отсутствующей структуре»), можно рассматривать и искусство книги. Книга как произведение искусства, в равной мере с некоторыми архитектурными объектами, является «неоднозначной формой, могущей быть интерпретированной в свете различных кодов» [11, с. 273]. Первое, с чего Эко начинает говорить о книге, это ее функция бумажного носителя текста. Иначе говоря, книга может быть использована, и во многом благодаря этой функциональности, она и сохраняется в культуре наряду с новейшими электронными носителями. «Книга – как ложка, молоток, колесо или ножницы. После того, как они были изобретены, ничего лучшего уже не придумаешь. <...> Книга уже зарекомендовала себя, и непонятно, что может быть лучше нее для выполнения тех же функций. Возможно, будут как-то развиваться ее составляющие: скажем, страницы будут делаться не из бумаги. Но книга останется книгой», – говорит Эко [2, с. 19]. В то же время, функциональность книги как произведения искусства может быть нарушена: некоторые мастерски изготовленные старинные книги, оставаясь носителями информации, используются как угодно иначе, нежели для чтения, или вовсе никак: «Есть коллекционеры, которые, владея книгой XIX века с неразрезанными страницами, ни за что не согласятся их разрезать. Идея в том, чтобы хранить объект ради самого объекта, сохранять его нетронутым, чистым» [2, с. 123]. Книги могут продаваться, коллекционироваться, храниться в библиотеке, обрастая различными коннотациями. Примером здесь послужит «разночтение» ценности ходов книжных червей, которые позволяют узнать, каким образом были переплетены инкунабулы и нет ли в них поздних вставок. Первейшая возникающая коннотация при виде этих ходов – это ощущение старины. Сама по себе данная коннотация проистекает из опыта людей, сохранивших в памяти взаимодействие с подобными фактами культуры. Однако возможны иные коннотации в отношении такой книги – в случае, если главной целью является не чтение содержащегося в ней текста, но сохранение ее как произведения искусства и исторического свидетельства.

Эко рассматривает пример из руководства для библиофилов, в котором изложены рецепты по борьбе с книжными червями: «Один из таких рецептов – использовать «Циклон Б», то самое вещество, которое нацисты применяли в газовых камерах. Конечно, лучше применять его

для уничтожения насекомых, чем людей, но это все равно производит соответствующее впечатление» [2, с. 263]. Возникает дополнительная коннотация, сосредоточенная в антитезе «гуманно – негуманно». Книга, как основа культуры, образованности, просвещения, своим появлением ведущая человечество к Истине в соответствии с идеалами гуманизма, оттеняет возникающий в сознании образованного библиофила второй ужасный смысл антигуманной исторической трагедии. Подобным образом могут быть выстроены целые нарративы. Каждый знак книги и иной знак, так или иначе связанный с ней, способен породить огромное количество коннотаций – и их тем больше, чем богаче объем интеллектуальной энциклопедии читателя / библиофила, и чем богаче историко-культурный опыт человечества. Особые шрифты, буквицы, орнаменты и миниатюры, заметки на полях, переплет и др. являются не просто эстетическими элементами, свидетельствующими о редкости книги, но иконическими знаками, передающими информацию о различных типах культуры.

Книга – сложная система знаков: индексальных, иконических и символических (в соответствии с классификацией Ч. Пирса, которой придерживается Эко). Как известно, индексальные знаки книги имеют конвенциональную природу, так как понятны лишь из наличия определенного опыта. К индексальным знакам можно отнести вышеприведенный пример со следом от книжных червей. В данном случае след червя будет означать возраст книги, тленность бумаги, а в более расширенной коннотации – бренность человеческого существования. След от пребывания насекомого на странице старинной книги, иначе говоря, знак естественного происхождения, будет знаком «без отправителя». Такой знак, тем не менее, имеет адресата, и получает смысл в определенных коммуникативных обстоятельствах, например, при попадании книги в руки оценщика или коллекционера. К широкому спектру иконических знаков будет относиться все то, что располагается на обложке книги – например, ученые XVI – XVII вв. разрабатывали изображения на фронтисписах к своим работам, чтобы отразить идею книги. Современные обложки романов, детективов и фэнтези также насыщены иконическими знаками, призванными отразить жанр и содержание текста внутри. Дизайн современных книжных обложек граничит с семиотикой рекламы, представляя книгу как товар потребления и имея целью увеличить продажи среди определенной аудитории.

Интересен пример с книгой «Фотографии утраченных кинолент», который приводится в беседе с Эко Ж.-К. Карьером. Свою особую ценность данная книга приобрела именно за счет доминирования в ней иконических знаков – фотографий сохранившихся кадров фильмов, по которым можно реконструировать сам фильм. Повествовательность текста в такой книге практически полностью заключена в рамки иконических знаков. Разумеется, она будет дополняться и символическими знаками, содержащимися в фотографиях кадров. Возникающие при чтении иконических и символических знаков коннотации также основываются на опыте читателя. Однако коммуникация признается полной лишь в том случае, если: во-первых, опыт читателя включает в себя коды узнавания, коды восприятия, сенсорные коды, и во-вторых, опыт сформирован определенным культурным контекстом. Коммуникация, по У. Эко, – это «процесс, который только тогда имеет место, когда благодаря навыкам определенные стимулы наделяются некоторым значением» [11, с. 156].

Понять, как контекст влияет на восприятие текста, можно, обратившись к монографии профессора М. Д. Литвиновой «Оправдание Шекспира», в которой изложена теория, полностью построенная на навыках чтения иконических и символических знаков в эпоху, которую называют Возрождением или ранним Новым временем. Несмотря на то, что автор данной работы, на наш взгляд, слишком увлечена сведением функций иконических и символических знаков к шифровке тайных посланий, которые содержали в себе книги того времени, она дает достоверное представление о традициях в искусстве книги той эпохи. Аллюзии, аллегии, анаграммы, шифры, титульные листы книг того периода действительно содержали целые блоки дополнительной информации, а зрительное восприятие изображений оставалось развитым в эпоху, когда печатное слово уже теснило изображение, и «глаз был способен различать и узнавать мельчайшие детали сложных композиций на титульных листах книг» [4, с. 157]. Кроме того, использование изображений на страницах рукописных и печатных книг служило мнемонической техникой.

Эко подчеркивает мнемоническое значение книги, которая позволяет сохранить память, несмотря на «ускорение, вызывающее постепенное ослабление памяти» [2, с. 27]. Пока мы имеем книги – мы сохраняем связанные с ними техники чтения, нам доступна надпись на

страницах часослова XV в. «То есть мы все еще можем прочитать текст, напечатанный пять веков назад. Однако мы не можем просмотреть видеокассету или CD-ROM, которому всего несколько лет. Если только мы не держим у себя в подвале старые компьютеры», – считает Эко [2, с. 26]. Само сохранение книг несмотря ни на что – аутодафе, цензуру, пожары в величайших библиотеках – указывает на то, что культура нуждается в книге. Книга спасает от феномена «головокружения от лабиринта», так как гарантирует отсутствие избыточности, в которую, например, нас силится погрузить гипертекстуальность Интернета. Книга является визуально обозримой формой памяти, предоставляя возможность сохранять необходимое для данной культуры. Все избыточное утрачивается вместе с книгой, благодаря которой мы избавлены от комплекса Фемистокла, в принципе не имеющего способности забывать [10, с. 75-92].

Анализ книги в рамках визуальной семиологии не может претендовать на полноту без упоминания двух феноменов, тесно связанных с текстом в его привычном понимании как текста литературного. Первым феноменом является гипотипозис – риторический прием, парадокс которого заключается в том, что текст, «будучи вербальной структурой, наглядно представляет вещи» [14, с. 132]. В связи с гипотипозисом Эко рассматривает проблему достаточности описания и точности «передачи изображения» при переводе текста с одного языка на другой. В поле зрения Эко попадает роман «Обрученные» А. Мандзони, изобилующий визуализациями, конечно же, романы М. Пруста и Дж. Джойса, а также новелла «Сильви» Ж. де Нерваля. На этих текстах Эко демонстрирует характерный способ отображения пространства при помощи гипотипозиса – растягивание времени дискурса и чтения относительно фабульного времени. Интересна трактовка Эко локальной позиции автора, с которой он обзревает и транслирует читателю географические и топографические особенности повествования: «Мандзони начинает свое описание, глядя из той точки, из которой глядит Бог, Величайший Географ, и мало-помалу смещается на точку зрения человеческих существ, населяющих пейзаж» [14, с. 136].

Аналогично Эко говорит о литературной вселенной Дж. Джойса, в которой книга – образ универсума, поэтому внутри этого образа автор помещает описание мельчайших деталей повседневности [12]. Рассматриваемые Эко авторы являются примером «не ленивых» писателей, це-

ленаправленно и в достаточной мере снабжающих читателя визуальными образами для введения его в контекст произведения. «Ленью» в словесном описании Эко называет краткую (в одном предложении, например) обрисовку образа, которая отсылает читателя к его предыдущему опыту. Добротное, достаточное описание приглашает читателя «пережить опыт, к которому отсылает описание» [13, с. 314].

К поэтическому творчеству Б. Сандрара и П. Валери Эко обращается, поднимая проблему полноты смысла в переведенном тексте, особенно при замене слова, являющегося означаемым для визуального объекта. Иначе говоря, перед переводчиком стоит вопрос о том, как построить гипотипозис фрагмента текста в процессе перевода. Д. Ребеккини, анализируя идеи книги Эко «Сказать почти то же самое», пишет, что «переводчику поэтому необходимо так построить новый текст, чтобы он мог воспроизвести эффект, изоморфный впечатлениям, которые провоцирует текст-источник, – как в семантическом, так и в синтаксическом, стилистическом, метрическом и звуковом планах, а также в плане эмоционального воздействия» [6]. В примере со стихами Б. Сандрара У. Эко как раз иллюстрирует то, как исказился смысл произведения неверным употреблением всего одного слова – «семафор». У. Эко поясняет, что во французском переводе говорится о городских семафорах, но не о железнодорожных сигнальных огнях, которые упоминаются в тексте оригинала, создавая совсем иное настроение [13, с. 315-317].

С изображением в текстесвязан и второй феномен – экфразис – детальное описание предмета искусства. Экфразис является обратным гипотипозису риторическим приемом, так как не создает визуальный текст в голове читателя, а переводит зрительный текст в письменный. Эко различает два типа подобного перевода – явный и скрытый экфразис. В работе «Сказать почти то же самое» он признается, что в своих художественных произведениях «баловался многими скрытыми экфразисами», которые убеждали читателя в реальности описываемой сцены, в то время как в действительности за живостью словесного изображения скрывались как реальные, так и вымышленные детали [13, с. 334-335]. В отличие от скрытого, явный экфразис – это словесный перевод известного произведения изобразительного искусства, без вымышленных деталей. Детальное описание искусствоведомитой или иной картины может служить примером явного экфразиса. Многие авторы исполь-

зуют прием экфразиса как риторическое упражнение для усиленного привлечения внимания к используемому в тексте визуальному объекту.

В заключение хотелось бы отметить, что книга всегда оставляет читателю возможность ознакомиться с теми фрагментами культуры, которые она сохранила в себе не только собственно в тексте, но и в тех коннотациях, которые окружают книгу как объект искусства книги. Книга – это «осязаемая» и обозримая память человечества, универсальная энциклопедия и образ универсума. Современная книга – всегда пост-инкунабула, по определению Эко. Она – знак современной культуры, эры Гутенберга, и механизм ее формирования. Пройдя через века истории существования в рукописном и печатном виде, книга заставила не только читать себя, но созерцать, успешно конкурируя с медиа-образами в эпоху информационного бума.

Литература

1. Игнатова С. А. Полифония и постмодернизм в романе У. Эко «Имя розы» // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). 2012. № 3. С. 108-112.
2. Карьер Ж.-К, Эко У. Не надейтесь избавиться от книг! СПб.: Симпозиум, 2013. 336 с.
3. Лисович И. Скальпель разума и крылья воображения. Научные дискурсы в английской культуре раннего Нового времени. М., 2015. 440 с.
4. Литвинова М. Д. Оправдание Шекспира: монография. М.: Вагриус, 2008. 656 с.
5. Немировский Е. Л. Подводя итоги XX столетия. Искусство книги // Компьюарт. 2001. № 1. URL: <http://compuart.ru/article/15380>
6. Ребеккини Д. Умберто Эко на рубеже веков: от теории к практике. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/80/re26.html>
7. Точка зрения: главная книга Умберто Эко. URL: <https://postnauka.ru/talks/60427#!>
8. Федоров А. А. Концепция литературного творчества Умберто Эко и воплощение модели писателя «Умберто Эко – М-автор» // Российский гуманитарный журнал. 2016. Том 5. № 6. С. 543-553.
9. Федоров А. А. Что такое образцовый роман? «Нулевой номер» У. Эко в свете концепции открытого произведения // Вестник Башкирского университета. 2016. Т. 21. № 4. С. 954-963.
10. Эко У. От древа к лабиринту. Исторические исследования знака и интерпретации. М.: Академический проект, 2016. 559 с.
11. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 2006. 531 с.

12. Эко У. Поэтики Джойса. СПб., 2006. 490 с.
13. Эко У. Сказать почти то же самое. Опыты о переводе. М.: АСТ: CORPUS, 2015. 736 с.
14. Эко У. Шесть прогулок в литературных лесах. СПб., 2014. 284 с.

Inyushina I. A.

BOOK IN A VISUAL SEMIOLOGY OF UMBERTO ECO

The article proposes the consideration of the book as one of the objects of visual semiology of Umberto Eco and as the subject of book art. We understand a culture as a semiosis. The book is a special part of communication and human practices in this context. Special fonts, Bukovica, ornaments and miniatures, marginalia, binding etc. are not just aesthetic elements, but iconic signs that convey information about the different types of culture. Particular importance to the visual aspect of the book gets in the intellectual circles of bibliophiles, to build on the basis of iconic signs reading entire narratives.

Key words: *book, book art, visual semiology, communication, sign, connotation, hypotyposis, ekphrasis.*

Техническая герменевтика и семиотика*

Нестеров А. Ю.

Россия, Самара, Самарский университет, доктор философских наук, заведующий кафедрой философии

Вопросы технической герменевтики, то есть конкретных техник, позволяющих снять ситуации непонимания, и общей теории знаков, для меня оказались сплетены 10 лет назад, во многом под влиянием работ Гунтера Шольца. Сейчас я рад вернуться к сформулированным тогда тезисам и констатировать, что семиотический подход

* Впервые статья была опубликована в сборнике: Литературоведение и герменевтика. Феномен границы в литературе / науч. ред. Н. Т. Рымарь. Самара: Самар. гуманит. акад., 2010. 338 с.

оказался исключительно продуктивным для фиксации не только рецептивных, но и проективных процессов, то есть ситуаций не только понимания, но и выражения, создания нового, творчества и техники. В тексте обсуждаются два вопроса. Во-первых, это вопрос о переводимости проблематики технической герменевтики в вопросы семиотики и аналитической философии, т. е. может ли проблема понимания и интерпретации, как она известна европейской герменевтической традиции с Блаженного Августина и Фридриха Шлейермахера, быть выражена посредством языка семиотики XX века. Во-вторых, это вопрос о последствиях такого рода перевода (если он возможен) для категорий знака и понимания в рамках единой науки (употребляя термин «единая наука», мы перенимаем цели и задачи философского исследования, как они сформулированы в Венском Кружке) или единой модели коммуникации.

Ключевые слова: техническая герменевтика, семиотика, понимание, значение, смысл

Общая классификация понятия «герменевтика», лежащая в основании настоящего рассуждения, сформулирована проф. Гунтером Шольтцем [16, S. 93-119]. Она включает техническую герменевтику, философскую герменевтику и герменевтическую философию. Техническая герменевтика формулирует правила, которым необходимо следовать, чтобы добиться понимания чего-то. Философская герменевтика приводит основания, в соответствии с которыми правила, сформулированные технической герменевтикой, могут быть объяснены в контексте определённой парадигмы. Герменевтическая философия позволяет рассматривать вопрос о бытии, т. е. онтологический вопрос, используя терминологический контекст учения о понимании и интерпретации.

Если применить к общему полю герменевтики модель Р. Коллингвуда^{*}, в соответствии с которой нечто (некоторый текст) может быть понято лишь тогда, когда понят вопрос, ответом на который является именно данное нечто (данный текст), то необходимо указать на то, что собственный вопрос герменевтики есть вопрос технической герменевтики. Это вопрос о технике понимания, которая должна

^{*} Модель Р. Коллингвуда используется в интерпретации Г.-Г. Гадамера. См. [9, S. 376-384].

быть сформулирована или заново открыта каждой новой эпохой (и каждым отдельным человеком), чтобы впоследствии быть объяснённой или послужить фундаментом некоторой онтологической модели. В соответствии с этим любое сущностное (эссенциальное) определение понимания как ответ на вопрос «что есть понимание?» опирается на функциональное определение как ответ на вопрос «что делает понимание?».

Вводя понимание в контексте технической герменевтики как некоторую деятельность, можно увидеть в истории определения этого понятия два контекста, на фоне которых обычно раскрывают его содержание. Первый контекст образуется теорией познания берёт своё начало с определения, данного Августином (Цит. по: [20, с. 10]), где понимание есть переход от знака к его значению. Вторым контекстом образуется теория коммуникации и подразумевает дефиницию Фр. Шлейермахера [15, S. 93], в соответствии с которой понимание есть воссоздание данной нам речи. Все влиятельные технические определения понимания восходят к одному из этих двух контекстов. Среди последователей Августина в XVIII веке следует в первую очередь указать на Фридриха Майера [11, S. 5], который в первом параграфе своей «Попытки об общем искусстве интерпретации» даёт дефиницию искусства интерпретации как науки о правилах, при учёте которых в широком смысле можно познавать значения на основании их знаков, а в узком – смысл на основании речи. На рубеже XIX и XX веков Вильгельм Дильтей [7, S. 318] занимает гносеологическую позицию, определяя понимание как процесс, в котором внутреннее познаётся на основании знаков, даваемых человеку чувствами извне. В контексте теории коммуникации следует указать на влиятельных мыслителей XX века, Людвига Виттгенштейна [18, S. 262, 449] и Ганса Георга Гадамера [9, S. 346ff.], предложивших определять понимание как применение языка.

Чтобы решить вопрос о том, является ли понимание деятельностью, связанной скорее с познанием или же с коммуникацией, а также какую функциональную нагрузку эта деятельность несёт в соответствующих предметных средах (окружениях), необходимо поставить более общий вопрос о соотношении познания и коммуникации. Среди теоретиков герменевтики XX века этот вопрос был поставлен в первую очередь Вильгельмом Дильтеем [6, S. 256-263] и Эмилио Бэтти [1,

S. 13], первым – через разграничение элементарных и высших форм понимания, вторым – через чёткое противопоставление интерпретации и понимания.

Для Дильтея элементарное понимание представляет собой «толкование единичного выражения жизни», которое опирается на «базовое отношение выражения... к тому, что в нём выражено». Элементарное понимание возможно по аналогии. Высшее понимание подразумевает индуктивный вывод, позволяющий из ряда данных выражений понять целое. Высшим пониманием является, например, осуществление переживания, вызываемого поэтом в своём слушателе. В более точных терминах элементарное понимание есть отношение выражения к выраженному, а высшее – отношение творения к творящему [6, S. 256-263]. Принимая во внимание сформулированную Дильтеем в 1887 г. модель эстетической коммуникации [5, S. 103-241], можно было бы сказать, что высшее понимание есть одновременно процесс и результат данной коммуникации, а именно переживание читателем переживания поэта. Понимание как познание отдельных фактов становится, таким образом, пониманием как познанием целого (или же познанием единичного посредством целого).

Легко увидеть, что определённое Дильтеем в терминах теории познания понятие понимания описывает обращение сознания с единичными знаками (элементарное понимание) и знаковыми структурами (высшее понимание). Знаменитое противопоставление объяснения и понимания обозначает только лишь разницу между работой сознания со знаками (понимание как таковое) и с фактами, которые не являются знаками (объяснение). Из него вырастает различие между науками о природе и науками о духе, так что первые носят коммуникативный характер и требуют понимания, а вторые дескриптивны и потому довольствуются банальным объяснением.

Критику двух предложенных Дильтеем форм понимания можно сформулировать двояко. Во-первых, аналогия, на которую опирается элементарное понимание, также является формой индуктивного вывода, так что элементарное понимание также строится через некоторое целое – для самого Дильтея таковым является целое практической жизни и практических потребностей. Таким образом, совершенно не ясно, чем технически (или структурно) отличается это элементарное целое от высшего. В терминах Бл. Августина высшее понимание было бы необ-

ходимо тогда, когда при переходе знака к его значению последнее для реципиента вновь оказывается знаком. Речь идёт, таким образом, о количественном, а не о качественном различии. Во-вторых, отношение выражения к выраженному, конституирующее элементарное понимание, должно сохраняться и во всех высших формах понимания, чтобы понимание было возможным. Если выраженное элементарно само становится выражением, которое выражает невыразимое, целое или идеал, это означает скорее усложнение структуры понимания в его отношении к себе, нежели применение доселе не задействованных форм или механизмов. В собственном смысле предложенное Дильтеем разграничение между элементарными и высшими формами понимания ставит вопрос о том, как коммуникация связана с опирающимся на представление познанием, т. е. как может быть сообщено эстетическое переживание или историческое знание (термин И. Канта), или знание-по-описанию (термин Б. Рассела). Эта та проблема, которая в «Общей герменевтике» Фр. Шлейермахера является основанием т.н. технического понимания или «понимания из говорящего»; само же разграничение двух форм понимания (описывающее, в отличие от герменевтики XIX в., разницу между пониманием знаков с фиксированным и произвольным значением) известно и герменевтике XVIII в. – у Фр. Майера его можно обнаружить как разграничение природных знаков (область природы, создателем которой является бог) и произвольных знаков (область социальной жизни, создателем которой является человек) [11, S. 17-41]. Чтобы продолжить это рассуждение, необходимо сказанное выразить в терминах современной семиотики.

Отношение между выражением и выраженным есть отношение референции, связывающее знак с его значением, т. е. с некоторой вещью. Тождество (или как минимум параллелизм) между современным понятием референции и определённым в терминах теории познания пониманием можно найти, как упоминалось, уже в определении Бл. Августина. Оба понятия являются метафизическими, поскольку могут быть определены исключительно с помощью герменевтического круга (или, чтобы употребить термин математики и философии науки, рекурсивно). Вопрос в том, продуктивно ли это тождество в XX веке, после т. н. лингвистического поворота (термин аналитической философии, предложенный М. Даммитом). Бинарная семантика, из которой исходит традиция Бл. Августина и которая была фундаментом герме-

невтики XVIII века как науки об истолковании, благодаря Готтлобу Фреге [8] замещается в конце XIX века троичной семантикой, включающей не только знаки и значения, но и смыслы. При применении этой троичной семантики к технической герменевтике возникает вопрос: имеет ли понимание дело с значением знака или с его смыслом?

Мы не можем в рамках статьи подробно рассмотреть историю понятий значения и смысла. Понятие значения, как представляется, и в XVIII веке обладало тем же содержанием, что и сейчас (исключением для XX века является лишь структуралистское понимание значения как места в системе). Понятие же смысла может быть определено как минимум тремя способами*, из которых наше рассуждение использует исключительно модель Г. Фреге. Значение есть то, что делает знак или предложение истинным или ложным. Смысл есть то, посредством чего знак обозначает своё значение. Понимать можно не только истинное, но и ложное, поэтому понимание следует определить как воссоздание (реконструкцию) способа данности значения, но никак не самого значения. Этому соответствует сформулированное Э. Бэтти [1, S. 12-20] и позднее Акселем Бюлером [3, S. 119] разграничение между истолкованием (интерпретацией) и пониманием. Интерпретация занята выявлением значений знаков, т. е. обозначаемых предметов, и способна быть истинной или ложной. Понимание есть восстановление связи между предметом и его именем, и как таковое оно не в состоянии быть истинным или ложным. Если теперь отождествить таким образом определённое понятие интерпретации с понятием познания, то можно утверждать, что понимание как реконструкция зависит от познания, однако не может быть им всесторонне определено и тем более не может быть с ним отождествлено.

Благодаря этим банальным, однако необходимым дистинкциям, мы можем вернуться к вопросу о том, как понимание связано с познанием и коммуникацией. Схема коммуникации всегда выглядит достаточно просто, включая отправителя, сообщение (коммуникативный знак) и получателя. Коммуникативный знак или сообщение обозначает с помощью структуры языка действительный предмет или значение. Можно задать ряд простых вопросов, которые прояснят проблему по-

* Понятие смысла у Фр. Майера обозначает значение речи, у Г. Фреге – способ данности значения, у Г. Шпета – выбор одного значения из предлагаемого словарём ряда.

нимания в процессе коммуникации как проблему действительности. Во-первых, где находится значение? И во-вторых, какие механизмы позволяют значению оставаться тем же самым для отправителя (автора) и получателя (интерпретатора)?

Вопрос о местонахождении значения (или о том, где располагаются обозначенные предметы), как представляется, имеет только один ответ. Предметы локализованы в сознании познающего их человека, т. е. значения принадлежат опыту индивида и подлежат тем самым т.н. проблеме привилегированного доступа к собственным состояниям сознания. Следствием данного ответа является тот факт, что никто кроме автора не знает, какие действительные значения он обозначил коммуникативным знаком. Второе следствие заключается в том, что значения сообщения для автора и интерпретатора всегда различны, что зачастую приводит к выводу и о разности подлежащего пониманию смысла. Это фундаментальное положение философской герменевтики: нельзя понять другого человека так, как он сам себя понимает, только иначе (например, лучше), через применение к собственной ситуации. Семиотическое основание этого положения лежит, как мы видели, в области теории познания и в неспособности разделить смысл и значение (в более общем смысле это неспособность классифицировать типы семиозиса), что в контексте онтологии приводит к языковому монизму в смысле позднего М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера (как известно, «всё, что может быть понято, – это язык» [9, S. 479]). Если же смысл и значение получают свои семиотические дефиниции по Г. Фреге, то сразу возникает возможность позитивной (изначально не метафизической) гипотезы, объясняющей возможность коммуникации с точки зрения теории познания. Поскольку очевиден тот факт, что люди как минимум что-то познают и понимают одинаково, ведь иначе вообще не было бы ни коммуникации, ни общего языка.

Предположим, в соответствии с семиотической традицией XVIII и XX вв., что то нечто, которое может быть одинаково познано и понято всеми людьми, – это семиотические механизмы познания и понимания, т. е. то что делает возможным перенос познаваемых и понимаемых содержаний. В контексте данного предположения кажется вероятным, что механизмы, обеспечивающие перенос содержаний (значений или действительности) из внешнего во внутреннее для человека, т. е. механизмы познания, аналогичны механизмам коммуникации, обеспечи-

вающим перенос значений от одного человека к другому. В соответствии с данной аналогией мы предлагаем вместо противопоставления элементарных и высших форм понимания использовать семиотическую антитезу между гносеологическими и коммуникативными знаками.

При переформулировании классической герменевтической оппозиции средствами современной семиотики следует учитывать, что эти термины являются элементами языка-объекта, обозначающими деятельность познания и коммуникации (но не способы говорения о них). Употребление понятия знака как обозначения и познания, и коммуникации подразумевает их структурное подобие. При указанных предпосылках формулируется наша гипотеза об объединяющей познание и коммуникацию взаимосвязи: *Коммуникативный знак (сообщение) в качестве значения может обозначать только те предметы, которые сами обладают структурой знака.* Данная гипотеза*, сформулированная в качестве правила референции, позволяет исключить все несемiotические отношения между выражением и выраженным и таким образом предложить систематическую модель познания, коммуникации и понимания.

Данную модель мы можем представить в настоящем тексте лишь в предельно сокращённой форме†, показав границы её применимости, включая преимущества и недостатки с точки зрения технической герменевтики.

В первую очередь необходимо ввести типологию возможных значений коммуникативного знака, т. е. структуру гносеологических знаков. В грубом приближении она будет включать три типа гносеологических знаков, соответствующих трём возможным видам предметов человеческого сознания. Данную типологию можно получить, задавая вопрос о том, что именно обозначается гносеологическим знаком. Так как каждый знак замещает, репрезентирует или представляет своё значение, если он его обозначает, соответственно исходный вопрос может выглядеть и так: что именно замещается гносеологическим знаком?; что является внешним для человеческого сознания?

* Основанием данной гипотезы служат известные конструкции философии языка XX в. Во-первых, идея общей логической формы или формы отражения Л. Виттгенштейна. [19, S. 16,33.]; Во-вторых, идея единой формы осуществления символических функций Э. Кассирера. [4, Bd. 11-13.]; В-третьих, идея бесконечного семиозиса Ч. С. Пирса (См.: [13, S. 59-70, S. 62ff.].

† Более подробно наша точка зрения изложена в работе [12].

Поскольку философской традиции, начиная с Платона, известно два вида внешнего: внешнее, репрезентируемое чувственным восприятием (эмпирическое познание или познание фактов), и внешнее, репрезентируемое умозрением или спекуляцией (познание идей или истин), – постольку первый тип гносеологического знака есть чувственные данные, например цвет, запах и т. п., а второй тип – понятия или идеи, например бог, дух и т. п. Третий тип гносеологического знака (в терминах немецкой классической философии) соответствует предметам. Первые два типа знака принадлежат индивидуальному и тем самым некоммуницируемому сознанию (т. е. не подразумевают необходимой связи языка и сознания), третий же тип есть соединение элементов сознания с элементами языка. Примером могут служить сформулированные философией языка XX в. абстракции языка, с необходимостью обладающего семантикой, такие как «примитивный язык» или «языковая игра» Л. Виттгенштейна, «язык протокольных предложений» Рудольфа Карнапа, «естественный язык» в структурализме или «язык-объект» Альфреда Тарского*. Очевидно, что в этих абстракциях мир объектов схватывается одновременно и языковым, и феноменологическим образом.

Если сказанное верно, то сообщение (коммуникативный знак) может в соответствии с нашей гипотезой обозначать один из трёх гносеологических знаков†. Это подразумевает, что интерпретатор при истолковании всегда вынужден выбирать между тремя видами действительности. Понимание, реконструирующее смысл, должно, таким образом, в своей технической части (термин Фр. Шлейермахера [14, S. 1296 ff]) выбирать одно из как минимум трёх значений как конститuant данного смысла. Классические правила понимания (а техническая герменевтика есть наука о правилах), подразумевающие ступенчатость процесса понимания (например, правила средневековой экзегезы или современные системы правил Вольфганга Кюнне [10, S. 61-78] или Мераба Мамардашвили [21] и т. д.) должны формулироваться не в качестве правил собственно понимания, а в качестве правил коммуникации; где коммуникация подразумевает сначала устанавливающий значения акт познания или (пусть даже бессознательный) акт интерпретации и

* См. обзор [2].

† Это предельно просто членение, не включающее данные косвенного познания и предметы, конституируемые эстетическим переживанием.

лишь потом акт понимания как воссоздание взаимосвязи между установленным в интерпретации значением и использованным языком.

Принятие предлагаемой схемы означает, что наряду с сугубо языковым смыслом, который исследуется, начиная с Фр. Шлейермахера, в рамках грамматической интерпретации (понимание из языка) и уже позволив логике XX в. алгоритмически упорядочить переходы от синтаксиса к семантике, может быть формализован и упорядочен в т.н. психологический или феноменологический смысл (т. е. неязыковый смысл или смысл, подразумевающий необходимый переход от языка к сознанию). В общем смысле мы оцениваем предлагаемую систему как возможность найти позитивное решение метафизической проблемы отношения между языком и сознанием с помощью семиотики XX в. и технической герменевтики, как она разрабатывается с XVIII в.

Недостаток или граница применимости предложенной модели является общим для всех закрытых систем (закрытые системы суть те, что содержат правила своего применения). Невозможно задать вопрос о внесемиотических основаниях, с помощью которых можно было бы установить, что некоторое значение обозначено знаком истинным образом, поскольку эти основания и есть собственно сами семиотические механизмы. Этот факт делает основания семиотического описания метафизическими. В логическом смысле к результатам семиотического описания нельзя применить корреспондентскую теорию истины, только когерентную или консенсную. Однако данный факт нельзя расценивать как недостаток, скорее как свойство системы, поскольку и у А. Тарского, основателя современной семантической теории истины, собственно о корреспонденции речь не идёт*.

Литература

1. Betti E. Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. Tübingen, 1988. S. 13.

* У Тарского [17] речь идёт о переносе т.н. «эквивалентности формы Т», связывающей метаязык и язык-объект, на отношение языка-объекта к действительности: «Высказывание истинно, если оно исполняется всеми предметами, иначе ложно». Однако если не доказано или эксплицитно не сформулировано в качестве предпосылки, что структура действительности совпадает со структурой языка, подобный перенос является нарушением закона тождества посредством аналогии.

