

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ЭКОНОМИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ

**ПОИСК ИСТИНЫ В ПРОСТРАНСТВЕ
СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ**

Сборник научных статей

Выпуск 2

Под редакцией О. Д. Маслобоевой

ИЗДАТЕЛЬСТВО
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ЭКОНОМИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2016

ББК 87

П41

П41 Поиск истины в пространстве современной культуры : сборник научных статей. Вып. 2 / под ред. О. Д. Маслбоевой. – СПб. : Изд-во СПбГЭУ, 2016. – 179 с.

ISBN 978-5-7310-3733-4

Сборник содержит материалы работы девятого теоретического семинара по проблемам истины, традиционно проводимого в течение восьми лет в рамках Международного форума «Дни философии в Санкт-Петербурге». В нем представлены статьи, раскрывающие специфику понимания истины в науке, религии, искусстве, политико-правовой и экзистенциальной сферах культуры. Профессиональная философия выступает при этом синергичным полем, объединяющим поиски истины во всех этих направлениях.

Издание адресовано студентам, аспирантам, научно-педагогическим работникам представителям иных областей культуры, – всем интересующимся осмыслением того, что есть истина.

The collection contains papers of ninth theoretical seminar on problems of truth, traditionally held for eight years in the framework of International forum "Days of philosophy in St. Petersburg". It presents articles on the specifics of understanding the truth in science, religion, art, political, legal and existential spheres of culture. Professional philosophy is thus synergetic field that combines the search for truth in all of these areas.

The edition is addressed to students, postgraduate students, scientific and pedagogical workers and representatives of other cultural fields, all interested in the understanding of what is truth.

ББК 87

Рецензенты: д-р экон. наук, проф. **Г. Л. Багиев**
д-р филос. наук, проф. **К. С. Пигров**

ISBN 978-5-7310-3733-4

© СПбГЭУ, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|---|
| <i>Маслобоева О.Д.</i> Обращение к читателю | 5 |
|---|---|

Логико-эпистемологические проблемы истины

| | |
|--|----|
| <i>Магомедов К.М.</i> Логическая концепция истины и ее пределы | 13 |
| <i>Невельская-Гордеева Е.П.</i> Логический анализ нарушений закона тождества..... | 18 |
| <i>Ерахтин А.В.</i> Проблема истины в отечественной философии | 25 |
| <i>Богданова В.О.</i> Понимание истины в философском конструктивизме | 34 |
| <i>Виноградова Н.В.</i> Проблема истины в свете эволюционной эпистемологии | 42 |
| <i>Платонова С.И.</i> Эпистемологические особенности постнеклассических социальных теорий..... | 49 |

Многообразие образов истины в пространстве современной культуры

| | |
|--|-----|
| <i>Билалов М.И.</i> Методология полилога познавательных культур в понятийном осмыслении истины..... | 58 |
| <i>Блюменкранц М.А.</i> Любовь к истине как род душевного недуга..... | 63 |
| <i>Михайлова Е.Е., Косарская Е.С.</i> Достоверность исторических фактов: позитивистская версия и современность | 70 |
| <i>Евланников В.П., Евланникова Г.Е.</i> Метод Гегеля в философии истории Н.Г.Чернышевского | 77 |
| <i>Силантьева М.В.</i> Истина в зеркале множественности: проблема единства познания в философии Н.А. Бердяева | 85 |
| <i>Глаголев В.С.</i> Сциентизм и философская Истина в эпоху глобализации..... | 93 |
| <i>Ковалев А.А.</i> Угрозы современной политики двойных стандартов как преднамеренное искажение истины в сфере национальной безопасности | 100 |
| <i>Курбанова С.М.</i> Личностный аспект истины в гражданском процессуальном праве | 108 |
| <i>Маслиева О.В., Назиров А.Э. Л.С.</i> Выготский как психолингвист (Поиск истины в дискуссии с Ж. Пиаже) | 112 |
| <i>Литвинов С.А., Твердынин Н.М.</i> Влияния занятиями боевыми искусствами на изменение массового сознания | 120 |
| <i>Бранская Е.В.</i> Искусство в познавательной деятельности человека | 123 |

| | |
|---|-----|
| <i>Березовская В.А.</i> Истина в координатах «прекрасное – безобразное» на примере кантаты А. Шнитке «История доктора Иоганна Фауста» | 130 |
| <i>Пономарева А.С.</i> Истина в кинопространстве Гая Мэддина | 138 |
| <i>Чупрова И.А.</i> Проблема понимания истины в музыкально- исполнительском искусстве (на примере русского пианизма) | 145 |

Лингвистическое и экзистенциальное измерение истины

| | |
|---|-----|
| <i>Капитонова М.А.</i> Межъязыковая симметрия как одна из основ опре- деления истинности поэтического перевода | 152 |
| <i>Калинин С.С.</i> Лингвофилософские этюды об истине | 162 |
| <i>Борисов С.В.</i> Воля к смыслу как истина «Ессе Ното»..... | 168 |
| <i>Щепановская С.В.</i> Как обрести время в языке? Герменевтика «М. Пруст и знаки» Ж. Делеза | 174 |

Маслобоева Ольга Дмитриевна
 Санкт-Петербургский государственный экономический университет
 masloboeva.o@inbox.ru

Обращение к читателю

**Поиск истины объединяет,
 или
 Догонит ли нравственный Ахиллес технологическую черепаху?**

«И о разуме едином, том «истинном» разуме,
 в который все должны прийти, чтобы никто
 не погиб, но чтобы все объединились в деле
 «сынов человеческих», дабы *«все едино были»* (один род)».
Н.Ф. Федоров

«Я могу ошибаться, а вы можете быть правы;
 сделаем усилие, и мы, возможно, приблизимся к истине».
К. Поппер

«Я не знаю, есть ли Истина, или нет её.
 Но я всем нутром ощущаю, что **не могу** без неё.
 И я знаю, что если она есть, то она – всё для меня:
 и разум, и добро, и сила, и жизнь, и счастье».
П.А. Флоренский

«Ученый – это не тот человек, который
 много знает, а тот, кто полон решимости
 не оставлять поиска истины».
К. Поппер

19 ноября 2016 г. состоялся девятый ежегодный теоретический семинар по проблемам истины на базе кафедры философии СПбГЭУ и в содружестве с кафедрой онтологии и теории познания Дагестанского государственного университета. Об истории становления семинара обстоятельно рассказано в прошлогоднем сборнике [1, с.4-5]. В отличие от предыдущих восьми семинаров в этом году он впервые проходил не в рамках Международного форума «Дни философии в Санкт-Петербурге», поскольку была нарушена традиция ежегодного проведения этого форума, у истоков которой стоял светлой памяти проф. Солонин Юрий Никифорович, в ту бытность декан философского факультета СПбГУ. Новым руководством теперь уже не просто факультета, а Института Философии было принято решение проводить этот уникальный форум раз в два года. Одна-

ко, насколько мне известно, не только наш семинар, но и другие конференции, круглые столы и семинары, ежегодно проводимые в рамках Дней философии в СПб (ДПФ), состоялись и в этом году.

Каждый год тема семинара конкретизировалась в соответствии с общей темой ДПФ [1, с. 5], и соответствующие названия получали сборники статей, публикуемые по итогам этих семинаров. Однако с прошлого года было решено сделать выпуски серийными под общим генерирующим названием «Поиск истины в пространстве современной культуры», вполне отражающим направленность работы нашего семинара, призванного реализовывать синергию созидательного потенциала основных элементов культуры посредством центрирования исследования разнообразных форм деятельности социального субъекта вокруг поиска истины.

Переход с начала XX в. к релятивистской парадигме существенно девальвировал понятие «истина», но пока человек остается человеком, очевидно, поиск истины элиминировать из культуры невозможно. Истина многолика, у нее много имен: мы ищем истину в любви и дружбе, в науке и религии, в искусстве и морали; и не теряем надежду обрести ее даже в политико-правовой сфере. Отечественная ментальность отрефлексовала это как единство Блага, Истины, Красоты, Справедливости и Святости. И наиболее глубокий пилотаж в овладении истиной в контексте современной социальной практики – это понимание ее антиномичности, в соответствии с которой внутренняя противоречивость или дуальность бытия оборачивается свободой выбора человека относительно того, какую из противоположностей технологически воплощать в жизнь.

Понимание антиномичности истины, заложенное И. Кантом, в контексте органического мировоззрения фундаментально было проработано П.А. Флоренским. Истина как «органическое целое» есть «гнездо» антиномий: «если Истина есть, – пишет П.А. Флоренский, – то она – реальная разумность и разумная реальность; она есть конечная бесконечность и бесконечная конечность, или, – выражусь математически, – актуальная бесконечность, – бесконечное, мыслимое как целокупное Единство, как единый, в себе законченный Субъект» [2, с. 43]. Антиномичность истины заложена в определенном отношении в самой этимологии понятия «истина», исследуемой в целостном пространстве человеческого языка: древнееврейское «*эмет*» имеет религиозный (сакральный) смысл, а латинское «*veritas*» – юридический (светский), древнегреческое «*алетейя*» – гносеологический, русское «*истина*» (от галагола «есть») – онтологический.

Похоронить истину можно только вместе с культурой, что подразумевает антагонистическое разрешение противоречия между естественным и искусственным в жизнедеятельности человека, способное привести к его противоестественной киборгизации как окончательное торжество технократической цивилизации. Судьба человечества, перед которым стоит

апокалипсическая альтернатива между самоуничтожением или самовозрождением на уровне нравственной свободы, напрямую зависит от того, как трактуется и практикуется истина – главная ценность подлинно человеческого бытия, определяющая содержательное наполнение всех других ценностей. А каковы исповедуемые ценности, таково и общество.

Современный апокалипсис как результат глобализации деятельности социального субъекта своими корнями уходит в промышленный переворот рубежа XIX-XX вв., интеллектуальная реакция на который вылилась в два основных тренда: позитивизм, с одной стороны, и российский органицизм с вырастающим из него русским космизмом, с другой. Концептуальное основание этих трендов напрямую связано с эволюцией трактовки истины, чем и обусловлен приведенный выше набор эпиграфов. Причем понимание исторической необходимости перехода от механистического мировоззрения к органическому заложено в истоках обоих трендов.

Основоположник позитивизма – О. Конт пишет о том, что новая философия должна стать «достаточно общей, чтобы принять истинно органический характер, заменяя безвозвратно теологию в ее социальной функции, так же как и в ее умственном назначении» [3, с. 115]. Однако в эволюции позитивизма эта установка вылилась в биологизаторскую органицизмичность. В полном соответствии с западным духом сциентизма, породившим позитивизм, Г. Спенсер раскрывает содержание «органической эволюции» таким образом, что понимание истины как проблема теории познания и понятие самой «человеческой природы» редуцируются к конкретно-научному содержанию естествознания: «Отдел биологии, изучающий происхождение видов, кажется мне самым важным ее отделом, все остальные являются вспомогательными, так как от решения, какое биология даст этой проблеме, должно всецело зависеть наше понятие человеческой природы в ее прошлом, настоящем и будущем, должна зависеть наша теория познания и наша теория общества» [4, с. 609].

В то же время Н.Н. Страхов в программной для российского органицизма статье «Органические категории» раскрывает философско-антропологическое основание эволюции данного направления, возрождающего античный космоцентризм в исторически новых условиях, требующих не созерцательного, а деятельностного типа мировоззрения: на смену понимания механических связей пришла пора развить понятия «о более глубоких отношениях между явлениями», а именно органических, поскольку «организмы суть высшие существа природы и высший организм есть сам человек, микрокосм, мера вещей, самое сложное и самое цельное из всех явлений» [5, с. 120]¹. На основе философской антропологии в рус-

¹ Текст данной статьи Н.Н. Страхова датирован 12.05.1860 и впервые был опубликован в «Журнале Министерства народного просвещения» №3 за 1861 г.

ле отечественной мысли вырастает органическая концепция истины [6], в соответствии с которой истина, будучи по учению Флоренского антиномией, предстает как творчество, свобода, духовная жизнь и подвиг [2, с.147]², высшая форма памяти и воплощение причастности человека к вечности и бесконечности: «истина... есть вселенское ... будучи здесь и теперь, она должна быть символом Вечности» [2, с.145].

Эволюция позитивизма в XX в. приводит к потребительской трактовке истины, что, например, выражает И. Лакатос: «Теоретический “прогресс” состоит лишь в достижении удобства (“простоты”), а не в росте истинного содержания» [7, с.208]. Бездуховность в понимании истины как платформа позитивизма приводит к современному конструктивизму, основанному на том, что истинной является та теория, технологическое воплощение которой дает желательный для субъекта результат. Представитель радикального конструктивизма - Эрнст фон Глазерсфельд со всей определенностью выражает парадигму данного направления, утверждая, что функция познания носит адаптивный характер и служит для организации опытного мира, а не для открытия онтологической реальности. Установка на адаптацию снимает проблему какой бы то ни было ответственности познающего субъекта в процессе его жизнедеятельности. Ответственность, как известно, оборотная сторона медали свободы, без которой нравственная сфера существовать не может. Таким образом, в контексте конструктивизма как законного преемника постпозитивизма «нравственный Ахиллес никогда не догонит технологическую черепаху» [8]. Закономерным результатом данного тренда может быть именно киборгизация, что замечательно выражено в «Кибернетическом манифесте» трансгуманизма как одной из форм конструктивизма в современной культуре. И меня, честно говоря, поражают беспечные перепевы отечественных специалистов в области философии науки идей западных эпистемологов, что, как модный тренд, отражено и в ряде статей данного сборника.

Вместе с тем, реальная история науки демонстрирует усиление интеграции, взаимопроникновения науки и морали. Если на этапе классической науки истина трактуется как нравственно нейтральная, то неклассическая наука разворачивает этот принцип как понимание того, что научная истина – это обоюдоострое оружие, и ставит проблему ответственности ученого за использование результатов научной деятельности. Такого рода ответственность очевидно продемонстрировали такие корифеи неклассической науки, как А. Эйнштейн и А.Д. Сахаров. Так, А. Эйнштейн в мае 1946 г. в письме в Чрезвычайный комитет ученых-атомщиков писал: «Наш мир стоит перед кризисом, который пока не замечен теми, кто обладает властью принятия решений на благо добра или зла. Высвободившаяся-

² См. также: «духовное и, следственно, антиномическое». [2, с.152].

ся сила атома изменила все, кроме нашего способа мышления, и, таким образом, мы сползаем к беспрецедентной катастрофе <...> Нам сейчас нужны 200 тыс. долларов для проведения общенациональной кампании по информированию американского народа, что новый тип мышления жизненно необходим, если человечество желает выжить и двигаться вперед к более высоким уровням жизни» [9, с.7]. Переход к постнеклассической науке осуществлялся в процессе работы научных групп в составе Римского клуба [10], во весь голос обозначившего остроту глобальных проблем современности, прежде всего, экологической проблемы. В результате нравственность начинает регламентировать исследовательскую деятельность уже на этапе постановки научной проблемы [11, 12], тем самым пронизывая все этапы исследования.

Работа М. Полани «Личностное знание», которая стоит несколько особняком по отношению к позитивистскому тренду, хотя постпозитивисты, а также бунтарь в их рядах – П. Фейерабенд как автор «методологического анархизма», ее упоминают, затрагивает проблему роли веры и чувства красоты в исследовательской деятельности. Но эта работа не пользуется популярностью у отечественных философов науки, хотя она вроде бы ближе отечественной ментальности.

Позитивизм в процессе своей двухвековой эволюции выработал значимые для развития науки методологические идеи, но при этом он опасен в своих мировоззренческих претензиях в силу присущего ему духа сциентизма и рождающегося отсюда технократизма, что в свое время уже обозначил Бердяев Н.А., обосновывая необходимость различать «научные элементы позитивизма» и «философский позитивизм» как претензию на «окончательное миропонимание» [13, с.20-21]. Если «дух научного позитивизма сам по себе не исключает никакой метафизики и никакой религиозной веры, но также и не утверждает никакой метафизики и никакой веры» [13, с.20], то в свою очередь, «религиозное и метафизическое сознание действительно отрицает единственность науки и верховенство научного познания в духовной жизни, но сама-то наука может лишь выиграть от такого ограничения ее области» [13, с.21].

Эволюция российского органицизма дает рождение русскому космизму, основоположник которого – Н.Ф. Федоров, исходя из понимания определяющей роли мировоззрения в судьбе человека и человечества, и особенно его самосознания как ядра мировоззрения, ставит задачу преодоления антагонизма научного и религиозного мировоззрения как существенной причины бессилия или, наоборот, произвола теоретического разума, духовно обескровливающего человека, лишая его художественно-эстетического и нравственно-этического отношения к себе, себе подобным и к мирозданию в целом. Проектика, заложенная Федоровым, как «Супраморализм, или Всеобщий синтез (т.е. всеобщее объединение)», до-

полняется концепцией Всеединства – Богочеловечества как своеобразной вершиной религиозно-философской ветви русского космизма и концепцией ноосферы В.И. Вернадского как вершиной научной ветви этого направления.

В результате в целостном поле русского космизма раскрывается глобальная антиномия современной исторической ситуации как уже отмеченная выше апокалипсическая альтернатива между самоуничтожением или самовозрождением человечества на качественно новом уровне. Социальный субъект обладает в равной степени антропологическими способностями и технологическими возможностями для реализации обеих противоположных исторических тенденций. В произведениях русских космистов герменевтически прочитывается необходимое и достаточное условия реализации созидательной тенденции апокалипсической альтернативы: необходимое – достижение синергии элементов духовной культуры, а достаточное – осознание единства человеческого рода. Реализация этих условий позволит «нравственному Ахиллесу догнать технологическую черепаху». При этом стержень многомерного философско-антропологического проекта русского космизма заключается в обретении «единого», ««истинного» разума, в который все должны прийти, чтобы никто не погиб, но чтобы все объединились в деле «сынов человеческих», дабы *«все едино были»* (один род)» [14, с.484].

Особый интерес в исследовании проекта космистов представляет вопрос о соотношении истины и нравственности: познание истины – основа нравственности или нравственное совершенствование – основа познания истины? Требуется также актуализировать данный проект в свете необходимости разрешения глобальной антиномии западной и восточной ментальности, исходя из учения П.А. Флоренского, сосредоточившегося в деле выработки органически космического мировоззрения на трактовке истины, которая есть в своей антиномичности «целокупное Единство, как единый, в себе законченный Субъект» [2, с.43] и «символ Вечности» [2, с.145].

Как представляется, отказ от причастности человека к Вечности происходит, когда позитивисты провозглашают бесполезность метафизики, т.е. умозрительного размышления о мире как профессиональной философии, для дальнейшей эволюции человечества. Именно метафизика в этом понимании призвана соединять вечность с современностью. Нашей отечественной философской общественности в этом отношении, как представляется, не повезло дважды. В советский период мы были в определенной степени абстрагированы от богатства мировой, да и отечественной философской мысли в силу идеологического монополизма марксизма, а в годину перестройки - с жадностью набросились на современную западную мысль, которая в основном и отказалась от мирового наследия. Сложившаяся ситуация вдобавок усугубилась ком-

плексом «периферийности» русской философии. Однако, как представляется, полноценное постижение феномена истины на современном уровне невозможно без профессионального усвоения ее исторической эволюции. Вот и возникают курьезные ситуации, когда современным авторам приписываются давно открытые аспекты понимания истины, как, например, в случае с относительностью истины, открытой еще софистами. Или скрещиваются шпаги по поводу объективности, абсолютности, конкретности истины, вместо того, чтобы, усвоив еще со времен сократовских бесед развиваемую мудрость, заключающуюся в том, что абсолютность истины заключается в ее объективности, а относительность - в ее конкретности, идти дальше. И т.д., и т.п.

Мне, как редактору сборника, не все в содержании статей нравится и не совсем я согласна, но это содержание отражает состояние поисков истины в нашей культуре в настоящее время, начиная от традиционных в этом предметном поле логико-эпистемологических проблем и завершая экзистенциальными. Важно получить этот срез и, критически оценив, преодолевая догматические перемены модных западных и совсем не модных отечественных (например, Н.Г. Чернышевского) идей, в соборном творчестве или философском сотворчестве искать животрепещущее для современного человека понимание истины в синергичном поле науки и религии, искусства и политики, права и морали, формируя целостный образ органической истины. При этом не лишне вспомнить наказ Владимира Владимировича Маяковского: «Глазами жадными цапай, что у нас хорошо, а что на Западе», ибо не гоже игнорировать богатство родной культуры. Важно понимать, что от того, какова мотивация субъекта, какими ценностями и идеалами он руководствуется, зависит содержание постигаемой и реализуемой истины и, следовательно, направленность преобразования или преображения этого мира. В разработке проблемы истины, может быть, как ни в какой другой, значима ответственность профессиональной философии за развитие отечественного самосознания.

Список литературы

1. Маслобоева О.Д. Поиск истины объединяет // Поиск истины в пространстве современной культуры: сборник научных статей / под ред. О. Д. Маслобоевой. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2015.
2. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1. М., Изд-во «Правда». 1990.
3. Конт О. Дух позитивной философии. (Слово о положительном мышлении). Ростов н/Д: «Феникс», 2003.
4. Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские. Мн.: Современный литератор, 1998.

5. Страхов Н.Н. Органические категории // Вопросы философии. 2009. №5. С. 116-124.
6. Маслобоева О.Д. Органическая концепция истины как основание культурной идентичности // Научно-технические ведомости СПбГПУ. 2014. №4. С.119-128.
7. Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции // Лакатос И. Избранные произведения по философии и методологии науки. М.: Академический проект; Трикста, 2008.
8. Попова О.В. Феномен «голой жизни» в контексте конструирования смерти человека // Психология и психотехника 2014 .№8(71) с. 830-837.
9. Проект «Глобальное мышление»: Путеводитель для учителей / Русский вариант Фонда «Кайха». Барселона: Фонд «Кайха», 1993.
10. Римский клуб / Сост. Д.М. Гвишиани и др. М.: УРСС, 1997.
11. Степин В.С. теоретическое знание. М., 1999.
12. Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. М., 1996.
13. Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Из глубины. М., Изд-во «Правда». 1991.
14. Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982.

ЛОГИКО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТИНЫ

Магомедов Камиль Магомедович

Дагестанский государственный университет, г. Махачкала

magomedov49@mail.ru

Логическая концепция истины и ее пределы

В статье раскрываются некоторые ограничения в использовании законов формальной логики, а также социальные последствия абсолютизации ее принципов в понимании истины. Формулируются предложения важные для реформы стратегии преподавания логики в учебных заведениях страны.