2. Blume T., Demmerling C. Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie: von Frege zu Dummett. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, 1998.
3. Bühler A. Die Vielfalt des Interpretierens // Bühler A. (Hrg.) Hermeneutik. Heidelberg, 2003. S. 119.
4. Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen // Cassirer E. Gesammelte Werke, Hamburg, 2001, 2002, Bd. 11-13.
5. Dilthey W. Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik // Dilthey W. Gesammelte Schriften VI. S. 103-241.
6. Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. F.a.M., 1981. S. 256-263.
7. Dilthey W. Die Entstehung der Hermeneutik // Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. 5. Stuttgart 1957; 1961. S. 318.
8. Frege G. Über Sinn und Bedeutung // Frege G. Funktion, Begriff, Bedeutung. Göttingen, 1980.
9. Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Tübingen, 1990. S. 376-384.
10. Künne W. Verstehen und Sinn. Eine sprachanalytische Betrachtung // Bühler A. (Hrg.) Hermeneutik. S. 61-78.
11. Meier G. Fr. Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst. Hamburg, 1996. § 1. S. 5.
12. Nesterov A. The Concept 'Sign' in the Context of Cognition, Communication and Aesthetical Experience (in Russian). Analytica, Vol. 1, Issue 1, 2007. P. 37-49. URL: <http://www.philosophy.ru/analytica/eng/index.htm>
13. Nöth W. Handbuch der Semiotik. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler, 2000. S. 59-70. S. 62ff.
14. Schleiermacher F.D.E. Die allgemeine Hermeneutik // Internationaler Schleiermacher-Kongress Berlin 1984. Berlin, New York, 1985. S.1296ff.
15. Schleiermacher F. D. E. Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Fa.M., 1977. S. 93.
16. Scholtz G. Was ist und seitwann gibt es "hermeneutische Philosophie"? // Dilthey-Jahrbuch. Bd. 8 / 1992-93, Göttingen, S. 93-119.
17. Tarski A. Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik // Skirbekk G. (Hrsg.) Wahrheitstheorien. F.a.M.: Suhrkamp, 1977. S. 140-188, S. 156-157ff.
18. Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden, Bd. 1 Tractatuslogico-philosophicus. F.a.M., 1999. § 43. S. 262, 449.
19. Wittgenstein L. Tractatuslogico-philosophicus // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden, Bd.1 Tractatuslogico-philosophicus. F.a.M., 1999. § 2.18, 4.121. S. 16, 33.
20. Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991.
21. Мамардашвили М. К. К пространственно-временной феноменологии событий знания // Мамардашвили М. К. Стрела познания. М., 1997. С. 281-297.

TECHNICAL HERMENEUTICS AND SEMIOTICS

Questions of technical hermeneutics, that is, specific techniques that help to remove the situation of misunderstanding, and the general theory of signs, for me were woven 10 years ago, largely influenced by the work of Gunther Scholtz. Now I am glad to return to the theses formulated at that time and to state that the semiotic approach proved to be exceptionally productive for fixing not only receptive but also projective processes, that is, situations not only of understanding but also expression, creation of new creativity and technology. The text discusses two issues. First, it is a question of the transferability of the problems of technical hermeneutics to questions of semiotics and analytical philosophy, that is, can the problem of understanding and interpretation, as it is known to the European hermeneutic tradition from Blessed Augustine and Friedrich Schleiermacher, be expressed through the language of semiotics of the 20th century. Secondly, it is a question of the consequences of this kind of translation (if possible) for categories of sign and understanding within a single science (using the term: “single science”, we adopt the goals and tasks of philosophical research as they are formulated in the Vienna Circle) or a single model of communication.

Key words: *technical hermeneutics, semiotics, understanding, meaning, meaning.*

Об особенностях языка литературоведения

Силантьев И. В.

Россия, Новосибирск, доктор филологических наук,
директор Института филологии СО РАН

В статье рассматриваются особенности представления знания в языке литературоведения в связи со спецификой литературоведческого дискурса как такового. Литературоведение – это дискурс смыс-

лопорождения. Задача его состоит не только в установлении литературных фактов, но и в построении новых смыслов и новых интерпретаций по поводу литературных текстов. Вместе с тем литературоведение – это дискурс знакопорождения. Всякий оригинальный литературоведческий текст только отчасти опирается на общепринятую парадигму понятий и терминов, в другой же части развивает свой собственный научный язык. Литературоведческий дискурс, таким образом, определяется коммуникативной стратегией поиска новых смыслов и новых знаков, и теоретической стратегией преодоления своей собственной системности, которая в силу этого всегда остается только складывающейся, становящейся системностью.

Ключевые слова: *литературоведение, дискурс, смысл, знак.*

Проблема представления знания научным языком, если ее рассматривать применительно к науке о литературе, неотделима от более общей проблемы литературоведческого дискурса как такового.

Под дискурсом мы понимаем сложившуюся в определенных социально-исторических и культурных условиях традицию человеческого общения – с характерными для нее жанрами, стилями, тематикой, специализированным языком, прецедентными высказываниями и текстами.

В общем поле культуры и социальной деятельности дискурс в первую очередь идентифицируется реализацией определенной коммуникативной стратегии, как некой общей и в то же время специализированной коммуникативной цели и соответствующих ей дискурсных средств. Так, применительно к повседневному дискурсу можно говорить о коммуникативной стратегии обыденного единения людей посредством разнообразных форм прямого обмена текущей информацией, фатических коммуникативных актов и др. Применительно к образовательному дискурсу можно говорить о специфической коммуникативной стратегии обучения и обмена опытом и знаниями, что реализуется в жанрах лекции, семинара, зачета, экзамена и др.

Коммуникативная стратегия дискурса выступает доминантой, своего рода «гипер-интенцией» по отношению к интенциональным характеристикам жанров как типов высказываний, составляющих целое дискурса. Так, интенция лекции – прямая передача преподавателем но-

вого знания студентам, интенция семинара – обмен мнениями и подготовленными суждениями студентов и преподавателя, интенция публичной защиты курсовой работы – выполнение квалификационного задания и демонстрация студентом навыков научной дискуссии. Нетрудно видеть, что все названные интенции – жанровые, по своему существу, – укладываются в единое целое коммуникативной стратегии дискурса образования как такового.

Вместе с тем любой дискурс определяется не только коммуникативно-речевым, но и собственно ментальным форматом человеческого общения и особенностями представления соответствующего рода знания.

Так, дискурс повседневности характерным образом соотносится с суммой обыденного опыта, обычно определяемого как здравый смысл. Религиозный дискурс сопряжен с формами и стратегиями представления сакрального знания. Юридический дискурс в своих специфических формах выражает сумму правового знания. Дискурс науки, к которому мы переходим, при всей своей очевидной целостности и общности коммуникативных стратегий, отличающих его от иных дискурсов культуры и социального взаимодействия, в то же время достаточно дифференцирован в соответствии с делением научных дисциплин. Поэтому мы можем говорить о дискурсе математики, о дискурсе биологии и, наконец, о дискурсе литературоведения.

Научно-дисциплинарные дискурсы владеют своим, специфическим знанием, несводимым в теоретической парадигме и экспериментальном опыте к другому знанию. Более того, данные дискурсы формируют соответствующее научное знание. При этом специфическими являются сами способы представления и выражения знания в соответствующем научном языке. Данный вопрос, применительно к дискурсу литературоведения, и находится в центре нашего внимания, и в этой связи мы сформулируем два тезиса, отвечающие особенностям представления знания в науке о литературе.

1. Литературоведение – это дискурс смыслопорождения. Задача его состоит не только и не столько в установлении литературных фактов, сколько в построении новых смыслов и новых целостных интерпретаций по поводу литературных текстов. Литературоведческий текст – это текст о тексте, текст по поводу текста, текст совместно с текстом.

2. Литературоведение – это дискурс знакопорождения. Всякий оригинальный литературоведческий текст только отчасти опирается на общепринятую в этой дисциплине парадигму понятий и терминов, в другой же части, как правило, развивает свой собственный научный язык. Однако эти инновации носят преимущественно авторский характер, и живут только в рамках своего родного текста, достаточно редко выходя в своем употреблении за его рамки. А если и выходят, то неизбежно подвергаются последующим переосмыслениям («мотив» А. Н. Веселовского, «функция» В. Я. Проппа, «хронотоп» М. М. Бахтина и др.).

Литературоведческий дискурс, таким образом, определяется коммуникативной стратегией непрерывного поиска новых смыслов и новых знаков и теоретической стратегией преодоления своей собственной системности, которая в силу этого обстоятельства всегда остается только складывающейся, становящейся системностью. Поэтому литературоведение постоянно ставит под сомнение свою терминологичность и, более и важнее того, свой собственный научный язык (в отличие от многих других научных дисциплин, напротив, стремящихся к упрочению терминологии и языка).

Знаки (термины) литературоведческого языка индивидуальны и обновляемы не только в плане своего выражения, но и в плане содержания – и автор-литературовед нередко присваивает принятому литературоведческому термину свое, обособленное значение и вкладывает в термин свой, обособленный смысл. Так, например, «сюжет» у одного автора может быть совсем не тем, чем у другого.

В семиотическом плане в основе стратегий смысло- и знакообразования в дискурсе литературоведения лежит операция метафоризации, при этом сами метафоры берутся, как это всегда происходит в науке, из живого языка повседневности.

На этом вопросе остановимся подробнее. Повседневный дискурс складывается из открытого множества субдискурсов, опирающихся на различные обыденные ситуации, объединяющие людей. При этом сам характер социальной общности может быть различным: люди могут не знать друг друга или только что познакомиться (прохожие на улице или попутчики в дороге), знать друг друга достаточно формально (коллеги по работе), находиться в дружеских или родственных отношениях.

Кроме того, в структуре повседневного дискурса закономерно развиваются тематические субдискурсы по той простой причине, что в рамках обиходного общения говорят обо всем, что интересно участникам общения. При этом тематические субдискурсы в составе повседневного общения бывают относительно устойчивыми, но преимущественно в рамках устойчивой социальной ситуации или проблемы. Неустойчивые тематические субдискурсы опираются на тему (или сводимую к теме новость, событие, сенсацию), временно всех заинтересовавшую – катастрофа, землетрясение или наводнение, спортивные игры и т. п.

В структуре повседневного дискурса находят свое специфическое выражение базовые коммуникативные стратегии построения высказывания как такового. Такова, в первую очередь, стратегия прямого информирования адресата. Весьма характерна для повседневного общения и стратегия наррации – мы часто и много рассказываем друг другу в ситуациях повседневности, и поэтика/риторика повседневных нарративов разработана еще далеко не полностью. Далее, обиходное общение, особенно в формате межличностных отношений, может быть агональным, направленным на не прямое убеждение собеседника или склонение его к определенной линии поступка и поведения, или отношения к ситуации, другим людям, самому себе и др.

Повседневный дискурс не остается только на поле своего прямого функционирования, он проникает далее, в специализированные дискурсы, такие как дискурсы образования и науки. И дело не в том только, что преподаватель на занятии допускает в своей речи разговорные выражения и применяет разговорные тактики ведения беседы. Это внешнее. Дело вдругом – повседневный дискурс в своей топике, в своей метонимике и метафорике, в своей, наконец, логике обыденного действия проникает в самый язык науки и – осознанно или нет со стороны самих ученых – размывает этот язык, старающийся быть строгим и однозначным.

Проблема отношения повседневного дискурса и языка науки имеет и другую сторону. Дискурс повседневности с его нестрогой избыточной семантикой и образностью, сопряженной с концептуальными аспектами естественного языка, обогащает язык науки, расширяет его познавательные и коммуникативные возможности, и этот процесс как

нельзя естественнее происходит в рамках литературоведения – науки нестрогой по своему определению.

Широко известно бахтинское разграничение научных дисциплин на гуманитарные и естественнонаучные (или «точные») по принципу наличия или отсутствия диалогового начала в отношении исследователя к предмету его познания [1, с. 363; 2, с. 7-10].

В рамки данного принципа укладывается и одна из ключевых метафор традиционного литературоведения, как познания гуманитарного. Эту метафору можно описать следующей формулой: автор и его произведение (и, соответственно, герои этого произведения) относятся друг к другу как два равноправных субъекта, находящихся в свободном диалоге.

Приведем примеры из литературоведческих текстов (без упоминания авторов и контекстов исследований; курсив наш – И. С.): «писатель следует за героем»; «автор словно бы украдкой наблюдает за жизнью персонажей»; «романист исследует ... судьбы героев»; «писатель находит в ней (в жизни героев – И. С.) ...»; «автор вполне осознанно, хотя и небезоговорочно, допускает... оправдательную позицию героини»; автор «заставляет своих героев», «пытается ... разобраться в чувствах героев»; и т. п.

Таким образом, согласно данной метафоре, уже в процессе своего рождения произведение (и герои в его художественном мире) начинают жить своей собственной и особенной жизнью, во многих отношениях независимой от автора и непредсказуемой. Поэтому автор из творца-демиурга превращается в творца-исследователя, творца-открывателя того мира, который сам и создает в художественном произведении.

Остановимся еще на одной особенности литературоведческих текстов. Для естественнонаучного текста характерно достаточно четкое и однозначное разделение высказываний на собственно утверждения, констатирующие некие общепринятые в науке положения и знания, и на предположения, формулирующие новые научные гипотезы относительно общепринятого знания. В литературоведении практически все высказывания – и констатирующие, и гипотетические – выражаются в форме полных утверждений, по умолчанию наделенных модальностью само собой разумеющегося. В этом, на наш взгляд, заключается агональность литературоведческого дискурса, который не доказывает, а

убеждает – убеждает в предположениях автора так, как будто бы это общепринятые знания.

Приведем несколько связанных примеров из некоей литературоведческой работы. Утверждение, констатирующее общепринятое знание: «Представители этого направления, выступив против писателей-классицистов, заложили основы новой романтической эстетики, создавали произведения в системе нового художественного языка». Утверждение, заключающее в себе неявное предположение, гипотезу, в действительности нуждающуюся в проверке и подтверждении: «Авторы выстраивали свой житнетворческий сюжет, свою мифологическую генеалогию, свою символическую модель литературной деятельности». Текст литературоведческой статьи стремится далее, не особенно озаботившись детальным подтверждением сформулированного тезиса, и далее он оказывается уже в позиции актуальной темы литературоведческого высказывания – темы, которой, в свою очередь, рематически присваивается очередное новое знание, и снова в форме полного утверждения: «Генеалогический сюжет, скрепляющий творческую ментальность авторов, включил в себя систему культурных героев, с которыми авторы ассоциировали себя в своих произведениях».

Таким образом, литературоведческий текст как текст агональный реализует не столько стратегию полновесного обоснования нового знания, сколько стратегию непрямого убеждения читателя в правоте автора, убеждения, основывающегося на тактике присвоения научной гипотезе модального статуса высказывания об общепринятом знании.

Литература

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
2. Бахтин М. М. Собрание сочинений. М., 1996. Т. 5.

I. V. Silantev

ON THE PECULIARITIES OF THE LANGUAGE OF LITERARY CRITICISM

The article deals with the features of the representation of knowledge in the language of literary criticism in connection with the specific character

of literary discourse as such. Literary criticism is a discourse of meaning generation. Its task is not only to establish literary facts, but also to build new meanings and new interpretations about literary texts. At the same time, literary criticism is a discourse of sign generation. Any original text of literary criticism is only partly based on the generally accepted paradigm of concepts and terms, while in the other part it develops its own scientific language. Literary discourse, therefore, is determined by the communicative strategy of searching for new meanings and new signs, and a theoretical strategy to overcome its own system, which always remains only a developing, becoming system.

Key words: *literary criticism, discourse, meaning, sign.*

**Умер ли автор:
когда необходима авторская перспектива?***

Сыров В. Н.

Россия, Томск, Томский университет, доктор философских наук,
профессор кафедры онтологии,
теории познания и социальной философии

В статье предпринят анализ аргументов и контраргументов, связанных с темой обращения к авторской перспективе. Показано, что продуктивное обсуждение условий и форм возвращения к авторской перспективе становится возможным только на базе ограниченного релятивизма и прагматизма. Показано, что обращение к авторскому замыслу не является необходимым в ситуации чтения текста с целью выявления типологически сходных черт с другими текстами. Утверждается, что язык описания, сводящий роль автора к замыслу, как бы он ни трактовался, и оперирующий самими понятиями замысла как интенции с признаками целостности, связности и согласованности, весьма неудачен для описания тех черт текста, которые стоит связать с идеей авторства.

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, грант № 15-33-01003: «Концептуальные основания политики памяти и перспективы постнациональной идентичности».

Ключевые слова: авторская перспектива, авторская интенция, реальный автор, подразумеваемый автор, субъективная перспектива, смерть автора, целостность текста

Обсуждение темы авторства имеет длинную и яркую историю. Как известно, этот вопрос поднимался в связи с определением роли авторского замысла или интенции в объяснении сущностных свойств текста. Он повлек за собой ряд взаимосвязанных тем: от проблемы трактовки сути интенции до сомнения в ее ценности как таковой. Своеобразным переломным моментом в ее обсуждении можно считать тезис Ролана Барта о смерти автора в его знаменитой статье «Смерть автора». В начале своих рассуждений Барт не случайно ставит вопрос о том, кому приписать высказывание о переодетом женщиной кастрате в новелле Оноре де Бальзака «Сарразин». Относится оно к субъективной позиции автора или выражает культурные стереотипы эпохи? К какому пункту на оси от авторской идиосинкразии до общепринятых установок его отнести? Сомнение порождает ключевую методологическую установку: «Присвоить тексту Автора – это значит как бы застопорить текст, наделить его окончательным значением» [1, с. 389]. Критический посыл очевиден. Как минимум, он ставит под вопрос подход, направленный на объяснение смысла текста замыслом автора или на сведение такого смысла к авторскому замыслу.

Резонно полагать, что суть тезиса о «смерти автора» заключается отнюдь не в предложении заменить один подход к истолкованию смысла текста на другой и обрести тем самым, наконец, правильное понимание. В принципе мысли Барта, конечно, могут быть прочитаны и таким образом. Так, тезис о скрипторе, который приходит на смену автору и «несет в себе не страсти, настроения, чувства или впечатления, а только такой необъятный словарь, из которого он черпает свое письмо» [1, с. 389], можно толковать как призыв к более тонкой трактовке природы авторского замысла. Утверждение о скрипторе, который «рождается одновременно с текстом», также можно прочесть как призыв извлекать автора из созданного текста, а не толковать его как фигуру из плоти и крови.

В своей, не менее известной, работе «S/Z» Барт указывал, что «интерпретировать текст вовсе не значит наделить его неким конкрет-

ным смыслом (относительно правомерным или относительно произвольным), но, напротив, понять его как воплощенную множественность. ...Такой идеальный текст пронизан сетью бесчисленных, переплетающихся между собой внутренних ходов, не имеющих друг над другом власти; он являет собой галактику означающих, а не структуру означаемых; у него нет начала, он обратим» [2, с. 33]. Эту мысль принято трактовать как призыв перейти к другой практике чтения, призванной, так сказать, «рассыпать» текст, т. е. обратиться к экспликации тех инструментов или кодов, которыми сознательно или бессознательно пользуется автор при создании своей продукции. Но такой тезис также можно трактовать как призыв к другой, более правильной практике чтения. Недаром Антуан Компаньон упрекает Барта в догматической и политической тональности его высказывания, которую можно обнаружить в высказываниях типа «ныне мы знаем...», «теперь нас больше не обманут» и которые могли давать основания для такого истолкования [3, с. 61].

Поэтому представляется, что в конечном счете тезис Барта следует считать более радикальным. Утверждение о «смерти автора» – это отнюдь не призыв к другой, более правильной практике чтения. Это скорее отказ признавать за текстом окончательный смысл или отказ от поиска привилегированного смысла, где бы он ни искался. Он предполагает открытость текста разнообразию актуальных и потенциальных интерпретаций. Но парадоксальным образом этот тезис становится обоснованием правомерности возвращения к авторской перспективе. Ведь если теоретически допустимы различные толкования текста, то почему не обратиться к фигуре автора как к одной из объяснительных стратегий. Вопрос тогда заключается в том, как толковать правомерность такого возвращения и с какими условиями его связывать. Понятно, что в свете отказа от поиска «правильного» прочтения мы уже не можем представить такой поиск как простое повторение пройденного. Задача заключается в том, чтобы найти условия, факторы, обстоятельства, контексты, которые делают обращение к авторской интенции необходимым.

Представляется, что на этом пути следует вернуть к началу и воспроизвести некоторые вехи в исследовательской практике, которые подготовили как появление бартовского тезиса, так и противоположную позицию. Их экспликацию будем рассматривать не как дань кано-

ну написания исследовательской работы, а как осмысление опыта обсуждения проблемы. Ведь смысл опыта в том и состоит, чтобы показать, какие пути пройдены, какие аргументы предъявлены, к чему стоит или не стоит возвращаться.

Как известно, вопрос о роли авторского замысла был поднят в известной статье William K. Wimsatt и Monroe C. Beardsley «Интенциональная иллюзия». Их ключевой тезис заключался в утверждении, что «намерения автора не пригодны и не желательны как стандарт для определения успешности литературного произведения» [16, р. 3]. Критики вполне резонно утверждали, свидетельством успешности поэта являются сами его поэмы [16, р. 4]. Реализацией замысла является сама работа. Иначе говоря, если произведение достигло успеха, то намерение в нем воплотилось, и тогда нет надобности ставить вопрос о замысле как предмете, предшествующем его воплощению в тексте. Если же произведение оказалось неудачным, значит, намерение не реализовалось. Но тогда снова нет надобности ставить вопрос о замысле, поскольку он ничего не объясняет в жизни текста.

Этот же тезис ставит под сомнение ценность биографических данных или высказываний самого автора по поводу сути своего произведения. Сами по себе они ничего не доказывают и ничего не опровергают. «Использование биографических данных не ведет с необходимостью к интенционализму, поскольку они могут быть свидетельством намерений автора, могут быть доказательством смысла употребляемых им слов или драматического характера их произнесения. Но, с другой стороны, могут не иметь к этому никакого отношения» [16, р. 11]. Все упирается в способность исследователя убедительно представить ту или другую точку зрения. И, как заключают авторы, это единственно верный и объективный путь исследования в противоположность желанию спросить о смысле своей работы у самого автора. «Критическое исследование не решается консультацией с оракулом» [16, р. 18]. Как отметил позднее Умберто Эко, «я не говорю, что какие-то прочтения не могут показаться автору ошибочными. Но все равно он обязан молчать. В любом случае. Пусть опровергают другие, с текстом в руках» [5, с. 429].

Еще один шаг на этом пути принято связывать с идеей Wayne C. Booth о подразумеваемом авторе. Подразумеваемый автор трактовался им как «второе Я», отличное от т.н. «реального автора» как чело-

века во плоти и крови, как некоторая версия, создаваемая реальным автором [8, p. 151]. Читатель «извлекает» его из текста на основании совокупности знаков, рассыпанных по такому тексту. Мы можем предположить, что «второе Я» может совпадать с убеждениями живого автора, может не совпадать, может быть следствием сознательной авторской стратегии, но может и не быть, может возникнуть посредством изощренных техник типа использования «ненадежного рассказчика». Но важно одно. Резоннее полагать, что читатель будет сталкиваться только с таким подразумеваемым автором, сколь бы ему не пришлось выходить за пределы текста для его опознания. Ведь весь комплекс свидетельств в виде прямых высказываний автора в интервью или в письмах, фактов авторской биографии является не совокупностью прямых доказательств или опровержений, а лишь набором источников, которые еще нужно отобрать, согласовать, интерпретировать.

Можно сказать, что в узком смысле такой автор извлекается из своего конкретного произведения, а в широком – из всей совокупности свидетельств, оставленных им или имеющихся о нем. Если использовать понятие интенции, то в рамках такого подхода ее также следовало извлекать из текста и приписывать подразумеваемому автору. По сути это означало смену методологии. Теперь не автор во плоти и крови с его замыслом, предшествующим тексту, привлекался для объяснения тех или иных черт текста, а, наоборот, характеристики автора и сам замысел извлекались из текстуального анализа. Как отмечала Mieke Bal, «таким образом подразумеваемый автор является результатом изучения смысла текста, но не его источником. Только после интерпретации текста на основе его описания подразумеваемый автор может быть извлечен и обсуждаем» [7, p. 18]. Но тогда вставал правомерный вопрос о целесообразности их использования. Та же исследовательница отмечала, что понятие такого автора может быть применено к любому тексту и не специфицирует практику нарратологии [7, p. 18]. Shlomith Rimmon-Kenan по той же причине предлагала деперсонализировать понятие подразумеваемого автора, свести его к набору имплицитных норм текста и исключить его из списка участников нарративной коммуникации [13, p. 89]. По сути, вопросы, что говорит текст и каков авторский замысел, становились трудноразличимыми.

Конечно, спор об использовании идеи автора для нужд нарратологии носит несколько отдельный характер и связан с проблемой опре-

деления целей, задач и специфики самой нарратологии. Michael J. Toolan, к примеру, полагал, что подразумеваемый автор востребуется в процессе расшифровки текста, но «не является реальной ролью в нарративной передаче» [15, р. 78]. Но ретроспективно можно утверждать, что идея подразумеваемого автора оказалась весьма жизнеспособной. По крайней мере, в нарратологии схема нарративных инстанций или нарративной коммуникации, включающая в себя хотя бы формально подразумеваемого автора и подразумеваемого читателя, приобрела канонический характер. К тому же исключение фигуры автора из списка таких инстанций сводит нарратологию к списку чисто вспомогательных технических инструментов для анализа текстов.

Как отметил Компаньон, «за тезисом о смерти автора как историко-идеологической функции скрывается более острая и существенная проблема – проблема авторской интенции (где интенция гораздо важнее самого автора) как критерия литературной интерпретации» [3, с. 76]. Сам Компаньон, как один из сторонников возрождения ее ценности, приводит в ее пользу соответствующий набор аргументов. Прежде всего, это критика оппонентов за сведение вопроса об авторстве «к вопросу об объяснении текста через жизнь и биографию» [3, с. 61]. Далее. Это вытекающий из предшествующей критики тезис о необходимости переинтерпретации сути интенции и несводимости ее к традиционному представлению о замысле, первичном по отношению к тексту и явно или неявно обусловленном особенностями авторской биографии. Интенцию, согласно Компаньону, скорее надлежит трактовать как целостность, связность и согласованность частей текста, а не ясность и осознанность замысла. Компаньон полагает, что презумпция такой интенциональности лежит в основе любого анализа любой человеческой продукции. Она подразумевается даже ярыми критиками авторской интенции, что дает право говорить о ее неустранимости из структуры нашего восприятия текста. Ярким примером ее проявления, по его мнению, является применение метода параллельных мест, который строится на том, что «критики, независимо от своих предрассудков в пользу или против автора, для прояснения темных мест текста используют преимущественно параллельные места из того же автора» [3, с. 84].

Ну и наконец, в ответ на столь распространенный тезис о существовании и возможности разнообразия интерпретаций Компаньон предлагает воспользоваться известным тезисом американского литератур-

ного критика Eric Donald Hirsch о необходимости различать смысл текста и его использование (или значимость). Hirsch, отталкиваясь от такого подхода, проводил различие между интерпретацией и критицизмом и соответственно между смыслом как объектом интерпретации и релевантностью как объектом критицизма [12, p. 463-464]. Поэтому он полагал, что подход к смыслу текста как к меняющемуся объекту основан на смешении смысла и релевантности [12, p. 465]. По Hirsch, меняется применение, но смысл остается тем же. Такое различие подразумевает признание существования правильного, т. е. более-менее постоянного, устойчивого, однозначного смысла, на чем сам Hirsch настаивал. Забегая вперед, можно отметить, что дело здесь не только в предпочтениях Hirsch. Ведь если признавать равноправность различных интерпретаций, разведение смысла и его применения утрачивает смысл. Поэтому сторонникам значения идеи интенции стоило настаивать на правомерности подхода, предлагаемого американским критиком.

Как следствие такого подхода вставал вопрос о сути интенции и критериях определения ее однозначности. Hirsch считал, что она не сводится «к субъективности автора как реальной исторической личности» [12, p. 478]. Интенция может воплотиться лишь в демонстрации целостности и согласованности текста. Основание или критерий такой согласованности Hirsch связывал с идентификацией жанра, к которому текст принадлежит [12, p. 469], и типичных авторских представлений и установок (или авторского стиля) [12, p. 476]. Они должны задать тот горизонт смысла или набор правил и норм, которые обеспечат правильную интерпретацию. Дальнейшая логика интерпретации предполагала движение от общего к конкретному или спецификацию горизонта [12, p. 469]. На первый взгляд, такой путь выглядит правомерным, поскольку идентификация, с одной стороны, с жанром, а, с другой стороны, с авторским стилем, кажутся наиболее приемлемыми для экспликации именно интенции. Ведь она должна выражать авторскую субъективность, но поскольку находит свое выражение в значениях слов, используемых пишущим, то должна носить надличностный характер и восприниматься в соответствии с принятыми лингвистическими конвенциями [12, p. 467].

Вышеописанное повествование не преследовало цели дать исчерпывающее историографическое описание состояния проблемы. Дело скорее в том, чтобы выявить версии, которые кажутся наиболее инте-

ресными в плане использования аргументов «за» и «против». Но бесспорно, что их принятие или неприятие возможно лишь на основании определенной теоретико-методологической позиции или выбора соответствующих теоретических принципов. Иначе говоря, продуктивное обсуждение вопроса требует расширения контекста. Понятно, что и сами эти принципы являются плодом осмысления накопленного исследовательского опыта, а не следствием субъективных предпочтений. Правда, для обсуждения конкретной проблемы, авторства в данном случае, они будут играть роль уже не дискутируемого контекста.

Если говорить о выборе таких принципов, то полагаем, что резонно связать их с релятивизмом и прагматизмом. Тогда следующим шагом будет прояснение контекста, который они задают. Ихаб Хассан когда-то отметил, что «ограниченный критический плюрализм в какой-то мере есть реакция на бескрайний релятивизм» [11, р. 23]. Как подчеркнул Стенли Фиш, произведение «очевидно открыто для более чем одной интерпретации, но это не означает, что оно открыто для безграничного числа интерпретаций» [10, р. 341]. Читатель, конечно, может понимать текст, как ему заблагорассудится. Но если работа литературного критика или исследователя как интерпретатора текста имеет смысл, то, говоря словами Фиша, она «детерминирована литературными институциями, которые в любые времена допускают лишь ограниченное число интерпретативных стратегий» [10, р. 342]. Это означает, что тезис о множестве равноправных интерпретаций не следует понимать буквально как торжество хаоса и произвола или как их простое множество в какой-то момент времени.

Прежде всего, само многообразие может пониматься, как минимум, в нескольких аспектах. Вполне можно ожидать противоположные или несовпадающие интерпретации авторской интенции при согласии интерпретаторов по поводу признания исследовательской ценности самой интенции. Но текст может предстать в разном свете в зависимости от характера поставленной задачи. Так, можно исследовать его с позиций принадлежности к тому или иному жанру, рассматривать как воплощение, так сказать, духа времени, искать в нем формы выражения авторской оригинальности. Данные подходы дадут различные, но не соперничающие прочтения. Наконец, многообразие может пониматься как конкуренция подходов. Так, сторонники симптоматического чтения могут настаивать на его предпочтительности по отношению к интен-

циональному чтению. Сторонники подхода, ориентированного на поиск того, что говорит сам текст, могут противопоставлять его подходу с позиций читательского отклика.

Фиш правомерно отмечает, что предпочтение одной версии другой обуславливается не ее соответствием фактам, а перспективой, которая эти факты актуализировала [10, р. 340]. «Конечно, каждое новое прочтение осуществляется от имени самого произведения, но само оно всегда является функцией интерпретирующей перспективы, с которой критик его «открывает» [10, р. 341]. Это означает, что в любом случае с позиций релятивизма многообразие версий должно толковаться не как смена одного прочтения или подхода другим более «правильным», а либо как обусловленность различными исследовательскими целями и задачами, либо как способность того или иного нового подхода предложить более привлекательное прочтение текста.

Здесь релятивизм смыкается с прагматизмом как критерием, которым можно руководствоваться в свете отказа от концепции «правильного» прочтения. Как отметил Ричард Рорти, «согласно этой точке зрения, великие ученые открывают новые описания мира, которые полезны для предсказания или контроля того, что может случиться, тогда как поэты и политические мыслители дают другие его описания, пригодные для иных целей. Но бессмысленно полагать, что какое-либо из этих описаний является точной репрезентацией того мира, каков он сам по себе» [4, с. 23]. Так, мы воспринимаем текст как проявление жанра, потому что это соответствует задачам нашего исследования, или мы читаем текст симптоматически, потому что это открывает нам новую интересную перспективу его прочтения. Важно при этом освободиться от остатков старых представлений о наличии задач главных или второстепенных, основных или производных.

Стоит согласиться с Фишем, что при таком подходе сам текст не может быть местом ядра соглашения, на основании которого мы отрицаем одни версии и принимаем другие [10, р. 342]. Сам по себе текст нам ничего не говорит и не дает никаких намеков на выбор приоритетов. Мы должны выйти за его пределы, чтобы начать интерпретацию. С методологической точки зрения это означает необходимость избавления от иллюзии самоочевидности тех или иных вещей и отчетливость осознания тех задач, в свете которых мы предпринимаем интерпретативную операцию. Но потенциальное равноправие задач не означает их

актуальной равнозначимости. Только с позиций преподавания как обучения методикам профессионального чтения правомерно говорить о том, что текст можно прочитать вот так, а можно и вот так. В исследовательской практике приоритет тому или иному подходу будет определяться отнюдь не произвольностью выбора по типу: давайте рассмотрим текст с такой-то позиции. Тексты могут и должны прочитываться в свете задач, которые культура явно или неявно полагает актуальными.

Как все эти рассуждения могут помочь нам при обсуждении нашей темы? Оппоненты могут утверждать, что любое использование текста предполагает предварительное прояснение его смысла. С этого аргумента Hirsch начинал свою статью. Такое различие кажется очевидным на первый взгляд. Но дело в том, что интерпретировать текст как проявление типического (жанра, стиля, духа эпохи) значит читать его иначе, выделять иные существенные компоненты, чем те, что ищутся в случае опознания текста как воплощения специфического или своеобразного. Иначе говоря, реализация как того, так и другого подхода предполагает применение процедуры перепрочтения текста и создание нового описания, а не использование имеющегося. К этому стоит добавить, что на уровне теории, исходящей из принципов прагматизма, любой способ понимания задается характером применения. Выявление замысла, как и отнесение к жанру, также можно трактовать как обусловленность характером поставленной задачи. Более того, с позиции ограниченного релятивизма (по Ихабу Хассану) у нас нет оснований предполагать, что одна задача всегда предпочтительнее, чем другая. Говоря иначе, тот факт, что мы видим и ищем в столах и стульях типичное, а в текстах – своеобразное, обусловлен отнюдь не природой данных объектов, а характером наших целей. Просто со временем такие цели устоялись, забылись и превратились в нечто самоочевидное. Кроме того, тогда логично предположить, что существующие и распространенные версии смысла ключевых текстов устоялись просто в силу малого времени их бытия в культуре и сохранения относительной устойчивости и непрерывности целей их прочтения, а не потому, что найдены правильные ответы о таких смыслах.

Столь же спорной представляется методология, предложенная Hirsch для воссоздания интенции или горизонта предполагаемого смысла. Во-первых, для реализации данной процедуры жанры и стиль уже должны быть в наличии в более-менее устоявшемся виде. Однако,

как нам представляется, даже их наличие не решает проблемы. Похоже, Hirsch представлял себе определение интенции как движение от общего к конкретному, как постепенное наполнение абстрактной идеи богатством содержания [12, р. 469-470]. Такой путь мысли кажется очевидным. Но лишь на первый взгляд. Обогащение набором признаков конкретизирует понятие жанра или стиля, но не смысл данного текста. Иначе говоря, если текст идентифицируется как типичное проявление того или иного жанра или стиля, нет надобности привлекать понятие интенции. Если текст характеризуется оригинальностью и своеобразием, то идентификация с жанром или стилем нам ничем не поможет в их опознании. Читать текст как проявление типического или читать его как воплощение своеобразного – это два разных прочтения, поскольку выделяться как значимые и игнорироваться как несущественные будут разные, если не противоположные, компоненты текста.

Но можно двинуться дальше. Компаньон утверждает, что в любом случае интенция подразумевается любым видом чтения. Нельзя начать операцию деконструкции, к примеру, не представляя себе смысла самого текста. Но данный тезис также подразумевает одно важное условие. Как правомерно отмечено, «любые действия литературного критика всегда подкреплены теорией» [6, р. 9]. Это означает, что следует предварительно прояснить: задается ли поиск интенции специально созданной теорией или ее наличие является частью общей культурной традиции, которая формирует нас как человеческих существ. Ведь в сфере повседневности нас окружает множество всяких вещей, но не все они становятся достоянием специального анализа. Так, мы полагаем очевидным, что любой человеческий продукт, как правило, является следствием предварительного замысла. Но, чтобы его выявление стало объектом специального анализа, необходима теория, которая проблематизировала бы тему интенции и тем самым придала бы ей значимость. В противном случае она останется за пределами интереса исследовательского сообщества, поскольку может казаться малоинтересной в силу самоочевидности смысла текста, к примеру. К тому же вполне резонно, что в современной культуре все приучены читать под углом зрения поиска авторского замысла и знакомы с, так сказать, каноническим списком текстов, которые должен прочитать любой культурный человек. Но можно допустить, что некто вообще не читал данные тексты, а если и начал, то делает это для определения их принадлежности к жан-

ру. Тогда можно предположить, что для такого читателя вопрос о том, о чем говорит данный текст, будет сводиться к опознанию его принадлежности к тому или иному жанру, а все остальные смысловые нюансы будут восприниматься как шумы.

В данном контексте также может обсуждаться вопрос о роли интенции в прояснении темных мест текста. Столь же можно утверждать, что отнесение к автору отнюдь не является необходимым условием применения метода параллельных мест. Все зависит от задач исследования. Например, идентификация с эпохой не требует опознания авторства. Достаточно установления типологических сходств с периодом. Как отметил Эко, автор может проявляться как «узнаваемый стиль или текстовый идиолект. Причем нередко этот идиолект может принадлежать не личности, а жанру, социальной группе или исторической эпохе» [5, с. 24].

Но можно пойти дальше и поставить вопрос об эвристической ценности постановки вопроса о выявлении авторского замысла. Как выше отмечалось, его можно трактовать двояко: как замысел, первичный по отношению к тексту, или как смысл, извлекаемый из самого текста. Даже если трактовать его в первом смысле, то резоннее говорить, что он носит характер извлекаемый. Ведь суждения самого автора, как толковать текст или его биографические данные, рассыпаны по разным источникам и становятся таким же объектом истолкования, как и сам текст. Тогда правомернее рассматривать их как такую же часть более общей картины воссоздаваемого смысла, если, конечно, мы признаем его релевантность. Но даже если доказать реализованность такого замысла, то может оказаться, что эвристичность данного достижения окажется минимальной. Ведь никто не может выйти за пределы своей обусловленности культурными установками эпохи. Поэтому свести текст к первоначальному замыслу автора поистине значит лишить его возможности новых прочтений.

Если же трактовать текст как целостность, связность и согласованность всех его частей, то такая трактовка либо не проблематична, либо лишена универсальности. Поскольку текст конституируется коммуникацией между автором и читателем, постольку как его смысл, так и его целостность и связность, подразумеваются самим актом письма и чтения. Тогда постановка вопроса «Что говорит текст?» может возникнуть лишь в специальных контекстах: в случае экспериментальных тек-

стов, в ситуации двойного кодирования, в ситуации скрытого навязывания читателю определенных идеологических установок и т. д. Представляется, что именно для этих случаев правомерен тезис Н. Porter Abbott, что «целостность есть нечто, что мы скорее вкладываем в нарратив, чем находим в нем» [14, р. 94]. Но, более того, во всех этих и подобных ситуациях перед интерпретатором отнюдь не стоит задача отстоять целостность и связность текста в противовес его бессвязности. Задача здесь скорее носит иной характер, к примеру, выявить скрытый смысл, который, кстати, может ускользать и от самого автора в силу его скованности предрассудками эпохи, закрепленными в используемых им дискурсах. К тому же целостность и связность созданного продукта может задаваться жанром, а не замыслом.

Каков же вывод? Прежде всего, наш тезис заключается не в отрицании роли автора и примирении с идеей его «смерти». Вполне допустимы различные способы прочтения текста, но они оказываются равноправными в том, что не подразумевают друг друга. Чтение текста с целью выявления типологически сходных черт с другими текстами не нуждается в предварительном чтении с целью выявления текстуального своеобразия. И наоборот.

Во-вторых, мы полагаем, что язык описания, сводящий роль автора к замыслу, как бы он ни трактовался, и оперирующий самими понятиями замысла как интенции с признаками целостности, связности и согласованности, весьма неудачен для описания тех черт текста, которые стоит связать с идеей авторства.

В-третьих, мы полагаем, что именно последовательное проведение принципа умеренного или ограниченного релятивизма является прекрасным основанием для возвращения и актуализации темы авторской перспективы.

Литература

1. Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: 1994. С. 384-391.
2. Барт Р. S/Z. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 232 с.
3. Компаньон А. Демон теории. Литература и здравый смысл. М.: Изд-во М. Сабашниковых, 2001. 331 с.
4. Рорти Р. Случайность, ирония, солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. 282 с.

5. Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. СПб.: Symposium; М.: Изд-во РГГУ, 2005. 502 с.
6. A reader's guide to contemporary literary theory / ed. by Raman Selden, Peter Widdowson, Peter Brooker. Pearson Education Limited, 2005. 302 p.
7. Bal M. Narratology: introduction to the Theory of Narrative. Univ. Of Toronto Press, 1999. 254 p.
8. Booth W. C. Rhetoric of Fiction. Univ. of Chicago Press, 1961. 572 p.
9. Chatman S. Story and Discourse. Narrative structure in Fiction and Film. Cornell Univ. Press, 1978. 277 p.
10. Fish St. Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities. Harvard Univ. Press, 1980. 408 p.
11. Hassan I. Pluralism in Postmodern Perspective // Exploring Postmodernism, edited by Matei Calinescu and Douwe Fokkena, John Benjamins Publishing Company, 1987. P. 17–39.
12. Hirsch E. D. Objective Interpretation // Modern Language Association. Vol. 75, №. 4. P. 463-479.
13. Rimmon-Kenan Sh. Narrative Fiction. Contemporary Poetics. Routledge, 2002. 192 p.
14. Porter Abbott H. The Cambridge introduction to Narrative. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 203 p.
15. Toolan M. J. 1988. Narrative: a Critical Linguistic Introduction. London and New York: Routledge. 278 p.
16. Wimsatt W. K. , Beardsley M. C. The Intentional Fallacy // The Verbal Icon. Studies in the meaning of Poetry / by Wimsatt W. K. Univ. Of Kentucky Press, 1954. P. 3-18.

Syrov V. N.

IS THE AUTHOR DEAD? WHEN DO WE NEED AUTHORIAL PERSPECTIVE?

The topic discussion is based on thesis on the need to identify the conditions that determine the appeal to authorial perspective. I believe that such identification is possible only on the basis of limited relativism and pragmatism, namely of the denial of the search of a privileged viewpoint, and of requirements to consider the preference of certain approaches in the context of their applicability. I believe if the text is identified as a typical genre manifestation, there is no need in intention. I also believe that the language that reduces the role of the author to authorial design and operates

the concepts of design as intention with features of integrity, coherence and consistency fails when describing features of the text that should be associated with the idea of authorship. It only obscures, rather than clarifies, the role of authorial perspective.

Key words: *authorial perspective, authorial intention, implied author, real author, death of the author, subjective perspective, wholeness of text*

Семиотическая философия Ю. М. Лотмана*

Фаритов В. Т.

Россия, Ульяновск, Ульяновский технический университет,
доктор философских наук, профессор кафедры философии

Целью настоящей статьи является исследование вопроса о взаимопроникновении литературоведения и философии на материале анализа наследия Ю. М. Лотмана. Автор обосновывает положение, что концептуальным разработкам и исследованиям текстов художественной литературы Лотмана принадлежит значимое место в становлении постметафизической культурно-философской парадигмы. В статье показывается, что одним из центральных пунктов работ Лотмана является феномен нарушения границ, то есть трансгрессии. Исследования Лотмана позволяют эксплицировать различные аспекты феномена трансгрессии.

Ключевые слова: *Ю. М. Лотман, трансгрессия, граница, семиосфера, А. С. Пушкин, Н. В. Гоголь, семиотика, литературоведение, философия.*

Филология и философия не отделены друг от друга непроходимыми границами. После связанного с кризисом классической европейской метафизики лингвистического поворота значимость теоретического и методологического потенциала филологии начинает приобретать значительно более высокую оценку в философском дискурсе. Ярким

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 15-33-01222.

свидетельством взаимопроникновения философии и литературоведения может служить наследие Ю. М. Лотмана [12]. Проявленная в его работах оригинальность и самобытность мысли позволяет утверждать, что Лотману принадлежит значимое место в становлении и развитии неклассической парадигмы философской мысли [7]. Этот тезис носит принципиальный характер и нуждается в специальном изучении и обосновании. Проблема состоит в том, что в отличие от исследований Бахтина, работы Лотмана не были в достаточной степени восприняты на Западе в своем философском аспекте. Как отмечает по этому поводу Н. С. Автономова: «Переводы лотмановских работ на Западе были доступны прежде всего славистам, и потому не находили (во всяком случае, во Франции и США) должного резонанса. Этим Лотман отличался от Бахтина, который своими текстами, казалось, всегда попадал в резонанс, даже если это случалось в силу какого-то исторического и культурного перекося восприятия» [1, с. 355].

М. М. Бахтин раскрыл не сводимую к единству множественность и гетерогенность в качестве основной черты поэтики романов Ф. М. Достоевского [4]. Лотман сделал аналогичное открытие на материале поэтики произведений А. С. Пушкина. Уже в первом русском романе, согласно Лотману, мы не обнаруживаем единой и подчиняющей себе все содержание произведения авторской позиции. Вместо этого в «Евгении Онегине» мы можем наблюдать трансгрессию позиции автора как носителя высшего сознания. В пушкинском романе в стихах отсутствует единая и универсальная точка зрения, подобно тому, как отсутствует универсальная система отсчета в неклассической физике: «Да и сама авторская оценка дается как целый хор корректирующих друг друга, а иногда взаимоотрицающих голосов. Гибкая структура онегинской строфы позволяет такое разнообразие интонаций, что в конце концов позиция автора раскрывается не какой-либо одной сентенцией, а всей системой пересечения смысловых напряжений» [9, с. 23].

С. А. Кибальник подверг выделенный Лотманом принцип противоречий критике в качестве «структуралистского мифа» [8]. Однако для целей нашего исследования вопрос, действительно ли в пушкинском тексте присутствуют неснятые противоречия, не столь значим. Для нас значимо то обстоятельство, что Лотман эти противоречия видит и фиксирует в качестве основного момента поэтики «Евгения Онегина». Мо-

тивы такого прочтения не могут быть исчерпывающе объяснены давлением структуралистской методологии. Кризис метафизической парадигмы поставил под сомнение онтологический статус картезианского субъекта как носителя единой и универсальной истины [2, с. 1424]. В философии, в литературоведении, в культуре в целом начинаются поиски новых концептуальных горизонтов, позволяющих раскрывать множественный и гетерогенный характер существования, который не может быть подчинен какому-либо высшему единству. Диалектика не обеспечивает адекватное решение данной задачи, поскольку сводит противоречивые стороны действительности к моментам движения идеи, духа или материи. Новая парадигма зарождается в философии жизни.

Стоящий у истоков данного процесса Ф. Ницше мыслит уже не метафизически и не диалектически. Основу его философствования составляет тот самый принцип неснятых противоречий, о котором применительно к творчеству Достоевского говорил Бахтин. Данная особенность ницшевского мышления была детально проанализирована К. Ясперсом. Последний показал, что у Ницше практически нет ни одного положения, которому не соответствовало бы утверждение противоположной точки зрения. Ницше противоречит сам себе и эти противоречия не снимает, но, напротив, сознательно умножает, доводит их до предела. Тем самым ему удается уклониться от построения выражающей единую точку зрения *системы* и раскрыть бесконечно противоречивый и многогранный, перспективный характер *жизни*. «Позитивное Ницше понимает не в обретающей плоскую определенность имманентности, а, скорее, в бесконечном горизонте, в *неопределенной безграничности*» [16, с. 584].

В своем прочтении пушкинского романа в стихах Лотман руководствуется аналогичной установкой: «За таким построением текста лежало представление о принципиальной неместимости жизни в литературу, о неисчерпаемости возможностей и бесконечной вариативности действительности» [9, с. 23]. Лотман не просто использует популярную в его время методологию структурализма, но становится в эпицентр процесса смены культурных и философских парадигм.

Остается, конечно, вопрос, не совершается ли при таком подходе насилие над русской классикой. На наш взгляд, «насилие» совершается не по отношению к русской классике, но по отношению к установив-

шему и ставшему общепринятым способу ее прочтения. Пушкин в своем творческом становлении очень быстро освоил и оставил позади классицизм и романтизм. Дальше, согласно распространенному взгляду, следует реализм как установка на раскрытие детерминированности характеров средой (социальной, политической и т. п.). Такая позиция соответствует классическому детерминизму в физике, а в философии выражается в хрестоматийном марксистском тезисе, что сознание определяется общественным бытием. Реализм в литературе требует также существования единого универсального сознания, способного отразить социальную действительность в качестве целостного феномена. В основании такого подхода лежит метафизическая схема, полагающая существование единого бытия и/или единого сознания. Бахтин определяет подобную установку как принцип монологизма. Отсюда следует, что если лотмановское прочтение Пушкина может быть подвергнуто критике в качестве тенденциозного, то и прочтение Г. А. Гуковского [6] следует оценивать по аналогичным критериям – как тенденциозное не в меньшей степени. Просто речь здесь идет о принципиально различных тенденциях, соответствующих разным культурно-философским парадигмам. Классическая физика не является более истинной по сравнению с квантово-релятивистской. Также и интерпретация Пушкина в канонах реализма не может претендовать на привилегированный статус по отношению к структуралистской. Реализм представляет собой такой же «миф», а точнее, продукт определенной парадигмы мышления. К тому же, такие сложные и многоаспектные понятия, как «реальность», «действительность», «жизнь», допускают весьма широкий спектр определений. Если для Гуковского это социальная среда, то для Лотмана – это подвижная, открытая и многозначная структура, трансгрессивная по своей природе.

Лотман сам дает достаточно ясные указания по поводу философского содержания своего подхода к наследию Пушкина и к русской классике в целом. Принцип монологизма основан на метафизическом постулате о существовании вечной и универсальной истины: «В искусстве XVIII в., традиционно определяемом как классицизм, этот единый фокус выводился за пределы личности автора и совмещался с понятием истины, от лица которой и говорил художественный текст. Художественной точкой зрения становилось отношение истины к изображаемому миру. Фиксированность и однозначность этих отношений, их радиаль-

ное схождение к единому центру соответствовали представлению о вечности, единстве и неподвижности истины» [9, с. 69]. Парадигма, утверждающая истину или субъекта в качестве метафизического центра, оспаривается парадигмой, полагающей множество рассеянных центров или отсутствие центра как такового: «Однако возможна и такая структура текста, при которой художественные точки зрения не фиксируются в едином центре, а конструируют некое рассеянное пятно-субъект, состоящее из различных центров, отношения между которыми создают дополнительные художественные смыслы» [9, с. 69].

Видение мира как соотношения рассеянных и множественных центров соответствует уже не столько структуралистскому, сколько постструктуралистскому направлению в философии и литературоведении. Именно здесь концепт трансгрессии приобретает определяющую значимость – подобную той, какая в метафизике принадлежала трансценденции, а в диалектике – диалектическому (то есть подлежащему снятию) противоречию [15].

Лотман уделяет много внимания анализу феноменов нарушения границы в художественных текстах. Исследования, посвященные наследию А. С. Пушкина, не являются исключениями в этом плане. Так, отмечается феномен нарушения синтаксических и метрических границ в «Евгении Онегине». Чтобы данное нарушение приобрело значимость и было зафиксировано вниманием читателя, необходимы предварительное установление и артикуляция самих границ: «Таким образом, соотношение между нарушениями и соблюдением ритмической границы таково, чтобы она постоянно сохранялась в сознании читателя (следовательно, чтобы нарушение ее было значимым). И одновременно требуется, чтобы читатель чувствовал, что подобные нарушения происходят достаточно часто, что, следовательно, они не могут быть случайными и, очевидно, ему предлагается не какая-то одна поэтическая структура, а отношение двух структур – утверждающей некие закономерности и их разрушающей. Причем именно отношение (одна структура на фоне другой) является носителем значения» [9, с. 84-85]. Данный фрагмент в целом выдержан в рамках структуралистского подхода: значимость трактуется как результат различительных оппозиций. Однако выделение в качестве существенного момента феномена нарушения границ смещает акценты в сторону постструктурализма. Трансгрессия в постструктуралистской философии выступает именно в каче-

стве функции, отношения, в то время как метафизическая парадигма была ориентирована преимущественно на субстанции и сущности [13].

Привести многообразное и разнородное к единому – задача метафизики. Вскрыть в едином множественное и гетерогенное – задача постметафизической культурно-философской парадигмы, к которой принадлежит и Ю. М. Лотман. Если исходить из метафизической парадигмы, то в Пушкине можно увидеть певца всепроникающей гармонии. Исследователь постметафизической ориентации, напротив, будет раскрывать в произведениях русского классика сугубо трансгрессивные феномены – «трагические разрывы, глубинные контрасты» [9, с. 126].

В пушкинском наследии особенно богатым материалом для исследования трансгрессивных феноменов являются «маленькие трагедии». Согласно Лотману, одним из центральных мотивов «Каменного гостя», «Моцарта и Сальери», «Пира во время чумы», а также «Скупого рыцаря» является «гибельный пир». Связь пиршественных образов со смертью была выделена М. М. Бахтиным в качестве одного из элементов карнавального мировоззрения [5]. По Лотману, смысл «гибельного пира» состоит в нарушении запретов: «При этом во всех случаях пир имеет не только зловещий, но и извращенный характер: он кощунствен и нарушает какие-то коренные запреты, которые должны оставаться для человека нерушимыми» [9, с. 155]. Нарушение коренных, не долженствующих быть нарушенными запретов – это трансгрессия в том смысле, в котором писал о ней Ж. Батай [3]. Коренные запреты являются выражением высших, сакральных и метафизических границ, которыми определяются пространство культуры и сфера человеческого бытия. Однако внутренняя безграничность, незавершенность и неопределенность человеческого бытия приводят к тому, что человек оказывается способен нарушать самые высшие запреты, преступать непреступаемые границы, достигать последних рубежей и пределов. Человек характеризуется как способностью полагать высшие границы (трансценденция), так и способностью их преступать (трансгрессия). При этом значение трансгрессии не сводится только к деструкции высшего и сакрального. Парадоксальным образом трансгрессия может служить и путем к утверждению высших ценностей. Так, с одной стороны, Лотман пишет: «Мир “маленьких трагедий” – мир сдвинутый, находящийся на изломе» [9, с. 159]. Но с другой стороны, «именно разрушение нормы создает образ необходимой, хотя и нереализованной, нормы» [9,

с. 159]. В другой своей работе и на основе анализа другого материала Лотман заметит: «В этом отношении петербургские анекдоты о кощунственных выходках против памятника Петру I <...>, как всякое кощунство, есть форма богопочитания» [10, с. 311]. Эту мысль – кощунство как богопочитание – мы встретим у Бахтина в его исследовании народно-смеховой культуры средневековья и Ренессанса. Данный момент позволяет рассматривать трансгрессию в качестве значимого компонента философского мировоззрения Бахтина [14]. Мы находим эту мысль и у Ницше в описании «Праздника осла» из «Так говорил Заратустра». В этом же произведении немецкий философ скажет: «Fluch ist auch ein Segen» [17, S. 611] – «проклятие есть тоже благословение».

Если норма представляет собой абсолютно ненарушимую границу, то она превращается в абстрактную догму, в отвлеченный принцип – в каменную статую. Человек в этом случае просто лишен свободы, лишен выбора, следовательно, его подчинение норме лишено нравственной ценности. Человек поступает нравственно только тогда, когда соблюдение нормы не является результатом принуждения и отсутствия выбора. Для этого нормы должны быть в принципе нарушаемыми – человек должен брать на себя задачу проверки моральных ценностей на прочность, он должен осуществлять трансгрессию установленных границ. Трансгрессия позволяет высветить открытый и подвижный характер границ и обнаружить нравственную свободу человека оставаться в пределах этих границ по своему выбору. В этом смысле пушкинский Дон Гуан – трансгрессивный персонаж, функция которого заключается в нарушении норм и преступании границ: «Дон Гуан – гений, рвущийся нарушать нормы, разрушать любые пределы именно потому, что они пределы» [9, с. 164].

Таковы философские аспекты предложенного Лотманом подхода к прочтению наследия Пушкина.

Литература

1. Автономова Н. С. Открытая структура: Якобсон-Бахтин-Лотман-Гаспаров. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. 503 с.
2. Балаклеец Н. А. Субъект и власть: эссенциализм и пути его преодоления в современной политической философии // Философия и культура. 2016. № 10. С. 1419-1429.

3. Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
4. Бахтин М. Проблема поэтики Достоевского. М.: Советская Россия, 1979. 320 с.
5. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Эксмо, 2015. 640 с.
6. Гуковский Г. А. Пушкин и проблемы реалистического стиля. М.: Гос. издат. худ. лит., 1957. 416 с.
7. Дёмин И. В. Семиотика истории и герменевтика исторического опыта. Самара: Самар. гуманитар. акад., 2017. 273 с.
8. Кибальник С. А. «Евгений Онегин» или «Евгений Лотман», или миф о «поэтике противоречий» в пушкинском романе // Культура и текст. 2011. № 12. С. 161-182.
9. Лотман Ю. М. В школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов, Гоголь. СПб.: Азбука, 2015. 416 с.
10. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. СПб.: Азбука, 2014. 416 с.
11. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 11. М.: Культурная революция, 2012. 688 с.
12. Фаритов В. Т. Семиотика трансгрессии: Ю. М. Лотман как литературовед и философ // Вестник Томского государственного университета. 2017. № 419. С. 60-67.
13. Фаритов В. Т. Онтология трансгрессии: Г. В. Ф. Гегель и Ф. Ницше у истоков новой философской парадигмы (из истории метафизических учений). СПб.: Алетейя, 2017. 442 с.
14. Фаритов В. Т. Философские аспекты творчества М. М. Бахтина: онтология трансгрессии // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 140-150.
15. Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль XX века. СПб: Мифрил, 1994. С. 111-133.
16. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб.: Владимир Даль, 2004. 628 с.
17. Nietzsche F. Gesammelte Werke. Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012. 972 S.

Faritov V. T.

YU. M. LOTMAN'S SEMIOTIC PHILOSOPHY

The purpose of this article is to study the question of the interpenetration of literary criticism and philosophy on the basis of the analysis of the heritage of Yu. M. Lotman. The author justifies the position that the conceptual development and research of texts of fiction Lotman has a significant

place in the development of the post-metaphysical cultural-philosophical paradigm. The article shows that one of the central points of the work of Lotman is a phenomenon of violation of boundaries, that is, a transgression. Lotman's research allows us to explicate various aspects of the phenomenon of transgression.

Key words: *Yu.M. Lotman, transgression, border, semiosphere, A. S. Pushkin, N. V. Gogol, semiotics, literary criticism, philosophy.*

РАЗДЕЛ 3.
ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ
В ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

Вопрошающее понимание культуры

Гильмутдинова Н. А.

Россия, Ульяновск, Ульяновский государственный технический университет, кандидат философских наук, доцент кафедры философии

Настоящая статья посвящена рассмотрению предназначения и роли вопроса в стремлении культуры к самопознанию. Особое место в культурном самоопределении принадлежит диалогу, который прорывает заданные границы, расширяет контексты вопрошания, приводя к пониманию не только своей специфики, но и «чужого» опыта.

***Ключевые слова:** культура, понимание, диалог, вопрос, ответ*

Может ли человек жить в мире, который ему непонятен? Человек, наполненный властной потребностью «быть, состояться и понимать» (М. Мамардашвили)? Но эта тяга к пониманию всегда сращена с фундаментальным отношением к самому себе, сопряжена со способностью себя идентифицировать, уважать себя. Наша человеческая активность, удостоверяющая человечность Я, всегда есть встреча: с миром и с собой. В мире культуры, который и есть мир человека, бытие выразительно и говоряще, оно «никогда не совпадает с самим собой и потому неисчерпаемо в своем смысле и значении», как писал М. Бахтин [1, с. 410, 161]; эта со-бытийность диалогична.

Странствия-встречи в пространстве диалога, в актах творческой коммуникации подводят к границам, к обнаружению собственных пределов. Понимание потому преступно, что его интенции простираются на неосвоенное, вольное, «дикое», непокоренное новое. Наше стремление понять развенчивает новое, превращает его в нечто освоенное, имеющееся. Понимание есть преодоление ситуации ограниченности, это гармонизация, приведение в порядок моего Я-пространства, возмущенного новыми открытиями. Понимая, мы осознаем собственную не-

полноту и изобретаем /открываем новые смыслы, делая это совместно, со-стоя в диалоге взаимности и сопереживания. Со-творяя себя, новые свои возможности, мы все в нашем мире культуры обретаем новую целостность, новую текстуальность и кон-текстуальность, новый язык и символику. То есть мы со-творяем новый мир (см. подробнее: [3]).

Пре-бывание в понимаемом мире культуры всегда открыто, тем самым, чуждому / чуждому. То, что нам непонятно, нами не освоено, не принято, не удержано. Это иное, не моё, а потому немое, и будет таким, пока в событиях совместного творческого мышления неизвестное не станет нам известным в присутствии (явном и неявном) других людей. Культурная форма бытия – это импровизационная деятельность, в которой развиваются способности человека поступать непредсказуемо и удивляться. Здесь наибольшей ценностью является открытость отношения известного к неизвестному – пресловутая вопросительность человеческого бытия, его открытость бытию другого.

У вопросов есть неотъемлемо-собственная ценность: они – источник интеллектуальной неуспокоенности и экзистенциального вдохновения. В вопросах выражается опыт (как позитивный, так и негативный) нашего понимания / непонимания. Вопросание – это опыт становления, новый опыт обретения смысла, нового порядка, новой определенности. Известное положение Бахтина об «искусстве как ответственности» можно дополнить тезисом о «мышлении как непрестанной вопросительности». «Если ответ не порождает из себя нового вопроса, он выпадает из диалога и входит в системное познание, по существу безличное» [1, с.161]. Таким образом, сама постановка и аналитика вопросов становится очень важной, и в наши дни – особенно, чем когда-либо.

Ныне под сомнение поставлено само качество «быть человеком»: способность жизни, познания и общения, некогда неотъемлемые признаки человеческого бытия, постепенно передаются техническим и биотехническим устройствам. Современная философская антропология пребывает в рефлексивном режиме постановки вопросов для осознания своей неопределенности и множасьей уязвимости, и, конечно же, её предмета, человека. Заметим, что любое предлагаемое решение имеет меньшую ценность, чем вопрос, ответ на который предлагается, поскольку свободно и творчески мыслящий человек не может быть объ-

ективирован, в отличие от объектов осмысления различных наук. Великими философами, мыслителями разных эпох, исследовавшими человека, а, значит, и самих себя, нам завещаны не только системы идей и убеждений, но и все возможные формы и способы вопрошания. Эти вопросы чаще всего неоспоримы, хотя предлагаемые ответы почти всегда спорны.

Обострение интереса к вопрошающему пониманию происходит в переломные моменты культурного развития, когда распадаются мировоззренческие связки «предельных», основных для соответствующей эпохи универсалий, совокупность которых определяет «контекстное», «фоновое» знание во всех его многообразных формах и задает схемы и каноны смыслообразования.

Итак, вся наша культурная практика носит диалоговый характер, а ядром диалога выступает вопросно-ответный комплекс. На эту последнюю констатацию обращал внимание М. Бахтин, однако должной реализации эти идеи не получили. Возможно, такой ситуации способствовала старая формально-логическая традиция, идущая от Аристотеля, согласно которой анализ мышления предполагает изучение законченных суждений, утвердительных или отрицательных. И тогда вопрос в качестве одной из форм знания не представляет интереса.

Такое рассмотрение вопроса свойственно и всему неопозитивизму. Вопрос причисляется к предложениям эмотивного характера, выводится тем самым за пределы форм строгого мышления, поэтому задачей логики является анализ фактически верных либо фактически неверных суждений. Р. Карнап, например, негативно относится к рассмотрению вопроса как формы мысли, он пишет: «Наши исследования относятся только к повествовательным предложениям и оставляют в стороне все предложения другого рода, то есть вопросительные, повелительные и т. д.» (цит. по: [4, с. 63]).

Подобные воззрения неприемлемы для Х.-Г. Гадамера, который в работе «Истина и метод» признает важность идей Дж. Коллингвуда об особой логике вопросов и ответов в историческом познании. Современная логика не исчерпывается своей «пропозициональной» составляющей, игнорирующей процедуры вопросно-ответного комплекса и фиксирующей готовые результаты мыследеятельности. Новый уровень развития познавательных процедур, даже оставляя в стороне логический и лингвистический аспекты анализа вопроса, позволяет отметить

научную и эвристическую значимость вопроса^{*}. Каждый вопрос содержит не просто побуждение к поискам ответа на него; в нем фиксируется определенный уровень знания и понимания. Задавая вопрос, мы исходим из имеющихся у нас знаний и определенного уровня их (не)понимания. Таким образом, вопрос есть такое средство, помощь которого состоит в осознании нерerefлектированного знания.

Если отсутствует предварительное понимание предмета мысли, то вопрошание о нем делается невозможным. Возможность порождения вопросов свидетельствует о том, что познающего /понимающего субъекта не удовлетворяет наличествующий уровень знания (и понимания), что он намерен его уточнить либо расширить. Знание процессуально, оно в любой своей форме не является готовым и законченным результатом познания; вопрос осуществляет и направляет познавательное движение. Метафорическое выражение «ставить природе вопросы» содержательно выражает творческие интенции естествоиспытателя в теоретико-эмпирическом освоении мира.

В сфере гуманитаристики эта ситуация усложняется: немаловажны вопросы, которые послужили поводом для создания, например, того или иного произведения, однако существеннее вопросы, вытекающие из оригинального авторского текста, а также и вопросы, с которыми к нему обращаемся мы сами[†]. Вступая в диалог с произведением, мы исходим из нашего понимания, а произведение, отвечая на них, дает нам возможность его понять. «Без своих вопросов нельзя творчески понять ничего другого и чужого (но, конечно, вопросов серьезных, подлинных» [1, с. 335]. На нашем месте может оказаться человек иной эпохи, иной культуры, с другими чувствами и знаниями, который проигнорирует наши вопросы, ставя свои. И получит иные ответы, а значит, обретет другое понимание.

Вопрошание, таким образом, является срезом интеллектуальной работы, которая обусловлена культурно-исторически. Эпохи различаются задаваемыми вопросами и предлагаемыми ответами. При этом уяснение и понимание порожденных определенной эпохой проблем неизбежно требует обращения к предшествующим и последующим эпо-

^{*} Нельзя не отметить вклад Ю.А. Петрова, Ф.С. Лимантова, Я. Хинтикки, Н. Белнапа и Т. Стилла в разработку указанной проблематики.