Ключевые слова: истина, логика, формальная логика, законы, экстремизм, тоталитаризм, мультикультурализм, ислам, образование

Напомним, что логика своими постулатами, прежде всего, законами противоречия и «исключенного третьего», задает однозначную схему мышления, суть которой сводится к следующему: «не могут быть одинаково истинными два противоречащих суждения, хотя бы одно из них является ложным»: A или $\neg A$, третьего не дано. При этом законы логики рассматриваются как универсальные, задающие матрицу для всего человеческого мышления, как инструмент для отражения и измерения всех без исключения сфер и форм материального и духовного бытия. На такой установке и была построена вся система образования в прошлые периоды, когда логика преподавалась, если не во всех, то во многих высших и средних учебных заведениях, в том числе и школах. В чем-то преподавание такой дисциплины было оправдано, поскольку мышление истинно тогда и только тогда, когда оно непротиворечиво. Следовательно, необходимо было через систему образования формировать соответствующую логическую культуру, построенную на знаменитых законах, сформулированных еще Аристотелем. Эта же тенденция сохраняется, в основном, и в настоящее время.

Конечно, никто не ставит под сомнение эвристическую и методологическую полезность формальной логики и ее законов. Действительно, научное, особенно естественнонаучное мышление, не опирающееся на эту логику, рано или поздно терпит крах, поскольку мышление истинно тогда и только тогда, когда непротиворечиво.

Возражения вызывают лишь претензии строить по такой логике все сферы человеческого постижения бытия: и социально-гуманитарное по-

знание, и формирование человеческой духовности, и механизмы восприятия современной, достаточно сложной, религиозной картины мира, и усвоение политических, этнических и даже нравственных максим, то есть не только глобальное познавательное, но и оценочное отношение к миру. Вот тут и заложена «мина замедленного действия», ведущая к всевозможным экстремальным и тоталитарным формам проявления во многих сферах общественной жизни, особенно в религиозной, социально-политической и этнокультурной.

Мы сегодня много говорим об экстремизме и тоталитаризме в некоторых общественных сферах бытия и сознания. Потому что это действительно актуально в мире и в нашей стране. Социально-экономических и духовно-мировоззренческих причин для этого множество, о них говорят и пишут. Но нельзя отрицать того факта, что глубинная причина для их возникновения вообще заложена не в экономике и политике, а в структурах мышления. Не секрет в том, что важнейшей мировоззренческой и методологической основой, на которой вообще возможно тоталитарное и экстремальное мышление, является логика, господствующая в том или ином социуме, и направляющая это мышление по определенному руслу. Если в нем господствует формальная, двоичная, «дихотомическая» логика, то в обществе и в познании, а главное, в оценочном отношении к миру верховенствуют одни правила. Если же действует множественная или комплексная логика, то доминирует несколько иное познавательное и оценочное отношение к миру.

К чему приводит подобная логика в оценке мировоззренческой проблематики, нам хорошо известно из истории, в том числе марксизма, когда только одна позиция признавалась истинной, а все остальные альтернативы – не только ненаучными, но и откровенно реакционными и враждебными.

Нам представляется, что мы часто недостаточно полно понимаем суть конституционной статьи о свободе совести, где провозглашается право на свободное сосуществование в обществе всех форм отношения к Богу. Наверное, суть данной статьи намного шире, и она предполагает свободу вообще всех форм мировоззрения и оценочных матриц отношения к миру, и религиозных, и светских; и материалистических, и идеалистических и всех других.

К сожалению, тональность освещения многих политических, социальных, духовных процессов не всегда отвечает этой конституционной норме, и тогда начинают господствовать бинарность и дихотомичность в их оценке: только одна партийная идеология объявляется отражающей истинное положение дел и событий; только одна религия или ее ветвь объявляется истинной, а все остальные – заблуждением и т.д. Таким образом формируется менталитет, построенный на однозначности, неизбежно вы-

текающий из формальной логики: это правильно, а это – нет; это можно, а это – нет; это истинно, а это – ложно, это хорошо, а это – плохо.

Такое одномерное видение истины было характерно и для ислама, где действуют механизмы абсолютного монотеизма и предопределения. Хотя, пожалуй, наверное, найдется мало слов, которые использовалось бы чаще в Коране и исламе в целом, чем истина и его производные; «хаккат» - истина, «тарикат» - путь к истине, «талибун» - ищущий истину, «тахкик» - обретение истины и другие. Тем не менее, ее одномерное видение, мышление по принципу «это правильно, а это неправильно» - также определенная черта теории и практики ислама. А это не может не служить питательной почвой для возникновения экстремальности в различных ее проявлениях, ведущих к ослаблению действия механизмов толерантности и взаимопонимания как внутри ислама, так и в его взаимодействии с другими религиозными конфессиями.

В итоге, как говорится, получается, что получается: мы часто хотим, чтобы по нашему «уставу» жили и в Москве, и в Элисте, и в Ставропольском крае. Это касается не только относительно небольших инцидентов, типа огненных лезгинок и стрельб на свадебных торжествах в центре Москвы. Речь идет о достаточно серьезной проблеме межкультурной динамики и толерантности. В результате, мы имеем достаточно болезненный процесс «вписания» нашей, в основном, одномерно построенной культуры и менталитета, в мировой культурный процесс. Вхождение одной культуры в другую – всегда процесс достаточно сложный и противоречивый, особенно если они построены по матрицам формальной логики. Воспитанные такой логикой люди формирует парадигму ценностного измерения мира по формуле «Кто не с нами, тот против нас».

Конечно, дух мультикультурализма и плюрализма, вытекающий из диалектической логики, не означает вседозволенности и «всеистинности» по формуле постмодернизма. Правовые и нравственные механизмы оценки социальных процессов и в государстве, и в общественном сознании продолжают действовать. Например, применительно к религии это означает, что секты и движения, не отвечающие букве закона и разрушающие благоприятную ауру для формирования целостностной человеческой индивидуальности, типа Аум Синрике, Белое Братство или некоторых форм баптизма, должны оперативно получать соответствующую правовую и политическую оценку.

В плане сказанного, чрезвычайно важной представляется точка зрения чл.-корр. РАН А.В. Смирнова, озвученная им в своем выступлении на конференции по российскому самосознанию в Махачкале: условием истинности твоего вероисповедания является непременно признание истинности любого другого вероисповедания [1, с.50]. Таким образом, современная религия, как и любое явление духовной культуры, по своей су-

ти инклюзивно, то есть включает в свою орбиту все другие религии, ветви и движения, преодолевая, тем самым, все проявления внутреннего и внешнего отчуждения. Следовательно, и самый эффективный путь борьбы с экстремизмом и тоталитаризмом во всех проявлениях, лежит не в идеологической и пропагандистской плоскости, особенно в их «кампанейских» форматах, а в формировании подлинной веротерпимости, толерантности и взаимном содержательном признании в духе этой самой инклюзивности и мультикультурализма.

Проблема ограниченности пределов действия принципов и законов формальной логики в последнее время стала весьма актуальной. На ограниченность пределов использования принципов и логических критериев истинности указывают многочисленные теории последних лет, в том числе, названные «дефляционными концепциями истины». Если абстрагироваться от содержательного и словесного многообразия, их суть сводится к одному: истина и ложь - это всего лишь семантические понятия, а не выразители гносеологического измерения мира, особенно в духе корреспондентской, аристотелевской или, как ее называют, классической концепции истины.

Варианты «исправления» привычной концепции истинности, при этом, предлагаются самые разные:

- одни, считают возможным «нестрогие» понятия «истина» и «ложь» заменить более строгими и корректными - «да» или «нет», т. е. «утверждением» и «отрицанием»;

- другие, предлагают, так называемую, «дисквотационную» концепцию, построенную на механизме «раскавычивания», согласно которому предикат истинности – это своего рода устройство для «раскавычивания» того или иного понятия, как это в свое время доказал А.Тарский в ставшем знаменитым предложении: «Снег белый» истинно если и только если снег белый;

- третьи, выдвигают теорию, названную «просентенциальной» теорией истины, согласно которой предложения с предикатом «быть истинным» есть просентенция или про-предложение – аналогами личных местоимений, «местопредложениями» [2, с.483-489];

- четвертые, считают, что концепция истины семантически есть не что иное, как эквивалентная теория, согласно которой под истиной понимается эквивалентность «правого» и «левого» частей утверждения, как показал тот же А. Тарский;

- пятые, подобно К.Попперу, полагают, что более эвристичным и справедливым будет вообще отказаться от истинностного вектора оценки знания, заменив его критерием правдоподобия. По его мнению, понятие правдоподобия более содержательно, чем истина, так как оно не только помогает нам при выборе лучшей из двух конкурирующих теорий, но и

позволяет дать сравнительную оценку даже тем теориям, которые оказались в целом не истинными и преодоленными наукой. Критерий правдоподобия позволяет начертить вектор восхождения в научном развитии, тогда как истина является всего лишь регулятивной идеей, никогда недостижимой. Универсального критерия истинности нет и быть не может, хотя бы потому, что согласно теореме Геделя о неполноте, имеются истинные предложения, которые, тем не менее, не являются доказанными средствами данной концептуальной системы;

- шестые, сторонники постмодернизма, считают, что истина отнюдь не является продуктом познавательных действий субъекта и результатом когнитивного приближения к познаваемому объекту, тем более в духе теории отражения; она не есть результат усилий, направленных на постижение сущности процессов. В своей основе она выступает как одно из проявлений интерпретационного своеволия субъекта, она есть, по словам Фуко, «что-то вроде принудительного действия» субъекта в отношении собственной дискурсивности. Таким образом, если перефразировать известную метафору постмодернизма относительно «смерти субъекта», то можно сказать, что происходит также «смерть проблемы истинности».

Эти и другие варианты дефляционной теории истины направлены не только против абсолютизации корреспондентской теории истины, как меры соответствия знания и действительности, но и против универсализации механизмов формальной логики с ее линейным, одновекторным мышлением, не укладывающимся в «прокрустово ложе» многополярного мира и мультикультурализма.

Из сказанного вытекают важные для отечественного образования следствия. Это касается, прежде всего, чтения на многих факультетах курса формальной логики. Конечно, ее преподавание чрезвычайно важно для юридических специальностей, где вся конструкция состязательности правосудия и судопроизводства построена на понятии правонарушения и преступления. Здесь без основательной логической и понятийной культуры не обойтись. Она должна изучаться на специальностях теоретического естествознания, на математическом факультете, при подготовке специалистов по информатике, программированию. И, конечно же, она основательно должна усваиваться на философских факультетах, где собственно и готовятся преподаватели логики. А вот, скажем, полезность чтения формальной логики на гуманитарных факультетах, будущим филологам, историкам и т.д, у меня вызывает серьезные сомнения. Я даже поставил бы вопрос о вредности чтения здесь основ формальной логики. В этих сферах знания больше действует комплексная, диалектическая логика, без которой не сформировать у слушателей поливекторную, многополярную мультикультуру.

Список литературы

1. Смирнов А.В. Классический ислам и современный Дагестан: как можно сегодня прочитывать исламское наследие //Проблемы российского самосознания: историческая память народа. Материалы 12-й Всероссийской конференции. Москва-Махачкала, апрель 2015 г. М.; Махачкала: Дельта-Пресс, 2015.
2. Аналитическая философия // Под ред. Лебедева М.В., Черняка А.З. М.: РУДН, 2004.

Невельская-Гордеева Елена Петровна
Национальный юридический университет
имени Ярослава Мудрого, Харьков
neveelena@yandex.ru

Логический анализ нарушений закона тождества

Несмотря на то, что и в учебной литературе, и в научной, представлены многочисленные примеры ошибок, связанных с нарушением I основного закона логики, исследования их логических причин, а также классификация или хотя бы типологизации таких ошибок отсутствуют. Данная работа посвящена вопросу изучения и типологизации указанных нарушений.

Ключевые слова: закон тождества; первый основной закон логики; нарушения основного закона логики; логические ошибки; классификация ошибок; ошибки, связанные с нарушением основного закона логики; комический эффект.

В логике действуют четыре основных принципа логики или, как чаще их сегодня называют, основных закона логики. Эти законы объективны. Они получили название непоколебимые основания [1, с.10]. Основные законы логики носят универсальный характер, они лежат в основе функционирования всего мышления в целом, т.к. отражают наиболее общие и глубинные связи и отношения объективного мира.

Нарушение этих законов приводит как к логической, так и смысловой ошибке, к искажению истины, делает мышление путанным, противоречивым; а поскольку законы логики объективны, то их нарушение может приобретать для слушателя или читателя комический эффект [См. 2, с.35; 3, с.370-372]. Цель данной статьи: выявить нарушения первого основного

закона логики, проанализировать вытекающие отсюда ошибки и типологизировать их.

Формулировка первого основного принципа логики – принципа тождества, была дана Аристотелем в трактате «Метафизика»: «...иметь не одно значение — значит не иметь ни одного значения; если же у слов нет значений, тогда утрачена всякая возможность рассуждать друг с другом, а в действительности — и с самим собой; ибо невозможно ничего мыслить, если не мыслить что-нибудь одно» [4, с.415]. Таким образом, Аристотель, в первую очередь, акцентирует внимание на множественности значений слова или фразы. Во вторую очередь – указывает на полное отсутствие смысла.

В современной логике закон тождества формулируется так: мысль или понятие остаются неизменными на протяжении всего рассуждения. Формулой этот закон записывается так: $A = A$ (A тождественно A) или $A \rightarrow A$ (из A вытекает A).

Сама формулировка этого закона кажется вполне тривиальной: а как же иначе? Конечно, мысль или понятие остаются неизменными. Однако на практике этот закон часто нарушается.

Первая логическая ошибка, которая всегда присутствует в учебниках, связана с тем, что, как указывал еще Демокрит [5, с.37], одно слово может выражать несколько понятий. Для примера вспомним рекламный ролик, подготовленный Александром Цекало и Лолитой Милявской, который лет двадцать пять назад постоянно крутили по центральным телевизионным каналам. Лолита говорила: «Отличная компания». Александр поддерживал ее: «Отличная – от других». Здесь слово «отличная» использовалось в разных значениях, т.е. реально были задействованы два понятия, которые грамматически звучали одинаково – «отличная компания». Пример из современной телевизионной рекламы зубной пасты: наша зубная паста – «первая в стране». Слово «первый» имеет два значения: первый – как лучший, и первый – как место в списке других подобных изделий. Или известный всем эпизод из кинокомедии «Джентльмены удачи». Водитель такси спрашивает пассажиров, какой памятник они ищут: «Сидит он или стоит». Пассажир, которого играет С. Крамаров, отвечает: «Кто ж его посадит, он же памятник!». Здесь комичность ситуации достигается смешением разных смыслов слова «сидеть». В городе Харькове популярен ресторан «Мафия», имеющий рекламный слоган: «Мафия – семейные ценности». Безусловно, семейные ценности самого обычного гражданина и ценности мафиозного клана явно не совпадают, хотя рекламный акцент делается, безусловно, именно на семейные встречи и праздники.

И наоборот, пример корректного отношения к многозначности слова с учетом закона тождества. Мы читаем такой текст: «Штраусу было предложено место дирижёра летних концертов в Павловске. С 1856 года

в течение десяти лет он с огромным успехом выступает в Павловском вокзале. (В то время «вокзалом» называли пригородные места отдыха)» [6]. Здесь автор не стремится ни к манипуляциям, ни к комическим эффектам – в контексте изложения объясняется наличие разных смыслов у одного слова.

Итак, все вышеприведенные примеры нарушения закона тождества связаны с тем, что слово имеет несколько значений – разные понятия обозначаются одним и тем же названием. Это первая ошибка – самая явная, самая заметная, которая, как видно из приведенных примеров, используется как для манипулирования сознанием в рекламных целях, так и для создания комического эффекта.

Вторая ошибка, на которую, также обращал внимание Демокрит [5, с.37], связана с обратной ситуацией, когда одно понятие обозначается разными словами (имеет несколько имен). Приводим примеры. Анекдот: «Одна блондинка сообщает другой: – Знаешь, говорят, что твой муж улетел в Голландию вместе с секретаршей! – Всё это – сплетни, – отвечает собеседница. – Я наводила справки: муж улетел в Голландию, а его секретарша – в Нидерланды!». Здесь комический эффект достигается тем, что один объект имеет разные названия, которые в данном примере используются как отдельные понятия.

Еще один анекдот, взятый из интернета, который построен именно на данном нарушении основного закона: «Самолет из Африки садится в международном аэропорту. На борту пассажир, в багаже которого груз — 100 банановых пальм. Таможенники, получив информацию об этом, находятся в предвкушении хорошего развода мужика на деньги: как-никак 100 пальм — это ж коммерческая партия и для «личного использования» никак не катит...

Таможенник: — Ну-с, уважаемый, что везем?

Мужчина молча протягивает таможенникам декларацию, в которой написано: «Пальмовая роща — 1 штука».

Однако логические основания этого комического примера лежат значительно глубже многоименности понятия, характерного для предыдущего анекдота. В данном случае необходимо рассмотреть вид понятия по объему – «собирательные понятия», которые имеют в своем составе рядоположенные (одинаковые, сходные) элементы. «Пальмовая роща» – понятие собирательное, т.к. роща состоит из отдельных пальм. Несобирательное понятие «пальма» – в количестве 100 штук – свидетельствует о том, что пальм много, а вот «пальмовая роща», как собирательное понятие, оказывается всего в единичном экземпляре. Комический эффект достигается заменой несобирательного понятия на понятие собирательное.

Следующий пример рекламного слогана, однако, теперь с иной логической ошибкой: «Интернет – это Укртелеком». Здесь ставится знак ра-

венства между двумя понятиями, одно из которых является родовым, а другое – видовым. Объемы этих понятий не могут быть тождественными именно вследствие родо-видового отношения между понятиями. Если указать: «Укртелеком – это интернет», то меньшее по объему понятие подводится под большее, и в таком случае ошибки не будет. Однако использование приема определения родового понятия через видовое в рекламе делается сознательно, для того, чтобы внимание акцентировалось только на одном видовом понятии, чтобы убрать из поля зрения, иные видовые понятия, отвести от них внимание. Анализ рекламных слоганов показывает, что именно это нарушение закона тождества, связанное с заменой видовых понятий на родовые, чаще всего используется гениями рекламы для манипуляции сознанием потребителя [7, с.127].

С рекламной целью может производиться подмена понятий не родовых, а просто разнообъемных. Рекламный плакат: «Покупайте часы Сейко с вечным календарем». Это предложение записано в две строки, которые занимают 25% плакатного места. Следующая строка уже меньшими буквами: «Часы Сейко имеют календарь на сто лет». Здесь наблюдается подмена понятий. В рамках индивидуальной человеческой жизни 100 лет – это очень большой срок, однако в рамках вечности – 100 лет представляет собой сущий пустяк. Создатели рекламы «сто лет» заменяют на понятие «вечность», которое, безусловно, более широкое по объему. Нарушается закон тождества: объемы понятий не совпадают.

Следующая ошибка – подмена понятий схожих по звучанию. Например, рекламный баннер магазина часов имел девиз: «Времена не выбирают, выбирают – время». Здесь обыгрывается схожее звучание разных по содержанию понятий.

Все три перечисленные выше ошибки неоднократно задействованы в либретто известной оперетты И. Штраусса «Летучая мышь» (автор текста Николай Эрдман) [8]. Здесь нарушение закона тождества осуществляется специально для создания комического эффекта, Продемонстрируем только на одном небольшом отрывке.

«Генрих: Произошло это совершенно случайно. Когда мы с Эммой вышли из поезда, то мы направились самой кратчайшей дорогой к охотничьему домику.

Розалинда: Погоди. С какой Эммой?

Генрих: А кто сказал с Эммой?

Розалинда: Ты.

Генрих: Почему это тебя удивляет?

Розалинда: Но прости, Генрих, меня это больше чем удивляет! А кто такая Эмма?

Генрих: Собака.

Розалинда: Собака? Где ты ее взял?

Генрих: Мне ее одолжил Шульц.

Розалинда: И собаку Шульца зовут Эмма?

Генрих: Эмма.

Розалинда: Что за фантазия назвать собаку именем жены?

Генрих: Ну что ты хочешь от Шульца? Он вообще фантазер! ... Дело не в этом. Ну, вот, идем мы с собакой самой кратчайшей дорогой, идем, разговариваем...

Розалинда: А кто? Кто с кем разговаривает?

Генрих: Естественно, что я с собакой, не собака же со мной. Ну вот, мы идем. Кругом природа! Погода! Эмма резвиться как ребенок, я и не заметил, как забрели на территорию этого проклятого владения. Вдруг рябчик. Эмма как закричит нечеловеческим голосом: "Генрих, стреляй!".

Розалинда: Да подожди. Как же это собака может кричать нечеловеческим голосом: "Стреляй, Генрих!?"

Генрих: А что, хочешь, чтобы она закричала человеческим голосом: "Стреляй!". Естественно, нечеловеческим, она закричала: "Гав-гав-гав!". У нее хвост в струнку, грудь – вот так, лапки – вот так! На лице румянец.

Розалинда: На чьем лице?

Генрих: Естественно на моем» [8].

Если в литературе целью нарушения закона тождества является создание комического эффекта, то для юриспруденции целью выступает судебное решение, приговор суда. В юридической практике нарушение этого закона может привести к серьезным, и, не исключено, к трагическим, последствиям. Пример: известный случай защиты адвокатом В.Д. Спасовичем подсудимого Кронеберга. Ф.М. Достоевский в своем дневнике по этому поводу писал: «Я думаю, все знают о деле Кронеберга, производившемся с месяц назад в с.-петербургском окружном суде, и все читали отчеты и суждения в газетах. Дело слишком любопытное, и отчеты о нем были замечательно горячие. Опоздав месяц, я не буду подымать его в подробности, но чувствую потребность сказать и мое слово по поводу. Я совсем не юрист, но тут столько оказалось фальши со всех сторон, что она и не юристу очевидна. ... Напомню дело: отец высек ребенка, семилетнюю дочь, слишком жестоко; по обвинению - обходился с нею жестоко и прежде. Одна посторонняя женщина, из простого звания, не стерпела криков истязаемой девочки, четверть часа (по обвинению) кричавшей под розгами: "Папа! Папа!" Розги же, по свидетельству одного эксперта, оказались не розгами, а "шпицрутенами", то есть невозможными для семилетнего возраста. Впрочем, они лежали на суде в числе вещественных доказательств, и их все могли видеть, даже сам г-н Спасович» [9]. Адвокат заменяет термин "шпицрутены" на «розги», «жестокое истязание ребенка» на «воспитание ребенка», не употребляет понятие «семилетний ребенок», а использует термин «испорченный и порочный ребенок». Все это приво-

дит и к подмене тезиса: обвиняемый – не жестокий человек, обвиняемый – мудрый воспитатель порочной дочери.