[†] Можно согласиться с указанием Х.-Г. Гадамера, что герменевтическое сведение к авторскому значению настолько же неадекватно, как и сведение исторических событий к намерениям их главных действующих лиц [2].

хам. Тем самым культура постоянно и динамично производит контекстуальные метаморфозы, соединяя или размежевая национально-культурные традиции. Как результат, многие вопросы, возникающие в одном социокультурном пространстве, могут найти ответы в другом, рефлектирующем над неосознанным, неявным или, наоборот, неартикулируемым очевидным для «иного» / «чужого». Можно в качестве примера обратиться к опыту отечественной культуры второй половины XIX века, когда в произведениях Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, А. П. Чехова были представлены ответы на многие проблемы, волновавшие западноевропейскую философию в лице И. Канта, Г. Гегеля, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше.

Безусловно, всякая вопрошающая культура находит собственные ответы и решения. Но это не исключает интернациональных, общих основ цивилизационного развития, явного и неявного взаимодействия культур, которое обогащает их опыт и, тем самым, расширяет и углубляет проблематику и содержание общечеловеческого бытия. Осознаваемая и принимаемая динамическая калейдоскопичность мировой культуры способна преодолеть локальность и замкнутость культурно-исторических форм и систем. Об этом М. М. Бахтин писал: «Мы ставим чужой культуре новые вопросы, каких она сама себе не ставила, мы ищем в ней ответа на наши вопросы, и чужая культура отвечает нам, открывая перед нами новые свои стороны, новые смысловые глубины» [1, с. 335]. Расширяющиеся межкультурные контексты невозможны вне диалога, ядром которого является вопросно-ответный комплекс. Вопросы, порождаемые в этом круговороте, позволяют понять себя и другого. Они обеспечивают не только слитность и целостность межкультурной истории и коммуникации, но и самоидентификационные процессы, протекающие в разнообразных культурно-исторических системах.

Очевидно, сколь велико предназначение и роль диалога и вопрошания в нем для понимания культурой своих задач, для выявления человеком и человечеством областей и горизонтов поиска их решений.

Литература

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. 2-е изд. М.: Искусство, 1986. 445 с.

2. Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
3. Гильмутдинова Н. А. Знание о понимании: понимание пониманием // Философская мысль. 2014. № 10. С. 104-123.
4. Копнин П. В. Гипотеза и познание действительности. Киев, Госполитиздат УССР, 1962. 182 с.

Gilmutdinova N. A.

INQUISITIVE UNDERSTANDING OF CULTURE

This article is devoted to the consideration of the purpose and role of the issue in the culture's quest for self-knowledge. A special place in cultural self-determination belongs to a dialogue that breaks through the given boundaries, expands the contexts of inquiry, leading to an understanding of not only its own specifics, but also the "alien" experience.

Key words: *culture, understanding, dialogue, question, answer.*

Концепт «сборка» в шизоанализе Ж. Делеза и Ф. Гваттари

Голенков С. И.

Россия, Самара, Самарский университет, доктор философских наук,
профессор, профессор кафедры философии

Концепт «сборка» является одним из важных концептов философии Ж. Делеза и Ф. Гваттари. В статье рассматриваются основные составляющие концепта сборки и возможность его использования в анализе сложных, гетерогенных феноменов.

Ключевые слова: *Делез, Гваттари, концепт, сборка, шизоанализ, машинная сборка, коллективная сборка, слова-порядка, територизация, детерриторизация, абстрактная машина.*

В отечественной литературе оценка методологии шизоанализа Жюль Делеза и Феликса Гваттари неоднозначна. И. П. Ильин в книге «Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм» (1996), под-

робно анализируя «постструктурализм» Делеза, пишет: «говорить о “шизоанализе” как об “актуальном силовом поле”, активно воздействующем на сегодняшнюю теоретическую мысль, даже в рамках постструктуралистско-постмодернистского комплекса, довольно трудно» [5, с. 114]. Исследователь считает, что шизоанализ в своем пафосе «глобального разрушительства» и «всеобщего разоблачительства» не только не выходит за рамки определенного исторического периода социальной нестабильности второй половины 70-х годов прошлого столетия, но и используется лишь для анализа специфической группы тем и проблем, связанных с производством бессознательных желаний и его связью с деиндивидуализированными субъектами и безличностными медиумами (см.: [5, с. 115]). Революционизированная и «явно возбужденная» (Ильин) критика буржуазного общества и государства в моменте сделала шизоанализ «в свое время влиятельной концепцией», однако сменившая ее консервативная тенденция переместила его «на периферию интересов теоретиков постструктурализма» [5, с. 115]. Иную оценку воздействия методологии анализа Делеза-Гваттари на современную ситуацию в философии дают участники Круглого стола *Инновационная сложность. Парадигма сложности в перспективе философской стратегии Жюль Делёза*. Они единодушны во мнении о том, что рефлексия современного мира связана со становлением парадигмы сложности, и для понимания специфики этой парадигмы необходимо использовать ресурсы философской стратегии Жюль Делёза, так как его творчество «ориентировано на конструктивное взаимодействие с самыми разными реалиями современного мира: наукой, искусством, психологией, политикой и т. д.» [6, с. 151]. Их осмысление, по мнению участников, может способствовать выработке концептуального аппарата, который позволит «увидеть современный мир во всей его сложности» [6, с. 151].

Не вступая в дискуссию о степени влияния методологии анализа Делеза-Гваттари на современное концептуальное освоение реальности, хочу заметить, что предложенная ими стратегия анализа сложных феноменов как феноменов принципиально незавершенных, постоянно находящихся в «потоках» – процессах становления, трансформации, пересечения, слияния, расщепления, разветвления, перехода, ускользания и т. д., – а также наработанный в процессе реализации этой стратегии аналитический аппарат, несомненно, обладает эвристическим потен-

циалом. Продуктивность потенциала шизоанализа особенно ярко проявляется в рефлексии феноменов человеческой жизнедеятельности, реально, на деле конституирующих жизнь индивидов как жизнь человеческую – язык, производство, война, литература, кино и т. д. Шизоанализ – это прагматика осмысления. «Прагматика (или шизоанализ)» [3, с. 244], – замечают Делез и Гваттари в работе «Тысяча плато». Прагматика не в смысле мыслительной деятельности, а в смысле извлечения (или конституирования, что одно и то же) смысла разделением гетерогенной множественности. «Разделение» здесь одновременно и *πρᾶγμα* («то, что делается» [1, с. 1040]) и *σχίζω* («разделять» [1, с. 1219]), и состояние, и процесс, и смысл. Эта сторона шизоанализа, как аналитики разделенного, наиболее рельефно представлена на уровне концептов, в частности, в аналитическом потенциале концепта «сборка».

Концепт «сборка» [agencement] в философии Делеза-Гваттари играет важнейшую роль в понимании того, как возможно становление конкретного феномена. Впервые термин «сборка» мы встречаем в книге *Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип* (1972). В ней Делез и Гваттари приводят рассуждения Самуэля Батлера о репродуктивной системе машин и предлагают ее рассматривать как сборку, частями которой выступают не только детали, но и (и это как раз важно!) люди, которые изготавливают эти детали и собирают из них машину [2, с. 449]. Делез и Гваттари заимствуют у Батлера термин «сборка» для обозначения *производства желания*, точнее, машин желания или желающих машин. Этот термин наиболее точно отражает механизм становления желающей машины, поскольку в ее целостное единство включаются различные элементы (органические, технические, общественные и др.), *синтезирование* которых невозможно. Следующей их совместной работой, где этот концепт получает дальнейшее развитие, выступает книга о *Кафке* (1975). В этой работе концепту «сборка» посвящена последняя девятая глава, имеющая заголовок «Что такое сборка?» [4, с. 103-111]. В ней авторы намечают линии разработки этого концепта: определение его природы, анализ его строения и состава, связь с желанием, генезис, появление/ускользание, связь со средой, «механизм» его осуществления и т. д. Однако самое интересное в этой работе то, что они, начиная уже с первых разделов работы, широко используют этот концепт в анализе творчества Кафки. Использование концепта сборки в качестве инструмента помогает не просто лучше понять замыслы и смыслы произ-

ведений австрийского писателя, но и описать их архитектонику. Уже в этой работе обнаруживается инструментальная эффективность и аналитическая ценность концепта сборки. Однако подробную разработку этого концепта Делез и Гваттари совершают уже во втором томе «Капитализма и шизофрении», озаглавленном «Тысяча плато» (1980).

В работе «Тысяча плато» авторы фиксируют множественность сборки, нацеливая понимание ее как *производства целого из множества разнородных элементов* [3, с. 14, 687]. Сборка не просто соединяет множество компонентов в целое, но меняет саму природу собираемого множества. Суть сборки как производства есть *становление* конкретного множества. Но, и это все время подчеркивается авторами, произведенное конкретное множество – в качестве *этого множества* – может осуществляться лишь как множество *в отношениях* с другими множествами [3, с. 59]. Рассматривая книгу как сборку, Делез и Гваттари пишут, что она является в своей собранности самой собой лишь в соединении с другими сборками. В своем собрании книга ими рассматривается исключительно как становящаяся определенность, или, точнее, *становление* определенности [3, с. 7-8]. Характерной особенностью сборки как процесса становления является то, что ее составляющие постоянно меняются, появляются и исчезают, переходят друг в друга, вплоть до замены на противоположные, и поэтому ее конституция не является фиксированной, набор ее конституэнт постоянно меняется, то есть сама сборка находится в состоянии непрерывного становления. В этом смысле в сборке нет ничего ставшего, пребывающего, кроме одного – кроме *собирания*. *Собирание и есть существо сборки*. Например, книга есть конкретное множество, собранное из разных материй: знаков, листов, картона, клея, «автора», «издателя», «читателя» и т. д., которая сама в свою очередь входит в другие сборки – литературу или библиотеку. Как феномен сборки книга не имеет ни автора, ни читателя как субъектов, творящих книгу. Она в этом случае не есть и некий самостоятельный объект, имеющий содержание, сюжет, героев, интригу и т. д. Сама по себе книга как сборка множественной целостности есть только в отношении с другими множествами целостных множественных сборок.

Будучи множеством пересечений своих измерений, сборка сама *одновременно* осуществляется в нескольких планах-потоках – семиотическом, материальном и социальном [3, с. 40]. Работая одновременно в

нескольких гетерогенных потоках, сборка парадоксальным образом, с одной стороны, преодолевает разнородность этих потоков, соотнося разноприродность мира реальности, мира презентации и мира субъективности друг с другом в их пересечении, но с другой стороны – удерживает в собранном множестве особость их разноприродности. В этом ее отличие от синтеза, который работает только с однородными элементами (синтез понятий в мышлении; или синтез химических элементов в реакции), и ее основное преимущество как инструмента анализа сложных, гетерогенных и постоянно меняющихся феноменов.

Рассматривая сложный изменяющийся феномен как сборку, мы уходим от традиционных – и поэтому совершающихся автоматически – процедур отнесения его к определенной предметной области или сфере существования, которые не позволяют видеть феномен так, как он есть в определенности своих множественных измерений. Именно множественность как ее собственная, так и внешняя, состоящая из разных реальностей (реальность мира, реальность знака, реальность субъекта) позволяет сборке собирать новое множество и включать его в другие множества, оставаясь при этом не включенным ни в один из потоков реальности, презентации или субъективности. Сборка производится на их стыке, на *«пересечении измерений в множестве»*, – пишут авторы. И в этом смысле сама сборка выступает некой реальностью – реальностью становления.

Конституция сборки представляет собой множество собранных гетерогенных феноменов. Так, рассматривая книгу как сборку, французские исследователи пишут, что книга соткана из временных (даты), пространственных (линии, страты, территории, разрывы) феноменов, их производных (скорости, движения), производных их производных (артикуляция / сегментация, ускользание, замедление, стремительность, вязкость, детерриторизация, дестратификация) [3, с. 6-7]. Само это перечисление конституент книги говорит о том, что сборка есть «производство» конкретной вещи (в данном случае книги), есть способ становления конкретного в его феноменальной определенности. Иначе говоря, перечисленные конституенты есть измерения сборки, которые, будучи задействованы в производстве, задают способы существования конкретной множественности (книги).

Все многообразные измерения сборки Делез и Гваттари разделяют на две большие группы: группа элементов или «материй» сборки (в

случае книги – это даты, скорости, линии, страты, сегменты, территории и т. д.) и группа процессов или «движений» (ускользание, стратификация и дестратификация, сегментация и десегментация, территориализация, ретерриторизация, детерриторизация, замедление, ускорение и т. д.), которые задают оси координат сборки. Каждая из этих осей – горизонтальная и вертикальная – в свою очередь имеет два сегмента, поэтому Делез и Гваттари, ведя речь о конституции сборки, фиксируют ее *тетравалентность* [3, с. 148, 858].

Тетравалентность сборки включает в себя два плана. В одном плане она ориентирована по горизонтальной оси, на которой располагаются сегмент содержания и сегмент выражения. Эта ось имеет две стороны: с одной, она есть машинная сборка тел, с другой – коллективная сборка высказываний [3, с. 745]. В ином плане сборка ориентирована вертикально и также имеет две стороны: сторону, стабилизирующую благодаря территориализации и ретерриторизации, и сторону, разрушающую всякую стабильность детерриторизацией [3, с. 148]. Обе оси сопряжены друг с другом: то, что собирается из содержания и выражения на горизонтальной оси комбинацией и включением одного в другое, здесь и теперь может как стабилизироваться действием территориализации и ретерриторизации, так и разрушаться детерриторизацией, приводящей в движение все сборки.

Уточняя природу сборки, авторы указывают на то, что сборка на горизонтальной оси в своих двух аспектах – машинном (материальном) и коллективном – говорит не о производстве благ или о продуктивности языка, а скорее о состоянии перемешивания тел и режимов знаков. При этом они уточняют, что состояние перемешивания тел рассматривается не само по себе, а в обществе, так как оно происходит в рамках глобальной сборки «Природа-Общество». Технические и технологические элементы машинной сборки, например, орудия труда или оружие войны и их смещения сами по себе бессмысленны вне отношений с элементами и процессами социальными. То же относится и к элементам языка, которые превращаются в режим знаков лишь в своей смеси с планом содержания, материальными элементами и их смесями. В своем машинном аспекте сборка отсылает не к производству благ, а «к состоянию перемешивания тел в обществе» [3, с. 149-150]. И в этом смысле нельзя рассматривать орудия труда сами по себе – орудия труда существуют только по отношению к смесям, которые они делают воз-

можными или которые делают возможными их. Сходным образом, замечают французские авторы, в своем семиотическом или коллективном аспекте сборка отсылает не к продуктивности языка, а к режимам знаков, к машине выражения, чьи переменные задают употребление элементов языка [3, с. 150]. Иначе говоря, сборка в обоих своих аспектах предшествует как орудиям труда и благам, так и языку и словам. Артикуляция обоих этих аспектов сборки каждый раз определяется благодаря движению детерриторизации на вертикальной оси сборки. В этом смысле сборка не имеет какой-либо определенной структуры [3, с. 150], но лишь планы (горизонтальные и вертикальные) и измерения в виде широты и долготы, где *широта* создается из интенсивных частей, подпадающих под некую способность, а *долгота* образуется из экстенсивных частей, подпадающих под некое отношение [3, с. 423]. Вводя в качестве измерений тела долготу и широту, Делез и Гваттари уходят от традиции определения тела через родо-видовые характеристики. Так, например, если характеризовать лошадей по параметрам аффективности, то скакун будет больше отличаться от тягловой лошади, чем тягловая лошадь от быка. В сборке машинный план и план коллективный связаны между собой (как связаны между собой две стороны монеты). Они отсылают друг к другу и дополняют друг друга [3, с. 235], но самостоятельны и не зависят друг от друга, так как машинный план повернут к телам и их смесям, а коллективный «работает» со словами и предложениями [3, с. 181].

Раскрывая существо машинного аспекта сборки, авторы работы «Тысяча плато» подчеркивают, что сущностное в сборке – ее аффективность, то есть становление. «Аффекты – это становления» [3, с. 423]. Машинная сборка – это социальная или коллективная машина, задающая существо тел и телесных смесей, их функций, ареал их распространения, их роли и значения в коллективной жизнедеятельности. Определяя машинную сборку как социальную или коллективную машину, Делез и Гваттари указывают, во-первых, на ее искусственную, а не естественную природу; во-вторых, на то, что она феномен коллективной жизни, а не индивидуальной; в-третьих, что она элемент социальной жизни, а не элемент техники или технологии. Собирающая машина является первичной по отношению к техническому элементу, она «первенствует над техническим элементом, имеет место повсюду как для

инструментов, так и для оружия. Оружие и инструменты суть следствия и только лишь следствия» [3, с. 673].

Коллективная сторона сборки определяется Делезом и Гваттари как «избыточное сочетание действия и высказываемого, которое с необходимостью выполняет ее» [3, с. 133]. Однако такое определение коллективной сборки они считают лишь номинальным. Чтобы дать действительное определение, надо выяснить, «из чего состоят имманентные языку действия, создающие избыточность благодаря высказываемому» [3, с. 133]. Важная роль в коллективной сборке высказываний принадлежит особым единицам высказываемого, которые авторы обозначают как слова-порядка. Установления слова-порядка есть проявление власти языка, его «отвратительной способности» (Делез-Гваттари) приказывать, так как «язык создан не для того, чтобы верить, а чтобы повиноваться и внушать повиновение» [3, с. 125]. Авторы замечают, что хотя слова и не являются инструментами, подобными лопатам и киркам, однако правила использования слов являются, прежде всего, показателем власти языка, нежели показателем его информативности [3, с. 125-126]. В этой своей функции у языка есть особые «инструменты» – слова-порядка. Их особенность состоит в том, что эти слова-порядка реализуют имманентную связь между высказываемым и действием, когда высказывание не отсылает ни к другому высказыванию, ни к действию, а *само и есть действие* [3, с. 128].

Побудительная сила языка в отношении тел заключается не в его коммуникативности или информативности, а в его иллокутивности, направленности его действия. Слово-порядка – это переменная, которая превращает слово как таковое в высказывание, мгновенно и непосредственно сообщая ему мощь вариации в отношении тел, трансформируя их [3, с. 137]. Это имманентное действие высказанного слова-порядка ведет к тому, что авторы называют *бестелесными трансформациями*.

Какую роль играют эти бестелесные трансформации? Реальное определение коллективной сборки, согласно авторам, вытекает из избыточности сочетания действия и высказываемого. Суть этой избыточности состоит в том, что высказывание ведет к бестелесным трансформациям, которые происходят с телами в момент высказывания. Например, в момент вынесения приговора судьей тело преступника превращается в тело осужденного, или когда тела жениха и невесты трансформируются в тела мужа и жены, в момент объявления их таковыми

работником ЗАГСa. Трансформация есть «чистый мгновенный акт или бестелесный атрибут, который является выражаемым» [3, с. 134] некоего решения судьи или работника ЗАГСa. Сами бестелесные трансформации позволяют объяснить иллокутивность высказывания, так как иллокутивный акт есть акт коммуникативной направленности высказывания.

Так как слова-порядка являются избыточными по отношению к их информативности, то высказывания коллективных сборок принадлежат лишь косвенной речи. Косвенная речь как раз и задает тот контекст для прямой речи, позволяющей последней иметь смысл. Делез и Гваттари справедливо считают, что именно *косвенная речь и есть язык* [3, с. 139-140]. Косвенная речь никоим образом не предполагает речи прямой, скорее, последняя извлекается из первой в той мере, в какой действия означивания и процесс субъективации в сборке оказываются распределенными, предписанными и назначенными. Прямая речь – это отделяемый фрагмент массы, который рождается из расчленения коллективной сборки. «Коллективная сборка, – пишут авторы работы «Тысяча плато», – всегда подобна шуму, из коего я заимствую собственное имя, она подобна совокупности согласующихся или несогласующихся голосов, из которой я вытягиваю свой голос» [3, с. 140].

Коллективная сборка высказываний позволяет возникнуть субъективности и индивидуальности. Соотношение между коллективной сборкой, с одной стороны, и субъективности и индивидуальности, с другой, то же самое, что и соотношение между машинной сборкой и телами и их смесями. Не индивидуальности и субъективности задают коллективную сборку высказываний, но они сами «существуют лишь в той мере, как того требует и как их определяет безличная коллективная сборка» [3, с. 132]. Коллективные сборки высказываний благодаря слову-порядка позволяют описать прагматику языка [3, с. 141-143]. И в этом смысле, полагают исследователи, коллективная сборка высказывания не говорит «о» вещах; она говорит *прямо в состояниях вещей* или в состояниях содержания. Сборка высказывания и есть тот концептуальный персонаж, о котором ведут речь Делез и Гваттари в работе «Что такое философия?».

Вертикальную ось сборки представляют *территоризация, ретерриторизация и детерриторизация* в качестве модальностей становления. Две первые – территориялизация и ретерриториялизация – стабилизиру-

ют сборку. Именно они позволяют сборке осуществляться в ее машинном и коллективном аспектах содержания и выражения. Детерриторизация – это разрушительная сторона всякой композиции сборки, которая переводит ее компоненты либо в декодированное состояние плана консистенции, либо в иную композицию иной сборки. Территоризация, ретерриторизация, детерриторизация – это основные модусы становления и, как таковые, основные модусы сборки как собирания.

Территоризация – это модус собирания, позволяющий возникнуть конкретному феномену. «Каждая сборка, главным образом, территориальна» [3, с. 855]. Ее территориальность состоит в том, что осуществляясь на оси содержания и выражения, она реализуется как конкретный феномен, то есть создает себя территорию своего осуществления. Сама эта территория извлекается («изымается» Делез-Гваттари) из среды, как из некоторой гетерогенной консистенции. Границы территории устанавливаются так называемыми «сигнатурами» или «конституирующими метками» [3, с. 526], имеющими выразительный характер (цвет, запах, звук, силуэт и т. д.).

Территориальность сборки (включающая содержание и выражение) дополняется *линиями детерриторизации*, позволяющими открывать территориальную сборку в другие сборки, разрабатывать территориальность сборки, то есть ретерриторизировать сборку, открывать сборки в абстрактные машины. Территориальность сборки продолжается на своих линиях детерриторизации. На этих линиях сборка уже не артикулируется ни как выражение, ни как содержание, но лишь как неоформленные материи, дестратифицированные силы и функции. Конкретные правила сборки следуют этим двум осям: содержания-выражения и территории-детерриторизации. В этом выражается тетравалентность сборки.

Конституирующим условием каждой конкретной сборки, определяющей ее композицию, выступает абстрактная машина. В своем представлении абстрактной машины Делез и Гваттари противопоставляют ее платоновским идеям – трансцендентным, универсальным, вечным. В противоположность последним абстрактные машины не формируют неопределенные материи. Они игнорируют формы и субстанции, что и делает их абстрактными. Они превосходят любую механику. Они противоположны абстрактному в его обычном смысле, так как состоят из *неоформленных материй и неформальных функций*. Каждая абстракт-

ная машина – это консолидированная совокупность материй-функций [3, с. 866].

Абстрактная машина отличается от машиной сборки, хотя тесно с ней связана. Машинная сборка *осуществляет* абстрактную машину, то есть в конкретных условиях дает ей реализоваться. Но и в этих условиях машинная сборка не тождественна абстрактной машине. Абстрактная машина всегда сингулярна и имманентна, так как работает внутри конкретной машинной сборки. Отношение между абстрактной машиной и конкретной машинной сборкой можно представить как отношение между диаграммой цикла Карно для тепловых машин и конкретной тепловой машиной (паровой, газовой или внутреннего сгорания). Цикл Карно един для любых тепловых машин, но конкретные переменные для конкретной машины дают конкретные вариации самого этого цикла, которые задают самые разнообразные устройства тепловых машин (от простейшего парового двигателя, холодильной камеры до гигантских тепловых станций и сложнейших ракетных двигателей).

Беглое рассмотрение основных составляющих концепта сборки, предпринятое в статье, призвано показать продуктивный потенциал этого концепта. Делез и Гваттари, как изобретатели этого концепта («сборка <...> – это подлинное изобретение» [3, с. 687]), продемонстрировали его эффективность в анализе самых разнообразных феноменов природы и культуры. На продуктивные возможности использования сборки для анализа современных реалий обращают внимание и отечественные исследователи. Так, Я. И. Свирский, рассматривая возможности этого концепта в анализе сложных феноменов сферы нанотехнологий, пишет: «Важность концепта “сборка” в контексте парадигмы сложности определяется тем, что сегодня... появляется особого рода “вмешательство” в материальный, биологический и социальный миры: нанотехнологическое вмешательство, где на первый план выходит текучий, процессуальный характер реальности, где стираются многие классические оппозиции» [7, с. 44-45]. К этому можно добавить, что сфера его использования будет только расширяться.

Литература

1. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 г. М.: Греко-латинской кабинет Ю. А. Шичалина, 1991.

2. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
3. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Тысяча плато. Екатеринбург: У-Фактория, Астрель, 2010.
4. Делез Ж., Гваттари Ф. Кафка: за малую литературу. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2015.
5. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1996.
6. Инновационная сложность. Парадигма сложности в перспективе философской стратегии Жюль Делёза: Материалы «круглого стола» // Философия науки и техники. 2016. Т. 21. № 2. С. 149-181.
7. Свирский Я. И. «Сложностное» мышление в контексте философских стратегий Ж. Делеза и Ф. Гваттари // Вестник РУДН, сер. Философия, 2012, № 1. С. 37-47.

Golenkov S. I.

THE CONCEPT OF “ASSEMBLAGE” IN SCHIZOANALYSIS G. DELEUZE AND F. GUATTARI

The concept of “assemblage” is one of the important concepts of the philosophy of G. Deleuze and F. Guattari. The article considers the main components of the concept of assemblage and the possibility of its use in the analysis of complex, heterogeneous phenomena.

Key words: *Deleuze, Guattari, concept, assemblage, schizoanalysis, machinic assemblage, collective assemblage, order-words, territorialization, deterritorialization, abstract machine.*

Знаковые события истории

Конев В. А.

Россия, Самара, Самарский университет, доктор философских наук, заслуженный деятель науки РФ, профессор кафедры философии

В статье утверждается, что повторяющиеся события общественной и личной жизни, несущие в себе определенную информацию о действиях в типичных ситуациях, приобретают знаковый характер. Они составляют «язык» поведения. Такой язык фиксировали мифы, таким языком являются ментальные конструкции. К такому языку относятся события, указывающие на повторяющиеся моменты в истории разных обществ и дающие возможность распознать направленность тех или иных общественных и культурных процессов. В статье иллюстрируется это на примере структуры культурной революции современности.

Ключевые слова: *знаковые события истории, знаки времени, время, событие, язык истории, культурная революция, Шпенглер, Тойнби, Бродель, Делёз.*

Две модели исторического развития постоянно присутствуют с момента утверждения в историографии идеи историзма – цикличность и линейность.

Представление о цикличности исторического развития возникает как следствие естественного понимания повторяемости всякого жизненного пути. Цикл жизни от рождения до смерти, повторяющийся в жизни каждого индивида, что там индивида – в жизни каждого организма, настолько понятен и очевиден, что не мог не стать моделью понимания всякого развития. Точнее, не развития, а понимания порядка следования событий друг за другом. Замечу, и это важно, что для традиционных культур нет развития, нет историзма, но есть состояния появления, возникновения того, чего не было сейчас здесь, а стало. Но то, что стало здесь сейчас, вовсе не зародилось, а только объявилось. И тогда всё, что может появиться, должно существовать где-то вне этого здесь и сейчас. О таком существовании и говорила мифология первых культур. Мифология в древности – это «грамматика и словарь» воз-

можных действий, состояний, событий данного сообщества, а реальное поведение индивидов – это «речь», оживляющая «язык» мифологии. Миф предстает как набор «знаковых», значащих для данного сообщества событий и ситуаций. Именно это, как известно, и фиксирует структурализм, типа К. Леви-Стросса.

Становление историографии, для которой появление событий в реальности человеческой жизни предстает как развитие существующих состояний, постепенно освобождалось от циклической модели. Но полностью избавиться от того, что у истории есть некий «язык», исторической науке не удалось. Он легко обнаруживается в эсхатологических концепциях развития общества, его можно вычислить и в прогрессистских теориях, которые основывают поступательность развития на постоянных, сохраняющихся основаниях (знание, структура производства и т. п.). И даже Леопольд фон Ранке, основатель научной историографии, который утвердил установку, что для историографии ее объект – история (прошлое) – так же самостоятелен и самодостаточен, как и объекты других наук, не смог историческое событие и действие полностью освободить от повторения. «Сама онтологическая структура истории, хотя и без телоса, – разъясняет Гадамер позицию Ранке, – является телеологической. Понятие подлинно всемирно-исторического Действия, которое употребляет Ранке, дефинируется именно так. Действие является таковым, если оно делает историю, то есть если оно приносит результат, который придает ему длительную историческую значимость» [4, с. 231-232].

Значимость! Без значимости нет истории. Но если таковая не вносится в историю откуда-то извне, тогда она должна быть произведена в ткани самой истории. Нужно было выявить основания значимости в связи самих событий? И Вильгельм Дильтей, первый кто обратился к критике научных оснований исторического познания (критике исторического сознания), показывает, что по своей природе историческое знание лишь глубже продумывает то, что уже мыслится в жизненном опыте. Идеальность значения того или иного факта человеческого существования не приурочена к трансцендентальному субъекту, а вырастает из реальности жизни. Сама жизнь развивается и формируется в *понятные* единства. Взаимосвязь жизни, ткань жизни, которую осознает индивид, создается значимостью определенных переживаний. Исходя из

этих переживаний как организующей сердцевины, образуется единство процесса жизни (см: [8, с. 207-208; 3, с. 250-251]).

Так было положено начало новому пониманию существования значимости в мире человеческого бытия. Если мифолого-религиозное понимание, выраженное высказыванием некоего Ричарда из св. Виктора: «Каждое видимое тело обнаруживает сходство с невидимым благом» [10, s. 105], выводило значимость из мира невидимого и сверхъестественного Блага, то новое миропонимание стало трактовать значимость тех или иных социальных образований как их имманентное свойство. Сама жизнь человека устроена, основана, базируется, фундируется на производстве значимости, на устройстве таких связей/отношений, когда вот этот предмет представляет не только и не столько себя, сколько другой предмет или ситуацию. Всё, что нас окружает, объявляет свою значимость и излучает знаки. «С того мига, как возникает общество, – утверждает Р. Барт, – всякое использование чего-либо становится знаком этого использования» (цит. по: [16, с. 205]). Постигание этих знаков, согласно Ж. Делёзу, составляет «мирское обучение» человека [7, с. 29]. Речь в этом случае идет не о знаках в привычном понимании, а о предметах, которые функционируют утилитарно, но смысл которых, т. е. событие их функционирования, указывает на какие-то стороны жизни человека или сообщества (пирожное Мадлен у Пруста, или штопор, как интерпретирует его «смысл» М. Мамардашвили).

Включение телоса и значимости в саму ткань социальности создавало новую ситуацию для объяснения связи происходящих событий друг с другом. Поскольку и цель, и значимость являются идеальными образованиями, то возникают два варианта объяснения исторической сцепки событий. Один искал объяснение появления цели и ценностных устремлений вне сознания – это вариант исторического материализма К. Маркса. Предметная, материальная, производственная деятельность человека формирует связи людей и порождает цели и ценности (самый яркий пример таковой – стоимость), что, в конечном счете, завершается исторически определенным формообразованием социума – общественно-экономической формацией.

Другой вариант объяснения исторической связи событий основывался на осмыслении поля существования целей и значимостей. Сначала таким полем выступила психология. Во взаимодействии каких опе-

раций осуществляется построение исторического мира, – задает вопрос Дильтей. И отвечает: «Не подверженное никакому сомнению разрешение этой задачи делает возможным описательно-расчленяющая психология и ее учение о структуре» [8, с. 380]. «Поскольку жизнь протекает во временных процессах, каждый из которых становится достоянием прошлого, – продолжает Дильтей, – то формообразование и развитие в ней возможно только потому, что обособленность каждого процесса преодолевается взаимосвязью, которая внутренне сопрягает то, что отделено друг от друга во времени, и поэтому сохраняет прошлое и фиксирует мимолетное в ходе продвижения ко все более устойчивым формам» [8, с. 381]. Затем полем существования целей и значимостей стала выступать культура. Именно этот вариант сопряжения событий в историю оказался наиболее продуктивным для исторической науки, достаточно вспомнить О. Шпенглера, А. Тойнби и исследования школы *l'histoire nouvelle* (школы «Анналов»).

Вместе с культурой в историческую науку снова вернулись мотивы циклического повторения. Сначала в варианте шпенглеровско-тойнбиевского учения о локальных цивилизациях, а затем в варианте учения о менталитете школы *l'histoire nouvelle*.