Случай из современной практики: разводятся супруги. Муж претендует на половину машины, т.к. машина появилась в семье уже при совместном проживании. Жена утверждает, что машина была подарена лично ей ее дядей, однако дядя умер и документов, подтверждающих это нет. Суд принимает решение в пользу мужа: собственность должна делиться на двоих, т.к. приобретена во время совместного проживания. Жена считает, что решение не справедливо, но поскольку выполнять его надо, она говорит, что разрежет машину автогенном пополам. Формально – решение суда будет выполнено, реально – предмет спора потеряет свою ценность. Здесь можно говорить о двусмысленности словосочетания «разделить собственность»: можно сделать это путем дележа ценности, а возможно разделить формально, утратив ценность вещи. Здесь проявляется еще одна ошибка – двусмысленность фразы: «Анна спрятала письмо от мужа в карман» – она положила в карман письмо от мужа или спрятала письмо, чтобы не увидел его муж? Известная детская загадка: «За чем (зачем) стрекочет сверчок?»: трудно ответить «с какой целью стрекочет сверчок», но легко определить его место нахождения: за печкой.

Мы рассмотрели ряд типичных нарушений закона тождества:

1. Слово имеет несколько значений (разные понятия обозначаются одним и тем же именем).
2. Одно понятие имеет несколько имен, однако одному из имен дается иное значение.
3. Замена видового понятия родовым.
4. Подмена понятий, когда слово заменяется другим, схожим по звучанию, но отличным по содержанию.
5. Подмена понятий, близких по содержанию, но разных по объему.
6. Использование двусмысленных фраз.
7. Подмена тезиса.

Кроме перечисленных существует еще одно, восьмое, нарушение основного закона, связанное с вырыванием фразы из контекста. Например: всем известное выражение Отто фон Бисмарка: «Соглашения с Россией не достойны даже той бумаги, на которой написаны». Эта цитата, вырванная из контекста, трактуется не в пользу России. Однако если прочитать абзац целиком, то смысл изменится в противоположную сторону: «Не надейтесь, что единожды воспользовавшись слабостью России, вы будете получать дивиденды вечно. Русские всегда приходят за своими деньгами. И когда они придут — не надейтесь на подписанные вами иезуитские соглашения, якобы вас оправдывающие. Они не стоят той бумаги, на которой написаны. Поэтому с русскими стоит или играть честно, или вообще не играть» [10].

В учебниках по философии нередко приводится фраза из «Фауста» Гете в переводе Н.Холодковского: «Суха, мой друг, теория везде, А древо жизни пышно зеленеет». Взятая вне пьесы она используется, чтобы подчеркнуть, что сложная научная теория изучает яркую привлекательную жизнь, однако, стоит прочесть весь диалог студента с Мефистофелем, который изображает Фауста перед озадаченным юношей. Мефистофель говорит эту фразу, как итог разговора – какую специализацию выбрать студенту для дальнейшего обучения. Вывод из беседы: бросай студент сухую науку, и иди в трактир, где вино и женщины, и яркие радости жизни.

В диалоге "Законы" Платон писал: "Я вижу близкую гибель того государства, где закон не имеет силы и находится под чьей-либо властью. Там же, где закон — владыка над правителями, а они — его рабы, я усматриваю спасение государства и все блага, какие только могут даровать государствам боги". Однако такие высказывания нельзя вырывать из контекста произведения. Ведь под законом здесь понимается не что иное, как совокупность религиозно-нравственных норм, установленных мудрыми людьми государства в качестве ориентира для остальных граждан [11, с. 36].

Таким образом, грамматическая классификация ошибок I основного закона не совпадает с логической. Логические ошибки связаны как с особенностями понятий, суждений (на что обращает внимание филология), так и с ошибками доказательства: потерей тезиса и вырыванием фразы из контекста. Возникающий при нарушениях комический эффект подчеркивает объективность закона тождества.

Список литературы

1. Гайслер Н., Боккино П. Непокосимые основания. Симферополь: Издатель: ХНАЦ, 2003. 399 с.

2. Невельская-Гордеева Е.П. Использование логических ошибок с целью сокрытия истины // Альманах: Международный симпозиум «Путь, истина и жизнь». Материалы научно-практической конференции «Истина, добро и красота в постсовременной картине мира». Курск: изд-во Международный институт экономики и бизнеса. 2014. Выпуск 9. С. 34-36.

3. Невельская-Гордеева Е.П. Использование софистических ошибок с целью манипулирования сознанием // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия: Философия. Культурология. Политология. Социология. 2014. Т.27 (66). № 1-2. С. 369–377.

4. Аристотель. Метафизика // Антология мировой философии в четырех томах. М.: Мысль, 1969. Т. 1. 936 с.

5. Маковельский А.О. История логики. М.: Наука. 1967.
6. Штраус И. Летучая мышь. URL: http://www.astoperahouse.ru/about_music_in_detail/Letuchaya_mish.php (дата обращения: 15.10.2016).
7. Сущенко В.А. Логічний аналіз рекламних слоганів. // Логіка та право Матеріали І Всеукраїнської науково-практичної конференції студентів і молодих вчених та круглого столу «Релігія і право в Україні: історія та сучасність». Харків, 12 грудня 2008 р. / Упорядник О.М.Юркевич. Х.: 2008. С. 126-129.
8. Летучая мышь: фильм. URL: <http://cinematext.ru/movie/letuchaja-mysh-1978/> (дата обращения: 15.10.2016).
9. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. Ежемесячное издание. 1876, февраль. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/dostoevs/dostdn03.htm>
10. Бисмарк О. Афоризмы URL: <http://www.aforizmik.ru/rossia-i-russkie/bismark-o-rossii-i-russkih/> (дата обращения: 15.10.2016).
11. История политических и правовых учений/ Учебник / Под ред. О. Э. Лейста. М.: Юридическая литература. 1997.

Ерахтин Арнольд Валентинович

Ивановский государственный политехнический университет
erakhtinav@mail.ru

Проблема истины в отечественной философии

В современной отечественной философии появились многочисленные последователи постмодернизма. Они отрицают основные положения классической теории познания: теорию отражения, объективность истины, пытаются обосновать релятивизм в области эпистемологии.

В статье показано, что критика классической гносеологии не имеет достаточного основания. Рассматривается соотношение истины и заблуждения, объективного и субъективного, диалектика абсолютной и относительной истины в философии.

Ключевые слова: теория отражения, истина и заблуждение, объективное и субъективное, абсолютное и относительное в истине, принцип конкретности истины.

Проблема истины является одной из центральных проблем классической философии и научного познания. Само возникновение философии было связано с поисками истины, с попытками объяснения мира, исходя из него самого. Но на рубеже XIX- XX веков происходит переход от клас-

сической философии к так называемой «неклассической». Философы этого периода уже не претендовали на исследование фундаментальных проблем философии в свете новых исторических реалий, объединяющей их идеей стал иррационализм. Тезису рационалистов о разумности и познаваемости мира иррационалисты противопоставили противоположный: мир не разумен и не познаваем. Современный вариант иррационализма, постмодернизм, возникший в начале 70-х годов XX века, опровергает почти все фундаментальные понятия классической философии, в том числе и понятие «истина» [См.1]. А.Л. Никифоров справедливо отмечает, что нас пытаются отбросить в доплатоновские времена и вновь погрузить в хаос пустопорожних разговоров, иллюзий, мифов и предрассудков. Он пишет: «Монопольное господство марксизма в отечественной философии советского периода ограждало нас от волн безумия и абсурда, прокатившихся по Европе. Однако в последние два десятилетия многие отечественные философы, поддавшись модному поветрию, отправились в поход против разума и истины» [2, 19].

Особый интерес в этом отношении представляют работы известного нашего философа Л.А. Микешинной, которая считает, что необходимо осмыслить и принять новые подходы к познанию, часть из которых сформулирована постмодернизмом. Она пишет: «... необходимо переосмыслить основные понятия классической теории познания – рациональности, субъекта, объекта и особенно истины, наивно-реалистического понимания её объективности, «абсолютности» и «единственности», выявить их неклассические смыслы, реализуемые в современной науке» [3, 63]. Марксистская концепция истины, по её мнению, требует конструктивного переосмысления, поскольку, основывалась на идеалах и нормах классической науки XX века. Она во многом не соответствует современным научным представлениям. Прежде всего, согласно автору, невозможно принять традиционное понимание объективной истины как воспроизведения объекта таким, *каким он существует сам по себе*, вне и независимо от человека и его сознания. Рассматривая проблему истины в различных философских системах, Микешина приходит к выводу, что любая истина относительна: «...следует признать, что всякое знание, которое достигает человек и которым он пользуется в своей деятельности, носит принципиально релятивный характер» [4, 149]. Но, как известно, релятивизм – это отрицание истины в науке. Против классического понимания истины как отражения объективной реальности выступает и В.Г. Федотова. Она утверждает: «Вопреки классической эпистемологии, истина, в настоящее время, может быть истолкована не как воспроизводство (слепок) объекта в знании, а как характеристика способа деятельности с ним. Поскольку таких способов может быть много, возможен плюрализм истин и, следовательно, исключается монополия на истину» [5, с. 50]. Таким образом, в центре

философских дискуссий об истине оказался вопрос о том, является ли познание отражением объективной реальности.

Является ли познание отражением реальности?

Понимание истины как адекватного отражения объективной реальности является исходным принципом материалистической гносеологии. Этот принцип лежит в основе всего домарксовского материализма. Но метафизический характер этого материализма приводил к тому, что познание рассматривалось как мертвое, фотографическое отображение объектов. Субъект познания представлял как нечто пассивное, лишь испытывающее внешнее воздействие объекта, но сам не принимал никакого участия в формировании познавательного образа. Характеризуя прежний материализм, К.Маркс писал: «Главный недостаток всего предшествующего материализма – включая и фейербаховский – заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не *субъективно*» [6, с.1]. Признание марксизмом общественно-исторической практики основой, движущей силой и целью познания позволило преодолеть созерцательный характер познания. Согласно диалектическому материализму, сознание не является зеркальным отражением действительности, а представляет собой субъективно-творческий процесс.

Сегодня стало модным критиковать философию диалектического материализма и лежащую в её основе теорию отражения. Особенно резко против материалистической теории отражения выступила Е.А. Мамчур. Она пишет: «В советские времена существовала обязательная для всех ученых и философов ленинская теория отражения. В настоящее время она кроме критики ничего не вызывает... Отражение трактовалось в метафизическом смысле. В.И. Ленин писал, например, о том, «что наши ощущения – это копии, слепки с действительности». Но о каких копиях может идти речь, если иметь в виду, скажем, наши ощущения цвета? В природе цветов нет, есть только электромагнитные волны различной длины. Здесь в качестве объясняющей подходит, скорее, критикуемая Лениным теория иероглифов Гельмгольца» [7, с. 73].

Но, думается, что Е.А. Мамчур не права. Во-первых, ничего специфически ленинского в теории отражения нет. В.Л. Акулов по этому поводу справедливо говорит: «Да, в вопросах гносеологии Ленин стоял на позициях теории отражения. Но и только. Приписывать ему авторство в её создании – значит проявлять непозволительную для философа девственность в вопросах истории материализма» [8, с. 159]. Теория познания как теория отражения формировалась на протяжении всей истории классической философии. А вот мысль об атрибутивном характере отражения действительно принадлежит Ленину, который в работе «Материализм и эмпириокритицизм», возражая Д. Дидро, писал: «... логично предположить,

что вся материя обладает свойством, по существу родственным с ощущением, свойством отражения» [9, с. 91]; «в ясно выраженной форме ощущение связано только с высшими формами материи (органическая материя), и «в фундаменте самого здания материи» можно лишь предположить существование способности, сходной с ощущением" [9, с. 39-40].

В трудах советских и болгарских философов, посвященных «ленинской теории отражения», *отражение* рассматривалось и как *всеобщее свойство материи*, развивающееся в процессе перехода от одних структурных уровней к другим, вплоть до возникновения сознания, и как *познание действительности* [См. 10, 11]. Ясно, что это разные трактовки отражения, которые нельзя отождествлять. Первое касается исследования генезиса отражения на различных этапах его развития, а второе - посвящено отражению как познанию действительности.

Во-вторых, нельзя обвинять Ленина в метафизике. Да, он писал, что наши ощущения – это копии, слепки с действительности. Но он использовал эти понятия в метафорическом смысле, имея в виду объективное содержание познавательных образов. Весь пафос ленинской разработки теории отражения как основы познания заключался в борьбе с метафизикой в понимании процессов познания. Ленин подчеркивает сложный, противоречивый характер процесса отражения, говорит, что это «не простое, не неподвижное, не цельное отражение» [12, с. 164]. Он говорит о необходимости включить диалектику в теорию познания, рассматривает процесс познания как форму противоречия и разрешения его. «Отражение природы в мысли человека, - пишет он, - надо понимать не «мёртво», не «абстрактно», **н е б е з д в и ж е н и я**, **н е б е з п р о т и в о р е ч и й**, а в вечном **процессе** движения, возникновения противоречий и разрешения их» [12, с. 177]. Разве не ясно, что при таком понимании отражение предстаёт не мертвой копией, не фотографией, а процессом разрешения противоречий между субъектом и объектом в процессе познания.

В-третьих, задавая вопрос о том, каким образом электромагнитные волны могут вызывать ощущения или копии цветов в мышлении человека, Мамчур тем самым вторгается в область естественнонаучного знания, детальным анализом которого философия не занимается. В диалектическом материализме понятие «отражение» указывает лишь на характер связи, существующей между человеческим знанием и объективной реальностью, и противопоставляет отношение отражения агностическим, иероглифическим и различного рода идеалистическим характеристикам этого гносеологического отношения. Необходимо разделять вопросы, касающиеся характера отношения между знанием и предметом знания и вопросов, связанных с выявлением конкретных механизмов и способов получения человеком объективно-истинного знания.

Несмотря на критику теории отражения, понимание истины в классическом смысле остается доминирующим в современной отечественной философии. О тесной связи между классическим понятием истины и теории отражения пишет В.А. Лекторский. Он подчеркивает, что отечественные авторы, разрабатывающие тематику теории отражения, понимали познание как активный процесс и вкладывали в термин «отражение» такое содержание, которое позволило преодолеть механические ассоциации, связанные с этим термином. Такая интерпретация понятия отражения «открыла возможность для широкого использования при исследовании проблематики отражения данных и идей теории информации, кибернетики, семиотики, теории моделирования и других дисциплин. Одновременно изучались особенности отражения «как всеобщего свойства материи» с опорой на теорию информации и теорию систем и в связи с процессами биологической эволюции» [13, с. 179-180].

Теория познания как отражения предполагает признание объективного характера истины, адекватно воспроизводящей объект таким, каким он существует сам по себе, независимо от сознания человека. Но объективность истины не означает, что она полностью независима от субъекта. Истина, будучи способом человеческого освоения действительности и существуя в сознании человека, зависит от него. Во-первых, объект в процессе его познания неизбежно преломляется сквозь призму наших органов чувств и мышления, а во-вторых, этот объект познает социальный человек, который смотрит на мир через призму всех доступных ему достижений культуры. На это обстоятельство в своё время обратил внимание И. Кант. В теории трансцендентального априоризма он высказал важную мысль о том, что познающий субъект уже располагает определенными, сложившимися до него, априорными формами познания [14, с. 87]. Относясь к содержанию идеального, истина выступает как нечто противоположное материальному. Выражая отношение идеального к материальному, истина сама имеет двойственный характер. Она субъективна, поскольку составляет содержание нашего сознания. Но она и объективна, поскольку это содержание есть содержание внешнего мира, отражением которого она является. Будучи субъективной по способу своего бытия, истина объективна по своему источнику, а, следовательно, и по своему содержанию.

Существует ли абсолютная истина?

В философии и научном познании до сих пор продолжается дискуссия о том, существует ли абсолютная истина. Отрицание её существования, как правило, связывается с критикой классической (корреспондентской) теории истины, согласно которой знание есть отражение объективного мира. Познание истины имеет фундаментальное значение в жизни человека. Без объективно-истинного знания о мире, человек

не смог бы успешно ориентироваться в нём. Решающее значение истина имеет и в научном познании, ибо основой и целью науки является получение истинного знания. Тем не менее, в современной западной философии проблема истины игнорируется. Понятие истины девальвировано и в современной западной эпистемологии. А. Никифоров пишет: «В работах ведущих представителей философии науки второй половины XX в. – Т.Куна, С.Тулмина, И.Лакатоша и др. – понятие истины не встречается. А П.Фейерабенд прямо объявляет истину зловредным монстром, который должен быть изгнан из науки и философии подобно всем другим чудовищам, которыми разум пытался ограничить человеческую свободу» [15, с. 213].

В современной отечественной философии проблема истины также не находит должного внимания. В «Новой философской энциклопедии», ориентированной в основном на западные постмодернистские ценности, читатель не найдет какого-либо целостного, содержательного определения истины. Истина трактуется как категория философии и культуры, обозначающая «идеал знания». Говорится также, что понятие истины всегда служило источником острых дискуссий, «порождая многообразие конкурирующих теорий, совокупность которых и дает наиболее полный философский образ истины» [16, с. 169]. При этом понятия абсолютной и относительной истины упоминаются как нечто ошибочное и устаревшее. Утверждается, что «признание возможности установить совпадение знания с объективной реальностью (в марксизме – достижение абсолютной истины) равнозначно отказу от принципа развития знания. И Поппер, и сторонники марксистского учения об истине ... рассматривают истину не как актуальное обладание совершенным и полным знанием, но как процесс приближения к идеалу (здесь понятие «правдоподобие», или «приближения к истине», Поппера аналогично марксистскому понятию «относительной истины» [16, с. 170]. Ясно, что при таком понимании соотношения истины и знания, нельзя говорить о диалектике абсолютного и относительного в истине.

Согласно диалектическому материализму, сознание уже по самой своей природе способно давать, и дает нам абсолютную истину. «Признавать объективную, т.е. не зависящую от человека и от человечества истину, - говорит Ленин, - значит так или иначе признавать абсолютную истину» [9, с. 134-135]. В отечественной философии понятие «абсолютная истина» используется в двух различных смыслах. В первом смысле *абсолютная истина понимается как полное, исчерпывающее знание о каком-либо предмете или о мире в целом*. Так, например, в одном из современных учебников по философии говорится: «Совершенно полное, точное, всестороннее, исчерпывающее знание о каком-либо явлении называют *абсолютной истиной*... абсолютная истина существует; и её надо понимать

как тот предел, ту цель, к которой стремится человеческое познание. Каждая относительная истина – это ступенька, шаг, приближающий нас к этой цели» [17, с. 587]. Но полного, исчерпывающего знания о каком-либо предмете или о мире в целом человечество в реальном познании достичь никогда не сможет. Получается, что абсолютная истина при таком её понимании недостижима, она всегда будет относительной. И автор с этим соглашается: «Наше знание всегда относительно, так как зависит от уровня развития общества, техники, состояния науки и т.д.» [17, с. 587]. Во втором смысле *абсолютная истина рассматривается как момент неизменного в составе относительного, как такое знание, которое никогда не может быть опровергнуто последующим познанием*. П.В. Алексеев и А.В. Панин пишут: «Под абсолютной истиной в настоящее время понимается такого рода знание, которое тождественно своему предмету и поэтому не может быть опровергнуто при дальнейшем развитии познания» [18, с. 223]. *Относительная истина обычно трактуется как не полное, не точное знание, имеющее лишь приблизительно верный, исторически ограниченный характер*.

Большое внимание соотношению абсолютной и относительной истины уделялось в марксистской философии. Ленин писал: «... Человеческое мышление по природе своей способно давать и даёт нам абсолютную истину, которая складывается из суммы относительных истин. Каждая ступень в развитии науки прибавляет новые зерна в эту сумму абсолютной истины, но пределы истины каждого научного положения относительны, будучи, то раздвигаемы, то сужаемы дальнейшим ростом знания» [9, с. 137]. Согласно этому представлению абсолютная истина существует лишь как «частичка», «зерно» в каждой относительной истине. Поэтому абсолютная истина складывается из суммы относительных истин. Но поскольку наши знания исторически всегда ограничены, то и абсолютная истина, будучи в принципе достижимой, в действительности всегда остается для нас недостижимым идеалом.

При таком понимании «диалектики» абсолютной и относительной истины никакая практическая деятельность человека не была бы возможной. Ведь она может быть успешной, только если опирается на объективно-истинное знание, т.е. на знание не «приблизительное» и «относительное», а на точное и в этом смысле абсолютное. Врач, прежде чем оперировать больного, должен иметь абсолютно достоверное знание о его заболевании и строении человеческого тела. А чем бы закончилась попытка конструкторов создать космическую ракету, если бы они имели, лишь «приблизительное» и «относительное» знание о физических законах и свойствах используемых материалов?

Ленин прав в том, что ни о каком предмете и ни о каком явлении мы не имеем полного исчерпывающего знания. Но как справедливо отмечает

В.Л. Акулов, не следует смешивать понятия: «Полнота знания и абсолютная истинность знания – это далеко не одно и то же. Полнота характеризует знание с количественной стороны, истинность – с качественной. У Ленина речь идет о качественной стороне знания, об абсолютно-истинном знании, о знании, которое никогда не будет опровергнуто последующим познанием. И именно такое, абсолютно-истинное знание он считает достижимым лишь в потенции, в бесконечной познавательной перспективе» [8, с. 177]. Абсолютное и относительное Ленин рассматривает не как противоположные стороны истины, а как две истины – относительная и абсолютная, одна из которых (абсолютная) включена в другую (относительную) в качестве её «частички». Но познание – это не простое количественное накопление истин, когда новые истины присоединяются к старым, оно включает в себя и заблуждения, которые возникают и преодолеваются в процессе познания. Истина и заблуждение – это противоположные стороны познания, образующие диалектическое противоречие, т.е. они взаимоисключают друг друга, но, в то же время, и взаимопроникают, представляют собой лишь «иное друг друга». Ф.Энгельс говорил: «Истина и заблуждение подобно всем логическим категориям, движущимся в полярных противоположностях, имеют абсолютное значение только в пределах чрезвычайно ограниченной области... Как только мы станем применять противоположность истины и заблуждения вне границ вышеуказанной узкой области, так эта противоположность сделается относительной и, следовательно, негодной для точного научного способа выражения» [19, с. 92].

Таким образом, истина и заблуждение имеют абсолютное значение, но только в известных ограниченных пределах. Выяснение пределов, в которых то или иное знание имеет абсолютное значение, как раз и составляет задачу диалектического подхода к истине и к анализу самой реальной действительности. *Любая истина, с одной стороны, абсолютна, поскольку она является объективным отражением каких-то сторон действительности, а с другой стороны, относительна, поскольку и сам предмет и познание развиваются, поэтому всякое знание со временем изменяется и уточняется.*

Диалектика истины и заблуждения раскрывается с помощью понятий абсолютной и относительной истины и находит свое концентрированное выражение в принципе конкретности истины, который гласит: «Абстрактной истины нет, истина всегда конкретна». Это значит, что любое знание будет истинным только в определенной системе отношений. В рамках данной системы отношений истинность знания носит абсолютный характер, т.е. исключает всякое заблуждение. И точно также, будучи выведена за пределы данной системы отношений, эта истина превращается в заблуждение. Например, суждение: «Сумма углов треугольника равна

180 градусов» - истинно оно или ложно? В геометрии Евклида – это абсолютная истина, а в геометриях Лобачевского и Римана – оно будет ложным. Следовательно, любая истина - *абсолютно-относительна*. В процессе развития науки удельный вес абсолютного знания постоянно возрастает, каждая последующая научная теория является по сравнению с предыдущей более полной и глубокой. Но новые научные теории не отвергают полностью предшествующие. Содержание абсолютного знания никогда не отбрасывается, оно всегда выступает предпосылкой более глубоких и фундаментальных истин и содержится в них в снятом виде. Прежняя теория, как правило, рассматривается в составе новой как её частный случай. Так, например, появление теории относительности А.Эйнштейна не отменило действие законов механики Ньютона, в рамках которой они являются истиной абсолютной

Истина характеризуется многими гносеологическими свойствами: объективностью и субъективностью, абсолютностью и относительностью, абстрактностью и конкретностью. Но истина – одна. И она, эта единая истина, противоречива. Для выявления её противоречивости, мы вынуждены использовать различные понятия, которые с разных сторон характеризуют истину. Следовательно, абсолютная истина существует, но она существует не как полное исчерпывающее знание об объекте, а как момент, сторона знания, которое остается неизменным в процессе дальнейшего развития.

Список литературы

1. Ерахтин А.В. Постмодернизм и классическая философия // Вестник Ивановского государственного университета. Серия «Гуманитарные науки». Вып. 2. С. 76-87.
2. Никифоров А.Л. Проблемы классической теории истины // Истина в науках и философии. М., 2000.
3. Микешина Л.А. Релятивизм как эпистемологическая проблема // Эпистемология и философия науки. 2004. Т. 1. № 1.
4. Микешина Л.А. Философия науки: Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования: учебное пособие. М., 2005.
5. Федотова В.Г. Классическое и неклассическое в социальном познании // Общественные науки и современность. 1992. № 4.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.3. М., 1961.
7. Мамчур Е.А. О концепции «внутренней» истины // Философский журнал. 2009. № 1.
8. Акулов В.Л. Основы философии: Сокращенный курс лекций. Минск, 2007.

9. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18.
10. Ленинская теория отражения и современность. М.-София, 1969.
11. Ленинская теория отражения и современная наука. Материалы совещания по современным проблемам материалистической диалектики. М., 1966.
12. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29.
13. Лекторский В.А. Отражение // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2001. Т.3.
14. Кант И. Соч. в 6 т. Т. 3.
15. Никифоров А. Философия науки: история и теория (учебное пособие). М., 2006.
16. Касавин И.Т. Истина // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т.2.
17. Философия: Учебник для вузов. М., 2005.
18. Алексеев П.В., Панин А.В. Учебник. М., 2001.
19. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2 –е изд. Т. 20.

Богданова Вероника Олеговна

Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический
университет, Челябинск
verovictory@mail.ru

Понимание истины в философском конструктивизме*

В статье раскрывается понимание истины с позиции философского конструктивизма, для которого характерна трактовка истины в духе гипотетического реализма. Автор приходит к мысли, что истину следует рассматривать в качестве рабочей гипотезы, которая соответствует природной и культурной реальности в такой мере, в какой обеспечивают жизнеспособность и пригодность сформированных когнитивных структур.

Ключевые слова: конструктивистские модели философствования, истина, феноменологическая действительность, адаптация.

* Статья подготовлена в рамках проекта № 2016–МУ–М1–08–08 «Конструктивистская парадигма в философии сознания» на выполнение научно-исследовательских работ для молодых ученых по приоритетным направлениям вузов-партнеров по сетевому взаимодействию (ФГБОУ ВО «ЮУрГГПУ» и ФГБОУ ВО «МордГПИ»)

Как правило, проблема истинности рассматривается в свете двух альтернативных подходов: реализма и антиреализма. Спор между реалистами и антиреалистами идет на протяжении всей истории западной философии. Как отмечает В. А. Лекторский, суть этого спора заключается в выяснении имеет ли познание дело с существующей независимо от него реальностью или же с продуктами собственной деятельности [1, с. 6]. Однако, на наш взгляд, ни в одной философской концепции мы не найдем реализма или антиреализма в «чистом» виде, поскольку «чистый реализм» представляет собой весьма наивную позицию даже для здравого смысла, а «чистый антиреализм» ведет к полному агностицизму. Следовательно, речь может идти только о множестве разновидностей реализма, представленного или в «сильной», или в «слабой» форме. «Сильные» реалисты признают существование материального или идеального миров самих по себе, для них характерна трактовка истины, основанная на принципе корреспонденции. «Слабые» реалисты ставят под сомнение возможность познания мира самого по себе. Познавая, субъект не выходит за границы мира феноменов сознания. «Слабые» реалисты воздерживаются от любого суждения онтологического характера, поскольку «любая действительность, о которой человек может что-то сказать, как-то ее выразить, является его внутренним когнитивным конструктом, который безразлично как называть – то ли знанием о действительности, то ли самой действительностью» [2, с. 58]. Конструктивистские модели философствования относятся именно к этой группе «реализмов». Их можно охарактеризовать термином Г. Фоллмера «гипотетический реализм».

Его гипотетический характер заключается в том, что мы не можем получить надежного знания о мире. Реалистическая же черта заключается в утверждении как о существовании, так и о познаваемости мира, иначе не было бы самого философствования. Гипотетический реализм в отношении значимости своих высказываний «слабее», чем прочие виды реализма. Он предполагает, что все высказывания о мире имеют гипотетический характер, однако этот принцип необходим и корректен с философской точки зрения, поскольку является хорошим ограничителем, препятствующим «соскальзыванию» философии в метафизику и психологизм.

Первая гносеологическая проблема, которую преодолевает конструктивизм – это проблема соответствия. Как возможно соответствие знаний субъекта объекту? Как можно зафиксировать это соответствие? Конструктивисты просто «выносят за скобки» данные вопросы, поскольку это соответствие нельзя установить в принципе, любое высказывание о мире предполагает наличие субъекта, который не может быть сторонним наблюдателем. Наблюдатель не может выйти за пределы

собственного сознания, форм восприятия и мышления, определенного социокультурного и языкового каркаса. Любая подобная попытка ведет в гносеологии к возврату к метафизике. Наблюдатель не может сравнивать сконструированную им картину мира с реальностью в себе, так как он не имеет прямого доступ к ней, познает ее только опосредованно. Создаваемые субъектом конструкты реальности онтологизируются и воспринимаются как объекты в себе. Естественно, критерии истины, которыми пользуется субъект, также выстраиваются, исходя из этих конструктов, поскольку они, как и само знание, находятся в пределах его компетенции.

Представители конструктивизма критически относятся к приверженности реалистов к эмпирическим методам исследования. Наблюдение, которое казалось бы непосредственно работает с эмпирической данностью, всегда является теоретически нагруженным. Восприятие представляет собой процесс интерпретации наблюдаемого с позиции усвоенных ранее знаний, намерений, культурных и ситуативных контекстов. В этой связи для нашего исследования интерес представляет позиция «прагматического реализма» (Х. Патнем). В отличие от метафизического реализма с его «взглядом ниоткуда» и идеалом «безличностной» объективности, прагматический реализм принимает в расчет человеческий интерес и настаивает на философской безосновательности и заведомой обреченности принимаемых «метафизиками» попыток выделения какого-то одного («истинного») отношения соответствия между терминами и референтами. Выдвинутый Патнемом теоретико-модельный аргумент показывает, что отношение соответствия (между языком и реальностью), действительно существует, однако, с точки зрения прагматического реалиста данное отношение не является единственным в своем роде и инвариантным, возможны разные «соответствия», оправдывающие разные описания (картины) мира. Познание – не пассивное (как в зеркале) отражение независимой от познающего субъекта реальности, а активный процесс производства знания и закрепления убеждений. Например, высказывание «А есть причина В» и «А₁ есть причина В» могут быть вполне совместимы: сердечный приступ у пациента можно объяснить как нарушением предписаний врачей, так и высоким уровнем холестерина в крови. Мы выбираем тот или другой вариант объяснения, руководствуясь соображениями контекстуальной уместности и прагматической целесообразности [3, с. 115]. Концептуальный релятивизм Патнема не отрицает объективной реальности, но допускает возможность различных (когнитивно эквивалентных) концептуализаций – альтернативных картин реальности. Всякое описание «объективного мира» является, во первых, *описанием* мира (прагматиче-

ский аргумент против метафизического реализма), а во-вторых, описанием *мира* (реалистический аргумент против антиреализма и агностицизма).

С научным экспериментом дело обстоит точно также. Б. Латур и С. Вулгар в своей работе «Жизнь лаборатории: социальная конструкция научных фактов» показывают не только эмпирическую, но и социальную обусловленность любого научного факта. Научный факт, исследуемый учеными, является во многом социальным конструктом. Социальный конструкт создается в результате взаимодействия ученых друг с другом в ходе практической деятельности, при этом он не имеет самостоятельного значения вне этой деятельности. Таким образом, любой социальный конструкт (в том числе и научный факт) определен социокультурным контекстом [4, с. 42]. Латур создает свою конструктивистскую модель, которая показывает влияние социума на конструирование объекта, он называет ее «актор-сеть». Под сетью понимается совокупность социокультурных связей и отношений между субъектами (актерами), участвующими в познавательной деятельности. По сути, «актор-сеть» можно рассматривать как коммуникационную систему, в процессе функционирования которой формируется представление о реальности. Наука, как и любая другая форма культуры, работает со знаниями и фактами, которые пригодны для данного исторического и социокультурного хронотопа.

Итак, для конструктивистских моделей философствования характерны концепции истины, свойственные гипотетическому реализму: когерентная, конвенциональная, прагматическая.

И. Кант первым привносит конструктивистские идеи в понимание процесса познания, что приводит к трансформации понимания истины. Он критикует аристотелевское понимание истины как соответствия, замкнув весь познавательный процесс на трансцендентальном субъекте. Поскольку человек не способен познать «вещи в себе», он постигает лишь феноменологическую действительность, созданную миром опыта. Вещи в себе и явления не тождественны друг другу, а связаны друг с другом процессом преобразования реальности сознанием индивида. Результат познания с точки зрения философа определяется правилами мышления, а не вещами в себе, которые остаются закрытыми для субъекта, поэтому истина соотносится с законами мышления и лишена прямого соответствия предметам. Философ вводит собственный формальный критерий истины, согласно которому знание является истинным, если оно получено в соответствии с категориями рассудка. Как отмечает Г. Д. Левин, достоверность знания, по Канту, означает соответствие одного явления субъективной реальности – знания, с другим явлением субъективной реальности – критерием истинности [5, с. 69]. Истина субъективируется. Знания проверяются на соот-

ветствие данным опыта, будь то опыт теоретический, социальный или эмпирический. Поэтому главной целью познания является достижение единства данных нашего опыта.

Данные идеи Канта развиваются и существенно перерабатываются конструктивистскими моделями философствования эволюционистов. В эволюционистском конструктивизме понятие истины, по сути, замещается понятием адаптации. Когнитивные структуры (априорные формы) рассматриваются как способы и формы адаптации к условиям окружающей среды, поэтому они соответствуют реальности ровно настолько, насколько они обеспечивают жизнеспособность сформированных когнитивных структур. Поскольку нет возможности взглянуть на реальность саму по себе и сравнить с ней свои знания о ней, любые когнитивные структуры являются рабочими гипотезами, которые поддерживаются пока они проходят проверку опытом, выполняют адаптивную функцию. Истинное знание трактуется в духе прагматизма – это то знание, которое наиболее эффективно выполняет свою главную функцию – делает организм наиболее приспособленным, расширяя пространство опыта за счет возможности успешного предсказания будущего. Именно такой критерий истинности применим к философскому дискурсу радикального конструктивизма. Большинство конструктивистских моделей эволюционизма предполагают непосредственную связь органов чувств с внешним миром, радикальные конструктивисты данную связь ставят под сомнение. Однако для рассматриваемого нами вопроса это не столь важно. Важно то, что воспринимая мир, субъект работает как операционально замкнутая ауто-поэзная система, он адаптирует поступающий материал в соответствии с конструктивистскими особенностями организма. Истинное знание должно быть жизнеспособным, то есть вписываться в целевые или дескриптивные контексты, в которых его используют [2, с. 49]. Его жизнеспособность проявляется как на сенсомоторном уровне, обеспечивая выживаемость организма, так и на рефлексивном уровне, создавая равновесие структур ментального и чувственного.

Неокантианцы пошли дальше Канта в «идеализации» моделей чувственного и когнитивного опыта. Если для Канта первоначальное знание о реальности субъект получает посредством априорных форм чувственности, то у неокантианцев весь опыт обусловлен когнитивными формами, тем самым была вынесена за скобки кантовская идея «вещи в себе», была прервана тонкая нить, связывающая когнитивный опыт с эмпирической реальностью. Чистая мысль с ее априорными принципами является единственным источником познания. Истина с позиции неокантианцев не нуждается в онтологическом обосновании, истинность знаний устанавли-

вается согласно «заданным» логическим установкам, методам самого научного познания. Символы выступают в качестве идеальных образований, идеальных объектов, задачей которых является не отображение реальности, а раскрытие способов ее конструирования. Таким образом, неокантианцы в качестве критерия истинности используют принцип когеренции, внутренней согласованности и непротиворечивости знаний в общей системе когнитивных структур.

У Э. Кассирера истинное знание опять-таки соотносится не с какой-либо онтологией, а с определенной формой культуры, к которой оно принадлежит. Субъект, погруженный в ту или иную символическую реальность культуры, конструирует ее в соответствии правилами и нормами символического ряда, их шифровки и дешифровки, опредмечивания и распредмечивания. Освоение этих правил и норм дает возможность каждому субъекту влиться в мир культуры. Таким образом, истина понимается Кассирером конвенционально. Она целиком обусловлена культурой и ее символическими формами. Наличие разных способов описания действительности свидетельствует об относительности истины, о плюрализме интерпретаций действительности. По мысли Н. Гудмена, неизбежным следствием этого является множественность онтологий, множественность реальностей. Материал для построения собственной картины мира, субъект берет из ранее созданных моделей реальности, руководствуясь критериями полезности, простоты, удобства. Истина в понимании Гудмена имеет прагматический, функциональный характер.

В конструктивистских моделях структурализма реальность представлена как текст с множеством вариантов его толкования. Проблема истинности сводится к особенностям и правилам интерпретации. Значения и смыслы, имеющие хождение в языке, настолько вариативны, что одно и то же слово может отсылать к разным формам реальности и наоборот. Понятия утрачивают свои денотаты, в мире-тексте означающее всегда находится в отрыве от означаемого. Невозможно установить соотношение между знаками и реальностью, поэтому сама претензия на единственно верное (истинное) понимание текста является безосновательной. Язык замкнут на себе, поэтому любые предположения о реальности вне текста являются пережитком старой метафизической философии. Истина устанавливается совокупностью правил языковых игр, согласно которым организуются когнитивные практики субъекта.

Конструктивистские модели феноменологии тоже используют конвенциональный критерий истины. Поскольку «внешняя» реальность выносится за скобки, бытие и мышление отождествляются. Корреспонденция, «очевидность» рассматриваются как «психологизмы», от которых

следует избавиться. Согласно Э. Гуссерлю, «очевидными» могут быть только феномены сознания, которые даны непосредственно, в чистом виде и освобождены от естественных и культурно-исторических «установок», отсылающих к предметной реальности (феноменологическая редукция). В конструктивистских моделях социальной феноменологии (П. Бергер и Т. Лукман) очевидными являются только те знания, которые легитимированы в социокультурной среде. Естественно, такие знания могут иметь сомнительный характер с точки зрения научной рациональности, научных парадигм, но, тем не менее, они активно могут использоваться в социуме как достоверные и очевидные. Такая «очевидность» устанавливается в результате исторически закрепленного соглашения (конвенции) представителей различных социальных институтов, которая обеспечивает и поддерживает упорядочивание общественной жизни, типизацию поведения и мышления индивидов. Социальные конструкты знаний о действительности передаются каждый раз новому поколению и воспринимаются им как знания об объективной реальности.

Этот принцип распространяется не только на мир знаний повседневности, но и на науку. Научное знание тоже представляет собой определенную социальную конструкцию, которая возникла конвенционально и закрепилась в виде научных парадигм или научно-исследовательских программ. В силу их «несоизмеримости» (тезис Куна-Фейерабенда) вообще проблематично говорить об истинности или ложности научных теорий, «можно лишь определить какие теории данное научное сообщество в конкретных исторических условиях в силу каких-то социальных причин принимает и поддерживает, а и какие нет [1, с. 8].

Таким образом, с точки зрения конструктивистских моделей филосоfovания критериями истинности знаний могут быть принципы когеренции, конвенции, прагматизма, референции и др. – все, за исключением принципа корреспонденции. С позиции конструктивизма не существует всеобщих, универсальных критериев, дающих возможность соотношения мышления самого по себе и реальности самой по себе. Эта позиция с точки зрения конструктивистских моделей филосоfovания рассматривается как наивная или метафизическая. «Гипотетический реализм» конструктивистов существенно расширяет традиционное понимание философского реализма и вообще традиционное представление о реальности. С точки зрения «гипотетического реализма» появляется возможность говорить не только об видимых объектах «мезомира», но об объектах, которые не укладываются в диапазон сенсорной системы человека, бытие которых выявлено теоретически, т.е., по сути, их существование является гипотезой (атомы, электроны, кварки). Подобные теоретические конструкты давно приобрели в науке статус реальных объектов.

Таким образом, конструктивистские модели философствования отрицают аристотелевское понимание истины. Истинное знание не является отражением объективной действительности, поскольку не существует независимых от субъекта познания (индивида или общества) критериев истинности знаний, нет константного и непосредственно доступного для познавательной активности субъекта мира. Реальность, которую познает субъект, является совокупностью конструкций его феноменологического опыта. Поэтому, на наш взгляд, конструктивистские модели философствования уместно относить к «слабому (гипотетическому) реализму». Конструктивистские модели философствования рассматривают все знания в качестве рабочих гипотез, которые соответствуют природной и культурной реальности в такой мере, в какой обеспечивают жизнеспособность, пригодность сформированных когнитивных структур, проявляющихся в возможности делать предсказания, допускать или предотвращать те или иные явления и события. Проверка опытом делает знания более вероятным, но в тоже время не является в полной мере надежными. Рабочие гипотезы, исходящие из культурной традиции практически невозможно верифицировать, они «слабы», хотя и соответствуют критериям когерентности, конвенции, прагматизма.

Конструктивистские модели философствования признают существование множества моделей реальности, поскольку сознание человека имеет конструктивную природу, и выстраивает свои представления на основе ранее сформированных индивидуальных конструктов, врожденных форм мышления, языковых и культурно-исторических установок. Поэтому конструктивизм признает плюрализм истин, их гипотетический характер, который проявляется в различных способах репрезентации реальности, но данные версии действительности являются адаптивными, следовательно, структуры «внутреннего» мира субъекта всегда соотносятся со структурами мира «внешнего» (объекта), представляют собой взаимообусловленную целостность.

Список литературы

1. Лекторский В.А. Дискуссия антиреализма и реализма в современной эпистемологии // Познание, понимание, конструирование. М.: ИФ РАН, 2007. С. 6-30.
2. Цоколов С.А. Философия радикального конструктивизма Эрнста фон Глазерсфельда // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2001. № 4. С. 38-59.
3. Джохадзе И.Д. Прагматический реализм Хилари Патнема // Философские науки. 2011. № 4. С. 112-127.

4. Столярова О.Е. Между «реальностью» и «конструкцией»: философия в поисках «новой объективности» // Философские науки. 2006. № 8. С.74-90.

5. Левин Г.Д. Критерии истины // Философия науки. Вып. 15. М.: ИФ РАН, 2010. С. 58–73.

Виноградова Наталья Викторовна

Уфимский государственный нефтяной технический университет
vinogradova.nv@bk.ru

Проблема истины в свете эволюционной эпистемологии

В статье ставится проблема понимания истины в современной теории познания. Данный вопрос рассматривается в свете эволюционного подхода. Эволюционная эпистемология позволяет подходить к процессу познания и достижения истины как к целостному, задействующему когнитивные и эмоционально-эстетические, рационально-логические и духовно-экзистенциальные механизмы. Обращается внимание на то, что знание как результат познавательной деятельности, является не столько отражением действительности, сколько определённым конструктом.

Ключевые слова: истина, релятивизм, рефлексия, репрезентация, конвенция, интерпретация, эволюционная эпистемология.

Познавательное отношение человека к миру – один из способов фундаментальной ориентации человека в бытии. Гносеологический уровень философского знания предполагает постановку вопроса о познаваемости мира и обоснованности полученных знаний об этом мире. В центре гносеологии находится проблема закономерностей познавательной деятельности человека, выявления её предельных характеристик, смысла и условий процесса познания, проблема получения истинного знания. И. Кант сформулировал её в краткой форме так: «Как возможно истинное знание?» Диалектический материализм, основываясь на принципе отражения, обосновывает возможность объективного познания окружающего мира, а основным понятием материалистической теории познания также выступает «истина». Современный подход несколько отличается от традиционного марксистского подхода. По мнению Л.А. Микешиной, «современные науки и постмодернистские подходы вынуждают признать релятивизм знания как неотъемлемый и значимый момент в познавательной деятельности человека» [1, с.388]. Сейчас на первое место выступает проблема

самого человека, того, насколько познавательные задачи соответствуют решению его насущных проблем. Удивительно актуально звучат сегодня слова не философа, а врача П.Ф. Чубова, написанные им в период сталинизма: «Абсолютная истина в научно-философском смысле слова подразумевает знание всего сущего и есть идеал, а потому мы можем говорить лишь о приближении к истине в той или иной степени – и только... Нет в нашем распоряжении чего-то законченного, всеми признаваемого за истинное, а потому волей-неволей приходится самому выбирать из различных мнений то, что после зрелого размышления и справедливой оценки покажется нам более убедительным и для нас приемлемым» [2, с.76].