Концепция локальных культур/цивилизаций расшатывает утвердившееся в просвещенческой традиции историографии представление о единстве исторического процесса и его линейном развитии. Если сцепление событий в понятные единства укоренено в интересах и установках действующих индивидов, то выявление ценностных оснований этих единств, их значимостей и становится главной целью исторической науки. А ценности и значимости/смыслы не выводятся друг из друга, они результат творческого акта – воли к власти (сверхчеловек Ницше), *élan vital* (Бергсон), порыва души (Шпенглер), ответ-на-вызов / призыв творческого меньшинства (Тойнби), бросок кости (Делёз). В таком случае историческое познание направлено на поиск в недрах человеческих действий того, что Питирим Сорокин назвал логико-смысловой интеграцией разнообразных фактов общественной жизни [12, с. 40], а результатом оказывается неизбежное распадение поля исторической жизни на локальные объединения событий. В таких объединениях с неизбежностью появляются знаковые события, которые концентрируют в себе смыслы и значимость действий индивида в данном объединении. О таких знаковых событиях культуры говорит Шпенглер, рассматривая

проявление души культуры. «В числе, как *знаке совершенного ограничения*, лежит, – пишет он о выражении смыслового поля античной культуры, – *сущность* всего действительного, всего одновременно ставшего, познанного и ограниченного» [15, с. 207] (курсив Шпенглера – В. К.). О знаковых событиях ухода-и-возврата, в результате которых творческое меньшинство вносит в жизнь новые идеи, говорит Тойнби [13, с. 214-217]. П. Сорокин, позитивистски анализируя развитие европейского искусства, философии, науки, на статистическом уровне обнаруживает наличие знаковых событий (произведений, открытий, творцов) в различных областях культуры. Эти события становятся знаком эпохи, направления, движения. Подводя итог своим количественным подсчетам, П. Сорокин резюмирует: «Чем выше влияние мыслителя в данный период, тем бóльшая часть ученых является сторонниками того же течения мысли, и наоборот» [12, с. 294]. Знаковыми событиями в развитии культур/цивилизаций, как их представляют Шпенглер и Тойнби, становятся действия, ситуации или фигуры, которые в различных культурах/цивилизациях выполняют аналогичную роль, указывая на сходные моменты истории этих культур или цивилизаций. Они знаковы потому, что указывают на повторяющиеся моменты в истории разных обществ и дают возможность распознать возможную направленность развития общества. Шпенглер выдвигает задачу создания морфологии истории, а Тойнби – исследование умопостигаемого поля истории, и в том, и в другом случае речь идет о правомерности существования своеобразно языка истории (знаковых событий), который становится основой живой речи истории, свершающейся в определенном месте и времени.

О грамматике цивилизаций пишет один из лидеров школы «Анналов» Фернан Бродель [2]. Изучая историю менталитета, представители французской школы *l'histoire nouvelle* показывают, как в эпохи уже не первобытных культур сохраняются механизмы продуцирования событий, подобные мифологическим. Вводя понятие *longuedurée* (длинное время), которое характеризуется практически неизменным существованием стабильных форм поддержания жизни общества, Ф. Бродель обращает внимание на наличие в культуре таких мыслительных инструментов, такого коллективного мышления, которое влияет на общественные процессы и является безусловным цивилизационным фактом [2, с. 52]. Эти факты коллективного мышления, направляющие дейст-

вия людей, обозначающие для них смысл окружающей социальной и природной действительности, функционируют как знаки, хотя их знаковая природа может и не осознаваться, как не осознается говорящим человеком знаковая природа слов, которые он употребляет. Основополагающие ценности, психологические структуры, структуры мышления изменяются крайне медленно. Они преобразуются, замечает Ф. Бродель, только «после долгих “инкубационных” периодов, также мало осознаваемых» [Там же]. Но тогда, когда происходит их изменение, наступает время «переломных моментов», олицетворением которых оказываются некоторые события или люди. «Например, – пишет Бродель, – весьма значительным событием (т. е. повлекшим за собой важные последствия) стало открытие Ньютоном закона всемирного тяготения (1687). Заметным событием стала постановка *Сиды* П. Корнеля (1637) или постановка пьесы В. Гюго *Эрнани* (1829)» [2, с. 56]. А особыми, «избранными» людьми становятся те, с кем связывают несколько поколений: это Данте и конец латинского Средневековья, Гёте и завершение первого периода современной Европы, Ньютон и начало классической науки, это создатели великих учений – Сократ, Платон, Декарт, Карл Маркс, которые знаменуют собой несколько веков. «Они, – считает Бродель, – основатели цивилизаций, быть может, только немного уступающие звездам первой величины, создателям мировых религий: Будде, Христу, Мухаммаду, которые и по сей день сохраняют свое непреходящее значение» [2, с. 57]. «Короче говоря, – продолжает французский историк, – мерой значимости событий и людей, выделяющихся из общей массы людей и событий, является то время, за которое они остаются на сцене мировой истории. <...> Так через привычную историю высвечиваются <...> тайные координаты длительного времени» [Там же].

Время не пустое дление, время не последовательность «теперь», обозначенных на хронологической шкале, время – это способность определенного состояния среды сохранять свое воздействие на человека. Именно этот смысл времени позволил Ф. Броделю выделить разные «регистры» времени – время природно-географическое, время социальное и время индивидуальное. Тотальная история – это «многоголосная песнь», и в действительности существуют не три, но дюжины временных ритмов (см.: [2, с. 138]). И говоря о *longuedurée* (длинном времени), или «*l’histoire immobile*» (недвижимой истории), Бродель не просто

указывает на разные по длительности периоды истории, он тем самым фиксирует сохранение тех ресурсов, которыми пользуются люди – ресурсов природных, ресурсов социальных или личностных. И тогда совершающиеся события оказываются знаками времени, точнее значащим временем – в них время воплощено, по ним мы судим об истории, о ее содержании, смысле и т. п. Они указывают на время, давая ему имена, означивая его. Тогда можно строить историю без хронологии, в этом случае, например, история «покорения пространства» предстанет в форме вещей-событий: сандалии – подкова – колесница – повозка/кареeta – паровоз – автомобиль – пропеллер – реактивный двигатель. Эти события несут в себе указание на те ресурсы, которые может использовать человек, организуя свою жизнь. Это значащие события, знаки времени.

Событие как *знак времени* связано со временем двояко. С одной стороны, время себя означивает как событие, время предстает как событие, время конституирует себя как событие. Время приобретает облик события и показывает себя. В этом случае время не дление, не период, а сила, или сам процесс склеивания, сборки (Делёз) события, обстояние дела. С другой – событие указывает на время, на его способность иметь разные периоды. В этом случае событие открывает время как дление, в котором есть «до» и «после», так как событие – это всегда то, «что уже случилось или *вот-вот* случится», это то, что обнаруживает время как прошлое и будущее [6, с. 24, 221]. Здесь событие указывает на такое время, понимание которого и живет в нашем сознании, когда ведется счет по векам, годам, минутам: событие произошло тогда-то, перед этим было то-то, а после то-то. Событие становится частью исторического процесса, которое характеризуется хронологической шкалой, а историки, как заметил Марк Блок, один из основателей школы *l'histoire nouvelle*, слишком охотно ведут счет по векам и аккуратно нумеруют их по порядку, начиная от исходной точки. Но «человеческое время всегда будет сопротивляться строгому единообразию и жесткому делению на отрезки, которые свойственны числам, – замечает М. Блок. – Для него нужны другие единицы измерения, согласующиеся с его собственным ритмом» [1, с. 101]. Их надо искать...

В заключение позволю себе некую иллюстрацию использования при решении научной задачи понятия «знаковые события истории».

Для современных исследований культуры одной из актуальных проблем является проблема направленности развития европейской культуры. Бурные дискуссии вокруг понятия постмодернизма в 70-80-е года прошлого столетия постоянно, так или иначе, сопоставляли то, что называли постмодерном с тем, что в европейской традиции утвердилось под названием модерн (*modernity*), Новое время. Для всех участников обсуждения проблемы отношения модерна и постмодерна было очевидно, что в современной культуре происходят качественные сдвиги. Искусство, наука, философия, моральные представления, производство, потребление, характер общения etc., – все стороны культуры революционно меняются. Происходят глобальные культурные изменения, сравнимые по масштабу и значению с культурными изменениями начала Нового времени. Но если это так, тогда нельзя ли сравнить историю становления культуры модерна и культурные процессы нашего времени.

Кардинальное, качественное преобразование культуры предполагает изменение культурной доминанты, той системы ценностей, которые придают смысл любым культурным действиям и произведениям. Шпенглер называл такие культурные доминанты душой культуры, которая продуцирует прафеномены культуры. Приход культуры Нового времени на смену культуры Средних веков означал рождение новой системы ценностей, которая заменяла ценности, выстроенные на религиозной и церковной основе, которая по-новому определяла поведение человека, отношение человека к миру и к самому себе.

Первый шаг в становлении культуры модерна – эпоха Ренессанса, это этап зарождения новой культурной доминанты, новой культурной Идеи, которая вместо корпоративного (сословного), католического (католического = всеобщего) интереса, который освящался церковью, провозглашала ценность частного интереса и ответственность самого человека за свою судьбу. Достаточно вспомнить, как излагает Пико делла Мирандола завет Бога: «Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь». Это совсем не то, что проповедовалось церковью! Другой гуманист Возрождения Лоренцо Валла в трактате «Об истинном и ложном благе» утверждает: «Никакой вещи не следует добиваться, кроме наслаждения <...>. Не к добродетели, но к наслаждению ради него самого подобает

стремиться как тем, которые хотят радоваться в этой жизни, так и тем, которые желают радоваться в будущей» [3, с. 225].

Однако для того, чтобы новая ценность смогла стать культурной доминантой, нужно было разрушить старую доминанту в культуре. Вторым шагом утверждения культуры модерна – Реформация. Реформация модифицирует доминанту прежней культуры, кардинально изменяя ее содержание. Следует заметить, что ценности не могут быть опровергнуты усилиями внешними для той деятельности, в которой они возникли и действуют. Их модификация или крушение может происходить только благодаря энергии самой этой деятельности. Поэтому именно благодаря усилиям Мартина Лютера и его последователей внутри самой религиозной деятельности идея Бога и отношение человека и Бога претерпевают существенные изменения. Теперь Бог прямо и без посредников открыт и доступен человеку, он явлен ему не кем-то, а его, этого человека, собственными делами. Перевод Библии на национальные языки и книгопечатание создали условия для того, что глас Божий зазвучал в каждом доме. Так благодаря Реформации религиозная идея входит в частный интерес. Но Реформация не только подвергла ревизии доминантную идею старой культуры, по-иному истолковав отношение Бога и человека, она модифицировала возникшую в Ренессансе новую культурную идею – ценность частных интересов, придав ей определенную социальную направленность. Реформация, как выразился М. Вебер, породила «дух капитализма», ту культурную атмосферу общества, которая создала необходимые условия появления нового «исторического индивидуума».

Просвещение XVIII века – третий шаг – закрепляет доминантную идею культуры модерна, которую Иммануил Кант выразил словами: «*Sapere aude!*» – «Имей мужество думать собственным умом!». Наука, разум, знание, дающие возможность человеку достичь желаемых им результатов, – вот на что нацелена культура *modernity*. На это была направлена вся система просвещения – школа, университет, все институты культуры. «Учение – свет, а неучение – тьма!».

Ставшая в результате культурной революции Нового времени культура Просвещения – это культура рационалистическая и утилитаристская. В ней звучит один голос, голос разума, который знает истину (а истина всегда одна!) и который оказывает уважение только тому, «что может устоять перед его свободным и открытым испытанием»

(И. Кант). А «полезность как основное понятие Просвещения» (Гегель) становится главной смысловой доминантой и ценностью буржуазного общества и индустриальной цивилизации. Так исторически утвердилось новоевропейская культура, ставшая основанием цивилизации дисциплинарного индустриального общества.

Итак, эпоха культурного преобразования, осуществленная Новым временем, культурная революция модерна включает три этапа – провозглашение новой ценностной идеи (Возрождение), модификация старой культурной доминанты (Реформация) и окончательное формулирование и утверждение новой ориентации культуры (Просвещение). Каждый этап *указывает* на логику культурного преобразования. События, реализовавшие историческое культурное преобразование, приобретают знаковый смысл, если мы захотим осмыслить происходящие в наше время культурные процессы.

Потревожим тень Освальда Шпенглера, чтобы увидеть в нынешних культурных изменениях аналог культурной революции Нового времени.

О том, что культура Просвещения переживает кризис, писали еще в книге 1947 года М. Хоркхаймер и Т. Адорно: «Мы нисколько не сомневаемся в том <...>, что свобода в обществе неотделима от просвещающего мышления. И тем не менее мы полагаем, <...> что понятие именно этого мышления, ничуть не в меньшей степени чем конкретные исторические формы, институты общества, с которыми оно неразрывно сплетено, уже содержит в себе зародыш того регресса, который сегодня наблюдается повсюду» [13, с. 10-11]. Несвобода заняла место свободы, ибо Просвещение оказалось тоталитарным как ни одна из систем, утверждают авторы «Диалектики просвещения» [13, с. 40]. И если Просвещение, заключают они, «не вбирает рефлексии этого возвратного момента в себя (т. е. не осознаёт, что породившее его мышление – логика, наука, искусство – должно модифицироваться – В. К.), оно выносит самому себе приговор» [13, с. 11].

Культура Просвещения, выросшая на ценностях Возрождения, которые провозглашали свободу человека, подчинила эту свободу необходимости и долгу. Поэтому противостоянием регрессу Просвещения от свободы к несвободе становится провозглашение свободы, независимой от необходимости. Эту идею выдвигает и отстаивает Фр. Ницше – сверхчеловек в его философии символизирует такую мо-

дель поведения, когда человек ставит себя выше любых условий и любых требований извне, оставляя только за собой право принимать решение и принимать на себя ответственность за все последствия этого решения. Ницше, *возрождая мотивы эпохи Ренессанса*, так же, как гуманисты той эпохи, обращается к античности, но только не к Аполлоновской традиции, а к традиции Дионисийской. В этом смысле философия Ницше становится своеобразным возвращением к истокам культуры модерна и переосмыслением ее исходных идей. Идея Ницше о сверхчеловеке, стоящем по ту сторону утвердившейся в бюргерском обществе морали, служила, по словам Томаса Манна, перестройке в корне всего человеческого сознания, призывала «прийти к новому, более глубокому пониманию гуманизма, чуждому самодовольной ограниченности, отличающей гуманизм буржуазной эпохи» [11, с. 389]. Этот призыв Ницше и критика им бюргерской морали рассматривается Томасом Манном *«как последняя трансформация Просвещения»* [11, с. 390] (курсив мой – В. К.). Эта трансформация Просвещения может быть представлена как утверждение таких ценностей, которые претендуют быть основаниями *культуры нового модерна*. Философия Ницше может быть рассмотрена как первый шаг в культурной революции, которая направлена на преобразование культуры Просвещения, шаг разработки новой культурной доминанты.

Философские лозунги Ницше («Переоценка ценностей», «Бог умер», «Ты должен стать тем, кто ты есть», «Сверхчеловек – смысл земли» и пр.) совпали с новой волной (а может быть, вызвали её) творческого подъема в искусстве и литературе конца XIX – начала XX в. Пафос творчества и изобретательства захватил европейское сообщество. Но это же творчество и изобретательство вызвало и волну протеста против нового искусства и нового изобретательства – достаточно вспомнить, как был воспринят импрессионизм и последующие направления авангардистского искусства, как отнеслись к постройке Эйфелевой башни и т. п. Все эти новшества не вписывались в традиционные смыслы культуры Просвещения, которая исходит из признания единой истины и свободы, действующей в пределах долга.

Выход из возникшей в культуре антиномии – ничем нескованное творчество или однозначность истины и долга – был один: либо оставить подчинение творчества истине и долгу, либо истину и долг поставить в зависимость от творчества. Последнее *требовало ревизии домини-*

нантных идей Просвещения, требовало по-новому увидеть истину и долг. Такая ревизия и происходит в самом центре культуры Просвещения – в сфере науки. Создание теории относительности А. Эйнштейном, разработка квантовой механики привели к рождению новой науки, которая много позже получила название неклассической. Неклассическая наука – это *этап реформации* в новой культурной революции, благодаря которому в культуре утверждается идея неоднозначности истины, плюрализм картин мира, зависимость познания от позиции наблюдателя и т. п. Принцип дополнительности Н. Бора и принцип неопределенности В. Гейзенберга сыграли в развитии науки и культуры ту же роль и что и знаменитые 95 тезисов Лютера, прибитые на двери Замковой церкви 31 октября 1517 года. Как тезисы Лютера поколебали уверенность в непогрешимости самой церкви, так принципы новой науки поколебали уверенность разума в существовании абсолютного знания и показали возможность существования различных логик работы разума.

Неклассическая наука – один из вариантов реформации просвещенческой культуры, который происходит в сфере знания. Другой вариант ревизии просвещенческих идей разворачивается в сфере морали. Уже Бергсон своей последней книгой «Два источника морали и религии» показывает, что существуют не просто различные моральные нормы, но разные типы морали, основанием которых выступают либо общественные, либо личностные интересы. А экзистенциальная философия и ориентированные на нее литература, театр, кино, искусство, наконец, различные молодежные, феминистские движения, всё, что получило название «сексуальной революции», подвергли кардинальной ревизии бюргерские представления о долге и границах свободы. *Новая Реформация* – неклассическая (и постнеклассическая) наука и сексуальная революция – расчистила культурное поле для утверждения новой культурной доминанты, несущей в себе идею ценности абсолютной свободы действия и свободы желаний. Наступает время *третьего этапа современной культурной революции*, который сделает новую доминантную ценность очевидной культурной интуицией.

Кто и как этот этап культурных преобразований будет осуществлять – вопрос открытый. Как осуществится миссия нового Просвещения? Лозунг классического Просвещения «*Sapere aude!*» – «Имей мужество пользоваться собственным умом!» получил, благодаря Канту и

его последователям, четкий алгоритм реализации. Трансцендентальная логика кёнигсбергского мыслителя и наука логики Гегеля проторили дорогу для самостоятельного, не зависящего от религиозных догм мышления, а образовательные (и не только) институты буржуазного общества четко отфильтровывали то культурное содержание, которое работало в рамках идеологии утилитаризма. В условиях современности, когда, несмотря на рост цивилизационной стандартизации, экономической и информационной глобализации, все больше утверждается приоритет случая, игры, ситуативности и индивидуализации, просвещенческое «*Sapere aude!*» начинает звучать как «*Стремись понимать!*». Ибо в нашу эпоху мыслить самостоятельно – значит видеть и понимать разнообразие, понимать *смысл* истины, который у одной и той же истины может быть различным. Логика смысла начинает управлять сферой личностного применения разума. Но эта логика делает только первые шаги, а система образования, хотя и стремится к формированию способностей (компетенций), на деле руководствуется еще логикой классно-урочной системы. Еще сложнее с культурной легитимацией свободы. Классическое «Человек *должен* быть свободен» имплицитно увязывает свободу и долг, а постклассическое «Человек *обречён* на свободу» открывает свободу как тайну жизни. Но тайна – это вызов. Вызов свободы – «Бери от жизни всё!» – слышит современный человек. Как ответить на этот вызов, не разрушив ни себя, ни окружающий порядок? В этих условиях свобода открывается как опыт предела, как напряжение трансгрессии, способность видеть предел, к которому устремлены и которым заряжены твои действия. Но как это может получить культурное или социальное закрепление?

Знаковое событие классического Просвещения указывает, что такое институциональное (или квазиинституциональное) закрепление новой культурной доминанты должно быть. И только тогда культура нового модерна (а не пост...) утвердится.

Конечно, история не повторяется и не идет по кругу, но, действуя, люди опираются на жизненный опыт, который они приобрели сами, и на тот опыт, который накоплен предыдущими поколениями. Знаковые события истории – это аккумуляция опыта предшествующих поколений.

Литература

1. Блок М. Апология истории или ремесло историка / пер. Е. М. Лысенко. М.: Наука, 1973. 232 с.
2. Бродель Ф. Грамматика цивилизаций / пер. с фр. Б. А. Ситникова. М.: Весь мир, 2008. 552 с.
3. Валла Л. Об истинном и ложном благе / пер. с лат. В. А. Андрушко, Н. В. Ревякиной, И. Х. Черняка. М.: Наука, 1989. 404 с.
4. Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 637 с.
5. Гуревич А. Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014. 432 с.
6. Делёз Ж. Логика смысла. – Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. 480 с.
7. Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки / пер. с фр. Е. Г. Соколова. СПб.: Алетейя, 1999. 190 с.
8. Дильтей В. Собр. соч. в 6 тт. Т. 3. Построение исторического мира в науках о духе. М.: Три квадрата, 2004. 419 с.
9. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. 575 с.
10. Есо U. *Sztukai Piękno w Średniowieczu*. Kraków: Znak, 1994. 249 s.
11. Манн Т. Философия Ницше в свете нашего опыта // Манн Т. Собр. соч. в 10-ти тт. Т. 10. М.: Художественная литература, 1961. С. 346-391.
12. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика / пер. с англ. В. В. Сапова. М.: Астрель., 2006. 1176 с.
13. Тойнби А. Постигание истории / пер с англ. Е. Д. Жаркова. М.: Прогресс, 1996. 608 с.
14. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / пер. с нем. М. Кузнецова. М.; СПб.: Медиум, Ювента, 1997. 310 с.
15. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / пер. с нем. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, 1993. 663 с.
16. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Петрополис, 1998. 432 с.

EVENTS OF HISTORY AS SIGNIFICANT SIGNS

The paper argues that the reiterative events of public and private life acquire signal characters which carry certain information about actions in typical situations. Such significant events constitute the "language" of behavior. Such a language was fixed by myths, such a language is represented by mental constructions. This language includes events that point to recurring moments in the history of different societies and make it possible to recognize the sense of direction of certain social and cultural processes. The paper illustrates this conclusion using the structure of modern cultural revolution as an example.

Key words: *significant events of history, signs of time, time, event, language of history, cultural revolution, Spengler, Toynbee, Braudel, Deleuze.*

Прогресс как ценность и обесценивание традиции

Кудрина С. А.

Россия, Ярославль, Ярославский государственный университет им. П. Г. Демидова, кандидат философских наук, доцент кафедры философии

Статья посвящена проблеме ценности прогресса, которая, с одной стороны, является аксиологической предпосылкой рождения и институционализации социологии как науки и не подвергается сомнению на ранних этапах развития социологического знания, а с другой стороны—становится предметом критического осмысления и анализа в более поздних социологических концепциях. Идея прогресса рассматривается как аксиологическое основание перехода от предсоциологического мышления к социологическому, как стимул зарождения социологической науки, который, выполнив свою миссию, утрачивает свою изначальную неприкосновенность.

Ключевые слова: ценностные приоритеты, философия социологии, ценности в социологии, прогресс, традиция, социальное действие.

Вряд ли будет открытием то, что ценность прогресса не всегда была универсальной и далеко не во все времена и не во всех культурах мыслилась вне какой бы то ни было критики. Но напоминание об этом в начале XXI века «прогрессивному» человечеству представляется весьма актуальным. Мыслитель XX века Джонатан Тернер обратил внимание на постановку вопроса, который, с его точки зрения, является в социальном познании первым: «как и почему возможно существование общества?» [14, с. 27]. Обращаясь к Томасу Гоббсу, впервые заговорившему о государстве как об искусственном теле, он уточнил этот вопрос: «Как можно создать и сохранить хотя бы какое-то подобие социального порядка и организации?» [14, с. 27]. Здесь важно обратить внимание на то, что вопрос ставится не просто о сохранении социального порядка, но и о его *создании*. Необходимость в социологическом знании появилась в эпоху разрушения традиционного общества именно потому, что встал вопрос о построении какой-либо социальной системы непременно нового типа, о создании искусственного социального организма. Ранняя социология несла в себе весомый элемент утопизма, и эта утопичность оказалась «следствием пафосного разрыва с традиционными ценностями и вообще отказа от ценности традиции как таковой» [7, с. 38]. Понятие «социология» уже само в себе несло ценностную окраску и заведомо означало антирелигиозное и антиметафизическое общественное знание (см.: [8]). Социальное знание становилось дальше от духовной культуры, а новая самоопределившаяся наука социология – ближе к естествознанию. Ранняя социология отчасти закрепила своим появлением (и распространением в ее рамках номиналистической методологии) раздробленность общества, расщепление социального опыта на фрагменты, отделение ценности научно-технического прогресса от нравственного развития, от культуры. А номинализм как поверхностная и фрагментарная методологическая установка сам по себе есть не только отказ от видения общества как сложно организованного единого целого, но и воплощение сознательного отказа от ценности священного и отрыва социологии от онтологии. Рациональная воля приходит на место традиции, в которой известный немецкий номиналист Макс Вебер

усматривал лишь некую привычку, автоматизм действий: «Чисто традиционное действие, подобно чистому реактивному подражанию, находится на самой границе, а часто даже за пределом того, что может быть названо «осмысленно» ориентированным действием. Ведь часто это только автоматическая реакция на привычное раздражение в направлении некогда усвоенной установки. Большая часть привычного повседневного поведения людей близка данному типу» [3, с. 628]. Вебер вообще предложил вывести традиционное за рамки социального и оставить там в качестве предмета рассмотрения только осмысленное: «"Действием" мы называем действие человека (независимо от того, носит ли оно внешний или внутренний характер, сводится ли к невмешательству или терпеливому приятию), если и поскольку действующий индивид или индивиды связывают с ним субъективный смысл» [3, с. 603]. Хотя, конечно, следует заметить, что в дальнейшем социологи подчеркивали относительный характер понятия рационального действия. «Обе попытки – вызвать дождь с помощью ритуального танца или же посыпание облаков йодистым серебром – являются рациональными действиями с субъективных точек зрения индейцев Хопи или современного метеоролога, но обе они рассматривались бы как нерациональные метеорологом 20 лет назад», к тому же «процесс действия, который является абсолютно рациональным с точки зрения действующего, может казаться нерациональным для партнера или наблюдателя и наоборот», – писал Альфред Шюц, рассматривавший рациональное действие в динамичной феноменологической перспективе [17, с. 30].

Первые социологические дихотомии: «механическая солидарность – органическая солидарность» [5], «общность – общество» [15], «военное общество – промышленное общество» [12, с. 327], «традиционное общество – индустриальное общество» [12, с. 114] и т. д. объединяло, прежде всего, критическое и даже пренебрежительное отношение к традиционному как отсталому, примитивному, младенческому и идеализация нового как зрелого, рационального, свободного и достойного стремления, которое породило новую ценность – ценность прогресса и проектирования будущего. Проектируется не просто «будущее действие, но будущее дело, предвосхищенное в проекте и в Будущем Совершенном Времени, *modofuturixacti*» [17, с. 22]. Эти дихотомии строились на противопоставлении старого, неизменного, не нуждающегося в обосновании выбора пути, – с одной стороны, – и нового, нахо-

дящегося в поступательном движении через пробы и ошибки и поэтому требующего непрерывного проектирования, разработки стратегий и тактик, предвидения и аксиологического обоснования. Их можно было бы в целом рассматривать как противопоставление социологического предсоциологическому.

Предсоциологический, или дорефлексивный, период, обесцениваемый ранней позитивистской социологией, предполагает ход событий вне рационального обоснования и осмысления, социальное общение не нуждается в постоянном рационалистическом надзоре над ним, и здесь еще не осознается необходимость в социологии как науке – точно так же, как мастерство не отчуждается в технологию. Традиция не подлежит обсуждению и, тем более, оспариванию и в своих рамках не предполагает непрерывной саморефлексии и теоретизирования не потому, что отсутствует ценность свободы, а потому, что традиция несет в себе мудрость и связывает общество с измерением священного. Эта точка зрения прослеживается еще со времен античности. Платон, в частности, считал, что, чем стабильнее порядок вещей, тем ближе он к Благу, к вечности, и вопрос о том, необходимо ли, чтобы что-то «изменялось либо само собой, либо под воздействием чего-либо другого» [9, с. 144], решался как раз не в пользу изменений. Поэтому ценность прогресса не всегда была незыблемой и непререкаемой. Более того, сама идея прогресса ассоциировалась с опасностью для общества и риском его деградации. Критику этой идеиможно обнаружить не только в далеком прошлом и не только в так называемый досоциологический период. Она с новой силой осуществлялась социологами XX-XXI вв., но уже не как предостережение, а как некоторое подведение итогов отношения к прогрессу как самоцели. С тоталитарностью Просвещения связывали прогресс теоретики Франкфуртской школы. Теодор Адорно и Макс Хоркхаймер, констатировавшие, что «в нашу эпоху объективная тенденция социального развития находит своё воплощение в субъективно сомнительных замыслах и планах» [1, с. 152], в предисловии к своей работе «Диалектика Просвещения» писали, что «критическое мышление, не останавливающееся даже перед критикой прогресса, обязано сегодня встать на сторону остатков свободы, тенденций движения к реальной гуманности, даже если на фоне величественного хода истории они и выглядят беспомощными» [1, с. 6]. Не остановиться «даже перед критикой прогресса» – это значит подвергнуть сомнению не

только онтологическое основание позитивистской социологической науки, ее исток и непереносимое условие, но и ставшую святыней ценность современной европейской цивилизации, которая способствует уничтожению культуры и одурманивает массы. Зигмунт Бауман в своей работе «Индивидуализированное общество» пишет: «“Прогресс” не превозносит и не облагораживает историю. “Прогресс” представляет собой заявление о намерениях девальвировать или даже отменить ее. В этом-то и дело. “Прогресс” предполагает не какие-то атрибуты истории, а самоуверенность настоящего. Глубочайший, а возможно, и единственный смысл прогресса воплощен в ощущении, что время работает на нас, ибо события происходят именно под нашим влиянием. Все прочее, рассказываемое о “сущности” прогресса, диктуется вполне объяснимым, но все же вводящим в заблуждение стремлением “онтологизировать” это ощущение» [2, с. 138]. Таким образом, ценность прогресса, которая изначально служила аксиологической предпосылкой рождения и институционализации социологии как науки и была вне критики на ранних этапах развития социологического знания, все-таки стала предметом критического осмысления и анализа со стороны самих социологов.

Сдерживая тенденции к изменениям, консервативная сила сопротивляется прогрессу. В обществе с преобладающей ценностью прогресса консерватизм сознательно *демонизируют*, представляя как апологию отсталости и примитивного мышления. Сами же тенденции к изменению лежат совершенно в иной аксиологической вселенной – в той самой, где царствует сила сомнения и где упраздняются понятия «благо» и «зло» как имеющие онтологические основания. Первая сила тяготеет к вечному, вторая – стремится во временное. Борьба этих сил заканчивается рано или поздно победой последней. Важно отметить, что победа эта оказывается окончательной в том смысле, что стабильность традиционного общества разрушается раз и *навсегда*, она разрушается *безвозвратно*: нить, связывающая общество с измерением священного, незыблемого, несомненного, рвется именно *навсегда*. И любые попытки «возрождения» поэтому оказываются лишь жалким подражанием, поскольку они изначально искусственны, они имеют рациональное обоснование и предполагают контроль и отчет, являясь частью некоего *проекта*. Возврата быть не может. Возврат может быть только мнимый, поверхностный, подражательный, музейно-этнографический [13, с. 753]

– опять же в рамках проекта, лишь частично воплощающего тоску по некогда уютному и предсказуемому социуму. Но сам этот уют, сама эта предсказуемость не могут быть обеспечены. Отблески священного и незыблемого могут быть сохранены лишь в некоторых сферах общества и лишь частью его членов, носителями вечных ценностей, которых Макс Вебер, апологет рационального действия, пренебрежительно назвал сторонниками «вечно вчерашнего» [3, с. 646]. Между тем, по словам Ежи Шацкого, «аргументация рационалистов метко ударяет только по особой разновидности традиции, а именно той, на которую ссылается примитивный традиционализм, считающий давность абсолютно автономной ценностью» [16, с. 334].

Уход от общества «данного» к обществу «изобретаемому», «строящемуся», «проектируемому», «лучшему», «справедливому» можно считать общей тенденцией динамики ценностных ориентаций в сфере представлений об идеальном обществе. Поиски позитивной науки на самом начальном этапе развития социологии привели к *утопизму* [6, с. 121]. Социология как порождение ценности прогресса оказывается необходимой там, где царствуют утопия, проект или крупномасштабный социальный эксперимент – ведь они нуждаются в теоретическом обосновании. «Любое проектирование состоит в предвосхищении будущего поведения с помощью фантазии, однако отправной точкой любого проектирования является не реально осуществляющийся процесс, а поступок в фантазии, рассматриваемый как якобы осуществленный» [16, с. 22]. Конечно, следует признать, что утопизм стал далеко не единственным способом социального проектирования. В ответ на радикальный призыв Карла Маркса изменить мир вместо того, чтобы его «различным образом объяснять», английский постпозитивист Карл Поппер раскритиковал так называемую холистскую инженерию историцистов-активистов, предполагающую крупномасштабный эксперимент, за радикализм и связь с философией истории. Этот метод, по его мнению, «всегда приводил только к подавлению разума насилием и к отказу либо от самого метода, либо от его первоначального замысла» [11, с. 201]. Призывая заниматься разработкой «методов для поиска наиболее тяжелых, нестерпимых социальных бед, чтобы бороться с ними, а не искать величайшее конечное благо, стремясь воплотить его в жизнь», он предложил использовать метод постепенной технологии [11, с. 200]. На место радикальному холизму философов истории при-

ходит метод «проб и ошибок» социологов [10], который предполагает фрагментарность, частность решений и основан на ситуационной логике. Но и здесь ценность поступательного движения была сохранена, причем поступательного движения «вслепую», уже в неизвестном в аксиологическом смысле направлении.