Кроме того, в настоящее время в науке на передний план выходят междисциплинарные исследования, а особенностью современного этапа развития научных знаний является синтез естественнонаучных и гуманитарных подходов. Иначе говоря, «комплексность – одна из важнейших тенденций в современном научном познании, ... а при осмыслении комплексного подхода имеют дело с рефлексией над рядом наук или даже всей системой научного знания» [3, с.149-150].

С точки зрения эволюционной теории познания предпосылками возникновения духовной культуры явились исходные когнитивные способности и поведенческие характеристики *Homo sapiens sapiens*, сформировавшиеся в ходе биологической эволюции. Дальнейшая же социокультурная эволюция создаёт новую среду обитания человека, которая «порождает новые факторы естественного отбора, обеспечивающие селекцию адаптивно ценных фенотипических признаков, относящихся, прежде всего, к когнитивному развитию» [4, с.117]. Нельзя не согласиться с Л.А. Микешинной, подчёркивающей необходимость подходить к познающему субъекту с позиций гуманитарной практики. В интеллектуальном процессе участвуют не только рационально-логические механизмы, но и экзистенциальная и эмоциональная сферы. «Расчленяющий скальпель технорационалистического мировоззрения и оправданная им деятельность препарировали первичную глубинную синкретичность духовности - эстетического, этического, когнитивного. Особое значение при этом надо уделить синкретизму этического и эстетического, так как именно эти начала были утрачены в целях познания, что искажало как и саму истину, так и деформировало сущность человека» [5, с.34]. Эмоции определяют чувственное восприятие действительности и являются неотъемлемой частью человеческого бытия. «Эмоции выступают в информационной роли оценки субъектами потребностей и их удовлетворения... позволяют субъектам быстро без деталей оценивать свои внутренние состояния» [6, с.13]. На это обращают внимание и сторонники эволюционно-информационной концепции теории познания. Стремление людей к познанию и лежащая в его основе когнитивная активность являются одной из основополагающих видоспецифиче-

ских характеристик человека. Процесс познания, его результаты, акты творчества приносят человеку чувства наслаждения и удовлетворения, вызывают положительные эмоции. То есть изначально биологические императивы, направленные на выживание человека как вида, превращаются в, своего рода, «награду» природы за когнитивную активность и попытки адаптироваться к окружающему миру [4, с.82].

Л.А. Микешина обращает внимание на то, что отечественный подход к познавательному процессу как отражению не охватывает всех его особенностей. Знание как образ познаваемого достигается не только отражательными процедурами, но в тесном взаимодействии с другими средствами. Среди них выделяются следующие:

- репрезентация – «амбивалентный по природе феномен одновременно представления-отражения объекта и его замещения-конструирования»;

- конвенция – «обязательное событие коммуникативной по природе, intersubъективной деятельности познания»;

- интерпретация – одновременно момент познания и истолкования смыслов, а также способ бытия, которое существует понимая [1, с.20]. По мнению автора, понятие «интерпретация» применимо не только к операционально-методологической деятельности с текстами, но также и к сфере фундаментальных основ познания и бытия. Интерпретирующий субъект обладает как внутренней свободой, так и принадлежностью к определённой культуре и социуму, что во многом определяет его отношение к действительности и способы познания.

С позиций эволюционной теории познания всякое человеческое знание является рабочей гипотезой в том смысле, что оно никогда не является истиной в последней инстанции, а какие-то новые факты и открытия могут опровергнуть уже существующие теории. Человек обладает даром понимания, который развился эволюционно, существует благодаря формулированию им рабочих гипотез и «представляет для нас феномены в практически-пригодной форме на проекционном экране нашего опыта» [1, с.28]. То есть чувственные образы, формирующиеся в результате восприятия окружающей действительности, адекватны настолько, насколько позволяют человеку изначально приспособляться и выживать в условиях природной реальности. В дальнейшем они способствуют преобразованию этой реальности в социокультурную, в которой человек также способен свободно ориентироваться.

Таким образом, человек в своей познавательной деятельности использует репрезентации, то есть речь идёт не просто об отражении в сознании внешнего объекта, а об определённой конструкции, в которую субъект как бы включает частичку себя. Очень хорошо об этом сказал М.К. Мамардашвили: «Всё отличие человека состоит в том, что в описываемый предметный мир он вносит самого себя, нечто уже существующее

в себе и способен извлекать это» [7, с.85]. Важным моментом в чувственном восприятии философ считает рефлекссию: «Без рефлексии мы вообще не имели бы никаких внешних предметов. Мы полагаем или задаём их рефлексивным актом по отношению к испытываемому ощущению» [7, с.131]. Так, даже при восприятии внешних вещей человек вынужден обращаться внутрь себя, понимая происходящее. Близка эта позиция и сторонникам эволюционно-информационного подхода. Восприятие внешнего мира всегда связано с самовосприятием, наблюдатель оценивает своё местонахождение в мире, эмоционально реагирует на происходящее, внося тем самым значительный вклад в перцептивную репрезентацию воспринимаемого объекта.

По мнению американского философа М. Вартофского, репрезентация не стремится к адекватности и не «регрессирует» по направлению к «подлинному объекту», а направлена к канонам и образцам, которые являются в большей степени конвенциональными и соответствуют эволюции различных форм деятельности, следовательно, не могут быть сведены к простому сходству и отображению. «Репрезентация предстаёт конвенционально принятым установлением тождества, которое кажется «правильным», поскольку соответствует принятому набору форм и образцов» [1, с.233]. Все эти установки формируются у человека, в том числе, и в процессе образования. Субъект воспринимает окружающую его действительность так, как заложено в определённых культурных стереотипах [8, с.100]. Например, зулусы живут в особом, явно выраженном а-перспективном мире. Их мир был назван "круговая культура" - их хижины круглые и имеют круглые двери; они вспахивают свою землю не по прямым бороздам, а по кривым, и в их окружении почти нет углов и прямых границ. «Хотя они видят свой мир трёхмерным, они не научились использовать перспективистские признаки изображения как глубинные критерии. Они поэтому менее подвержены перспективистским заблуждениям» [9].

Сложность современного научного познания состоит в том, что оно выходит на принципиально иной познавательный уровень, который находится за пределами опыта и непосредственного чувственного восприятия. Начало XX века ознаменовалось созданием квантовой механики, повлекшим за собой переосмысление представлений классической физики о физической реальности. Описывая поведение микрообъектов, учёный фиксирует их свойства на макроуровне, воспринимаемом органами чувств человека. Макроустройства, с помощью которых определяются свойства микрочастиц, изменяют своё состояние под их воздействием. То есть о поведении микроскопических объектов и процессов исследователь может судить только по его проявлению на макроскопическом уровне, фиксируемому приборами экспериментальных устано-

вок. Кроме того, под влиянием процесса наблюдения или измерения могут происходить изменения самих микрочастиц, что ставит под сомнение объективность получаемых результатов. Говоря словами Г. Башляра, «условия эксперимента, таким образом, образуют нечто целое вместе с определением этого объекта» [10].

Научные открытия XX в. способствовали развитию принципа гипотетического реализма, так как доказали, что «физическое познание выходит далеко за пределы традиционных антропоморфных структур — наглядности, повседневных понятий и повседневного опыта» [4, с.46]. Однако в поисках эпистемологических критериев существования физических объектов учёные пришли к соглашению, что важнейшим критерием должен стать критерий принципиальной наблюдаемости. Вместе с тем допускается существование относительно ненаблюдаемых объектов, когда речь идёт об объектах, наблюдение которых невозможно на данном уровне развития научного знания. Но это наблюдение может оказаться возможным в результате эволюции субъекта познания, его мышления, научных теорий и методов, экспериментальной техники и т. п. Итак, эволюционная эпистемология подчёркивает, что принципиальная наблюдаемость или ненаблюдаемость зависит от принятых гипотез и математического формализма конкретной научной теории. То есть утверждение К. Лоренца, что всякое знание есть гипотеза, соответствует положениям квантовой механики. При этом критерий принципиальной наблюдаемости говорит о том, что чувственное восприятие всё же сохраняется, но выходит на другой уровень. Здесь исследователь имеет дело со знаковой реальностью, характеризующей микропроцессы.

На постоянном взаимодействии размышления и опыта делает акцент «открытый рационализм» Г. Башляра. Именно это взаимодействие является источником постоянного развития. «Сущность психологии научного духа постигают в размышлении, благодаря которому открытые в опыте законы мыслятся в качестве правил, помогающих открытию новых фактов» [10]. Новые факты, в свою очередь, способствуют изменению научного мышления, хотя проникновение в «существенно органическое понимание явления» осуществляется логическим путём. «Эксперимент начинают с того, что считают логичным. Отсюда неудача в проведении эксперимента рано или поздно меняет логику и приводит к глубокому изменению знания. Все, что хранилось в памяти, подлежит перестройке одновременно с математическим каркасом науки. Существует взаимопроникновение математической психологии и экспериментальной психологии. Постепенно опыт как бы пропитывается диалектикой математической мысли; методологическая эволюция совершается на стыках разных математических тем» [10].

Исходя из этого, ещё раз подчеркнём возрастающую роль логико-математических методов и формализации научных знаний в современном естественнонаучном познании. Поэтому идеальное моделирование становится одним из наиболее реальных способов придания чувственно воспринимаемой формы чувственно не воспринимаемым явлениям и процессам. Говоря о моделировании как методе научного познания, мы неизбежно обращаемся к проблеме наглядности, или визуализации, в современной науке. На отказ физики XX века от наглядных представлений указывали многие учёные: это и Н.Бор, и В. Гейзенберг, и А.Ф. Иоффе, и С.И. Вавилов и др. Научные открытия всё чаще имеют теоретический характер, и лишь впоследствии приобретают физическую интерпретацию, то есть определяется область применения и значения формальных систем. В этом случае на помощь учёным приходит моделирование. Например, позитрон был теоретически предсказан Дираком в 1928 г. при составлении уравнения движения электрона, затем была построена модель позитрона, а в 1932 г. он был обнаружен экспериментально Андерсоном [4, с.23].

Складывающийся в процессе познавательной деятельности образ не является простым отражением. Исследователь, хотя и воспринимает реальное пространство и происходящие в нём явления, всё же имеет дело с внутренними репрезентациями этих явлений. Когда речь идёт о научных фактах, они должны быть, прежде всего, представлены в мысленном пространстве учёного, или, как говорит Г. Башляр, «в настоящем конфигурационном пространстве... Пространство, в котором наблюдают и анализируют, с философской точки зрения, отличается от пространства, в котором видят. Мы открываем наблюдаемое явление в таком состоянии, при котором его восприятие по горизонтали и восприятие по вертикали обладают разными степенями напряженности. Они никогда не являются полностью синхронными» [10]. То есть, то, что человеческое восприятие получает в чувственном пространстве, репрезентация переводит в конфигурационное пространство. В этом пространстве учёный исследует не одно конкретное явление, а множество подобных явлений и их вариации, представляет тип этих явлений. Г. Башляр подчёркивает, что мыслить о явлении – это не значит воспроизводить его буквально. Иначе говоря, в научном познании, в ещё большей степени, чем в обыденном, чувственный образ предстаёт как некий конструкт, абстракция, обобщённый образ однотипных явлений. Кроме того, это пространство метафорично, что является условием мыслимых феноменов, подлинно научных явлений (как, например, в случае новых теорий волновой механики, которые развёртываются в абстрактном конфигурационном пространстве). По мнению Г. Башляра, научное явление конфигурационно, так как «увязывает воедино комплекс экспе-

риментов, которые вовсе не находятся в природе в виде конфигурационного единства» [10].

Научная деятельность всегда подчинена определённой цели, то есть предполагает целеполагание. А целеполагание невозможно без чувственности. Цель, как правило, рисуется в виде образа предполагаемого результата, который совмещает в себе, с одной стороны, идеальный образ предмета потребности человека и, с другой стороны, идеальный образ предмета этой деятельности. Кроме того, важной составляющей цели является и образ действия, которое должен совершить человек для её достижения. То есть в начале деятельности в сознании субъекта складывается образ способа деятельности, образ того, как достичь необходимого результата. Нельзя не отметить, что цель включает в себя и эмоционально-волевые компоненты, без которых просто невозможно добиться успеха. Именно соответствующий эмоциональный настрой помогает учёному на протяжении всего процесса познавательной деятельности оставаться преданным своей идее и двигаться в нужном направлении, даже, несмотря на возможные отдельные неудачи. М.К. Мамардашвили считает, что не только цель, но и «всякая истина является нам в произведённом виде и даже (как Gestalt) в виде образа» [7, с.127]. То есть, когда учёный приближается к поставленной цели и достигает истины, она также предстаёт перед ним в виде целостного образа.

Итак, современный подход к проблемам познания позволяет сделать вывод о том, что и в обыденном, и в научном познании велика активная, конструирующая роль субъекта. Рубеж XIX-XX вв. стал временем возникновения новой концепции истины – конвенциональной, предложенной французским математиком и методологом науки А. Пуанкаре. Внутринаучными предпосылками этого стали все те явления, о которых говорилось выше: теоретизация естественных наук, усиление роли логико-математических методов и формализации в научном познании. Эволюционная эпистемология в понимании истины во многом близка к конвенциональной концепции, где истина понимается как соглашение внутри некоего сообщества. В целом же можно сказать, что истина является сложным диалектическим образованием, в котором соединяются объективное и субъективное, абсолютное и относительное, абстрактное и конкретное.

Список литературы

1. Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы. М.: Прогресс-Традиция, 2002.
2. Чубов П.Ф. Мирозерцание. Как выработать мировоззрение? // Человек. 2010. № 6. С.75-89.

3. Кудряшев А.Ф. Единство наук: основания и перспективы. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1988.
4. Меркулов И.П. Эпистемология (когнитивно-эволюционный подход). Т.2. СПб.: Изд-во РХГА, 2006.
5. Даллакян Г.Р., Бондаренко А.В., Кадырова Г.Ф. Экокалокагатия как условие формирования экологической культуры // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2015. № 11-1. С.34-36.
6. Судаков К.В. К теории о единстве материального и идеального в деятельности человека // Человек. 2010. №6. С.5-16.
7. Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. М.: «Московская школа политических исследований», 2001.
8. Вильданова Г.Б., Вильданов Х.С., Дегтярев Е.В. Гносеологический анализ взаимоотношения понятий «истина» и «мудрость» // Вестник Челябинского государственного университета. 2008. №33. С. 99-105.
9. Фоллмер Г. Эволюционная теория познания. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://ww/philosophy.ru/library/vollmer/vollmer.html>
10. Башляр Г. Новый рационализм [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/library/bachelard/01/07.html>

Платонова Светлана Ипатовна

Ижевская государственная сельскохозяйственная академия
platon-s@bk.ru

Эпистемологические особенности постнеклассических социальных теорий

В статье рассматриваются постнеклассические социальные теории, анализируются их эпистемологические и методологические особенности. Автор приходит к выводу о формировании постнеклассической эпистемологии и влиянии частной эпистемологии на общефилософскую эпистемологию.

Ключевые слова: постнеклассические социальные теории, теории радикального модерна, постмодернистские теории, классическая, неклассическая, постнеклассическая эпистемология.

На протяжении XIX в. ведущие позиции в социальном знании занимала классическая социальная парадигма. Ее важнейшей функцией было производство достоверных знаний об обществе. С конца XIX в. лидирующие позиции заняла неклассическая социальная парадигма. Это лидерство

сохранялось до 60-70-х гг. прошлого столетия. Таким образом, к середине XX в. сформировались две основные социальные парадигмы: сторонники классической социальной парадигмы представляют общество как социальную реальность, представители неклассической социальной парадигмы понимают общество как совокупность индивидов. Сторонники первой парадигмы постулируют возможность получения как можно более полной, достоверной и объективной информации об обществе и социальных процессах. Сторонники второй парадигмы развитие социального знания связывают с утверждением «понимающей» методологии.

В течение XX столетия в социальном познании появляется множество когнитивных практик: социальная феноменология, этнометодология, теория коммуникативного действия, структуралистский конструктивизм, теория структуризации, феминистские теории. Появляются также постмодернистские теории, которые объявляют стремление к истине свойством мифологического сознания и предлагают эпистемологическую практику интертекстуальности и деконструктивизма.

В настоящее время в социальной науке сложилась особая когнитивная ситуация, которая характеризуется мультипарадигмальностью социального познания и переходом от монистической интерпретации социальной реальности к плюралистической интерпретации. Чтобы принимать и понимать постсовременный мир, можно использовать разные подходы и проводить исследования в разных парадигмах [1, с. 170].

По нашему мнению, в последней трети XX века начинает оформляться постнеклассическая социальная парадигма, объединяющая теории радикального модерна и постмодернистские социальные теории. Социальные теоретики, работающие в рамках постнеклассической социальной парадигмы, считают, что необходимо изучать не только единичные практики акторов и создаваемые ими факты социальной повседневности, существующие непосредственно и принадлежащие микросоциологии. Задача социального теоретика заключается также в изучении больших социальных структур, процессов макросоциального характера. Это предполагает разработку методологических стратегий, которые базируются, с одной стороны, на разноуровневом и разномасштабном видении социальной реальности, а с другой стороны – на синтезе «положительных» когнитивных практик классической и неклассической социальных парадигм.

Попытка преодолеть подобную односторонность в понимании социальной реальности прослеживается в работах многих ведущих современных социальных теоретиков: П. Бурдьё, Э. Гидденса, Ю. Хабермаса, У. Бекка, Ю. Резника и других.

Рассматривая теории радикального модерна, необходимо отметить повышенный интерес в этих концепциях к таким традиционным эпистемологическим вопросам, как взаимоотношение субъекта и объекта позна-

ния. В этих теориях появляется особый принцип рефлексивности, относящийся к субъекту познания. Пожалуй, наибольшее внимание эпистемологическим вопросам взаимоотношения субъекта и объекта познания уделяет французский социолог П. Бурдьё. Рефлексивность П. Бурдьё трактует как «объективацию субъекта объективации». Социальный теоретик должен постоянно осознавать свою зависимость от социального пространства, от нахождения в поле специфического научного производства, от интеграции в «схоластические универсумы» [2, с. 9-11.].

Мы видим, что принцип объективации как сознательных, так и бессознательных предпосылок, который должен предварять работу социального теоретика, отсутствует в видении субъекта познания в рамках как классической, так и неклассической социальной парадигмы. Действительно, в классической парадигме речь идет об абсолютном наблюдателе, в неклассической парадигме – о незаинтересованном наблюдателе. В концепции П. Бурдьё мы видим социального теоретика, который должен проявлять по отношению к себе «эпистемологическую бдительность» и осознавать свою зависимость от социального опыта и диспозиций, приобретенных в ходе этого опыта.

Постмодернистские социальные теории (теории Ж. Бодрийера, З. Баумана, Ф. Джеймисона, М. Фуко) также не обходят стороной вопросы эпистемологического и методологического характера. Что нового вносят данные теории в эпистемологический и методологический арсенал социального познания? Прежде всего – это отсутствие четкого разделения объекта и субъекта познания, свойственное для классической эпистемологии. Субъект познания перестает быть центральным элементом познавательного процесса, и появляется возможность философствования без субъекта. Другой эпистемологической особенностью является недоверие к метанарративам, метаповествованиям.

Еще одной эпистемологической особенностью постмодернизма является антиинтеллектуализм, направленный против рационализма, стремящийся «растворить» профессиональные философские концепции в некоем культурном и литературном пространстве. Подвергаются пересмотру такие базовые понятия классической эпистемологии, как истинность, объективность, субъект, объект, поиск универсальных оснований, фундаментализм. Вместе с тем наблюдается интерес к понятиям, которые в классической эпистемологии были маргинальными, периферийными. Например, решающее значение начинают приобретать понятия множественности, дополнительности, плюрализма, контекста, текста. И, наоборот, те отношения, которые были центральными в классической эпистемологии, отодвигаются на периферию: объект-предмет, субъективное-объективное, материальное-идеальное.

Итак, можно выделить наиболее существенные черты, свойственные познавательным стратегиям постмодернизма:

- утрата доверия к метаповествованиям, метанарративам, то есть к глобальным объяснительным концепциям;
- отказ от телеологии, иначе говоря, от идеи смысла и цели целого, оправдывающей насилие в обществе;
- негативное отношение к науке и сопутствующим ей представлениям об объективности знания;
- отсутствие четкого разделения объекта и субъекта познания, что ведет к философствованию без субъекта;
- интерес к контексту производства нового знания.

Обратим внимание на то, что одни и те же явления по-разному концептуализируются в рамках классической и постнеклассической парадигм. Например, классическая социология использовала понятие «субъект», который понимался как «отдельный» взрослый разум, сознательно познающий «внешний мир». Однако социальные теории, которые мы относим к постнеклассической парадигме, предпочитают употреблять понятия «агент», «актор». Например, вводя понятие «агент» в противоположность понятию «субъект», П. Бурдьё дистанцируется от традиционного структурализма, согласно которому социальная структура полностью детерминирует и социальный статус человека, и его поведение. Агенты же предрасположены к собственной активности.

Другой пример – это использование понятий «стратегии», «тактики», «практики», «игра» вместо традиционного понятия «действие». Действие в рамках классической парадигмы может быть рациональным либо нерациональным, вновь же предлагаемые понятия характеризуют социальную активность людей, не отличающихся целерациональностью. С одной стороны, практики человека предполагают хотя бы минимальную рациональность, а с другой стороны, они являются спонтанными. Эти понятия позволяют схватить вероятностный характер социальных процессов, дать их полицентричное объяснение.

В рамках постнеклассической парадигмы не только по-другому концептуализируются социальные явления, но и вводятся новые понятия, учитывающие системный контекст, неравновесность и процессуальность социальных явлений. Наиболее активно используют новый категориальный язык постмодернистские социальные теории. Новыми понятиями являются «гиперреальность», «симулякр», Ж. Бодрийяра, «макдональдизация» Дж. Ритцера, «играизация» С.А. Кравченко, «деконструкция» Ж. Деррида и др.

Например, «гиперреальность» Ж. Бодрийяра предполагает возникновение моделей реального без оригинала или реальности. «Симулякр» Ж. Бодрийяра – это обобщенное название явлений и процессов, связанных с имитацией, аналогом, бутафорией, при этом выдаваемых за сам оригинал.

нал. Симуляция – это характеристика современного мира, когда подлинная вещь заменяется подделкой, зачастую облагороженной и более «настоящей». «Макдональдизация» Дж. Ритцера описывает «процесс, в ходе которого принципы работы ресторана быстрого обслуживания начинают определять все большее и большее число сфер американского общества, как и остального мира...» [3, с. 574].