«Вперед!» во что бы то ни стало, как замечает З. Бауман [2, с. 137]. Постоянные социальные изменения и изобретения становятся здесь не только нормой, но и идеалом. Жизнь превращается в стремление к жизни, действие уходит в плоскость поиска альтернатив, стабильность сменяется процессом. Вместо бытия в мире – процесс и многовариантность. Ф. М. Достоевский так описал новую систему ценностей: «Пусть мы лживы, злы и несправедливы, мы знаем это и плачем об этом, и мучим себя за это сами, и истязаем себя и наказываем больше, чем даже, может быть, тот милосердый Судья, Который будет судить нас и имени Которого мы не знаем. Но у нас есть наука, и через нее мы отыщем вновь Истину, но примем ее уже сознательно. Знание выше чувства, сознание жизни – выше жизни. Наука даст нам премудрость, премудрость откроет законы, а знание законов счастья – выше счастья» [4, с. 118]. Полезные социальные привычки переведены в искусственную область технологий и таким образом становятся отчужденными. Общество рефлексивует, «заставляет себя» совершенствоваться, понуждает себя ставить новые цели, поскольку точку отсчета теряет раз и навсегда и измерять и перепроектировать, постоянно пытаясь калькулировать последствия, придется бесконечно. «Модернити не знает никакой иной жизни, кроме “сделанной”»: жизнь современных людей есть не нечто данное, а, скорее, некое задание, всегда незавершенное и постоянно требующее все новых забот и усилий. Условия человеческого существования в “поздней модернити”, или “постмодернити” сделали эту модальность жизни еще навязчивее: прогресс более не является временным делом, приводящим в результате к совершенству, когда делается все, что должно быть сделано, и в дальнейших переменных нет необходимости, а становится вечным состоянием, самым содержанием жизни» [2, с. 141]. Мораль перестает естественным образом сдерживать низшие импульсы и агрессию человека, и именно поэтому постоянно усложняется и разветвляется право, появляются его новые отрасли. Угасание ценности милосердия ведет к упрочению ценности справедливости. А справедливость требует постоянной бдительности,

контроля, учета – к тому же, ее принципы как интеллектуальный продукт изменчивы во времени и относительно. Социологическая наука при этом должна вырабатывать и обосновывать средства для контроля, поскольку «начатый модернизировать роман с прогрессом – с жизнью, которая может и должна переделываться, становясь “новой и усовершенствованной”, – не закончен и вряд ли скоро закончится» [2, с. 140]. Ведь, в отличие от традиционного общества, предполагавшего донаучные интуитивные способы саморегуляции, новое общество в контексте «безудержного саморазрушения Просвещения» [1, с. 9] может превратиться в хаос; существует постоянный риск потерять контроль, если этот контроль не будет непрерывным и постоянно прогрессирующим вместе с обществом.

«Социальный эксперимент <...> имеет ценность лишь в том случае, если он проводится в холистских масштабах» [10, с. 99]. Жесткий контроль и непрерывные реформы порождают сопротивление, которому можно противопоставить лишь силу. «Все картины счастливого общества, нарисованные разными красками и множеством кистей за последние два столетия, оказались либо несбыточной мечтой, либо – если их воплощение в действительности и было объявлено – нежизнеспособными [конструкциями]. На практике оказалось, что любая [новая] форма социальной организации приносит столько же несчастий, сколько и счастья, если не больше. Это относится в равной мере и к двум главным антагонистам – уже обанкротившемуся марксизму и ныне правящему экономическому либерализму» [2, с. 140]. В проектируемом обществе искомая свобода, декларируемая как ценность, все же не оказывается реализованной более полно, чем в традиционном, так как проект вырывает человека из сферы привычного и помещает в сферу неизведанного.

Литература

1. Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / пер. с нем. М. Кузнецова. М.; СПб.: Медиум. Ювента, 1997. 312 с.
2. Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. М.: Логос, 2005. 390 с.
3. Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. 808 с.
4. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в тридцати томах. Л., 1983. Т. XXV.

5. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991. С. 71-238.
6. Кудрина С. А. Пафос научности и утопизм // Вестник социально-политических наук. 2015. № 14. С. 118-121.
7. Кудрина С. А. Ценностные основания появления социологии // Социс. 2014. № 3. С. 38-44.
8. Кудрина С. А. Ценностные приоритеты и их онтологические основания // Социс. 2010. № 1. С. 37-47.
9. Платон. Собр. соч. в 4 тт. Т. 3. М., 1994. 654 с.
10. Поппер К.-Р. Нищета историцизма / пер. с англ. С. А. Кудриной. М.: Прогресс, 1993. 188 с.
11. Поппер К.-Р. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 1. 448 с.
12. Современная западная социология. М., 1990. 432 с.
13. Соловьев В. С. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1990. 822 с.
14. Тернер Дж. Структура социологической теории. М.: Прогресс, 1985. 472 с.
15. Тённис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. СПб., 2002. 452 с.
16. Шацкий Е. Утопия и традиция. М., 1990. 456 с.
17. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / пер. с нем. и англ. М.: РОССПЭН, 2004. 1056 с.

Kudrina S. A.

PROGRESS AS A VALUE AND DEVALUATION OF TRADITION

The article is devoted to the idea of progress as an axiological background of the emergence and institutionalization of sociology as such. Initially sociology was absolutely separated from ontology due to denial of metaphysics and dissemination of Enlightenment values. That is why in the very beginning the idea of progress was supposed to be beyond criticism. On the other hand, later it was turned into a subject of critical analysis. The idea of progress is considered as an axiological base of the transition from pre-scientific social thinking to sociological rationality. It was an incentive for scientists to found sociology. Then that idea lost its stable position after the mission.

Key words: *axiological priorities, value priorities, philosophy of sociology, values in sociology, progress, tradition, social action.*

К феноменологии старости*

Лишаев С. А.

Россия, Самара, Самарский университет, доктор философских наук,
профессор кафедры философии

В статье описывается возрастная специфика старости как последнего возраста взрослости. Рассматриваются понятия «старения» и «старости», а также вопросы о критериях начала старения и наступления старости как возрастного периода. Ключевое место в описании и истолковании старости занимает анализ изменения в соотношении темпоральных векторов надситуативного времени Dasein. Показано, что экзистенциальная конституция старости определяется или доминированием возрастного прошлого (старость завершения), или выходом по ту сторону надситуативного времени (созерцательная старость).

Ключевые слова: *возраст, философия возраста, старость, ситуативное время, надситуативное время, возрастное будущее, возрастное прошлое.*

Об особом положении старости как предмета философской рефлексии можно судить хотя бы потому, что единственный античный трактат о возрасте – это трактат Цицерона «О старости» [14]. И хотя после этой работы старость очень долго (до конца XX века) не была предметом философских исследований, это не отменяет символического значения того факта, что первый текст о возрасте был посвящен именно ей. Возобновление в последние десятилетия философского анализа старости связано с формированием новой дисциплины: философии возраста. Среди исследований, посвященных отдельным возрастам,

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 15-03-00705 («Философия возраста в горизонте герменевтической феноменологии»). Ранее работа публиковалась в сборнике: Диагностика современности: глобальные вызовы – индивидуальные ответы: Всерос. науч. конфер., посвященная 80-летию юбилею заслуж. деятеля науки, проф. В. А. Конева. – Самара: Изд-во Самарского университета, 2017.

наиболее заметное место занимает литература по геронтологии^{*}. В определенном смысле философия возраста – это философия старости, и только потом – других возрастов.

Старость и старение. В анализе старости необходимо различать старость и старение. Старение начинается значительно раньше, чем наступает старость. В чем же состоит старение, в чем оно выражается? Когда оно начинается, и когда человек из стареющего становится старым? Каковы критерии вступления в последний возраст взрослости?

Начало старения. Если описывать старость не в терминах биологии, медицины, психофизиологии, социологии и т. д., а в терминах герменевтической феноменологии, то необходимо признать, что человек стареет, потому что овременяет свое существование. Его бытие темпорально (временно), а значит, ему открыта временность, конечность жизни. Он сканирует временные параметры своего тела и сопоставляет их с тем, сколько прожито, и сколько (при благоприятных условиях) осталось, если отправляться от средней продолжительности жизни. Временной статус жизни человек фиксирует как возраст.

Соотношение размерности прошлого, настоящего и будущего как конечных ресурсов персонального существования по ходу жизни меняется, а осознание смены временной доминанты означает вместе с тем и смену возрастной идентичности (в молодости доминирует будущее, в зрелости – настоящее, в старости – прошлое). Изменения, происходящие по ходу жизни с телом, сдвиги в эмоциональной сфере, в мышлении, в поведении и т. д. связываются с текущим и с предстоящим возрастами (или с отсутствием возрастной перспективы, как в старости). Например, человек поздней зрелости с какого-то момента начинает воспринимать то или иное заболевание не просто как болезнь, а как свидетельство приближающейся старости, как симптом старения. Отсутствие желания выйти в выходной день на прогулку, поехать в гости, сходить на концерт он объясняет не усталостью, не «срочными делами», а тем, что постарел, охладел и разучился желать.

Говоря о начале старения, следует отметить, что оно связано с *изменениями в восприятии внутривозрастного будущего*. Старение начинается, когда человек, живущий настоящим (зрелый человек), перестает надеяться на то, что грядущее будет лучше, чем минувшее и на-

^{*} Среди работ, посвященных старости, имеются монографические исследования [1; 10; 11], множество статей [12; 3; 9] и диссертации [13; 5; 6; 4].

стоящее (что через какое-то время он «выйдет на новый уровень»). Старение (темпорально и экзистенциально) начинается тогда, когда человек сознает, что в будущем будет примерно то же, что было, без особых изменений, и готов принять такое будущее. Тот, кто стареет, ориентирован на удержание и воспроизводство сложившегося, освоенного, того, что срослось с «я» как его живой образ (как образ жизни). Когда стареющему человеку под давлением обстоятельств приходится что-то менять в его профессиональной деятельности или в домашней жизни, когда он вынужден чему-то учиться, отказываться от привычного, он испытывает раздражение. Он еще способен освоить новое, но делает это неохотно («зачем это все? сомнительно, чтобы от нововведений стало лучше») [8]. Возрастной консерватизм – яркое свидетельство старения человека, то есть сужения поля его персональных возможностей*.

От зрелости к старости. Проблема перехода. Зрелость – это вовлеченность в продуктивную деятельность; ее определяют забота и торные тропы привычек. Зрелый человек убежден, что он всем должен: и себе, и другим людям, и (если верует) Богу. Зрелость – это исполнение *долгосрочных* целей и обязательств, сопрягающее требование неотложности действия с его повторяемостью и с готовностью ждать «итогового» результата долгие годы [8]. В акме человек отдает себя миру, и тем утверждает в нем свою индивидуальность. Старость – это период, в котором происходит освобождение от груза долговременной заботы. Освобождение от забот и переход в позицию «вне игры» создает предпосылки для освобождения от «оборота на себя» (о. А. Шмеман), от диктатуры эмпирического «я» и для следования этосу мудрой (созерцательной) старости. (Впрочем, мудрость как экзистенциальный максимум старости является регулятивной идеей лишь для некоторой части стариков).

Размышления о старости не в отвлеченном, а в практическом ключе начинаются в период консервативной (удерживающей) зрелости (чаще – во второй ее половине), когда на симптоматику старения труд-

* Мы говорим о возрастном, а не о политическом или идеологическом консерватизме. Молодой человек вполне может быть (идеологически) консерватором, а пятидесятилетний – либералом. Речь не о консервативной идее, а о фиксации ранее занятых позиций: стареющий человек окапывается в либерализме или консерватизме, отстаивая ту или иную установку, потому что сжился с ней. А поскольку будущее стареющего человека закрыто для нового, то разрушение установок, с которыми он себя идентифицировал, обычно им отвергается.

но не обратить внимания. Подготовка к старости – одна из экзистенциальных задач консервативной зрелости. Обдумывание грядущей старости идет по двум направлениям: материально-бытовому и экзистенциально-смысловому. О внешнем, материальном обустройстве старости (пенсия, место проживания, дополнительные источники дохода и т. д.) люди размышляют чаще, чем о ее экзистенциальном смысле. И это удивления не вызывает. Экзистенциальная подготовка к старости интереснее для философского анализа, чем подготовка материальная, поскольку удовлетворенность ей как возрастом зависит не столько от степени благоустроенности быта, сколько от меры осмысленности бытия-старым. Размышления зрелого человека о смысле старости, о ее достоинстве, о способах быть старым готовят к ней и помогают принять ее.

Удачное слово для старения нашла О. А. Балла, назвав его «работой расставания» [2]. Старение – это то, что происходит с нами, и это то, что мы делаем со своим старением. Вступление в новый возраст – по причине рассогласованности разных аспектов старения и геронтофобских настроений современного мира – в значительной мере зависит от самого человека, от его готовности *признания* собственной старости. Готовность или неготовность признать себя старым определяется тем, видит ли человек в ней одно только вычитание возможностей и обеднение жизни, или воспринимает ее как возраст, который накладывает множество ограничений, но при этом дает человеку что-то важное, ценное, новое.

К признанию старости человека приводит накопление критической массы изменений в состоянии здоровья, в работе памяти, в способности адаптироваться к переменам, в работоспособности и т. д. Ее подталкивают к нему и окружающие: старика играют его близкие и вообще «другие». Уступая стареющим место в транспорте, спрашивая пенсионное удостоверение, интересуясь здоровьем и т. д., они напоминают ему о старости и подталкивают к ее признанию. В эту игру вступает (со своей стороны) и государство, оно зачисляет человека в пенсионеры в соответствии с его паспортным возрастом. Законодательно вмененный возраст сам по себе не делает человека экзистенциально старым, но он актуализирует возрастную рефлексию. До тех пор, пока человек не признаёт своей старости, он старым (экзистенциально) не является.

Вместе с тем расхождение между физическим возрастом и возрастным самосознанием, а также возрастным этосом имеет предел. В какой-то момент постаревшее тело ставит упрянца перед *невозможностью продолжения деятельности*, поддерживавшей зрелость. Когда человек вынужден оставить дела, которыми он был занят в годы зрелости, а заменить их нечем, ему волей неволей приходится признать себя старым.

В наши дни переход к старости, если сравнивать его с тем, как он проходил в обществах традиционного типа, заметно усложнился. Расогласованность физического, психологического, социального и экзистенциального старения определяется его неравномерностью. На усложнение (и растянутость) перехода к старости влияют и геронтофобские настроения общества потребления, в чьи представления о достойной жизни дряхлая старость никак не вписывается. Лучшим возрастом здесь признают молодость, а наступление старости пытаются отсрочить, так что разрыв между физическим, психологическим, социальным старением и старостью как возрастом и особым этосом год от года возрастает*.

Сегодня многие из тех, кого окружающие считают старыми, сами себя таковыми не признают. Этому способствует то обстоятельство, что есть много профессий (и их число растет), в которых исполнение служебных обязанностей не предполагает значительных физических усилий, и человек может оставаться «на привычной работе» даже тогда, когда сил у него остается немного (работа в сфере образования, особенно – вузовского, в науке, в медицине, в сфере культуры, среде дизайнеров, людей «творческих профессий» и т. д.).

Есть два способа расстаться со зрелостью: добровольный и принудительный. Добровольный переход к старости предполагает признание себя старым *до того момента, когда к этому принудят здоровье (тело) и/или давление общества*. Если человек *признает* себя старым добровольно, он *принимает* свою старость, а принятие возраста – важ-

* Отсрочка признания старыми (по биологическим критериям) людьми собственной старости имеет последствия: люди, которые могли бы прожить старость по позитивному сценарию, этого не делают. Если исходить из геронтофобской установки, рассматривающей старость как бедствие, то умереть, не познав старости, – это счастливый исход (не мучился перед смертью). Если же рассматривать старость как возраст, который дает человеку особые дары, без которых жизнь не полна, то не дожить до старости – это печально.

ное условие конструктивной работы с ним в рамках позитивного сценария бытия-старым.

В случае вынужденного признания старости велика вероятность того, что человек вступит в конфронтацию со своим возрастом. Здесь тоже «возможны варианты»: старческий этос может иметь форму активной («героической») старости, ведущей борьбу с продолжающимся старением. Но непринятие старости может реализоваться в пассивном («ворчливом») залоге, в режиме жизни, обиженной «на жизнь»*. Стоит заметить, что за неприятием старости стоит отрицание ее экзистенциального достоинства, ее ценности. Позитивные сценарии старости, напротив, признают достоинство старости. В них отправляются от признания незаместимости даров последнего возраста тому, кто способен их принять.

Экзистенциальная конституция старости. Наступление старости как особой возрастной формации – это переход *от исполнения самости* в рамках больших экзистенциальных проектов (семья, дети, реализация в профессии, в общественной деятельности, в политике и т. д.) к *существованию в режиме «вне игры»*. Выход из игры осуществляется с разной степенью радикализма. Внимание в старости смещается с практической деятельности в перспективе долгосрочных целей и долговременных обязательств на созерцание и рефлекссию. Впрочем, ситуация «вне игры» не исключает деятельности, в том числе – творческой, созидательной. Но в старости она или определяется повседневными нуждами, или обращена на приведение в порядок и редактирование летописного свода жизни, или замкнута на себе самой, так что ее результативность отходит на второй план†.

Как и в случае с другими возрастными формациями экзистенциальную конституцию старости определяют изменения в характере временения Dasein (Присутствия), обусловленные тем, что Присутствие фактично в своем временном «так есть». В экзистенциальном основа-

* Подробнее о поведении человека в случае непринятия старости см.: [7, с. 173-179].

† Женщина преклонных лет с удовольствием рисует (вышивает, вяжет, занимается макраме и т. д.). Занятия живописью приносят ей радость. Своими работами она делится с родственниками и подругами. Но при этом главное для нее – процесс. У нее нет амбиций и целей художника-профессионала или людей, которые учатся живописи и мечтают получить общественное признание как художники. Ее занятия живописью бесцельны, и потому – прекрасны.

нии старости лежит изменение в соотношении размерности временных векторов экзистирования Присутствия. Человеческое бытие временно, так что временение, оставаясь одним и тем же по структуре (прошлое-настоящее-будущее), по-разному осуществляется в молодости, зрелости и старости. Тот, кто временит, овременяет эмпирическое «я»; он знает, – примерно – какова его позиция на возрастном треке жизни: сколько им прожито (возрастное *уже*) и сколько еще предстоит прожить (возрастное *еще*).

Темпоральная специфика *старости* определяется 1) *доминированием прошлого*, которое превосходит другие времена по величине и экзистенциальному «весу» (старость в горизонте старого, старость как деятельное завершение жизни [7, с. 183-185]), и 2) возможностью *выхода по ту сторону надситуативного временения* (старость в горизонте ветхого, созерцательная старость [7, с. 185-190]), которая появляется благодаря редуцированию возрастного будущего (но возможность эта реализуется не часто). Приход старости означает смещение темпоральной доминанты временения Dasein с настоящего на прошлое или на вечное (по ту сторону надситуативного времени).

В старости надситуативное прошлое – это наиболее глубокое темпоральное измерение, определяющее собой (с содержательно-смысловой стороны) ситуативное и надситуативное настоящее, а также редуцированное до внутривозрастного и ситуативноговременения будущее. Доминирование прошлого обусловлено не только его величиной (прошлого много, а настоящего и будущего – мало), но и тем, что в старости нечего противопоставить «набитому» содержанием прошлому. В настоящем «ничего не происходит», в нем нет неожиданного, поразительного, нового, того, что могло бы захватить воображение, удивить и увлечь, а возрастное будущее – и вовсе отсутствует.

Надситуативное настоящее в старости – это *неопределенное* (и *неопределимое*) *теперь*, продолжительность которого всегда под вопросом. Оно слабо структурировано по причине отсутствия долгосрочных целей и неопределенности витального и темпорального ресурса, которым располагает старик. Если в зрелые годы человек предполагал, что его настоящее продлится – в зависимости от точки отсчета – еще 5, 10, 20 лет, то старик свое возрастное настоящее такими величинами не

измеряет^{*}. Он хорошо сознает, что и его возрастное настоящее, и его внутривозрастное будущее (все то, что выходит за пределы ситуативного временения) может составить годы, а может – несколько месяцев... Это как Бог даст.

Отход от обязывающей деятельности (от деятельности, за которую отвечаешь перед собой и другими), ее ограничение заботой о внуках (если они поблизости), помощью соседу/соседке, уходом за цветами и т. д. приводит к тому, что возрастное и внутривозрастное настоящее (надситуативное «теперь») слабо структурированы в содержательном отношении. Ведь настоящее в старости не загружено заботой об исполнении среднесрочных и долгосрочных целей, которые могли бы насытить жизнь смыслом. Настоящее отстывает перед прошлым потому, что дает мало пищи для размышлений (проходят годы, но «ничего не происходит»). Настоящее стереотипно (опривыченность жизни достигает максимума в старости; прорывы новизны, вспышки интереса к чему-либо, увлеченность сведены к минимуму). «Пустоты» настоящего заполняют привычки, сформированные в прошлом, и привычки, возникшие в старости (привычки досужей жизни).

Старость – это возрастная расположенность человека, оставившего работу над исполнением больших целей и долговременных обязательств. Он «отошел от дел» не потому, что до конца исполнил свои цели и достиг совершенства в своем деле, а потому, что у него нет сил добавить к сделанному что-то, что могло бы повлиять на «общий итог»; при этом у него уменьшается, а потом и сходит на нет желание двигаться вперед.

Будущее (как в молодости) и настоящее (как в зрелости) в старческом возрасте *не удерживают больших целей*. В результате *цели автоматически перемещаются в прошлое* в качестве исполненных (реализованных) или неисполненных (и уже неисполнимых) целей. Жизненные смыслы и борьба за их воплощение осталась в прошлом. Вот почему в фокусе внимания *старости завершения* оказывается *прошлое*. Его нельзя изменить, но его можно осмыслить, отобрав значительные моменты, расставив запятые, точки, восклицательные и вопросительные

* Человек не может точно сказать, сколько продлится его возрастное настоящее (зрелость). Может быть, он признает себя старым в 55 лет, а может быть – в 70, но задаваясь этим вопросом в 47 лет или 52 года, он исходит из того, что у него есть как минимум 7-15 лет активной жизни, что на них он может рассчитывать, *планируя свою жизнь*. Старый человек позволить себе этого не может.

знаки. Жизнь только тогда вполне завершена, когда она осмыслена, когда о ней сложена и рассказана повесть. *Продуктивная* деятельность старика за пределами ситуативного временения и бытовых забот (за пределами самообслуживания и поддержания жизни) определяется и направляется прошлым. Его надо обдумать, о нем надо рассказать, исходя из него, надо совершить символически нагруженные действия, завершающие жизнь в смысловом и этическом отношениях. Символическое завершение (старость) следует за практическим ее исполнением (зрелость).

Однако стоит учитывать, что забота старого человека может структурироваться и иным образом: не вокруг прошлого, а вокруг вне-временного, вечного, с которым старый человек остается тет-а-тет (не так, как в молодости и зрелости). Забота об Ином освобождает от озабоченности завершением земных дел и, частично, от бытовых хлопот. Она разрешается на пути веры и/или философского размышления, *освобождающих* душу от диктата вросшего в мир эмпирического «я» (старость в горизонте ветхого, мудрая старость).

Наиболее значительные изменения в темпорально-возрастном раскладе старости связаны с усыханием будущего. В старости (и только в старости) надситуативное временение внутри жизни *оказывается неполным*: из его структуры *выпадает возрастное будущее*. Вместо него остается *внутривозрастное будущее* («через год, Бог даст, дострою домик на даче», «надо будет сделать внучке подарок на окончание школы»). Но потом и оно сходит на нет. До конца жизни сохраняются лишь ситуативное временение и ситуативное будущее («сходить за пенсией на следующей неделе», «принять утром лекарство», «поздравить сестру в среду» и т. д.). Будущее внутри старости переживается как проблематичное: планируя что-то на год или два вперед, старик сознает только условную исполнимость планов (планируемое произойдет, если... не подведет здоровье, если... я буду жив)*. Отсюда специфика планирования: оно имеет короткое темпоральное плечо. И чем глубже старость, тем оно короче. С определенного момента среднесрочное планирование

* Конечно, любое будущее проблематично. И 30-летний человек, как и семидесятилетний, не может быть вполне уверен в том, что через месяц он не умрет, но в тридцать (и много позже) эта возможность еще не ограничивает целеполагание и планирование, оставаясь абстрактной. Внезапная кончина мало вероятна. Но в старости пренебрегать неопределенностью надситуативного будущего уже невозможно, ее приходится учитывать, принимаясь за то или иное дело.

и вовсе сходит на нет. Старый человек ставит ситуативные задачи; он исходит из требований дня (недели) и в этих пределах располагает будущим (своими возможностями в бытии). Его временение к концу старости не отличается – по своей размерности – от временения ребенка. В своем воображении он, конечно, может выходить в посмертное будущее, но оно имеет *трансвозрастной*, *трансбиографический* характер («что будет с моими детьми, внуками?» «вспомнит ли обо мне через двадцать, тридцать лет кто-то, кроме внуков?» и т. д.). Это не время собственных возможностей, это будущее, в котором старика не будет как практического деятеля и созерцателя, это время, о котором он ничего не узнает. Будущее по ту сторону жизни (а мы говорим о посмертной судьбе человека на земле), в отличие от возрастного будущего, *недоступно для забрасываемых в него* и сцепляющих с будущим прошлое и настоящее *целей*, целей, которые прежде удерживали то, чего нет, но что возможно.

Подводя итоги. Переход к старости предполагает *признание старости*. Признание старости меняет темпоральную доминанту жизни и способ, которым Dasein экзистирует в этом возрасте. Вниманием старика завладевает прошлое, которое определяет – в содержательном плане – горизонты возрастного настоящего и внутривозрастного будущего. Старость – это возраст, натолкнувшийся на невозможность следующего возраста. Вместо возрастного будущего человек обращается к внутривозрастной перспективе, которую отличает неопределенность, и которая по ходу старости умалается вплоть до полного исчезновения. Возрастное настоящее старости также неопределенно. Оно ограничено смертью, приход и наступление которой непредсказуем. Невозможность содержательно-смыслового структурирования ситуативного настоящего из возрастного будущего или возрастного настоящего делает неизбежным его структурирование из прошлого (из свершившегося). Кроме того, старость как возрастная формация взрослости располагает к выходу за пределы надситуативноговременения и соотнесению «я» с вечным, вневременным (религиозный и философский горизонты структурирования настоящего). Только признание старости маркирует вступление в экзистенциальную старость. Для разворачивания бытия-старым важное значение имеют акты ее признания или не признания, принятия или не принятия. Позитивный сценарий старости (принятие старости) обеспечивает возможность – на уровне возрастного этоса –

конструктивных вариантов ее проживания (старость завершения и созерцательная старость).

Литература

1. Альперович В. Д. Старость. Социально-философский анализ. Ростов-на-Дону: СКНЦ ВШ, 1998.
2. Балла О. А. Работа расставания. URL: <http://www.proza.ru/2010/04/02/217>.
3. Белозерских С. Н. Современный взгляд на старость: философско-антропологический аспект // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия «Гуманитарные и социальные науки». 2016. № 5. С. 55-61.
4. Геценко С. В. Активная старость как образ жизни: социально-философский анализ. Дисс. ... канд. филос. наук. СПб., 2009.
5. Демидов В. П. Старость как социально-философский феномен. Дисс. ... канд. филос. наук. Н. Новгород, 2005.
6. Коротчик Н. А. Старость как культурно-исторический феномен Дисс. ... канд. филос. наук. СПб., 1995.
7. Лишаев С. А. Старое и ветхое: Опыт философского истолкования. СПб., 2010.
8. Лишаев С. А. Внутренняя периодизация зрелости // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2017. № 1. С. 3-24.
9. Пигров К. С. Философия и старость: к конституированию геронтологии // Философия XX века: школы и концепции. СПб., 2003. С. 288-290.
10. Рыбакова Н. А. Проблема старости в европейской философии: от античности до современности. СПб.: Алетейя, 2006.
11. Рыбакова Н. А. Феномен старости. М.; Псков, 2000.
12. Философия старости: геронтология. Сборник материалов конференции. Серия «Symposium», вып. 24. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002.
13. Христенко О. В. Философско-антропологический анализ старости. Дисс. ... канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2008.
14. Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1993.

ON PHENOMENOLOGY OF ANILITY

The article regards age peculiarity of anility, which is the last age of maturity. It considers the notions of “aging” and “anility”. I have also tried to identify the criterion of the aging start and of the anility coming as an age period. The sum of the temporal vectors of the oversituational temporality of Dasein do shifts over time, and the analysis of it is the key point for the description and interpretation of anility. It is shown that the existential constitution of anility is determined either by the predominance of the age past (the case I call “anility of completion”) or by the way out beyond the oversituational temporality (the case I call “meditative anility”).

Key words: *age, philosophy of age, anility, situational temporality, oversituational temporality, age future, age past*

Символизм первобытной культуры

Нагорнов Е. А.

Россия, Нижний Новгород, Нижегородская государственная
медицинская академия, кандидат культурологии,
старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных наук

В статье рассматривается понятие символизма применительно к феномену первобытного мышления. Автор считает, что символизм первобытной культуры носит не столько сакральный, сколько, прежде всего, активистский характер, направленный на привлечение сверхъестественной силы для практической деятельности человека. При этом источником сверхъестественной силы выступают сами мифы первобытного человека, связанные с Золотым временем его предков.

Ключевые слова: *первобытное мышление, миф, символ, знак, предок.*

В своем словарном значении знак – это «материальный чувственно-воспринимаемый предмет, событие или действие, выступающее в

познании в качестве указания, обозначения или представителя другого предмета, события, действия, субъективного образования» [3, с. 150]. Первобытная религиозная мистика, согласно Леви-Брюлю, воспринимает мир в контексте, где «всякая действительность мистична, как мистично всякое действие и всякое восприятие» [1, с. 10]. То есть любое явление действительности воспринимается первобытным мышлением как некий знак, указывающий на присутствие чего-то иного. А именно – сверхъестественных сил. Это позволяет нам сказать, что первобытные мистические церемонии / партиципации являются знаковым символическим действием, направленным на осуществление связи со сверхъестественными силами. Где каждый участник символизирует мифического предка из золотого времени. Первобытное мышление в своей деятельности зависит от знаков как проводников сверхъестественных сил. При этом символизм в первобытном мышлении является не абстрактно-рациональным, но деятельностно-активистским. За символом в первобытной культуре, на наш взгляд, всегда скрыта некая сила, управляющая вещами и явлениями.

С точки зрения В. К. Никольского, «во всякой вещи первобытное сознание интересуется не объективными признаками и свойствами, а мистической силой, проводником (символом – Е. Н.) которой является данная вещь, так как эта мистическая сила является не исключительным свойством данной вещи, а чем-то общим для целого ряда вещей... – первобытное сознание в сочетании, ассоциировании представлений считается не с реальными свойствами вещей, а с мистическими силами, которые в них якобы заключены, которые действуют в них в качестве причин» [1, с. 11]. По мнению Леви-Брюля, «Пра-логическое мышление не объективирует, таким образом, природу. Оно, скорее, воспринимает ее в конкретном переживании, чувствуя свою сопричастность с ней, ощущая повсюду партиципации; эти комплексы сопричастности оно выражает в социальных формах» [1, с. 142].

Партиципация же проявляется в работе символа, в его энергетическом наполнении сверхъестественными энергиями. Поэтому во всех первобытных обществах есть особая социальная роль – «проводника магической связи», особого человека (шамана, знахаря, колдуна), «восстанавливающего нормальные отношения между общественной группой охотника и группой убитого зверя» [1, с. 222]. Именно он, как знаковая символическая фигура, формирует через партиципацию «магиче-

скую силу успеха» для племени в его предприятиях. При этом религиозные церемонии и естественный процесс у первобытного человека не различается: «Пра-логическое мышление характеризуется тем, что для него совершенно не существует подобного различения: операции того и другого рода образуют единый, не поддающийся разложению образ действия. С одной стороны, все действия, даже наиболее положительные, имеют мистический характер. Лук, ружье, сеть, конь охотника и воина – все это сопричастно таинственным силам, приводимым в действие церемониями» [1, с. 228]. То есть предмет или слово воспринимается не само по себе, как нечто материальное, но как символ чего-то высшего, что и позволяет ему действовать. Вот почему: «Для первобытных людей слова, особенно те, которые выражают коллективные представления, воспроизведенные в мифах, – мистические реальности, из которых каждая определяет некое силовое поле» [1, с. 403].

В первобытном мышлении практический успех возможен только в символическом поле, отсылающем к сверхъестественному праистоку, золотому времени предков. В отличие от современности первобытный человек имеет перед собой совершенно другую реальность, реальность не прогнозируемой статике, но внезапного *действия*, не упорядоченности, но хаоса: «Реальность, которой окружена социальная группа, ощущается ею как мистическая: все в этой реальности сводится не к законам, а к мистическим связям и сопричастностям» [1, с. 229]. Эти связи являются символическими в своей основе. Леви-Брюль отмечает, «Сила, влияние, более могущественный дух, побеждающий это влияние, – вот кто устанавливает или разрывает связи, партиципации, от которых зависит жизнь и смерть» [1, с. 255]. «Для данного мышления не существует случайных отношений» [1, с. 263]. Леви-Брюль утверждает: «Так как таинственные силы всегда ощущаются как присутствующие везде и всюду, то чем более случайным кажется для нас событие, тем более знаменательно оно в глазах первобытного человека» [1, с. 336]. По мнению ученого, «Предассоциации, которые имеют не меньше силы, чем наша потребность связывать всякое явление с его причинами, устанавливают для первобытного мышления, не оставляя места для колебаний, непосредственный переход от данного чувственного восприятия к данной невидимой силе» [1, с. 348]. Леви-Брюль отмечает: «Член первобытного общества живет и действует среди существ и предметов, которые все, кроме свойств, которые за ними при-

знаем и мы, обладают еще и мистическими способностями: к их чувственной реальности примешивается еще и некая иная» [1, с. 81]. Складывается ситуация, когда «Весь мир он мыслит под знаком духов, все происходит вследствие воздействия одного духа на другого» [1, с. 82]. Вот почему технологическое орудие – ценно не само по себе, но в качестве «проводника сопричастности». Коллективные представления предполагают, что «первобытный человек в данный момент не только имеет образ объекта и считает его реальным, но и надеется на что-нибудь или боится чего-нибудь, что связано с каким-нибудь действием, исходящим от него или воздействующим на него» [1, с. 57]. Согласно Леви-Брюлю, «Действие это становится то влиянием, то силой, то таинственной мощью, в зависимости от объекта и обстановки, но само действие неизменно признается реальностью и составляет один из элементов представления о предмете» [1, с. 57].