В теориях радикального модерна используются такие новые понятия, как «габитус» П. Бурдьё, «фигурация» Н. Элиаса, «рутина», «агентность», «дуальность структуры» Э. Гидденса, «рефлексивный модерн» У. Бека, «радикальный модерн» Э. Гидденса и многие другие. Например, «габитус» – это социальность, встроенная в тело, результат давления условий и социальных обусловленностей, система прочных приобретенных предрасположенностей индивидов. Эти предрасположенности в дальнейшем используются индивидами как активная способность вносить изменения в существующие структуры, как исходные установки, которые порождают и организуют практики индивидов.

Термин «фигурация», предложенный Н. Элиасом, означает продолжительные социальные взаимодействия и отношения между индивидами. Понятие «фигурация» выражает идею «непреднамеренной структурированности» общества.

Понятие «дуальность структуры», введенное Э. Гидденсом, призвано показать, что структурные качества социальных систем являются как средством, так и результатом практик, которые агенты регулярно организуют. Таким образом, новые понятия, предложенные социологами, пытаются снять дихотомию деятельности и структуры, отказываются от проведения искусственного различия между индивидом и обществом, имеют критический характер по отношению как к классическим, так и к неклассическим парадигмам. Новые понятия относятся как к макро-, так и к микросоциальным формам взаимодействия.

Важно обратить внимание на то, что одни и те же социальные феномены в рамках классической и постнеклассической парадигм могут рассматриваться по-разному. Покажем это на примере того, как исследуется феномен власти. Классическая методология ограничивала изучение власти государственными институтами, поскольку в центре ее были жесткие структуры. Власть приписывается определенному субъекту, обладающему волей и сознанием.

В постнеклассической методологии, например с точки зрения М. Фуко, государственная власть не имеет одного субъекта. Это подвижная и сложная сеть властных отношений, стратегий и практик. Это множество институциональных и субъектных опор. Понимание власти Фуко является более тонким, подчеркивающим значение знания и информации в функционировании современных средств надзора.

Таким образом, мы наблюдаем в постнеклассической социальной парадигме появление контуров постнеклассической эпистемологии. Тогда зададимся следующим весьма важным вопросом: можно ли утверждать, что постнеклассическая эпистемология, появившаяся в современных социальных теориях (ее можно обозначить как региональную или частную эпистемологию), оказывает обратное влияние на развитие общепhilософской эпистемологии? По нашему мнению, такая ситуация возможна, и мы наблюдаем этот перевернутый процесс в настоящее время. Если раньше, в XIX в., основой для формирования общепhilософской эпистемологии служили познавательные процессы в естественных науках, то сейчас можно говорить о том, что вначале социально-гуманитарные науки предлагают многие новаторские эпистемологические и методологические подходы, которые затем включаются в общепhilософскую эпистемологию. Идеи, образы, методы, понятия, предложенные социальными науками, активно заимствуются естественными науками. Сами стандарты постнеклассической научности наиболее рельефно обозначились раньше именно в социальных науках, а уже затем были использованы в естественнонаучном познании.

Каковы основные характеристики общепhilософской постнеклассической эпистемологии? Прежде чем обозначить эти характеристики, остановимся кратко на особенностях классической и неклассической эпистемологии. Они хорошо известны [4, с. 103-114].

В качестве основных характеристик классической теории познания выделяют критицизм, фундаментализм и нормативизм, субъектоцентризм, наукоцентризм. Критицизм – это попытка выявления идеалов знания, с опорой на которые можно было бы вывести за пределы подлинного знания то, что к нему не относится. Фундаментализм и нормативизм связаны с обоснованием знания на предельно ясных, очевидных и достоверных истинах, чтобы в получаемом знании не было никаких сомнений. Субъектоцентризм – убеждение в том, что самым несомненным и неоспоримым базисом, на котором можно строить систему знания, является факт существования субъекта. И, наконец, наукоцентризм характеризуется тем, что научное знание, как оно представлено в математическом естествознании Нового времени, является высшим типом знания.

Неклассическая эпистемология отличается от классической по всем основным параметрам. Основными ее особенностями являются посткритицизм, антифундаментализм, отказ от субъектоцентризма и наукоцентризма. Посткритицизм – это признание того факта, что познание является процессом, вписанным в определенную традицию. Поэтому «в коллективно выработанном знании может иметься такое содержание, которое не осознается в данный момент участниками коллективного познавательного процесса» [4, с. 110].

Антифундаментализм связан с изменчивостью познавательных норм, невозможностью формулировать жесткие и неизменные нормативные предписания развивающемуся познанию. Более того, для каждой области исследования существуют специфические нормы, которые не могут быть применены при оценке результатов познавательной деятельности в других предметных областях без искажения особенностей познания в них.

Отказ от субъектоцентризма означает принятие познающего субъекта в качестве изначально включенного в реальный мир и систему отношений с другими людьми. Существует не субъект познания в классическом понимании, а субъективность, понимаемая как всеобщий продукт межсубъективной коммуникативной деятельности в рамках культурно-исторической общности.

И, наконец, отказ от наукоцентризма связан с пониманием того факта, что наука является важнейшим, но не единственным способом познания реальности. Более того, сама наука не может существовать без обыденного знания и должна взаимодействовать с ним.

Большинство философов и специалистов в области познания выделяют классическую и неклассическую эпистемологии. Например, признанным лидером данной теоретической позиции является В.А. Лекторский. Он полагает, что неклассическая теория познания начала постепенно складываться в последние десятилетия XX в.

Однако в последнее время появляется много других эпистемологий, отражающих сложные познавательные процессы и трудности в освоении сложных объектов. Перемены, происходящие в эпистемологии в последние десятилетия, уже зафиксированы исследователями. Например, формулируется программа социальной эпистемологии, которая предполагает взаимодействие философского анализа с изучением истории познания в социально-культурном контексте [5]. Контуры социальной эпистемологии намечаются в работах некоторых современных авторов, например, у И.Т. Касавина [6]. Российский философ анализирует социальность, проявляющуюся через интерактивные совместные действия. И.Т. Касавин полагает, что социальный факт является пересечением многообразных процессов: внешнего и внутреннего в языке, действия и интерпретации, контекста и дискурса. Он предлагает рассматривать социальный факт в среде социальной коммуникации – в той естественной среде, в которой он возникает и живет.

Интересной представляется программа эволюционной эпистемологии, в которой предлагается исследовать познавательные процессы как момент эволюции и как ее продукт (К. Лоренц, И.П. Меркулов). В XX веке появляются натурализованная эпистемология (У Куайн), генетическая эпистемология (Ж. Пиаже), экспериментальная эпистемология (Д. Дэннет), эпистемология без познающего субъекта (К. Поппер). Можно по-

разному характеризовать и классифицировать эти эпистемологии. Например, В.А. Лекторский относит их к разновидности неклассической эпистемологии.

По нашему мнению, неклассическая теория познания связана с появлением неклассической науки, с процессами становления, прежде всего, неклассического естествознания. Тогда время формирования неклассической эпистемологии должно быть отнесено к первой половине XX столетия. В последние десятилетия XX в. и начале XXI в. мы можем говорить о становлении постнеклассической эпистемологии, которой соответствует постнеклассическая наука [7]. Необходимо отметить, что постнеклассическая наука и постнеклассическая эпистемология находятся на этапе становления, поэтому мы можем говорить только о контурах, приблизительных характеристиках постнеклассической эпистемологии.

Любая эпистемологическая теория должна не только исследовать особенности познавательного процесса, но и давать нормативную оценку в отношении истинности и обоснованности знания, формулировать определенные нормы познавательного процесса. Мы видим, что теоретический статус эпистемологии все больше отдаляется от естественнонаучного идеала теории. Мы наблюдаем перенос схем и понятий из социально-гуманитарных наук в теорию познания, то есть идеи и образы заимствуются в конкретных науках и лишь затем подвергаются философскому обоснованию. В эпистемологический оборот вовлекаются результаты и методы социально-гуманитарных наук.

Согласно нашей позиции, появление постнеклассической науки, и в ее рамках постнеклассической социальной парадигмы, свидетельствует о становлении постнеклассической эпистемологии. Иначе говоря, постнеклассическая социальная парадигма демонстрирует возникновение новой, постнеклассической эпистемологии. Основными особенностями становящейся постнеклассической теории познания, на наш, взгляд, являются:

- субъектность знания, понимаемая как интерсубъективность знания, достигаемая в результате научного консенсуса членов того или иного профессионального научного сообщества;

- рефлексивность знания, которая направлена на выявление различий между знанием и сознанием, образом и объектом;

- контекстуальность научного знания, подразумевающая влияние контекста практики и повседневности на формирование, функционирование и развитие знания;

- плюрализм знания; полифундаментализм;

- многосубъектность, возможность разговора между представителями разных точек зрения;

- обоснованная гипотеза как основная ценность и цель научного познания;

- междисциплинарность исследований, заимствование категориально-понятийного аппарата других наук;
- методологическая рефлексия.

Список литературы

1. Платонова С.И. Парадигмальный характер социального знания: дис. ... докт. филос. наук: 09.00.11. М., 2014.
2. Бурдые П. Введение в социологию социальных наук: объективация субъекта объективации // Социология под вопросом. Социальные науки в постструктуралистской перспективе. М., 2005.
3. Кравченко С.А. Социология: парадигмы через призму социологического воображения. М., 2004.
4. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2009.
5. Социальная эпистемология: идеи, методы, программы. М., 2010.
6. Касавин И.Т. Проблема текста: между эпистемологией и лингвистикой // Эпистемология и философия науки. 2006. Т. VIII. № 2. С.34-57.
7. Платонова С.И. Постнеклассическая эпистемология: основные особенности и перспективы развития // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. 2012. № 1. (Том 2). С. 71-81.

МНОГООБРАЗИЕ ОБРАЗОВ ИСТИНЫ В ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Билалов Мустафа Исаевич
Дагестанский государственный университет
mibil@mail.ru

Методология полилога познавательных культур в понятийном осмыслении истины

В статье реализуется новый подход к философскому толкованию истины с использованием концепта «познавательная культура». Автор рассматривает понятие истины в эмпирическом поле совокупного познания. Методология полилога познавательных культур позволяет на основе типов, родов и видов познавательной культуры рассмотреть такие проблемы истины, как соотношение объективного и субъективного, рационального и иррационального, когнитивного и аксиологического, связь истины и знания и др.

Ключевые слова: познавательная культура, совокупное познание, проблемы истины, субъект, объект.

Являясь общей специфической частью многих типов, форм и видов культуры, познавательная культура субъекта аккумулирует традиции, нормы, идеалы как обыденного, так и научного познания и, не сводясь к когнитивным аспектам познания, включает в себя также отображения социальных факторов бытия этого субъекта. Познавательная культура включает блоки однотипных элементов, составляющих культуру мышления, методологическую культуру, традиции познания, стили мышления и т.п. Составляющими познавательной культуры предстают идеалы и нормы, методы и формы, принципы и критерии, принятые в науке и образующие познавательные и научные традиции. Философские составляющие зафиксированы в логике, эклектике, софистике, метафизике, диалектике, отчасти в синергетике и в современных постмодернистских идеях. Религиозное и этническое в познавательной культуре также касается способов и приемов, уровней и ступеней, целей и идеалов творческой активности человека: они фиксируют определенный вариант их набора, исторически складывающийся в религиозных и этнических традициях духовного производства.

Концепт «познавательная культура» позволяет максимально учесть значительную культурную обусловленность современного познания, пронизанность всех его элементов – субъекта и объекта, средств и предмета, методов и норм, эталонов и идеалов, теоретических выводов и конечных практических результатов – культурными особенностями. На содержание и сущность современной познавательной культуры влияет то, что ныне духовная жизнь общества и познавательная деятельность человека протекают не просто в информационном обществе, а в обществе знания, субъектом которого предстает не прежний (классический) абстрактный гносеологический субъект, а живой многогранный человек, «восстанавливается» целостный человек познающий» [1, с.584], что в свою очередь изменяет представления о знании как продукте интеллекта, воображения, «живого опыта». Это обстоятельство усиливает связи между культурой и познанием, значительно повышая роль познавательной культуры в духовной жизни человечества. В философском погружении в пространство познавательной культуры возможен учет методологически значимого замечания Б. Пружинина, что особенность общества знания не просто в том, что расширились масштабы использования научного знания, а в самом изменении сути знания в связи с особенностями культур, что обусловлено ролью наук [2, с.30]. Мы бы еще добавили и влияние другой тенденции – возрастание роли научной мысли с параллельным падением значимости философского мышления, провозглашенного позитивизмом.

В силу многообразия типов, родов и видов эмпирического проявления, концепт «познавательная культура» позволяет всесторонне рассмотреть в качестве объекта изучения такое емкое образование, как «совокупное познание», т.е. исторически конкретный итог всего когнитивного творчества социального субъекта, а также подойти к познанию как исторически формирующемуся многомерному феномену, целокупному единству разнообразных уровней, ступеней, видов и форм познавательной деятельности человека. Это познание полилинейно, многослойно, многоуровнево, интегрирует в себе всевозможные конкретные, в том числе архаические, нерациональные, иррациональные и т.п. формы, несущие более или менее значимый познавательный потенциал. Совокупное познание выходит за пределы своей основы – сознания, не сводится к объективированному и социализированному знанию, включает в себя и другие уровни субъектной организации познания – парадигмальный, личностный, «бес-субъектный» и т.п., аккумулирующих в нем все богатство чувственной и духовно-интеллектуальной деятельности человека. Такому познанию свойственна поливекторность, включающая спонтанность, хаотичность составляющих его мыслительных и иных духовных актов, тем не менее, оно целостно, несмотря на предельную разведенность своих исторических, логических и содержательных границ, поскольку ему присущи не

только установленные гносеологией закономерности, но при всей эклектичности оно обнаруживает и новые общие тенденции и особенности. [См. 3; 4; 5]. Если понятие истины предстает как абстрактное обобщение всех разнообразных открывающихся таким познанием истин, то ясно: десяток известных концепций истины, исторически сложившихся в основном на анализе научного познания, не в состоянии охватить и адекватно выразить все нюансы совокупного познания для формирования единой философской концепции истины и знания. Хотя некоторые концепции истины являются философскими, только их объединение и обобщение вкупе с интегрированным множеством познавательных культур позволяет выйти за конкретно – исторические границы, выявить единое в разнообразии бесчисленных форм и видов познания. Мы выдвигаем идею об эффективности полилога разнообразных познавательных культур в осмыслении совокупного познания и продемонстрируем ее состоятельность на примере преимущественно постмодернистского исторического типа познавательной культуры, интегрирующего ее многие роды и виды.

Подключение всего многообразия познавательных культур в историческом и логическом развитии человеческого постижения истины оправдано также насыщением ими когнитивных и аксиологических составляющих науки и соответствует современному уровню философского осмысления истины. [См. 6; 7, с.71-72; 8, с.116-121]. Мы также конкретизируем интересную мысль В. Лекторского о том, что осуществляемый в эпоху глобализации «новый этап взаимодействия культур повлияет и на наше понимание знания» [9, с.37]. Есть основания полагать, что конкретизация исследования взаимодействия культур до полилога познавательных культур способно углубить наше понимание не только феномена знания, но и его ключевой категории – «истина».

«Философское понимание истины не следует рассматривать как обобщение конкретных образов истины, принятых в науке, теологии, обыденном сознании – принципиальное различие объектов ставит такому обобщению непреодолимую границу. Это, скорее, результат анализа видов и форм знания, существующих относительно независимо от объекта» [10, с. 220]. Справедливо усматривая ограниченность классических концепций истины в господстве в них образа трансцендентального субъекта, которому предписаны определенные и достаточно строгие нормы поведения в процессе познания, И. Касавин ратует за более глубокое постижение субъективной стороны познания. В этих целях он прибегает к понятию *совокупного познавательного процесса* (СПП), который «предстает как многообразие форм и типов знания, отнесенных к многообразию человеческих практик и познаваемых реальностей, что ведет к соответствующему расширению предмета теории познания и вовлекает в СПП такие контексты, которые до недавнего времени находились в исключительной компе-

тенции социологии и истории культуры. ...В этом понятии сливаются... все времена и пространства знания, здесь нет постоянных иерархий и критериев истины...», оно допускает «описание и взаимное сравнение разных форм и видов знания», позволяет «дать всеобъемлющий образ познавательного процесса, ... вывести понятие истины за пределы отдельных философско-эпистемологических учений, избавиться от культурно-исторического релятивизма» [10, с.216]

В целом соглашаясь с данной методологией осмысления проблемы истины, мы также акцентируем внимание на философском постижении субъективной стороны процесса познания, пользуясь преимущественно понятием познавательной культуры, выношенным в результате многолетнего осмысления совокупного познания. Получаемые в таком контексте подходы к истине фиксируют субъективное разнообразие стратегий в современном познании с учетом специфики предмета и объекта изучения.

Методология полилога познавательных культур позволяет на основе типов, родов и видов познавательной культуры рассмотреть основные вопросы проблемы истины – ее объективность и субъективность, наличие в ней рационального и иррационального, когнитивного и аксиологического. Однозначные эпистемологические ответы на эти вопросы, основанные на классической науке, сегодня уже неуместны, так как в современном научном познании значительно расширены предметные и методологические границы. Существенные изменения претерпел вопрос об объективности и субъективности познания в связи с эпистемологическими установками на отказ объекту познания в онтологической реальности и представлением его как некоей совокупности элементов языка, культуры, норм и соглашений субъектов.

С позиций постмодернистской познавательной культуры значимые метаморфозы происходят и с субъектом познания. В концепции языкового субъекта, утверждающей, что становление субъекта происходит в языковой среде, становление субъективности понимается как противопоставление собственной дискурсивной системы иным текстам. Вышеуказанная трансформация объекта познания коренным образом изменила философские представления о субъекте познания, вплоть до заявления о его «смерти», что в методологическом плане указывает на неприметное место автора в социокультурном пространстве гипертекста и на смену одной конкретно-исторической модели субъекта другой. Субъективность, изначально предложенная и понятая как характеристика ограниченности человеческого познания, ныне для изучения саморазвивающихся систем предстает как их человекомерность, связанная с удовлетворением интересов и потребностей людей. При таком подходе субъективное в единстве с объективным - неотъемлемая характеристика адекватности процесса познания, и этот тезис вполне вписывается в постнеклассические и постструктуралистские идеи о познавательном процессе.

Заслуга постмодернизма - в неявном обращении к методологии полилога познавательных культур, которая эффективна в решении вопроса о соотношении рационального и иррационального в постижении истины. Постмодернистский дискурс подводит к выводу, что если научные, философские, модернистские, мужская, европейская познавательные культуры известны как акцентирующие внимание познания на рациональном, то ненаучные, религиозные, архаические, предмодернистские, женская, восточная типы и формы познавательной культуры характеризуются преобладанием нерационального и иррационального. Это позволяет более эффективно, чем в сенсуализме, эмпиризме, рационализме, теоретизме фиксировать ментальные, психологические, этнические, религиозные, половозрастные и т.п. детерминанты интуиции, переживания, аффектов, предпонимания, предрассудков, эмоций, инсайта, эмпатии, идеологических ценностей, пропаганды и т.п. как способов и этапов формирования истины.

В философском осмыслении понятия истины необходимо учитывать диалог и полилог познавательных культур. Сегодня реальный диалог культур сводится скорее или мягко говоря к соперничеству, открытому или скрытому навязыванию ценностей Запада и Востока друг другу, к их столкновению или синергетической бифуркации. Вопреки утверждениям многих теоретиков и политиков – диалог не есть простое отстаивание и консервация своей позиции в сочетании с толерантностью к другой. Толерантность должна быть результативной, способной прислушаться к чужой позиции, совершенствуя при этом свое понимание и свои подходы в разрешении конкретных жизненных ситуаций. Результат диалога и полилога должен вылиться в трансформацию категоричных, взаимоисключающих противоположностей, в их диалектическое «снятие» в едином поле ценностей, обслуживающих глобализированные сферы человеческого общежития, и в первую очередь это касается таких фундаментальных идеалов, как свобода, права личностей и социальных общностей, целевая и ценностная рациональность, либеральная и консоциальная демократия и др. Такой полилог познавательных культур продуктивен и для дальнейшего развития философии истины.

Список литературы

1. Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы. М., 2002.
2. Пружинин Б. И. Знание в современной культуре (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2012. №9.
3. Билалов М.И. Истина. Знание. Убеждение. Ростов-на-Дону, издательство РГУ, 1990.

4. Билалов М.И. Многообразие форм существования истины в совокупном познании. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 1991.
5. Билалов М.И. Многообразие форм существования истины и проблема ее интерпретации // Философские науки. 1991. №12.
6. Билалов М.И. Детерминанты познавательной культуры // Вестник НГУ. Серия: Философия. Том 7. Выпуск 3. Новосибирск. 2009.
7. Bilalov M.I. Socio-cultural conditionality of knowledge as specifics of cognitive culture // XXIII World Congress of Philosophy. Philosophy as Inquiry and Way of Life. Abstracts. Athens 04 August 2013. P. 71-72
8. Bilalov M.I. Ethnic Specification of Truth Interpretation // Dialogue and universalism. Journal of the international society for universal dialogue. Vol. XXIV, no. 3/2014. P.116-121
9. Лекторский В.А. Знание в современной культуре (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2012. №12.
10. Касавин И.Т. Истина как проблема социальной эпистемологии // Истина в науках и философии / Учр. РАН, Ин-т философии ; под ред.: И. Т. Касавина, Е. Н. Князевой, В. А. Лекторского. М. : Альфа-М, 2010.

Блюменкранц Михаил Аронович
 Альманах „Вторая Навигация“, Мюнхен,
 blumenkrantz@gmx.de

Любовь к истине как род душевного недуга

В статье рассматриваются некоторые особенности философско-исторических воззрений П.Я. Чаадаева в современном контексте, в частности, проблема истины и соотношение идей и интересов в процессе развития европейской цивилизации.

Ключевые слова: истина, идеи, интересы, религия, идеология, индивидуум, личности, свобода.

Свою статью я хотел бы начать с известного высказывания П.Я. Чаадаева, которое и сегодня звучит удивительно актуально: «Прекрасная вещь – любовь к отечеству, но есть нечто, еще более прекрасное – это любовь к истине. Любовь к отечеству рождает героев, любовь к истине создает мудрецов, благодетелей человечества. Любовь к родине разделяет народы, воспитывает национальную ненависть, и подчас одевает землю в траур, любовь к истине распространяет свет знания, создает духовные

наслаждения, приближает людей к Божеству. Не через родину, а через истину ведет путь на небо» [1, с.253].

В те времена, когда Чаадаев писал эти строки, понятие истины еще имело абсолютный, сакральный смысл. Для самого философа оно не просто обладало божественной санкцией, но и являло самую суть Божества: «Аз есмь истина». И хотя в течение жизни у Чаадаева менялись взгляды на историческое будущее России от полнейшего пессимизма до робкой надежды и вновь неверия, его отношение к истине как незыблемой основе человеческого существования оставалось неизменным.