Леви-Брюль пишет: «Первобытному человеку вовсе нет нужды искать объяснения, ибо оно уже содержится в мистических элементах его коллективных представлений» [1, с. 64]. Первобытная религия позволяет тут же немедленно объяснить произошедшее событие, исходя из него же самого, т. е. рассматривая его как символ. Явление *arpiogi* предполагает в себе все свое содержание, и может быть незамедлительно прочитано первобытным человеком. Явление – это символическое послание.

По мнению Леви-Брюля, целью многих охотничьих обрядов первобытного человека является «выполнение над дичью магического действия, которое обеспечивает наличие дичи независимо от ее воли и вынуждает ее появиться в данном месте, если она находится далеко» [1, с. 215]. Мистическая операция при этом может заключаться «в плясках, заклинаниях и постах». Но одновременно она является и символической. Антрополог ссылается на американского этнографа Кэтлина, подробно описавшего «танец бизона», «исполнявшийся с целью заставить бизонов появиться» [1, с. 215]. У каждого из участников танца на голове «шкура, снятая с головы бизона (или изображающая ее маска) с рогами». Кэтлин сообщает: «В руке туземец держит лук или копье, оружие, которым он обычно пользуется в охоте на бизонов... Танец продолжается без перерыва до тех пор, пока не появляются бизоны...» [1, с. 215]. Т. е. пляска как символическое событие формирует реальное событие появления бизонов. Ту же функцию выполняют и изображения

животных в охотничьей магии. Или изображения «вонджина» у аборигенов Австралии для вызывания дождя. Согласно Леви-Брюлю, «Для первобытного мышления нет просто изображения, так как изображение сопричастно подлиннику, и, наоборот, оригинал сопричастен изображению; поэтому для индейца обладать изображением означает в известной мере обеспечить себе обладание оригиналом» [1, с. 215]. Это уже не просто изображение, но символ / знак удачной охоты: мистическая сила партиципации придает силу и смысл данным действиям. Именно символ животного энергетически наполняет собою действенность мистического обряда. Делает предполагаемое действие сопричастным сверхъестественным силам удачи. Соединяет в себе священное и мирское. Это вообще делает всю первобытную технологию символической. Леви-Брюль отмечает: «Это насквозь мистическая драматизация, которая призвана наделить действующих лиц столь же мистической властью над имитируемым существом или явлением, создает между ними связь, не понятную для логического мышления, но вполне соответствующую с законом сопричастности, который управляет пра-логическим мышлением и его коллективными представлениями» [1, с. 277]. Символическое убийство животного в мистической операции обряда приводит в будущем к его реальной поимке.

Символизм лежит и в основе первобытного миропонимания: «Для первобытного мышления вообще нет и не может быть ничего случайного» [1, с. 336]. Согласно Леви-Брюлю, «Так как таинственные силы всегда ощущаются как присутствующие везде и всюду, то чем более случайным кажется нам событие, тем более знаменательно оно в глазах первобытного человека» [1, с. 64]. Устойчивая символичность первобытного мышления приводит к тому, что «тут не требуется объяснения события, ибо оно – откровение» [1, с. 336]. Леви-Брюль добавляет: «Более того, весьма часто именно само событие служит первобытному человеку для истолкования чего-нибудь другого в той форме, по крайней мере, в какой вообще первобытное мышление ищет объяснения» [1, с. 336]. В этом плане знаменателен интерес, проявляемый Леви-Брюлем к африканским ордалиям: «С их (первобытных людей – Е. Н.) точки зрения ордалия своего рода реактив (знак – Е. Н.), который только и способен обнаружить зловредную силу, воплотившуюся в одном или нескольких членах общественной группы» [1, с. 381]. По их мнению, «Лишь это испытание обладает необходимой мистической

способностью для разрушения указанной силы или, по крайней мере, для обезвреживания ее» [1, с. 381]. По мнению Леви-Брюля, первобытное мышление «живет в мире, где всегда действуют или готовы к действию бесчисленные, вездесущие тайные силы... всякий факт, даже наименее странный, принимается за проявление одной или нескольких таких сил» [1, с. 386]. Отсюда символический характер мифа, за которым прячется некий факт, исторический эпизод, приключения героя или мифического животного. По мысли Леви-Брюля, «Для первобытных людей слова, особенно те, которые выражают коллективные представления, воспроизведенные в мифах, – мистические реальности, из которых каждая определяет некое силовое поле» [1, с. 403]. Антрополог утверждает: «Дело здесь в том, что, как и в священной истории, в мифе первобытный человек обретает сопричастность социальной группы с собственным прошлым, что, слушая миф, группа чувствует себя как бы мистически сопричастной с тем, кто сделал это племя таким» [1, с. 404]. Как утверждает советский историк В. К. Никольский: «Во всякой вещи, во всяком явлении мистически ориентированное первобытное сознание прежде всего и главным образом интересуется, согласно Леви-Брюлю, не объективными признаками и свойствами, а «мистическими» («сверхъестественными»), по отношению к которым та или иная вещь служит лишь проводником, а то или иное явление выступает как знамение или сигнализация» [2, с. 8].

Чтобы реальное практическое явление работало и приносило плоды – для первобытного мышления необходимо заручиться его мистической символической поддержкой, призвать к действию определенный символический фон, обеспечиваемый мистическими операциями. Вот почему, например, «охота является для мистически ориентированного человека магической деятельностью»: «все действие этих приемов относится за счет мистических сил» [2, с. 21]. Правильно выполняемые обряды и церемонии являются символической гарантией будущего предприятия. Поэтому первобытные люди «чувствуют себя в непрерывном контакте со сверхъестественными силами» [2, с. 44]. Где любое явление может быть истолковано либо благоприятным, либо – неблагоприятным символом. Согласно Леви-Брюлю, «для первобытных людей сверхъестественный мир интимно связан с природой и, что, следовательно, невидимые силы способны вмешаться в любое мгновение в то, что мы называем течением вещей» [2, с. 66]. «Поэтому, – как утвержда-

ет антрополог – всякая беда или просто из ряда вон выходящее событие никогда не воспринимается только как факт: они сейчас же истолковываются как проявление этих сил» [2, с. 66]. Ученый утверждает: «Несчастный случай, беда, необычайное и смущающее явление не могут быть ничем иным, как откровением, предостережением, внезапным светом, проливаемым на таинственный мир, который выступает предметом их постоянных, хоть и не всегда осознанных забот» [2, с. 66]. Леви-Брюль отмечает: «во всех подобных случаях первобытное мышление уделяет самим фактам гораздо меньше внимания, чем сверхъестественным реальностям, наличие и действие которых данные факты возвещают» [2, с. 66].

По мнению ученого, «В этом отношении первобытное мышление обнаруживает постоянную тенденцию к символизму» [2, с. 66]. В итоге, «Оно не задерживается на самих событиях, его поражающих. Оно сейчас же ищет за событиями, что они означают» [2, с. 66]. По мнению Леви-Брюля, «Тот или иной факт для этого мышления не что иное, как проявление потустороннего мира» [2, с. 66]. Символы как бы растворены для первобытного мышления в окружающей природе: «Символы, собственно говоря, не творения их ума. Первобытный человек находит готовыми эти символы, или, вернее, он самым непосредственным образом истолковывает в качестве символов события, которые привели в действие аффективную категорию сверхъестественного» [2, с. 66]. В результате, «несчастный случай, любая беда, большая или маленькая, для них (первобытных людей – Е. Н.) никогда не “лишены значения” и всегда служат откровением, символом...» [2, с. 66]. Вот почему «первобытное мышление не знает просто несчастного случая»: «Это несчастье, следовательно, знак, предтеча других несчастий, которые обязательно приключатся, если не принять соответствующих мер» [2, с. 67]. Разгадать знак, прочесть символ может лишь особый проводник мистической силы племени – колдун-гадатель, в том числе и при помощи ордалии. Несчастный случай лишь знак более могущественной силы, за которым она стоит: «Несчастный случай – это знамение» [2, с. 68]. Вот почему для первобытного человека несчастье – это знак того, «что какая-то сила сверхъестественного мира действительно выступила против него и она будет продолжать свое действие» [2, с. 68].

Для первобытного мышления действие будет благоприятным только в том случае, если оно подкреплено «материальными и види-

мыми знаками» расположения существ и явлений окружающего мира. В этом плане интересна символика первобытных обрядов. Так, например, «ношение маски в церемонии – не игра, а нечто совершенно иное» [2, с. 126]. По Леви-Брюлю, «это наиболее серьезная и важная в мире вещь: прямое и непосредственное общение и даже интимное сопричастие с существами невидимого мира, от которых ждут необходимой благосклонности» [2, с. 126]. Символизм в данной церемонии проявляется в том, что: «Индивидуальность участника церемонии временно уступает место индивидуальности духа, которого он представляет, или, вернее, та и другая временно сливаются воедино» [2, с. 126]. Поэтому, «Надеть маску – значит подвергнуться реальному превращению» [2, с. 127]. Таинственная сила, пребывающая в маске, делает из участника церемонии «могущественного демона», символически наделяет его «необычными сверхъестественными способностями»: «Эскимосский шаман не сомневается в реальности своих подземных или небесных путешествий» [2, с. 131]. Естественное и сверхъестественное слиты в первобытном мышлении и не разделяются. Для первобытного мышления «физические факты лишь выражение того, что происходит в плане невидимых влияний и сверхъестественных сил» [2, с. 174]. А потому символ, встречающийся в религиозном обряде, или знак, обнаруживающий себя в природе, – связаны с миром сверхъестественного и являются для первобытного человека мостом к нему. Следовательно, сверхъестественное символическое влияние на невидимые силы в ходе обряда вполне может привести к благополучному исходу какой-нибудь запланированной естественной операции. Леви-Брюль утверждает: «Во всех операциях самое главное, вопреки видимости, разыгрывается в мистическом плане» [2, с. 194]. Поэтому, если знаки, отсылающие к миру сверхъестественного, к миру невидимых сил, неблагоприятны – дикарь, скорее всего, просто откажется от какого-либо действия. Даже если это действие может принести ему выгоду.

В плане рассмотрения первобытного символизма интересен феномен исповеди накануне охоты: «Восторженная исповедь, совершающаяся под влиянием шамана и полная лирического волнения, приобретает аспект очищения, носящего одновременно символический и реальный характер» [2, с. 211]. По мнению Леви-Брюля, «Она очищает в буквальном и фигуральном смысле всех, открыто признающих свои прегрешения» [2, с. 131]. Антрополог утверждает: «Как это часто быва-

ет у первобытных людей, символ теснейшим образом сопрячен тому, что он символизирует. Он есть то, что он изображает» [2, с. 211].

В контексте проблемы символизма первобытного мышления следует обратить внимание и на отношение первобытного человека к своей земле. Леви-Брюль цитирует Элькина, изучавшего племена Австралии: «Связь между личностью и ее страной не является географической или случайной связью: это – жизненная, духовная и священная связь. Своя страна... это одновременно и символ и средство общения по отношению к невидимому и могущественному миру предков и сил, от которых исходит жизнь людей и природы» [2, с. 266]. Лишить первобытное племя его земли – значит обречь его на гибель.

Согласно Леви-Брюлю, «те формы существования, те сношения, те participations, которые установились в мифический период и перестали быть видимыми ныне, сохраняют тем не менее свою реальность» [2, с. 323]. Это является особенностью тотемического родства как основы первобытного символизма. По мнению австралийцев, «Во всяком предмете необходимо содержится образ «дема», который его «произвел» – либо путем порождения, либо путем превращения» [2, с. 323]. Леви-Брюль утверждает: «Так (если мы вернемся к кокосовой пальме), не только глаза и рот «дема» превращались в три отверстия ореха, но и ноги «дема» превратились в ствол пальмы, волосы его в листья» [2, с. 323]. Т. е. пальма символизирует собой предка-«дема». Леви-Брюль отмечает: «Так же обстоит дело и с другими существами и предметами, которые возводятся мифом к «дема», их «творцам»» [2, с. 323]. По мнению антрополога, «Туземцы маринд не видят ничего нелепого или хотя бы парадоксального в утверждении, что «даже лук имеет в сущности человеческий облик, т.к. и он был произведен «дема»... Следовательно, и в луке, который маринд изготавливают ныне, они должны обнаруживать человеческий облик» [2, с. 324]. В итоге, «Лук обязан своим происхождением «дема», который, подобно другим «дема», обладал одновременно двумя формами – формой лука и человеческой формой» [2, с. 324]. В большинстве случаев первобытные люди «хотят таким образом приблизить предметы к их мифическому прототипу, т. е. к «дема», от которого они произошли и который тоже имел человеческий облик» [2, с. 327]. Т.о., в реальном луке видится символ пра-лука «дема». Формируется верование, «превращающее нынешний лук в наследника способностей мифического «дема»-лука» [2, с. 332]. Эта антропоморфиче-

ская символизация касается не только оружия, но и явлений природы, животных, растений, утвари, которые тоже произошли от предков («дема») и были когда-то живыми существами: «вот почему у них еще различимы черты человеческого лица или даже человеческий облик» [2, с. 327]. Без символической легитимации в мифе любого из человеческих установлений – все они, с точки зрения первобытного человека, не будут эффективными. Леви-Брюль отмечает, «Обладание мифами не только является знанием, но и наделяет силой... Лишь эта сила позволяет ему (первобытному человеку – Е. Н.) вступать в общение с предками, сопричастовать им, добиваться их присутствия, чтобы их действие периодически возобновлялось» [2, с. 336].

М. Элиаде также утверждает: «Желание религиозного человека жить в священном равноценно его стремлению очутиться в объективной реальности, не дать парализовать себя бесконечной относительностью чисто субъективных опытов, жить в реальности, в действительном, а не иллюзорном мире» [4, с. 27]. В первобытной культуре значимо только то, что получает санкцию из рук богов, создавших человека и важные для него технологии, а заодно и впервые открывших ритуалы почитания. Отсюда важность погружения в «первичную ситуацию», в «золотое» время, в котором еще «присутствовали боги и мифические предки, когда они занимались сотворением Мира или его устройством, либо когда они открывали человеку основы цивилизации». «Человек желает обнаружить активное присутствие богов, он стремится также жить в свежем, чистом и «сильном» Мире, в таком, каким он вышел из рук Создателя» [4, с. 61].

Таким образом, можно сказать, что символизм в первобытной культуре имеет не только сакральный, но и активистский характер. Что он направлен прежде всего на осуществление механизма партиципаций первобытного человека с золотым временем его предков. Именно символизм мифов, обрядов и инициаций позволяет первобытному человеку почувствовать себя внутри «подвигов и странствований предков», «творцов живых существ и основателей установлений племени» [2, с. 336] привлечь силу для своих действий и начинаний. Священные церемонии первобытного человека являются, как правило, символическим драматическим воспроизведением мифов. Именно в результате этого символизма: «Мифы доставляют магические средства для предприятий всякого рода» [2, с. 372].

Литература

1. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М.: Академический проект, 2015. 430 с.
2. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Академический проект, 2015. 428 с.
3. Философский словарь. М.: Политиздат, 1987. 590 с.
4. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.

Nagornov E. A.

SYMBOLISM OF PRIMITIVE CULTURE

The article deals with the concept of symbolism as applied to the phenomenon of primitive thinking. The author believes that the symbolism of primitive culture is not so much sacred as, first of all, activist one, aimed at attracting supernatural power to the practical activities of man. The source of supernatural power is to be found in the myths of the primitive man which are connected with the Golden Age of his ancestors.

Key words: *primitive thinking, myth, symbol, sign, ancestor.*

Историческая трансформация смыслов самопожертвования

Сериков А. Е.

Россия, Самара, Самарская гуманитарная академия,
кандидат философских наук, доцент,
заведующий кафедрой гуманитарных и естественнонаучных дисциплин

Религиозное самоубийство, совершаемое ради воспроизводства мира, общения с богами и обретения спасения, трансформируется в религиозный ритуал воинского самопожертвования, а затем – в светское самопожертвование, имеющее почти исключительно моральное,

а не религиозное значение. Возможные механизмы подобной трансформации смысла – практическая метафора и практическая метонимия.

Ключевые слова: *культура, жертва, самопожертвование, ритуал, ритуальное самоубийство, практическая метафора, практическая метонимия.*

Рассмотрим ситуацию, описанную в пьесе «Живой труп» Л. Н. Толстого [10]. Анна Павловна думает, что Федор Протасов покончил с собой и говорит, что он «хоть и незаконно, нерелигиозно, но пожертвовал собой для тех, кого любил». Поскольку в конце пьесы Федор все-таки убивает себя именно для того, чтобы окончательно освободить тех, кого любил, можно сказать, что это самопожертвование состоялось. Но почему оно незаконное? Только ли из-за того, что это самоубийство? Но почему тогда поступки христианских мучеников и военных героев воспринимаются как законные? Ведь по сути они тоже самоубийства, хоть и освященные религией? Или дело еще и в том, что самопожертвование Федора нерелигиозно и именно поэтому незаконно? Возникает вопрос: почему нерелигиозное самопожертвование может восприниматься в русской культуре 19 века как незаконное? И нельзя ли предположить, что в культуре 20 века в этом отношении что-то изменилось?

Джеймс Фрэйзер рассказывает, что правители или жрецы у некоторых народов считались способными выполнять свои функции только в расцвете сил и поэтому по истечению некоторого срока правления должны были покончить с собой. Очевидно, что они жертвовали собой ради благополучия других людей. Со ссылкой на «одного путешественника» Фрэйзер передает подробности ритуала самопожертвования правителя индийской провинции Куилакар, происходящего раз в 12 лет. «Когда этот период подходит к концу, на праздник собираются несметные толпы людей, и большие деньги тратятся на угощение брахманов. Для царька воздвигается деревянный помост, задрапированный шелковой тканью. В день торжества под звуки музыки он в сопровождении пышной процессии отправляется к водоему, чтобы совершить омовение, после чего молится в храме местному божку. Затем царек на глазах собравшихся поднимается на помост, берет очень острый нож и

начинает отрезать себе нос, губы, уши и остальные мягкие части тела. Отрезанные куски он поспешно отбрасывает, пока не начинает терять сознание от потери крови. В заключение он перерезает себе горло» [13, с. 291-292]. Как нам к этому относиться – как к благородному и освященному религией самопожертвованию, которое следует уважать, или как к незаконному варварскому обычаю?

Если кому-то кажется, что этот пример неубедительный, потому что дело было давно и свидетели ненадежные, то можно привести пример из жизни уже современной Индии. В настоящее время джайны практикуют ритуал добровольного ухода из жизни, называемый саллекханой или сатхарой. С разрешения своего гуру и при полном одобрении родственников пожилой или тяжело заболевший человек проходит ритуальное очищение и постепенно отказывается от воды и питья, доводя себя до смерти. Такая смерть у джайнов считается почетной и может пониматься как своеобразное самопожертвование. Но с точки зрения современного государства – это просто антизаконное самоубийство и поэтому данный ритуал в 2015 г. был запрещен судом Раджастана. В итоге джайны протестуют против нарушения их конституционных религиозных прав и практикуют ритуал втайне от государства [14].

Еще один пример: самопожертвование революционных террористов конца 19 века в советское время воспринималось не только как законное (в высшем моральном смысле этого слова), но и героическое, наряду с героическим самопожертвованием героев отечественных войн. Жертвы героев войны и жертвы революционных террористов фактически отождествлялись в качестве жертв во имя свободы и ради блага других людей. А сегодня, в эпоху борьбы с терроризмом, такое отождествление вновь кажется неуместным. Улицу Желябова в Самаре переименовали в Аксакова, потому что Андрей Иванович Желябов был террористом, одним из руководителей «Народной воли» и организатором как минимум трех покушений на жизнь императора Александра II, последнее из которых увенчалось успехом. Это были подрыв поезда в 1879 г., взрыв в Зимнем дворце в 1880 г. и взрыв бомбы на улице в 1881 г. С технической точки зрения, как и с точки зрения жестокости осуществленных актов, народовольцы мало чем отличались от современных шахидов. В общем, в наше время как-то неловко называть улицу в честь террориста. Хотя это чувствуют и понимают далеко не все: улицу

в Самаре переименовали, но рядом построили жилой комплекс «Желябовово», в котором продаются квартиры.

Желябов сам потребовал приобщить свое дело к делу царевубийц и на суде отказался от защитника, чтобы выступить с речью и изложить свои убеждения. С ритуальной точки зрения, это сближает поступки Желябова с поступками некоторых христианских мучеников, добровольно отдававших себя в руки преследователей и свидетельствовавших о своей вере. Последние тем самым подражали Христу. Но похожие нормы поведения существовали и у ацтеков, хотя цели самопожертвования были совсем иные. Олицетворяющий Солнце бог Уитсилочттли требовал ежедневных человеческих жертвоприношений, чтобы не иссякали силы для еженощного сражения с тьмой. В жертву приносили пленников, захваченных на войне, и часто войны вели между дружественными городами исключительно с целью захвата пленников, чтобы обеспечить нужное количество жертв. Пленники, как правило, не пытались бежать. «Выкупать их родные тоже обычно не пытались. Для знатного воина побег и выкуп были в равной мере позорны. Он должен был привести с войны пленных для принесения в жертву или попасть в плен и стать жертвой сам. Это было почетно, к тому же смерть на алтаре обеспечивала соединение с божеством в загробной жизни. Известны случаи, когда пленники, которых по какой-то причине отпускали на волю, отказывались от свободы и требовали, чтобы их принесли в жертву» [4, с. 222]. Итак, есть что-то общее в добровольных жертвах, приносимых ацтеками, христианами и террористами, но смысл их жертв воспринимается совершенно по-разному.

Эти примеры показывают, что в ходе истории смыслы самопожертвования трансформируются. В частности, те самопожертвования, которые в прошлом воспринимались как типичные и санкционированные религией и властью, в новую эпоху могут восприниматься как незаконные. С другой стороны, никак не связанные с религиозным ритуалом поступки, которые лишь с очень большой натяжкой могли быть названы самопожертвованием в прошлом, в наше время могут восприниматься как типичные образцы.

Традиционное воинское самопожертвование носило ритуальный характер. Например, Тит Ливий сообщает подробности ритуала, совершенного консулом Дэцием: «Понтифик приказал ему облачиться в претексту, покрыть голову, под тогой рукой коснуться подбородка и, став

ногами на копье, говорить так: «Янус, Юпитер, Марс-отец, Квирин, Беллона, Лары, божества пришлые и боги здешние, боги, в чьих руках мы и враги наши, и боги преисподней, вас заклинаю, призываю, прошу и умоляю: даруйте римскому народу квиристов одоление и победу, а врагов римского народа квиристов поразите ужасом, страхом и смертью. Как слова эти я произнес, так во имя государства римского народа квиристов, во имя воинства, легионов, соратников римского народа квиристов я обрекаю в жертву богам преисподней и Земле вражеские рати, помощников их и себя вместе с ними». Так произносит он это заклинание и приказывает ликторам идти к Титу Манлию и поскорей сообщить товарищу, что он обрек себя в жертву во имя воинства. Сам же препоясавшись на габинский лад, вооружился, вскочил на коня и бросился в гущу врага. Он был замечен и в одном, и в другом войске, ибо облик его сделался как бы величественней, чем у обыкновенного смертного, словно для вящего искупления гнева богов само небо послало того, кто отвратит от своих погибель и обратит ее на врагов. И тогда внушенный им страх охватил всех, и в трепете рассыпались передовые ряды латинов, а потом ужас перекинулся и на все их войско. И нельзя было не заметить, что, куда бы ни направил Деций своего коня, везде враги столбенели от ужаса, словно пораженные смертоносной кометой; когда же пал он под градом стрел, уже нескрывавемо перетрусившие когорты латинов пустились наутек, и широкий прорыв открылся перед римлянами» [5].

Воин – это тот, кто должен быть готов к самопожертвованию. С ритуальной точки зрения, жертву может совершить только тот, кто очищен и освящен. Поэтому воинскую присягу и предшествующую ей подготовку можно рассматривать как ритуалы сакрализации, предшествующие принесению жертвы. В прошлые века это были по определению религиозные ритуалы. Вот как звучала клятва афинских эфэбов, приносимая в храме Аглавры: «Клянусь никогда не позорить это священное оружие, никогда не покидать своего места в битве. Один ли, со всеми ли вместе я буду сражаться за своих богов и за свой очаг. Я оставлю после себя свое отечество не уменьшенным, но более могущественным и более крепким. Я буду повиноваться приказаниям, которые продикует мудрость должностных лиц; я буду подчиняться и тем законам, которые находятся в силе в настоящее время, и тем, которые будут постановлены народом. Если кто-нибудь захочет ниспровергнуть эти

законы или не будет повиноваться им, я не потерплю этого и буду сражаться за них один или вместе со всеми. Я буду почитать предков моего отца. Беру в свидетели Аглавру, Эниалия, Ареса, Зевса, Фалло, Авксо и Гегемону» [2].

В течение многих веков образцом самопожертвования для христиан была добровольная жертва Иисуса ради искупления человеческих грехов. С ритуальной точки зрения, особое значение имеют Тайная Вечеря, где было установлено таинство Евхаристии, арест и свидетельствование о том, что Иисус – сын Божий, последующие мучения на кресте и смерть со словами на устах: «Отче! в руки Твои предаю дух Мой» [6]. История христианского мученичества – это не просто история страданий и смерти, но история свидетельствования о вере. «Слово "мученик" в романских языках происходит из христианской латыни – *martyr* [мартир] от греческого *marturos* [мартюрос], где оно означало "свидетель (бога)"» [3]. Самопожертвование мучеников имело характер религиозного ритуала. Христианин, который регулярно исповедовался и причащался, всегда был готов к смерти. И если он попадал в руки мучителей, они не могли лишить его молитвы. Приведу пример компьенских мучениц, описанный в новелле Гертруды фон Лефорт «Последняя на эшафоте» [12]. Когда французское революционное правительство начало закрывать монастыри, монашки и послушницы кармелитского монастыря в Компьене дают священный обет пожертвовать собой во имя веры. Обет дается во время мессы и сопровождается Причастием. Позже их арестовывают и, когда их казнят на гильотине, они поют и умирают с религиозным гимном на устах. В этом примере в явном виде присутствуют ритуальные черты, которые в других случаях могут быть не столь заметны.

В армиях христианских государств античные традиции воинского самопожертвования объединяются с традицией самопожертвования во имя Христа. Это отразилось, например, в текстах воинских присяг. Так, присяга в русской императорской армии начиналась и заканчивалась обращением к Богу, и в принятии присяги обязательно участвовало духовное лицо того вероисповедания, к которому принадлежал принимающий присягу. Присяга Временному правительству образца 1917 г. также сохраняла этот элемент.

Однако, как в клятве эфеба основное содержание – это обещание служить отечеству и исполнять приказы должностных лиц, так и в рус-

ской присяге времен Империи основное содержание – это обещание служить и подчиняться Императору, а в присяге Временному правительству – обещание служить Отечеству и Российскому Государству. Эта традиционная часть воинской присяги сохраняется и в советской присяге, откуда изгоняются упоминания о богах и религии. Красноармейская присяга образца 1918 г. содержит обязательство «соблюдать революционную дисциплину и беспрекословно выполнять все приказы командиров, поставленных властью Рабочего и Крестьянского Правительства» и «не щадить ни своих сил, ни самой жизни» [1]. В присяге образца 1939 г. советский воин клялся «до последнего дыхания быть преданным своему народу, своей Советской Родине и Рабоче-Крестьянскому Правительству <...> не щадя своей крови и самой жизни для достижения полной победы над врагами», в присяге образца 1947 г. эти формулы сохраняются, только речь идет о преданности «Советской Родине и Советскому Правительству» [9]. Текст современной присяги, утвержденный в 1998 г., гласит: «Я, (фамилия, имя, отчество), торжественно присягаю на верность своему Отечеству – Российской Федерации. Клянусь свято соблюдать Конституцию Российской Федерации, строго выполнять требования воинских уставов, приказы командиров и начальников. Клянусь достойно исполнять воинский долг, мужественно защищать свободу, независимость и конституционный строй России, народ и Отечество» [11].

Таким образом, ритуалы присяги в советское время и в современной России напоминают соответствующие ритуалы прошлых эпох, но религиозное содержание почти полностью уходит. "Свято соблюдать Конституцию" – это не совсем метафора, но уже и не буквальное понимание святости. Соответственно, религиозное содержание уходит и из самопожертвования тех воинов, которые не были воспитаны в рамках религии и не были подготовлены к самопожертвованию в рамках религиозного обряда. Оно сохраняется лишь в той мере, в какой некоторых погибших воинов хоронят по религиозным правилам и соблюдают религиозные обряды поминовения. Но в целом воинское самопожертвование в советскую эпоху становится секулярным, а его цели начинают пониматься как укорененные в светской морали и никак не связанные с религией. Ритуалы подготовки воинов к самопожертвованию и почитания их памяти сохраняются, но также становятся исключительно светскими, а не религиозными. Аналогичные вещи происходят и с самопо-

жертвованием в мирной, невоенной жизни – такими, как тяжелый труд ради благополучия близких или на благо Родины, спасение людей на пожаре с риском для своей жизни или пренебрежение своим благополучием во имя торжества науки.

Здесь намечается следующая схема исторической трансформации изменения смысла самопожертвования. Религиозное самопожертвование, целью которого может быть общение с богами, спасение человечества от грехов или воспроизводство мира, превращается в ритуальное самоубийство на войне с целью победы – одновременно и религиозный и героический поступок, постепенно приобретающий нерелигиозный смысл самопожертвования во имя Родины или во имя революции, и т. д. При этом происходит перенос смысла по аналогии и связи. Я несколько лет тому назад предложил понятия практической метафоры и практической метонимии [7]. Имеют место и другие смысловые механизмы, такие как коммуникация, перевод непереводаемого или интертекстуальность [8], поэтому в общем случае можно говорить о *практической риторике*. Главная идея здесь в том, что культурные смыслы поступков могут изменяться независимо от сознательных намерений совершающих их людей. Смыслы практических действий могут изменяться подобно смыслам высказываний при использовании риторических фигур, но из этого не следует, что практические действия являются следствием сознательного применения каких-то размышлений, использующих эти фигуры. Это изменения в языке и культуре, в типичных формах поведения и мышления, которые большинством людей могут не осознаваться.

Литература

1. Военная присяга 1918 года (Красная Армия). Формула торжественного обещания, утвержденная в заседании Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета Советов Рабочих, Солдатских, Крестьянских и Казачьих Депутатов от 22-го апреля 1918 года. URL: http://armyrus.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=891
2. Гиро П. Частная и общественная жизнь греков. URL: <http://ancientrome.ru/publik/article.htm?a=1262405856#o11>.
3. Донини А. У истоков христианства. URL: http://jhistory.nfurman.com/lessons10/donini6_8.htm.
4. Ивик О. История человеческих жертвоприношений. М.: Ломоносовъ, 2010.

5. Ливий Т. История Рима от основания города. URL: <http://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1364000800>.
6. От Луки святое благовествование. URL: https://ru.wikisource.org/wiki/От_Луки_святое_благовествование
7. Сериков А. Е. Метафора и метонимия в практическом действии // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2007. № 1. С. 132-142.
8. Сериков А. Е. Семиотические механизмы образования смысла как источники инноваций // Семиотика культуры: антропологический поворот: коллективная монография. СПб.: Эйдос, 2011.
9. Сизов А. Как трансформировался текст воинской присяги в России. URL: <https://topwar.ru/2686-kak-transformirovalsya-tekst-voinskoj-prisyagi-v-rossii.html>.
10. Толстой Л. Н. Живой труп. URL: http://rvb.ru/tolstoy/01text/vol_11/01text/0272.htm.
11. Федеральный закон от 28 марта 1998 № 53-ФЗ (текущая редакция от 9 марта 2010). Статья 40. Военная присяга и обязательство. URL: http://www.consultant.ru/document/Cons_doc_LAW_18260/f252bb856d6035060e97cedce6f3278074f9e44c/.
12. Фон Лефорт Г. Последняя на эшафоте. Новелла. URL: <http://ru.calameo.com/read/000192864afc3690f6d3c>.
13. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: АСТ, 1998.
14. Barry E., Choksi M. Sect's Death Ritual Clashes With Indian Law // The New Nork Times. Aug. 24, 2015.

Serikov A. E.

HISTORICAL TRANSFORMATIONS OF SELF-SACRIFICE MEANINGS

Religious suicide aimed at renewal of the world, communication with gods and obtaining salvation transforms into religious ritual of martial self-sacrifice and then into secular self-sacrifice that has purely moral, not religious meaning. Possible mechanisms of such sense transformation are practical metaphor and practical metonymy.

Key words: *culture, sacrifice, self-sacrifice, ritual, ritual suicide, practical metaphor, practical metonymy.*

Семиотический компонент в обыденной практике субкультуры детства

Суворкина Е. Н.

Россия, Рязань, Рязанский государственный университет
имени С. А. Есенина, кандидат культурологии

В статье анализируется семиотический компонент в структурных элементах одного из двух морфологических уровней субкультуры детства – обыденного, который создается за счет деятельности ребенка. Совокупность знаково-символьных систем каждой единицы образует семиосферу пространства детства.

Ключевые слова: субкультура детства, детство, ребенок, морфология субкультуры детства, обыденный уровень, игра, нормотворчество, семиотика, знак, семиосфера.

Морфология субкультуры детства представлена двумя уровнями – обыденным и специализированным, каждый из которых включает совокупность структурных элементов. Обыденный уровень образуется за счет деятельности самого ребенка, тогда как специализированный основывается на действии взрослого, вектор которого направлен на ребенка. Одной из общих характеристик, присущих обоим уровням, является семиотический компонент.

В настоящем исследовании будет проанализировано его место, специфика в обыденном уровне, поскольку феномен семиосферы субкультуры детства, а также детского консенсуса в этом контексте наиболее интересен и наименее изучен.

Носителем субкультуры детства является детское сообщество. А взаимодействие индивидов, его образующее, базируется на *договорном начале*. Обучение основам начинается родителями с момента первого со-действия родного ребенка с другими детьми. Как правило, вначале оно имеет меновую специфику: чтобы поиграть чужой заинтересовавшей игрушкой, он предлагает свою. Этот обмен носит кратковременный возвратный характер. В дальнейшем формы коммуникативных процессов усложняются, но их продуктивность будет по-прежнему базироваться на умении заключать договор, консенсус, который бы за-

креплял права на действия одного ребенка, но с учетом прав другого. Договор – это норма, выражение процесса нормотворчества в субкультуре детства. Данный элемент обыденной практики оказывается включенным в другие структурные единицы уровня, поэтому важно говорить об их консенсусной составляющей, принимающей в ряде случаев семиотическую форму, как знак, символ.

Знак, согласно определению Н. Б. Мечковской, «это материальный, чувственно воспринимаемый предмет (вещь, явление, действие, признак), выступающий в качестве представителя (заместителя, репрезентанта) другого предмета, свойства или отношения и используемый для получения, хранения, переработки и передачи информации» [6, с. 23]. Знак включает: план выражения (материальная позиция) и план содержания (идеальная позиция).

В определении употреблено слово «заместитель»; данный феномен в свою очередь может иметь две формы репрезентации – субститут, как полный заменитель, и эрзац – неполный. В отношении знака целесообразнее говорить о второй форме, на что есть две причины. Во-первых, ввиду своего материально-идеального характера он изначально не претендует на функцию некоего дублета, полного заменителя, поскольку сам замещаемый объект не имеет бинарной природы. Во-вторых, содержанием знака является не предмет как таковой, а именно представление о нем.

Так, в игре дочки-матери продукты питания имеют комплекс заместителей в региональной флоре ввиду своей условной внешней схожести по цвету / форме. Например, осот – «означает» лук, стручки акации – стручки гороха, листья одуванчика – рыбу и пр. Представление, фокусируемое посредством фантазии, воображения в знаке, создает для ребенка практически реальный предмет, что требует и соответствующих практических действий. Например, играющий в роли матери «готовит» своей «дочке» «какао» – размешивает в воде глину (если «кофе», то землю). Напиток по внешнему виду действительно имеет некое подобие оригинала, создает представление о настоящем какао, вследствие чего ребенок может сделать глоток этой жидкости.

Существуют различные классификации знаков. Если брать во внимание материальный характер плана выражения, то наиболее распространенными группами знаков в субкультуре детства являются: слуховые (свист у мальчиков может означать предупреждение об опас-

ности), тактильные (касание в игре как знак того, что ребенка посадили и он становится во́дой), оптические (загаданный предмет в процессе игры объясняется без слов, с помощью жестов), вкусовые (угощение другого ребенка конфетой как знак особого расположения к нему, дружбы); обонятельные знаки представлены менее.

Еще одна классификация была разработана Ч. С. Пирсом, в основу которой положен способ выражения, характер связи «означающий – означаемый»: символические (знаки-символы), иконические (знаки-копии), знаки-индексы. О символе вещи А. Ф. Лосев говорил, как о ее законе, благодаря которому она приобретает упорядоченность, «идейно-образное оформление» [3, с. 259]. В субкультуре детства имеют место все три группы, но наиболее представлена вторая. Знаки-копии обладают определенным сходством с обозначаемым предметом, создают четкое представление о нем (например, детские рисунки, на которых изображен человек, дом и пр.; на рис. 1 – черепаха (Кирилл А., 6,5 лет)).

Рисунок 1



В большинстве случаев формирование системы знаков, необходимой как человечеству в целом, так и детскому сообществу в отдельности, базируется не на трех процессах – опредмечивание, распредмечивание, сотворчество, а на первых двух, поскольку в противном слу-

чае дополнительная интерпретация мешала бы правильному и точному прочтению.

Знаковая система, как выражение договорного начала, занимает важное место в таком элементе обыденной практики детства, как *игра*. Несмотря на существенные изменения, произошедшие в последние десятилетия в связи с активным внедрением информационных технологий, большое количество традиционных элементов сохраняет востребованность.

Так, до сих пор остается актуальной вербальная формула, входящая в *нормотворческую систему*: «Чур, я в домике!». Она дает гарантию, что ведущий не сможет послать или произвести какое-либо иное действие игрового характера, в результате которого произойдет смена ведущего.

Эта формула имеет и знаковое дополнение: при ее произнесении ребенок присаживается и складывает руки над головой в виде крыши или, стоя, скрещивает руки на груди. Данные знаки носят запретительный характер, о чем известно всем играющим в результате принятого соглашения. Перекрещенные элементы как выражение запрета, конца имеют место не только в игровом пространстве детства (например, элемент сервировочной культуры). А образ дома есть выражение (символ) защиты, безопасности.

Ю. М. Лотман заключал, что в любом символе содержится архаичный элемент [4, с. 147; 5, с. 213]. Дом издавна являлся местом, где человек испытывает чувство покоя, защищенности от телесных и бестелесных врагов. Им придумана система мер по охране домового пространства. И в этой связи особое, сакральное значение приобрели его границы, поскольку за ними начинается другой, враждебный мир. До настоящего момента в сохранившихся поверьях, приметах зафиксировано, в частности, представление о пороге как символе переходности, который негативно влияет на совершаемые действия над ним (здороваться, отдавать долг и пр.).

Следы архаичной культуры в субкультуре детства встречаются достаточно часто, в связи с чем ее семиотический компонент приобретает более глубокую интерпретацию. В этом отношении представляет значительный интерес и сама вербальная формула, а именно обращение – Чур. Но поскольку это, к сожалению, не является темой настоящего

исследования, то ограничимся лишь кратким пояснением, что Чур (Щур) – это бог границ, в том числе домового пространства.

В продолжение разговора о семиотическом компоненте в игре следует обозначить и некогда популярную игру казаки-разбойники, в которой знаки направления движения (знаки-символы) рисовали на асфальте, стенах домов и других местах.

В целом в игре знаки выполняют большую функциональную нагрузку. Если проанализировать, к примеру, методические рекомендации за 1924 год по проведению игр просоветского характера среди детей в Тамбовском крае, то обнаружится присутствие знаков в большинстве из них. Так, в игре «Преследование» знаками гранаты выступают еловые шишки и снежки; в игре «Фабриканты и рабочие» любой предмет – это фабрика и т. п. (см.: [2, с. 126-129]).

Семиотический компонент имеет место в *мифотворчестве*, элементе обыденной практики, базирующемся на воображении. Соответственно, в данном случае миф, имеющий в своей основе символично-образную природу, принимает форму игры. Упрощенно это может выражаться в «магии», в проигрывании, в частности, эпизодов поттерианы (заклинания, ритуалы и пр.). Так, борьба со Змеем Василиском являлась символом борьбы со злом (Волан-де-Мортом). Важно подчеркнуть наличие и в данном случае архаического элемента. В отечественной детской обыденной практике длительное время была популярна игра в Яшу (ящера), этимология которой подробно рассмотрена Б. А. Рыбаковым (см.: [9, с. 161, 277]).

В результате синтеза двух элементов обыденной практики – игры и мифотворчества, носящего не только воспроизводящий характер, образуется единица *игра-фантазирование*, которая репрезентуется в конструировании ребенком вымышленного мира. Одним из его основополагающих начал также является создание определенной знаковой системы. О символической природе говорит, в частности, С. Б. Борисов, отмечающий, что вымышленная страна – это «страна, созданная силой интеллектуальной фантазии, предмет импровизационно-творческой, преимущественно мысленно-символической игры» [1, с. 124]. По своему существу этот мир выступает фантазийным эрзац-миром, который выстраивается как антипод и вместе с тем как перевернутый аналог реальному миру отдельным ребенком (индивидуальное творчество) или группой детей (коллективное творчество).

Наиболее распространенной формой выражения такого мира является так называемая «страна». Одним из самых известных образцов считается Швамбрия, созданная в детстве двумя братьями Кассиль – Львом и Осипом. В детском мифотворчестве, выраженном в данной форме, сосредоточены преимущественно образы в рамках семиотического подхода.

А у Р. Л. Стивенсона, автора знаменитых романов «Остров Со-кровищ» и «Черная стрела», большой интерес представляет сборник «Детский цветник стихов». В представленных стихах и балладах зафиксировано воспоминание автора о его вымышленных мирах: «Диван – это горы, а море – ковер. // Мы город построим близ моря, у гор...» (стихотворение «Город из деревяшек») [10, с. 496].

Поскольку знаком выступает и буква, слово, то семиотическая составляющая присутствует и в *словотворчестве*. Но здесь возникает проблема, решение которой имеет принципиальное значение. В науке существует позиция, согласно которой за семиотическую единицу в языковом континууме принимается предложение. Так, Е. С. Никитина, рассматривая язык, его происхождение, развитие как семиотическую проблему, констатирует, что интерес представляют именно предложения-высказывания, которые постоянно создаются и требуют соответствующего, точного понимания. Но при этом она подчеркивает: «Нам почти никогда не приходится создавать новые слова, и большинство предложений, которые мы слышим, не требуют от нас понимания каких-то новых слов» [7, с. 205].

Различие в понимании структурообразующих единиц имеет следствием отличное друг от друга обозначение творческого процесса: с одной стороны, это словотворчество, а с другой, языкотворчество (речетворчество у П. А. Флоренского). Следует отметить, что и во втором случае отдельные ученые не рассматривают данные понятия в качестве синонимов, считая невозможным, например, языковое творчество (М. М. Бахтин) [11, с. 117].

Возвращаясь к проблеме исследования семиотического компонента в субкультуре детства, мы считаем целесообразным отталкиваться от такой структурной единицы, как слово, поскольку очень часто (особенно в раннем возрасте) ребенок пытается вместить в него большой объем информации, включающей различные сведения о предмете, явлении и / или личные эмоции. По смысловой перегруженности окка-

зионализм в отдельных случаях может быть тождествен целому предложению. Посредством таких слов детская картина мира приобретает опредмеченный характер.

Таким образом, в субкультуре детства семиотической единицей языкового конструирования выступает слово; в свою очередь процесс обозначается как словотворчество. Но в данном акте ребенок сталкивается с рядом проблем: во-первых, словесная этикетка, придуманная им, может быть уже создана, но не отражать, по его мнению, сущность предмета, явления; во-вторых, слово, сконструированное по выбранной модели, имеющей место в конвенциональном языке, оказывается неправильным и пр.

В результате ребенок сталкивается с тем, что его новообразования оказываются не принятыми миром взрослых. На первый взгляд, это имеет единственное объяснение – его окказионализмы не соответствуют языковой системе, нарушают ее. Но в рамках семиотического подхода ответ сосредоточен в характере самого языка – конвенциональности, то есть базируется на договорном начале. Ребенок не может заключить в этом отношении договор со взрослым, но при этом на уровне «ребенок – ребенок» в детском сообществе обладает такой возможностью, что в обыденной практике находит выражение, например, в *шифрах, кодах, детском аргю*.

При этом отдельные продукты детского словотворчества определяются как некая заумь. Наиболее очевидный характер она приобретает в так называемых считалках – «заумных» (данная единица входит в такой элемент обыденной практики, как *фольклор*). Аналогичным понятием обозначается и речетворчество футуристов. Базовой единицей зауми является звук. Хотя этот вопрос остается открытым и дискуссионным, высказывается мнение, которое мы не можем не учитывать, что звук может обладать «языковой иконичностью и изобразительностью» (Н. Б. Мечковская) в рамках вопроса изучения семиотического континуума [6, с. 147]. Анализ считалок, которые в основной своей массе имеют именно рифмованный характер, подтверждают данный вывод.

Менее дискуссионным является вопрос о звукоподражании как одном из классов языковых иконических знаков. Он особенно распространен в раннем возрасте ребенка, когда тот еще только начинает осваивать процесс оперирования словом. Он может подражать звукам животных (мяуканье кошки, гавканье собаки), людей, предметов (звук

мотора, сверла). Например, звукоподражание «мяу-мяу» выступает знаком кошки.

Семиотическая составляющая обнаруживается в *прозвищах* – еще одном элементе обыденного уровня. В его основе лежит процесс «наращения» новым «именем»-символом или «именем»-образом. Неопрятному ребенку может быть дано прозвище (имя-образ) «Хрюша», хотя оно же может обозначать того, кто повторяет все за тем, кто не имеет собственного мнения (имя-символ): «Дядя Хрюша – повторяша // Всю помойку облизал // И «спасибо» не сказал».

Детское *коллекционирование* также обладает семиотической составляющей. Ребенок вкладывает особый смысл в вещи, которые в своей основе представляют вышедшие из употребления, сломанные или отдельные части чего-либо. Например, единую целостность для него могут иметь: заплесневевшая ветка рябины, несколько монет, пара пластмассовых крышек, дужка очков и пр. Почему они ему так дороги? Это вещи, которые, согласно концепции М. В. Осориной, потеряли в мире взрослых актуальность, востребованность и перешли в детский, пройдя этап «ничейности», символ которого в рамках субкультуры детства – отхожие места (мусорные баки, корзины и т. п.) (см.: [8, с. 115-125]). Думается, что связующим звеном, основой этой коллекции выступают не некие классификационные признаки, а общая принадлежность – «мое». В процессе такой трансформации объекты меняют и свою семиотическую составляющую. Кроме того, как правило, каждая вещь имеет историю: ребенок может рассказать, где и как получил ее. Ранее цитировавшийся Р.Л. Стивенсон в стихотворении «Мои сокровища» писал: «Те орехи, что в красной коробке лежат, // Где я прячу моих оловянных солдат, // Были собраны летом: их няня и я // Отыскали близ моря, в лесу у ручья» [10, с. 496]. Также вещь выступает символом какого-либо его качества, благодаря которому она была получена. Например, твердости, выносливости, стойкости: «...Этот камень большой, с разноцветной каймой // Я едва дотащил, весь иззябнув, домой; // Было так далеко, что шагов и не счесть... // Что отец не тверди, а в нем золото есть!» [10, с. 496].

Коллекционирование определенных вещей (фигурок, наклеек, монет и пр.), носящее длительный характер, выступает символом целеустремленности, последовательности, настойчивости.

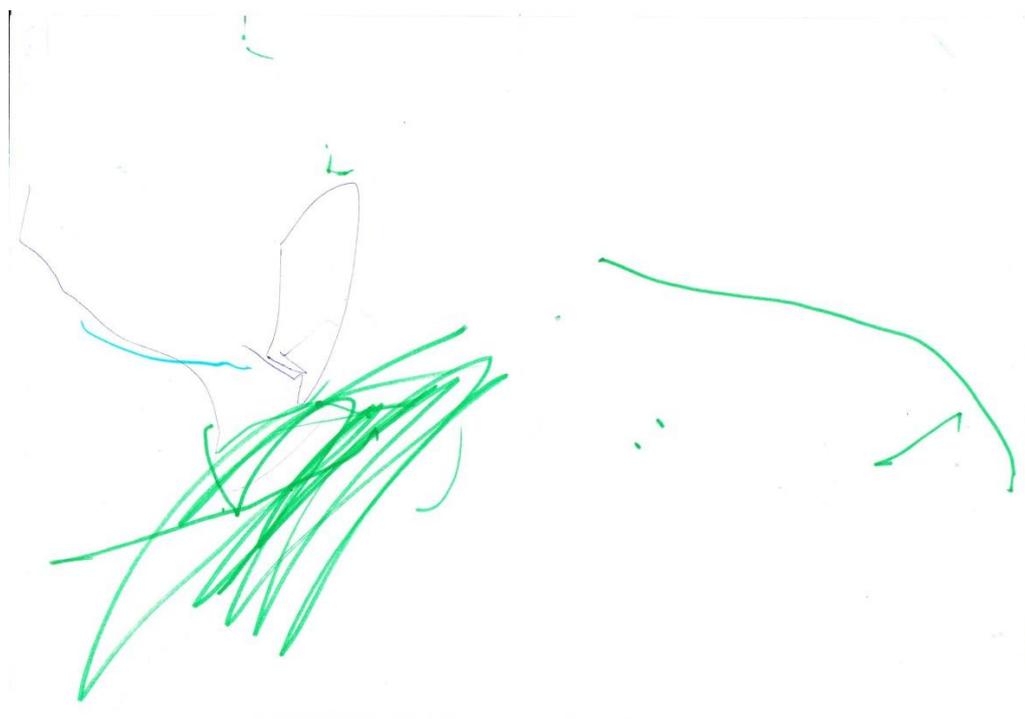
Рассмотренный компонент, как можно видеть, связан и с таким элементом детской практики, как *экологический опыт*, который сопряжен с познанием природы. Ребенок учится видеть и понимать *признаки* каждого сезона, месяца, времени суток. Например, начинающие желтеть листья, холодные ночи в августе – свидетельствуют о приближающейся осени, тогда как ее символом выступают желто-бордовые кроны деревьев, листопад, отлет птиц на юг. Такие базовые понятия являются необходимыми в формировании правильного миропонимания.

Экологический опыт приобретается и в наблюдении за животными и / или контакте с ними. Одним из основных выводов такого взаимодействия должно стать понимание ценности жизни, сохранения ее любому живому существу, любви и заботы. В процессе усвоения запоминается и присущее данной культуре зооморфное выражение человеческих качеств: собака – как символ верности, лиса – хитрости, заяц – трусости и пр.

Здесь же можно упомянуть геральдику, поскольку ряд гербов имеет изображение животных, как правило, обитающих на данной территории и несущих определенное смысловое значение (знаки-символы).

Наглядным выражением присутствия семиотического компонента является детская картина мира, опредмеченная в рисунках (компонент – *эстетика*). Ее характер меняется с возрастом ребенка, как и используемые элементы. В раннем детстве, когда графические навыки не развиты, они больше носят именно символично-знаковой характер, что взрослому человеку сложно «расшифровать». Преобладают точки, линии, подобие геометрических фигур. Далее он учится условно передавать образ – им схватываются основные признаки, черты изображаемого предмета (рис. 2 (Кирилл А., 1 год 9 мес.)).

Рисунок 2



Таким образом, семиотический компонент присутствует во всех элементах обыденной практики детства как одного из уровней субкультуры детства. В совокупности они образуют семиотический универсум или, согласно концепции Ю. М. Лотмана, семиосферу пространства детства.

Литература

1. Борисов С. Б. Русское детство XIX-XX вв. Т. 1: А. М.; СПб.: Дмитрий Буланин, 2012. 832 с.
2. Детское движение в Тамбовском крае (1914-1945 гг.): сборник документов / под ред. А. А. Слезина. Тамбов: Грамота, 2017. 724 с.
3. Лосев А. Ф. Логика символа // Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 247-274.
4. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров: Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1999. 464 с.
5. Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Статьи по семиотике культуры и искусства. СПб.: Академический проект, 2002. С. 211-225.
6. Мечковская Н. Б. Семиотика. Язык. Природа. Культура. М.: Академия, 2004. 432 с.
7. Никитина Е. С. Семиотика. М.: Академический проект: Трикста, 2006. 528 с.

8. Осорина М. В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб.: Питер, 2010. 368 с.
9. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М.: Академический проект, 2013. 805 с.
10. Стивенсон Р. Л. Собрание сочинений. Т. 5. М.: Терра, 1993. 560 с.
11. Фещенко В. В., Коваль О. В. Сотворение знака: очерки о лингвоэстетике и семиотике искусства. М.: Языки славянской культуры, 2014. 640 с.

Suvorkina E. N.

SEMIOTIC COMPONENT IN THE EVERYDAY PRACTICE OF THE SUBCULTURE OF CHILDHOOD

The article analyzes the semiotic component in the structural elements of one of the two morphological levels of the childhood subculture – the everyday level, which is created by the child's activity. The totality of the symbolic-symbol systems of each unit forms the semiosphere of the childhood space.

Key words: *subculture of childhood, childhood, child, morphology of childhood subculture, everyday level, game, rule-making, semiotics, sign, semiosphere.*

Формирование инновационной культуры как задача системы образования

Трафимова Г. А.

Россия, Самара, Самарский университет, кандидат социологических наук, доцент кафедры философии

В статье рассмотрен феномен инновационной культуры и составляющие его элементы. Проанализированы особенности формирования инновационной культуры в системе образования современной России, рассмотрено влияние системы образования и региональной инновационной инфраструктуры на формирование инновационной культуры у российской молодежи.

Ключевые слова: *инновационная деятельность, система образования, инновационная инфраструктура, инновационная культура.*

Глобальные трансформации современного общества затрагивают различные сферы. В условиях становления «общества знания» все большую роль приобретает инновационная деятельность, представляющая собой не только основу процессов инновационного развития и фактор будущего экономического роста, но значимый культурный феномен. Как показывает мировой опыт, для инновационной деятельности требуются специалисты, обладающие особой подготовкой, профессиональными компетенциями на основе междисциплинарной координации знаний, способными обеспечить эффективность инновационного процесса.

Россия в рамках программ социально-экономического и научно-технического развития рассматривает себя в числе стран, ориентированных на инновационное развитие. Концепция долгосрочного социально-экономического развития России до 2020 года предполагает формирование сети научно-образовательных центров мирового уровня, интегрирующих передовые научные исследования и образовательные программы, решающие кадровые и исследовательские задачи масштабных инновационных проектов [1]. Поддержание конкурентоспособности российской экономики в условиях глобализации выдвигает на первый план проблему перехода на инновационный

путь развития, что предполагает высокий уровень развития человеческого потенциала [2, с. 24].

В связи с этим огромное значение приобретает осмысление роли инноваций с точки зрения их влияния на социально-экономическое, политическое и культурное развитие общества. Анализируя проблемы инновационного развития общества, в большинстве случаев исследователи оценивают экономические эффекты. Однако крайне важно учитывать культурно-специфические феномены, оказывающие влияние на широкий круг экономических, политических, социальных и социально-культурных процессов. В этом случае предметом анализа выступает не только место людей в экономической сфере, но и их социокультурные характеристики. Не только производительность труда, но и мышление персонала, производственная культура людей становятся важнейшим фактором экономического и социального развития. В этом ряду важную роль играют социальные установки на нововведения и инновации в различных сферах, выступающие фундаментом инновационных процессов в обществе.

В научной литературе широко распространенным является понимание инновационного развития в виде системного процесса общественного и экономического развития, который базируется на знаниях и инновациях, реализует конкурентные преимущества экономики регионов, обеспечивает устойчивый рост, повышение качества и уровня жизни населения с помощью гармонизации интересов его участников [2, с. 3]. Как правило, в основу стратегии инновационного развития закладывается эффективное управление нововведениями в разных сферах жизни общества, в том числе экономической и социально-культурной. Это обуславливает высокую социальную значимость инновационной деятельности и отношение к ней как социально-культурному феномену.

В настоящее время основные источники конкурентоспособности России в научно-технической сфере формируются за счёт деятельности научно-исследовательских центров и университетов, создающих вокруг себя инновационную инфраструктуру. При этом экономика все более ориентируется на развитие отраслей, требующих высокой квалификации персонала и, следовательно, генерирующих высокую добавленную стоимость производимой продукции. Именно поэтому на первый план выходит подготовка кадров нового поколения, способных принимать профессионально значимые решения в условиях быстро изменяющихся

научно-технических, технологических, информационных и социальных реалий. В этом плане речь должна идти об инновационной направленности всей системы образования современного общества.

Несмотря на то, что сейчас практически повсеместно в системе образования происходят качественные изменения в содержании и методах обучения, система образования остается достаточно консервативной и не всегда соответствует требованиям динамичной социокультурной среды. Особенно это несоответствие заметно в научно-технической сфере, чаще других сталкивающейся с инновациями различных видов. Так, высокие требования к профессиональным знаниям, квалификации, организационным способностям, а также к общему социально-культурному уровню современного специалиста в научно-технической сфере приводят к тому, что наиболее успешным на современном рынке труда является профессионально мобильный специалист, подготовленный к непрерывному обновлению своих знаний и навыков, умеющий критически мыслить и адекватно оценивать свои и чужие достижения. Однако работодатели нередко отмечают разрыв между требованиями к современному профессионалу и теми профессиональными компетенциями, которые есть у молодых специалистов. Выпускники ВУЗов не всегда умеют максимально эффективно использовать полученные профессиональные и социально-личностные компетенции, не обладают сформированной инновационной культурой.

Между тем, концепция развития исследовательской и инновационной деятельности в системе высшего образования предполагает не только подготовку кадров с новыми компетенциями, но и формирование источников инновационных технологий в системе высшего образования, источников развития молодежного инновационного предпринимательства. На современных высокотехнологичных производствах требуются специалисты с компетенциями, предусматривающими как разработку технологий и их применение в технологических проектах, так и коммерциализацию изобретений и инноваций. Поскольку в современных образовательных стандартах значительно увеличилось внимание к формированию компетенций нового типа (научно-исследовательских, инновационных, социальных), это становится основой для появления элементов инновационной культуры у выпускников ВУЗов [4, с. 370]. Сама инновационная культура становится значимой составляющей личности современного специалиста.

Говоря о составляющих инновационной культуры, прежде всего, необходимо отметить научно-исследовательские компетенции, формирование которых тесно связано с инновационной деятельностью. Поэтому совмещение научно-исследовательской работы с инновационной деятельностью способствует формированию важных элементов инновационной культуры. В современном ВУЗе широкое привлечение студентов к научной деятельности является не только актуальным направлением индивидуализации образовательного процесса в вузе, но и реализацией новой образовательной парадигмы. При этом необходимо создание механизмов персонифицированного поощрения научно-технического творчества молодежи, что позволяет ей накапливать и рационально использовать получаемый социально-культурный опыт. Активная научно-исследовательская деятельность в ВУЗах становится источником появления высокотехнологичных проектов в различных отраслях науки и техники. Как правило, участники инновационной деятельности обладают высоким уровнем конкурентоспособности вследствие высокого уровня развития у них научно-исследовательских и инновационных компетенций.

Примером ВУЗа, реализующего концепцию интеграции образовательного процесса и научных исследований, является Самарский национальный исследовательский университет им. С. П. Королёва, студенты, магистранты и аспиранты которого активно участвуют в реализации высокотехнологичных проектов для наиболее динамично развивающихся отраслей российской промышленности. Примером наиболее известных проектов является запуск на космическую орбиту в апреле 2016 г. с космодрома «Восточный» малого космического аппарата дистанционного зондирования Земли «Аист-2» и наноспутника SamSat-218, собранных молодыми исследователями и студентами университета в сотрудничестве со специалистами РКЦ «Прогресс». Усиление интереса к научно-исследовательской и инновационной деятельности у студентов и аспирантов университета связано и с возможностями работы в межвузовских лабораториях по перспективным научным направлениям, и с возможностями участия в крупных проектах инновационной направленности. Перспектива работы над такими проектами становится мощным стимулом для привлечения студенческой молодежи к научно-инновационной деятельности. Примеры успешной реализации проектов молодежного научно-технического творчества способствуют рекрути-

рованию молодежи в науку, повышают интерес молодежи к техническому творчеству.

Формированию инновационной культуры способствует и активное становление инновационной инфраструктуры региона, в том числе в рамках Программы развития инновационной деятельности в Самарской области на 2014-2018 гг. Существующие фонды поддержки предпринимательства, бизнес-инкубаторы, технопарки, центры молодежного инновационного творчества [5] призваны не только стимулировать научно-исследовательскую и инновационную деятельность в регионе, но и способствовать формированию инновационной культуры молодежи. При этом существенным фактором инновационного развития региона выступает интеграция элементов инновационной инфраструктуры с научно-образовательными организациями.

В целом Самарская область выступает в качестве примера региона, в котором научно-образовательная система оказывает огромное влияние на его инновационное развитие. Способность использовать и наращивать конкурентные преимущества региона во многом связана с квалифицированным кадровым потенциалом и возможностями его воспроизводства. В этом плане необходимым условием инновационного развития является модернизация региональной научно-образовательной системы, целью которой должна быть не только подготовка инновационно-ориентированных специалистов, но и полноценное участие в формирующейся региональной инновационной системе.

Таким образом, общий анализ происходящих в системе образования процессов показывает, что происходит постепенный переход к новой концепции реализации обучения, основанной на интеграции образовательного процесса и научных исследований, получившей название «обучение через исследования». Проблемные и проектные формы образовательного процесса позволяют обеспечить устойчивые связи между научно-исследовательской работой и образовательными программами. Именно такая интеграция способствует формированию инновационного мышления молодежи, влияя на развитие инновационной культуры всего общества.

Литература

1. Распоряжение Правительства РФ от 17 ноября 2008 г. N 1662-р «О Концепции долгосрочного социально-экономического развития РФ на период до 2020 года (с изменениями и дополнениями)». URL: <http://base.garant.ru/194365/>.
2. Кузнецова И. В. Человеческий потенциал России: проблемы совершенствования // Вестник Москов. ун-та. Сер. 18. 2010. № 1. С. 110-125.
3. Валинурова Л. С. Управление инновационным развитием регионов. Уфа: БАГСУ, 2013. 85 с.
4. Трафимова Г. А. Проблемы развития инновационной культуры в современной России // Модернизация культуры: от культурной политики к власти культуры: Материалы IV Международной научно-практической конференции. Самара, 2016 г. Самара: Самар. гос. ин-т культуры, 2016. Ч. II. С. 368-372.
5. Единый портал инновационной деятельности Самарской области. URL: <http://startupsamara.ru/Infrastructure>.

Trafimova G. A.

FORMATION OF AN INNOVATIVE CULTURE AS A TASK OF THE SYSTEM OF EDUCATION

The article considers the phenomenon of innovation culture and its constituent elements. The peculiarities of the formation of innovative culture in the education system of modern Russia are analyzed, the influence of the education system and regional innovation infrastructure on the formation of innovative culture among Russian youth is examined.

Key words: *innovation activity, education system, innovative infrastructure, innovative culture.*

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Банникова Наталия Федоровна – кандидат исторических наук, профессор кафедры отечественной истории и историографии Самарского университета.

Бахметьев Артур Эдуардович – аспирант кафедры философии Самарского университета.

Беляева Елена Валериевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии культуры Белорусского государственного университета.

Вострякова Юлия Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории науки Самарского государственного университета путей сообщения.

Гильмутдинова Нина Амировна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Ульяновского технического университета.

Голенков Сергей Иванович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Самарского университета.

Даренский Виталий Юрьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии науки и техники Луганского национального аграрного университета.

Дёмин Илья Вячеславович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Самарского университета.

Инюшина Ирина Алексеевна – ассистент кафедры истории, философии, рекламы и связей с общественностью Орловского государственного университета экономики и торговли.

Кишкин Никита Владимирович – аспирант кафедры философии Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана.

Клёцкин Михаил Васильевич – кандидат философских наук.

Конев Владимир Александрович – доктор философских наук, заслуженный деятель науки РФ, профессор кафедры философии Самарского университета.

Кудрина София Альбертовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова.

Лишаев Сергей Александрович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Самарского университета.

Нагорнов Евгений Александрович – кандидат культурологии, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных наук Нижегородской государственной медицинской академии.

Нестеров Александр Юрьевич – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии Самарского университета.

Нехамкин Валерий Аркадьевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана.

Огнев Александр Николаевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Самарского университета.

Сериков Андрей Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой гуманитарных и естественнонаучных дисциплин Самарской гуманитарной академии.

Силантьев Игорь Витальевич – доктор филологических наук, директор Института филологии СО РАН.

Суворкина Елена Николаевна – кандидат культурологии, заведующая сектором систематизации Научной библиотеки Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина.

Сыров Василий Николаевич – доктор философских наук, профессор кафедры онтологии, теории познания и социальной философии Томского университета.

Трафимова Галина Анатольевна – кандидат социологических наук, доцент кафедры философии Самарского университета.

Фаритов Вячеслав Тависович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Ульяновского технического университета.

Филатов Тимур Валентинович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Самарского университета.

Чистанов Марат Николаевич – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии и культурологии Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

История. Семиотика. Культура

Сборник материалов
Всероссийской научной конференции с международным участием
(Самара, 17-18 ноября 2017 года)

Ответственный редактор – *Дёмин И. В.*

Технический редактор – *Дёмина А. И.*

Компьютерная верстка – *Дёмин И. В.*

Подписано в печать 10.11.2017

Печать оперативная. Формат 60x84. Усл. печ. л. 15,8

Тираж 1000 экз.

Самарская гуманитарная академия
443011, Самара, 8-я Радиальная, 31. E-mail: rio@samgum.ru
Тел.: (846) 926 26 40 (112)

Отпечатано с оригинал-макета
в типографии ООО «Прайм»
443067, Самара, ул. Михаила Сорокина, 15
Тел.: 8 927 201 82 95