Сегодня подобное отношение к истине у подавляющего большинства не только философов, но и у многих из числа образованной публики, способно вызвать лишь досадное недоумение. Для современного просвещенного человека истина - это устраивающий его вариант реальности. После смерти Бога, диагностированной Фридрихом Ницше, вместе с Богом почил и истина. Успешная прозекторская работа над ее бранными останками, проделанная Жан-Полем Сартром, установила, что «сколько людей, столько и истин». А после торжественного отпевания усопшей, организованного службой ритуальных услуг философов-деконструктивистов, любое упоминание об истине, как об универсальной категории, в кругах, близких к научным, представляется столь же неприличным, как акт некрофилии.

Так что прослывший безнадежным пессимистом Чаадаев в своем отношении к истине оказался неоправданным оптимистом. Европейская цивилизация пошла вовсе не по тому пути, который он ей предрекал. Как религиозный мыслитель, Чаадаев верил, что все западные народы в дальнейшем объединятся под знаменем христианской веры в единую европейскую семью. Народы действительно объединились, но на иной основе – на основе общности политико-экономических интересов. Такой ход событий оказался в явном противоречии с ожиданиями Чаадаева, исходившего из убеждения, что в истории европейских народов главную роль играют не интересы, а идеи. Т.е. идеи, которые, по словам Хосе Ортеги-и-Гассета, «конституируют цели нашей жизни», «не идеи, которые мы имеем, а идеи, которые есть мы»[2, с.405].

В первом из своих «Философических писем» Чаадаев так излагает свой взгляд на характер исторического развития европейской цивилизации: «Вся история нового общества происходит на почве убеждений. Значит, это настоящее воспитание. Утвержденное на этой основе, новое общество двигалось вперед лишь под влиянием мысли. Интересы в нем всегда следовали за идеями и никогда им не предшествовали. В этом обществе постоянно из убеждений создавались интересы, никогда интересы не вызывали убеждений. Все политические революции были там по сути революциями нравственными. Искали истину, а нашли свободу

и благоденствие. Только так объясняется исключительное явление нового общества и его цивилизации; иначе в нем ничего нельзя было бы понять» [1, с. 334-335].

Естественно, что под идеями и убеждениями, лежащими в основе европейского развития, Чаадаев имел в виду идеи и убеждения, обусловленные христианскими ценностями. «Окиньте взглядом всю картину развития нового общества, - писал он, - и вы увидите, что христианство претворяет все интересы людей в свои собственные, заменяя везде материальную потребность потребностью нравственной...» [1, с.338].

Почти через сто лет другой русский философ, Федор Степун, несколько иначе оценивал современное ему европейское общество: «Всматриваясь в качестве беспристрастного наблюдателя в жизнь западноевропейской демократии, - отмечал он, - нельзя, думается, не видеть, что безыдейность политической и общественной жизни заходит слишком далеко, то есть превращается в идею отрицания всякой идеи, в идею замены идей интересами, в идеологию интересодержавия» [4, с.357].

Современный европеец охотнее согласится, вероятно, с мнением Ф.А. Степуна, нежели П.Я. Чаадаева. Неоправдавшиеся надежды на превалирование идей над интересами в дальнейшем историческом развитии Европы естественно вытекали из невозможности для философа вырваться за рамки культурной парадигмы своего времени. Ему не могло прийти в голову, что христианской культуре, которую он считал последним, самым сокровенным словом Творца, вскоре предстоит испытать крушение. Неприятие Чаадаевым окружавшей его российской действительности основывалось на незыблемой вере в существование высших, абсолютных ценностей: Добра, Истины, Свободы, в соответствии с которыми эта окружающая действительность им и оценивалась. Вместе с утратой современной цивилизацией веры в существование Абсолюта была утрачена и вера в абсолютный характер всех непреходящих ценностей. Сегодня принято считать эти ценности относительными, т.е. напрямую зависимыми от социально-экономических факторов непрерывно меняющихся условий нашего исторического существования. «Что есть истина?», - со снисходительной улыбкой над вашей наивностью переспросит интеллигентный собеседник, возможно даже не осознавая библейской подоплеки своего вопрошания. Что ж, если мы уверены в относительности всех получаемых ответов, у нас, по крайней мере, появляется шанс поверить хотя бы в вечность постоянно возникающих «вечных» вопросов.

Проблема истины была для Чаадаева органично связана с вопросом о смысле исторического развития. Этот смысл он видел в неуклонном движении к истине, истине, открытой христианским вероучением. Во имя достижения этой цели и осуществления связанных с ней «нравственных потребностей» он оправдывает исторические события, которые вряд ли мо-

гут сегодня найти оправдание у людей не только атеистически, но и религиозно настроенных. «Пускай поверхностная философия - отмечает Чаадаев - сколько угодно шумит по поводу религиозных войн, костров, зажженных нетерпимостью; что касается нас, мы можем только завидовать судьбе народов, которые в этом столкновении убеждений, в этих кровавых схватках в защиту истины создали себе мир понятий, которого мы не можем себе даже представить, а не то чтобы перенестись туда телом и душой, как мы на это притязаем» [1, с.339].

Такое утверждение более чем спорно звучит для нашего современника, у которого еще свежа память о многомиллионных жертвоприношениях во славу идей национал-социализма или во имя торжества коммунистических идеалов. На этом фоне «идеология интересодержавия», в силу своей, казалось бы, меньшей кровожадности выглядит куда привлекательнейшей идеей, способных выйти на улицу и овладеть массами.

В оправдание Чаадаеву стоит вспомнить, что хотя сам автор этих строк и представлял собой незаурядную индивидуальность, но по своему мировоззрению являлся убежденным анти-индивидуалистом. «Человек, предоставленный самому себе, - считал мыслитель – ... шел всегда ко все большему и большему падению» [1, с. 400], «и предельной точкой нашего прогресса только и может быть полное слияние нашей природы с природой всего мира» [1, с.363]. Впрочем, Абсолютный Разум у современника Чаадаева, Гегеля, тоже не заикливался на таких мелочах, как крестовые походы и костры инквизиции. Чаадаев жил в своем времени и на своей улице. В масштабе метаистории такие события рассматривались как неизбежная плата за неуклонное шествие Мирового Духа в истории.

Возвращаясь к затронутой нами теме о роли идей и значении интересов в контексте европейской истории, хочу отметить, что ни те, ни другие сами по себе не являются единственными и суверенными источниками добра или зла. Конечно, существуют как человеконенавистнические идеи, так и возвышенные интересы, существует и противоположное – низменные интересы и благородные идеи. Однако, в этическом смысле, как таковые, идеи и интересы - сами по себе чаще всего этически нейтральны. Свое нравственное содержание и соответствующие ему эпитеты и те, и другие получают, лишь овладевая сознанием человека. Прошедшие сквозь оптику нашего сознательного и, что еще важнее, бессознательного Я, они получают свое нравственно-этическое содержание, оборачиваясь добром или злом. Но и это не гарантирует идеям и интересам сохранения высокого морального статуса.

Как свидетельствует исторический опыт, в процессе своей реализации самые благородные идеи нередко начинали дышать кровью и оставляли за собой горы трупов.

Что же имели ввиду П.Я. Чаадаев и Ф.А.Степун, кардинально противопоставляя позитив идей негативу интересов в ходе развития западной цивилизации?

«Пока свободою горим...», - призывал А.С. Пушкин П.Я. Чаадаева, для которого тема свободы была одной из важных и мучительных тем его философских размышлений. К вопросу свободы постоянно обращался и Ф.А.Степун. Для него, как и для Чаадаева, понятия свободы и истины были связаны неразрывно. «Идея свободы (идея в платоновском, метафизическом смысле слова) - убежден Степун - в отрыве от истины непознаваема. Свобода в смысле идеи, т.е. в смысле высшей духовной реальности, есть *путь истины в мир и путь мира к истине*» [4, с.356]. «И познаете истину, и истина сделает вас свободными». В понимании Степуна, как и в понимании Чаадаева, - идея свободы есть выражение высшей духовной реальности. Именно идеи определяют смысл и содержание исторического процесса. Они соединяют духовную сущность мира с духовной сущностью человека в органическое единство. И в том, чтобы обрести это единство видел свою жизненную задачу «басманный отшельник». И здесь возникает закономерный вопрос: если вечные идеи представляют собой высшую духовную сущность не только человека, но и всего мироздания, то как тогда оценивать трагический опыт тоталитарных идеологий XX века? Так же позитивно, как Чаадаев воспринимал дикие вспышки религиозной нетерпимости в средневековой Европе?

Тут нам следует сделать важное уточнение и вспомнить о принципиальном различии между идеей и идеологией, которую проводил Степун. С точки зрения Степуна это по существу *несовпадающие* понятия. «Под идеологией - пишет он - я понимаю всякую теорию, всяческое построение теоретического сознания и только. Нечто совсем другое представляет собой *идея*. В отличие от идеологии, она есть не построение теоретического сознания, а *структура нашего бессознательного переживания*. Не вся его случайная индивидуальная полнота, а всего только его *сущностная первооснова*. Целый ряд весьма различных людей могут каждый по-своему переживать одну и ту же идею. Захватывая самые разнообразные психологические территории, и даже как бы применяясь к их различиям, идея всегда остается одной и той же, всегда верной себе. Тайна ее жизни в том, что она *универсальна и конкретна одновременно*. С каждым говорит она на его языке, но всегда говорит о своем» [4, с. 386].

Таким образом, в понимании Степуна, идея фокусирует в себе как трансцендентальный субъект Канта (имеется в виду наше Я как вещь в себе), так и природу платоновских эйдосов. Идеи укоренены в трансцендентной реальности, в которой истина и свобода предстают в своем неразрывном единстве, и которая открывается лишь целостному переживанию. Идеологии же возникают уже в отрыве от этой трансцендентной реально-

сти и, в отличие от идей, не являются органической формой связи с истиной. Как полагает философ, они «развязывают в нем (человеческом существовании – прим. М.Б.) безответственные субъективные мнения, чаще всего теоретически замаскированные волевые импульсы, прежде всего, политические» [4, с. 654].

Тем не менее, между идеями и идеологиями существует несомненная взаимосвязь, о характере которой Степун несколько в шпенглеровском духе заметил, что «расцвет позавчерашних идеологий есть верный признак начавшейся агонии вчерашних идей» [4, с.338].

В представлении Степуна идеи, в отличие от идеологий, - необходимый, сущностный элемент духовной жизни человечества, и их отсутствие или же замена идей идеологиями, как и интересами, грозит духовной деградацией.

Продолжая разговор о взаимосвязи идей и идеологий, рискнул бы, в отличие от точки зрения, высказанной Степуном, предположить, что взаимосвязь между идеями и идеологиями, на мой взгляд, несколько сложнее. Как показала история XX века, идеологии не просто продукт теоретического сознания; они так же, как и идеи, в определенный момент становятся «структурой нашего бессознательного переживания». И в этом состоит основная опасность их воздействия.

Главное же различие между идеями и идеологиями, точно подмеченное философом, состоит в том, что идеологии, в отличие от идей, возникают в отрыве от трансцендентной реальности и не являются органической формой связи с истиной. Однако победа тоталитарных идеологий во многом обеспечивается успешной симуляцией такой органической связи. Подобные идеологии искусно маскируют относительность своих целей и ценностей, представляя их абсолютными, сакрализуя историческое пространство и время фальшивым отсветом Вечности. В результате ими эффективно эксплуатируются те же пласты и архетипы нашего подсознания, которые и связывают сознание с трансцендентной реальностью. Происходит подмена, и вместо подлинной связи мы получаем ее симулякр.

Когда Карл Мангейм в своем исследовании *Идеология и Утопия* предпринял попытку выяснить роль идей в историческом становлении Европы, то, в отличие от Чаадаева, не придавал им решающего значения: «Не идеи - считал К. Мангейм - заставляли людей в период крестьянских войн совершать действия, направленные на уничтожение существующего порядка. Корни этих взрывающих существующий порядок действий находились в значительно более глубоких жизненных пластах и в глухих сферах душевных переживаний» [3, с. 80].

Мне представляется, что Мангейм недооценивал всей мощи религиозных идей и их способности воздействовать на человеческое сознание. Но здесь действительно речь шла не столько об идеях религиозных,

сколько о религиозных идеях, уже трансформировавшихся в идеологии. Недаром Серен Кьеркегор замечал: «Протестантизм будет выдавать себя за религиозное движение, но окажется движением политическим...». Оправдывая Крестовые походы и костры инквизиции, Чаадаев так же в своих воззрениях не усматривает различия между религиозными идеями и религиозными идеологиями.

Идеи, конечно же, вещь небезопасная, как, впрочем, и все технические достижения нашей цивилизации. Но если на этом основании мы решим, что без идей мы способны прожить спокойней, то последствия окажутся для нас более губительными, чем даже отказ от всех технических завоеваний современного общества. После глобальной дискредитации идей идеологиями современная Европа действительно отдает предпочтение интересам. Но, как показывает опыт настоящего, интересы так же не являются панацеей от бесконечно возникающих кровопролитных конфликтов.

И *прекрасный новый мир* Олдоса Хаксли, где в инкубаторах достигается полное соответствие интересов будущих альфа-, бета - и гамма-граждан с интересами государства, и всеильное *министерство Любви* в жестко идеологизированном мире Джорджа Оруэлла, по сути, выполняют одну и ту же работу – работу по унификации индивида и эффективному распылению человеческой личности.

В двух известных антиутопиях убедительно продемонстрирован опыт человеческой селекции двух очень разных, но в тоже время и удивительно похожих социальных систем: одной, – основанной на принципах «интересодержавия», и другой, – руководствующейся тоталитарной идеологией.

Их существование обеспечивается одной высокой ценой, которую они исправно платят. Эту цену в одной из своих статей 1931 года обозначил Ф. Степун: «Всюду царит почти неосознаваемая метафизическая инфляция» [4, с. 430].

Что ж, даже в *Апологии сумасшедшего* Чаадаеву не хватило безумия предположить, что и такая прекрасная вещь, как любовь к Истине, в ходе метафизической инфляции будет неизбежно обречена на дефолт.

Список литературы

1. Чаадаев П.Я. Полное собр. соч. и избранные письма. Т.1, Москва: Наука, 1991.
2. Ортега-и-Гассет Хосе, Избранные труды. Идеи и верования. Москва: Весь мир, 1997.
3. Мангейм Карл. Идеология и утопия. Москва: ИНИОН, 1976.
4. Степун Ф.А. Сочинения. Москва: 2000.

Михайлова Елена Евгеньевна

Тверской государственный технический университет
mihaylova_helen@mail.ru

Косарская Елена Сергеевна

Тверской государственный технический университет
lennusya@yandex.ru

Достоверность исторических фактов: позитивистская версия и современность

Показана сложность поиска достоверности исторических знаний в контексте многофакторного анализа. На рубеже XIX-XX века представители критического позитивизма почувствовали ограниченность возможностей многофакторной теории, оставляющей поле для метафизических построений. Историк, получив в свое распоряжение факты, начинает их упорядочивать, но факторы общественной и личной жизни никогда не повторяются «один в один»; их внешне похожие формы на деле оказываются бесконечно вариативными, а, следовательно, подверженными субъективной интерпретации в ее дискурсивном формате.

Ключевые слова: история, культура, истина, позитивизм, исторический источник, текст, факт, интерпретация.

Насколько надежна основа наших знаний о прошлом – этот вопрос относится к разряду фундаментальных. Интерпретативность ответов на него весьма широка, однако чувствуется явная сгруппированность к полюсам исследовательского мнения о статусе исторических знаний. Одни исследователи считают, что история – это кумулятивная дисциплина, в силу того, что, выработанная традицией исследовательская методика, способна постепенно увеличивать массив достоверного научного знания. Другие исследователи подчеркивают нарративный характер исторического повествования, сообразно которому и историк, и читатель «имеют право на собственный взгляд» [1, с. 151].

Дискуссия между представителями философии истории о статусе знания о прошлом развернулась еще с середины XIX века, когда встал вопрос о возможности использования естественно-научных методов познания в исследовательской практике историков. Те, кто давал утвердительный ответ (позитивисты, марксисты), выступали за методологическое единство всех форм систематического изучения природы, истории, культуры и общества. В их интенции сущность научного исторического знания составляло тщательное наблюдение фактов прошлого со стороны историка, считающего себя объективно независимым исследователем, и на этой

основе – формулирование им теоретических обобщений. Однако такая позиция оказалась зыбкой. На рубеже XIX-XX веков появились исследователи, которые стали считать, что историк не должен быть «пассивным» фиксатором событий прошлого, он должен не только объяснять факты, но и стремиться понимать их, интерпретировать в соответствии с контекстом настоящего.

Изначально представители позитивизма демонстрировали взгляд на науку как отражение объективной действительности, поэтому главной целью их исследований было получить многофакторную, полную картину прошлого. На рубеже XIX-XX века представители позитивизма почувствовали ограниченность возможностей многофакторной теории, оставляющей поле для метафизики, для интуиции, для воображения и даже для самовольного заполнения «пробелов». Историк, получив в свое распоряжение факты, начинает их упорядочивать: классифицировать, обобщать, распределять во времени и пространстве. Он стремится создавать условия для адекватной типологии. Но факторы общественной и личной жизни никогда не повторяются «один в один»; их внешне похожие формы проявления на деле оказываются бесконечно вариативными, а, следовательно, подверженными субъективной интерпретации [2, с. 29].

Работа Ш.-В. Ланглуа и Ш. Сеньобоса «Введение в изучение истории» вышла из печати в 1898 году и явилась систематизированным выражением позитивистской методологии изучения исторического процесса и социокультурного развития. Однако ее содержание отразило кризисное состояние методологии позитивизма с его верой в могущество многофакторной теории. С одной стороны, авторы продемонстрировали взгляд на науку как отражение объективной действительности. В связи с этим, главной целью исследователя они считали получение многофакторной, а, следовательно, полной картины прошлого. С другой стороны, они почувствовали предельность границ многофакторного анализа, оставляющего поле для метафизики с ее умозрительными конструкциями в поисках смысла исторического процесса, для интуиции, для воображения и других мыслительных прорывов.

Рассуждения Ланглуа и Сеньобоса начинаются со справедливого посыла относительно того, что история «пишется по документам», поэтому ее изучение необходимо начать с эвристики – с поиска и сбора письменных источников [3, с. 49-50.]. После этого, процедуру типологизации материала следует подвергнуть внешнему и внутреннему анализу. Первый этап – *внешний анализ*, он может быть двух видов: восстановительной критикой и критикой происхождения. Целью начальной исследовательской процедуры является «очищение» текста от искажений и восстановление его в первоначальной редакции. Целью следующей – определение автора текста, времени и места создания документа, выяв-

ление его подлинности [3, с. 98-103.]. После такого внешнего препарирования текста наступает время внутренней критики источника, которую авторы делят на положительную и отрицательную, видимо, по тональности доверия/недоверия к тексту. Положительная критика текста сводится к истолкованию буквального и действительного смысла документов; отрицательная – к критике достоверности документа и выявлению степени его точности. Исходным положением второго этапа работы над текстом – *внутренней* критики исторических документов, по мнению Ланглуа и Сеньобоса, должно стать «методическое недоверие» к каждому свидетельству автора документа, так как оно всегда может оказаться ложным или ошибочным. Для того чтобы установить достоверность и точность фактов из источников, можно прибегнуть к перекрестному сравнению свидетельств о них для дальнейшего установления «согласия» между аргументами [3, с. 193-194.].

В результате внешней и внутренней критики документов в распоряжение историка поступает неупорядоченная «груда фактов», которые необходимо систематизировать и «сгруппировать в научное целое», т.е. «одну цельную картину». Для этого необходимо их классифицировать. Получив в свое распоряжение факты, историк начинает их упорядочивать: классифицировать, обобщать, распределять во времени и пространстве. Иными словами, исследователь прошлого должен создавать условия для адекватной типологизации [3, с. 215-216.]. В распоряжении историков попадают как единичные факты, так и общие, т.е. события, которые складываются действиями людей и которые происходят при определенном «состоянии общества» [3, с. 223]. Под таковым ими понимается социальный порядок (совокупность обычаев, нравов, учреждений).

При этом не стоит забывать, подчеркивают Ланглуа и Сеньобос, что все исторические факты имеют равное право на место в истории, т.е. наука не должна жертвовать ни одним из них [3, с. 237]. В авторской классификации все исторические факты оказываются разделенными на классы, каждый из которых состоит из нескольких подклассов и, по необходимости, еще более дробных подразделений. В суммированном виде многофакторная типология выглядит следующим образом: 1) материальные условия (среда и организмы), 2) духовный быт (язык, искусство, наука, философия и нравственность, религия), 3) материальный быт (материальная жизнь, частная жизнь), 4) экономический быт (добывающая промышленность, обрабатывающая промышленность, торговля, распределение), 5) общественные учреждения (семья, воспитание и образование, общественные классы), 6) государственные учреждения (политические; духовные; международные) [3, с. 215-216]. Таким образом, в авторской классификации предложено группировать все факты по их характеру, времени и

месту, чтобы получить их хронологические, географические или культурно-национальные свидетельства.

Большую роль в объединении фактов Ланглуа и Сеньобос отводят процедуре аналогии, которая позволяет, по их мнению, найти связь между фактами, сделать общие заключения относительно всей совокупности и установить повторяющиеся тенденции общественной жизни. При построении типологических конструкций социокультурного развития авторы справедливо предостерегают историков избегать собственных умозаключений и самовольного заполнения «пробелов» там, где не найдено достаточного количества подлинных, т.е. проверенных фактов.

Исследовательскую позицию Ланглуа и Сеньобоса в отношении анализа исторических источников можно охарактеризовать как синтез позитивистских и герменевтических процедур. Видно, что анализ документа для них сводится к его интерпретации. Истокование документа бывает двоякое: в буквальном смысле (это дело лингвистов: язык эпохи – каждая эпоха имеет свой язык; язык местности – надо знать язык той страны, где был написан документ, и его смысл; язык автора – его личная манера выражаться) и в действительном смысле [3, с. 148]. Из рассуждений французских позитивистов видно, как важен для них язык контекста – он предполагает, что, во-первых, надо прочитать весь текст документа полностью, прежде чем пользоваться какой-либо отдельной его фразой, во-вторых, подбирать цитату из текста таким образом, чтобы она отражала общий смысл документа [3, с. 150].

Работа Ланглуа и Сеньобоса наглядно демонстрирует уровень достижений исторической науки начала XX века. Согласно классическому позитивизму, перед историком стояли две первостепенных задачи: собрать факты и установить их подлинность методом критического анализа первоисточников. Уязвимым моментом такого подхода было то, что не учитывались взгляды и ценности, исповедуемые самим историком. Французские позитивисты приходят к выводу, что надо исследовать не только объем, но и «ценность знания» [3, с. 250]. Они признаются, что источниковый анализ текстов прошлого принял уже вполне научную форму, чего пока нельзя сказать о достижениях в способах типологии исторических фактов, об их осмыслении. И этот процесс – нескончаемый. Если гипотетически предположить, что настанет день, когда будут открыты все документы и установлены все факты прошлого, даже в этом случае, заключают авторы, «история будет составлена, но не будет окончательно установлена: она будет продолжать изменяться по мере того, как непосредственное изучение существующих обществ, ... будет давать возможность лучше понимать общественные явления и их эволюцию, потому что новые понятия, без сомнения, ... будут изменять и сложившийся образ общества и события прошлого» [3, с. 279-280].

Методологические и мировоззренческие противоречия западноевропейского позитивизма были в полной мере унаследованы и российскими авторами, чье творчество являет собой наглядный пример самокритических попыток вырваться из тисков так и оставшейся непреодоленной дилеммы эмпирической истории и априорных построений. Их представления о задачах философии истории включали две основные установки: первая – найти факты, провести наблюдение за ними и обобщить их; вторая – определить законы общественного развития. Результатом решения первой задачи стал громадный прирост конкретного исторического знания. Однако решение второй задачи оказалось принципиально невыполнимым. Выяснилось, что, там, где действует человек с его противоречивой природой и жизнью, невозможно сформулировать общие законы развития. В итоге, в позитивистском мыслительном пространстве сложилась уникальная ситуация преодоления и одновременно не преодоления спекулятивной философии истории. С одной стороны, позитивистски настроенные авторы пытались отказаться от глобальных схем, с другой стороны, продолжали держать их в своей голове. Выстроенные ими модели всемирной истории на основе огромного эмпирического материала на деле превращались в историю отдельных народов [4, с. 56].

Новым моментом в рассуждениях критически настроенных исследователей рубежа XIX-XX веков стал вопрос о пересмотре потенциальных возможностей общего научного метода. Время показало, что представителей классического позитивизма мало интересовал сам научно-мыслящий субъект. Это подмечает российский историк, философ Р.Ю. Виппер, говоря, что в своих схемах, классификациях и периодизациях позитивизм первой волны склонен был видеть «истинный порядок вещей», а в повторениях и схожих явлениях – «отражение законов движения» [5, с. 27]. Виппер справедливо подмечает смену общего философского настроения современных ему исследователей, выражавшуюся в стремлении обратить внимание на себя как на интерпретатора событий прошлого, в желании сделаться «судьей» собственных научных запросов. Теперь факты прошлого перестали рассматриваться как объективно существующие, вне исследователя, данные ему в неких общих, устойчивых очертаниях. Теперь факт прошлого события или группа фактов стали рассматриваться как результат «сложной комбинационной и творческой работы» самого исследователя [5, с. 28]. К историкам приходит осознание того, что факты могут проявиться и, наоборот, могут оказаться вне поля зрения исследователя. «Факты существуют для одного глаза и отсутствуют для другого», – делает образный акцент Виппер [5, с. 32].

Что же предлагает сам Виппер для того, чтобы, с одной стороны, не упустить важные свидетельства прошлого, а с другой – не создавать искаженную канву исторического повествования? На первый взгляд он не от-

рицает прежний путь познания, векторно направленный от первоначального вскрытия фактов, накопления, описания и классификации нового материала – до общих суждений о нем. Однако Виппер признается, что в подобном подходе кроется внутреннее противоречие: сознательно или неосознанно исследователь обременен заранее заготовленным планом действий. Под влиянием такого плана в сознании исследователя выстраивается определенный подбор фактов, под известным углом зрения. Невольным образом предзаданный подбор фактов, по сути, превращается в «создание фактов» [5, с. 33].

Виппер положительно оценивает само признание наличия такой предзаданности в голове исследователя – это уже момент движения вперед, переоценки устаревшей гносеологической процедуры. Кроме того, считает Виппер, следует обращать особое внимание на факты, которые не могут получить некой пропорции и перспективы в общей постановке картины. Обычно такой факт, не вписывающийся в устоявшиеся мыслительные представления, сначала относят к разряду «курьезов», объясняют им противоречивую многомерность эпохи. Но когда при дальнейшем изучении количество подобных «второстепенных» факторов начинает расти, они начинают образовывать в картине прошлого «особую нить». И вот эту нить, по мнению Виппера, нельзя упускать из виду. Именно благодаря внимательному отношению к таким новым, не вписывающимся в привычную схему, фактам и группам факторов, можно начать конструировать картину прошлого не в одной, а сразу в нескольких плоскостях; превращать неподвижную, фиксированную картину в пластичную и динамичную.

Новое направление в философии истории Виппер называет «теоретико-познавательным критицизмом» [5, с. 60]. Чтобы добиться успехов в вопросе о достоверности исторических знаний, сторонники этого направления поставили перед собой задачу пересмотра понятий и языков описания. Историческая гносеология стала осознаваться ими как критика языка. Исследователи творчества Виппера особо отмечают две авторские позиции: первая – стремление «психологизировать» историческое прошлое, акцентировать внимание на познающем субъекте [6, с. 325]; вторая – видеть в изучении истории символический способ достижения культурно-исторической самоидентичности и национальной идентичности [7, с. 46].

Критический позитивизм подвел своеобразный итог в поисках ответа на вопрос о том, как добиться достоверности исторических знаний. Постепенно проблема очевидной интерпретативности знания, истинность которого перестала восприниматься как объективная данность, переместилась из сферы собственно когнитивного в мир личностных переживаний познающего субъекта и культурно-исторический контекст его жизни и творчества.

Сегодня вопрос о достоверности исторических фактов по-прежнему остается открытым. Однако в наши дни предмет споров сместился в сторону исследования дискурсивной природы исторического повествования и степени влияния его на реальный мир, как в прошлом, так и настоящем. Русские историки-позитивисты конца XIX – начала XX веков рассматривали интерпретацию прошлого как место его «сцепления» с ключевыми проблемами настоящего. В современном знании, несмотря на иную методологическую платформу, такая позиция свойственна французскому философу П. Рикёру. Он считает, что интерпретация, совершаясь в «настоящем», казалось бы, отличном от традиции, в то же время принадлежит и «прошлому», прошлое и настоящее дискурсивно взаимосвязаны. С нарративных позиций Рикёр предлагает обратиться к особому времени – времени самого смысла, запечатленного в семантической конструкции символа и делающего возможным взаимное обогащение прошлого и настоящего [8, с. 13]. Исторический рассказ, по Рикёру, есть одновременно и действие, и дискурс. Будучи действием, он включает в себя автора, ответственного за определенные последствия своего слова, за цель, средства, формы сотрудничества и обстоятельства, в которых создавался текст. Будучи дискурсивным, исторический рассказ выражается через «определенные правила композиции, которым подчинен диахронический строй истории» [9, с. 70]. Благодаря своим дискурсивным характеристикам, историческое повествование объединяет прошлое и настоящее не в формате построения хронологии фактов, а через их смысловую интерпретацию. Рикёр признается, что намеренно воздерживается от высказываний по поводу *онтологического* статуса исторического прошлого как *бывшего*. «Так, обсуждая понятие события, мы тщательно отделили эпистемологические критерии, которые обычно связывают с этим понятием (уникальность, единичность, отклонение), от онтологических критериев, с помощью которых мы отличаем то, что является только вымышленным, от того, что действительно произошло (*случаться, заставлять происходить, отличать нечто новое от всего уже случившегося*)», – пишет Рикёр [9, с. 259-260].

Что же касается разговора о достоверности исторических знаний, то современным исследователям ничто не мешает рассматривать исторический факт, как свидетельство о прошлом, обладающее двумя характеристиками: он субъективен, и он носит дискурсивный характер. Достоверность исторического факта зависит от того, как мы его понимаем и как мы о нем рассказываем. Понять – значит понять одновременно язык «действий» и культурную традицию, согласно которой проистекает упорядочивание фактов в целостном действии, конституирующем рассказанную исследователем историю.

Список литературы

1. Тош Дж. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка / пер. с англ. М.Л. Коробочкин. М.: Весь мир, 2000.
2. Косарская Е.С. Социокультурная типология: предельные границы многофакторного анализа // Вестник Тверского государственного технического университета. Серия «Науки об обществе и гуманитарные науки». 2016. Вып. 2. С. 24-29.
3. Ланглуа Ш.-В., Сеньобос Ш. Введение в изучение истории / Ш.-В. Ланглуа, Ш. Сеньобос; пер. с фр. А. Серебрякова. М.: ГПИБ России, 2004.
4. Михайлова Е. Е. Особенности философии истории русского позитивизма // Вече: СПб., Философское общество. 2015. № 27. Ч. 2. С. 48-57.
5. Виппер Р.Ю. Несколько замечаний о теории исторического познания // Тот же. Две интеллигенции и другие очерки. Сб. ст. и публ. лекций. 1900-1912. М.: Тип. И.Н. Кушнерев и К°, 1912. С. 26-61.
6. Малинов А.В. Теоретико-методологические искания в русской исторической и философской мысли второй половины XIX - начала XX века. СПб.: Интерсоцис, 2009. С. 262-326.
7. Косарская Е.С. Типология культуры как символическая борьба за самоидентичность // Культура и образование. 2015. № 4 (19). С. 42-48.
8. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / пер с фр. и вступ. ст. И.С. Вдовина. М.: Канон-Пресс-Ц, 2002.
9. Рикёр П. Время и рассказ. Т.1. Интрига и исторический рассказ / пер. с фр. Т.В. Славко. М.-СПб.: Культурная инициатива; Университетская книга, 1998.

Евланников Владимир Прокопьевич

Санкт-Петербургский Государственный университет морского и речного флота имени адмирала С.О. Макарова

Evlannikov@mail.ru

Евланникова Галина Евгеньевна

Санкт-Петербургский Государственный экономический университет

galinaespb@bk.ru

Метод Гегеля в философии истории Н.Г. Чернышевского

Статья посвящена преемственности гегелевской методологии философии истории Чернышевского и её значению для развития русской философии, которая неизбежно опирается на гегелевские идеи.

Ключевые слова: Гегель; истина; мышление, философия истории; методология; социализм; общественный процесс; прогресс; метод; диалектика; проблема исторического прогресса; Чернышевский.

Русские социалисты 60-70 годов XIX века испытывали, как известно, значительное влияние гегелевской философии. Следует отметить, что большинство русских социалистов не всегда сознавали факт ее влияния на их мышление. Пожалуй, можно исключить только Чернышевского, который говорил, что «...человек, не имеющий понятия о таком важном факте, как, например, Гегелева философия, не может считаться просвещенным человеком...» [5, т. 7, с. 48]. «Система Гегеля, по его мнению, проникнутая духом, который господствовал над общественным мнением во время Реставрации, сама по себе уже не соответствовала современному состоянию знаний» [3, с. 74].

Высоко оценивая значение философии Гегеля для развития русской прогрессивной мысли, в 1875 году Чернышевский писал: «...Гегель – он ныне вышел из моды и, точно, устарел; но по силе ума и громадности знаний никто из нынешних ученых в подметки не годится ему...» [5, т. 14, с. 588]. Наиболее ценным для философии русского социализма в учении Гегеля Чернышевский считал его диалектику. В частности в статье «Антропологический принцип е философии», Чернышевский утверждал: «Гегель – умеренный либерал, чрезвычайно консервативный в своих выводах, но принимающий для борьбы против крайней реакции революционные принципы в надежде не допустить до развития революционный дух, служащий ему орудием к ниспровержению слишком ветхой старины» [5, т. 7, с. 223]. В своей философской методологии именно на «революционные принципы» Гегеля Чернышевский пытался опереться. «Без всякого преувеличения надобно сказать, – уточнял Чернышевский, – что так называемую школу Гегеля образовано было совершенно новое философское учение, которому система самого Гегеля служила не более, как предшественницею, только в этом учении получившею свой смысл и оправдание» [5, т. 7, с. 224]. Мало того, Чернышевский указывал, что Гегель «...имеет значение только как предшественник стройного и полного учения, выработанного его школою из тех принципов, которые в его системе высказывались не более, как в виде темных предчувствий, оставались без приложений и даже были подавляемы противоречащими их существенно-му смыслу трансцендентальными понятиями, наследием одностороннего идеализма» [5, т. 7, с. 180].

Чернышевский вполне критически подходил к гегелевской методологии, отмечая её непоследовательность и противоречивость. Так, в «Очерках гоголевского периода русской литературы», констатируя «двойственность» системы Гегеля, «разноречие» между ее принципами и выводами,

духом и содержанием, Чернышевский высказывал свое мнение: «Принципы Гегеля были чрезвычайно мощны и широки, выводы – узки и ничтожны: несмотря на всю колоссальность его гения, у великого мыслителя достало силы только на то, чтобы высказать общие идеи, но недостало уже силы неуклонно держаться этих оснований и логически развить из них все необходимые следствия» [5, т. 3, с. 205-206]. Чернышевский констатировал, что, как считают большинство русских философов, «...Гегель ныне уже принадлежит истории, настоящее время имеет другую философию», и тут же отмечает: «...но должно согласиться, что принципы, выставленные Гегелем, действительно, были очень близки к истине...» [5, т. 3, с. 206].

Чернышевский, очевидно, заимствовал у Гегеля идею неодолимости восходящего характера исторического процесса, идею, на которой собственно стояла его убежденность в неизбежности социализма. Так Чернышевский заявлял: «Вечная смена форм, вечное отвержение формы, порожденной известным содержанием или стремлением, вследствие усиления того же стремления, высшего развития того же содержания, – кто понял этот великий, вечный, повсеместный закон, кто приучился применять его ко всякому явлению, – о, как спокойно призывает он шансы, которыми смущаются другие!.. Он не жалеет ни о чем, отживающем свое время, и говорит: «пусть будет, что будет, а будет в конце концов все-таки на нашей улице праздник!»» [4, т. 2, с. 492]. В другом месте, рассуждая об исторической необходимости, Чернышевский утверждал: «Ход великих мировых событий неизбежен и неотвратим, как течение великой реки... Они совершаются по закону столько же непреложному, как закон тяготения или органического возрастания» [5, т. 4, с. 70]. «Чернышевский указывал на всеобщее господство общей нормы, открытой новой немецкою философию. А далее следовали положения, показывающие способ применения этой диалектической общей нормы к теории социализма. Все общественное устройство стремится к возвращению от разных подразделений по привилегиям всякого рода к тому однообразному составу, из которого выделилось» [2, с. 89].

Важнейшая идея русских социалистов о возможности для России некапиталистического пути развития неизбежно опирается на гегелевские идеи, о переходе исторической инициативы от одного народа к другому, о диалектике общего и особенного. Так рассуждая о «законах истории» Чернышевский, соглашаясь с «преемственностью форм», подчеркивал, что из этого положения «непосредственно слезет понятие о том, каждое ли отдельное проявление общего процесса должно проходить в действительности все логические моменты с полной их силою, или обстоятельства, благоприятные ходу процесса в данное время и в данном месте, могут в действительности приводить его к высокой степени развития, совершенно минуя средние моменты или, по крайней мере, чрезвычайно со-

кращая их продолжительность и лишая их всякой осязательной интенсивности» [4, т. 2, с. 477].

В философии Чернышевского присутствуют также вполне гегелевские идеи о законе отрицания отрицания, принцип триадичного развития как доказательство того, что в конечном счете человечество придет к социализму, восстановит общественную собственность, которую оно в свое время разрушило. В статье «Критика философских предубеждений против общинного владения», Н.Г. Чернышевский, доказывая неизбежность социализма, писал: «Мы не последователи Гегеля, а тем менее последователи Шеллинга; но не можем не признать, что обе эти системы оказали большие услуги науке раскрытием общих форм, по которым движется процесс развития. Основным результатом этих открытий выражается следующей аксиомой: «По форме высшая степень развития сходна с началом, от которого оно отправляется»» [4, т. 2, с. 355]. «Эта мысль заключала в себе коренную сущность шеллинговой системы; еще точнее и подробнее раскрыта она Гегелем, у которого вся система состояла в проведении этого основного принципа чрез все явления мировой жизни от ее самых общих состояний до мельчайших подробностей каждой отдельной сферы бытия. Для читателей, знакомых с немецкою философиею, последующее наше раскрытие этого закона не представит ничего нового; оно должно служить только к тому, чтобы выставить в полном свете непоследовательность людей, не замечавших, что дают оружие сами против себя, когда налегают с такою силою на первобытность формы общинного владения. Высшая степень развития по форме сходна с его началом – это мы видим во всех сферах жизни» [4, т. 2, с. 457]. Далее он приводил положения позволяющие применить эту «общую норму» к своей философии социализма: «Надобно ли говорить, что... все общественное устройство стремится к возвращению от рангов и разных других подразделений по привилегиям всякого рода к тому однообразному составу, из которого выделились все бесчисленные рубрики?» [4, т. 2, с. 466]. «Доходя до высокой интенсивности, те самые обстоятельства, которые в менее сильной степени были враждебны первобытной форме, обращаются в неизбежный вызов к ее восстановлению» [4, т. 2, с. 471].

Чернышевский неоднократно отмечал важность для философии русского социализма гегелевского закона отрицания отрицания, «подробно раскрытого», по его словам, Гегелем, в частности: «...если кто-нибудь не захочет согласиться на признание всеобщего и неизменного господства этой нормы во всех без исключения явлениях материального и нравственного, индивидуального и общественного бытия, тот сделает нам большое одолжение, указав *хотя один* факт, который не был бы подчинен этому решительно всеобщему закону». У Гегеля, продолжал Чернышевский, «все это давным-давно уже доказано и объяснено» [4, т. 2, с. 474]. Чуть

раньше, в статье «Песни разных народов», Чернышевский уже апеллировал к этому закону: «Один из величайших мыслителей нашего века высказал идею о том, что высшая степень развития по форме совпадает с совершенною неразвитостью, существенно отличаясь от нее содержанием. В приложении к истории такая идея оказывается совершенно справедливою. Мы видим теперь, что конечный результат исторического развития состоит в теснейшем сближении всех членов нации в одно плотное духовное целое. Таково же положение людей до начала цивилизации» [4, т. 2, с. 295].

Чернышевский обосновывал идею о неизбежности наступления нового социалистического общества именно ссылкой на гегелевскую диалектику, примененную к историческому развитию: «...в каждой сфере жизни тождество законов природы и истории с своим собственным законом диалектического развития...» [4, т. 3, с. 208]. Применяя гегелевскую методологию в своей теории познания, Чернышевский сформулировал принцип своего мышления в «Очерках гоголевского периода русской литературы»: «Сущность его состоит в том, что мыслитель не должен успокаиваться ни на каком положительном выводе, а должен искать, нет ли в предмете, о котором он мыслит, качеств и сил, противоположных тому, что представляется этим предметом на первый взгляд; таким образом, мыслитель был принужден обозревать предмет со всех сторон, и истина являлась ему не иначе, как следствием борьбы всевозможных противоположных мнений. Этим способом, вместо прежних односторонних понятий о предмете, мало-помалу являлось полное, всестороннее исследование и составлялось живое понятие о всех действительных качествах предмета» [4, т. 1, с. 665].

Истолковав таким образом метод Гегеля, Чернышевский применяет его к различным областям философского исследования, в частности в исследовании общественного процесса, где имеет место единство общетеоретического и конкретно-исторического подходов. При этом нельзя не отметить, что в философии истории Чернышевского, исторический процесс подчинен своим собственным объективным законам, вовсе не совпадающим с законами разума. Он утверждал, что «...в истории ничто не повторяется, и каждый момент ее имеет свои особенные требования, свои особенные условия, которых не бывало прежде и не будет после» [5, т. 5, с. 7]. Теория, по мнению Чернышевского, является отражением действительности и потому составляет необходимое условие практики, в которой «...нелегко удерживать других и самому удерживаться от односторонности...» Здесь «...часто один какой-нибудь факт, режущий глаза своей нелепостью, заставляет человека забывать обо всем остальном, кроме средства, служащего противоядием именно против этого факта. Когда у вас перед глазами откуп и пьянство, трудно вам удержаться от проклятия

вину; и, например, французу и пруссаку, каждый шаг которого стеснен путами мелочной бюрократии, трудно помнить в столкновениях практической жизни, что только дурная и утрированная форма государственного вмешательства в частные дела должна быть отвергаема, а не самый принцип, и что противная односторонность была бы не менее вредна и даже не менее стеснительна. На практике трудно бывает иногда щадить принцип в споре против формы... В теории – другое дело; здесь критика односторонностей чрезвычайно легка» [4, т. 2, с. 559].

История, по его мнению, движется крайностями, антагонизмами, но это не отклонение от нормального пути развития, а скорее норма, закон исторического прогресса: «Мы видели, как ложно и опасно было учение экономистов XVIII века. Но не будем опрометчиво винить их. Они с слепою страстью приняли принцип индивидуализма потому, что противоположный принцип, принцип власти, вызвал против себя безусловную реакцию, как необходимость той эпохи. Когда палка искривлена в одну сторону, ее можно выпрямить, только искрививши в противоположную сторону: таков закон общественной жизни. Будем уважать его, хотя он прискорблен; будем признательны даже к ошибавшимся за их ошибку, если она содействовала исправлению других более важных и губительных ошибок» [4, т. 2, с. 429]. Именно сложность социальных связей, столкновение различных сил обуславливает, как полагал Чернышевский, противоречивый характер истории: «...когда внимательно посмотришь на ход исторического развития, почти всегда видишь, что оно шло по каким-то узким и извилистым путям, там, где прямая и естественная дорога была загромаждена непреоборимыми препятствиями» [5, т. 4, с. 162]. «В историческом развитии неизбежны увлечения и ошибки – кто хотел бы непременно воспрепятствовать им, воспрепятствовал бы вместе с ними всякое развитие, хотел бы убивать жизнь» [5, т. 4, с. 180]. И далее – «...исторический путь – не тротуар Невского проспекта; он идет целиком через поля, то пыльные, то грязные, то через болота, то через дебри. Кто боится быть покрыт пылью и выпачкать сапоги, тот не принимайся за общественную деятельность» [5, т. 7, с. 923]. Такое понимание закономерного-трагического хода мировой истории позволяло Чернышевскому правильно оценить многие явления не только прошлой, но и современной ему социальной действительности.

Одной из важных проблем философии истории Чернышевского была проблема исторического прогресса. Чернышевский, признавая исторический прогресс, подчеркивал крайнюю неравномерность в восходящем движении человечества. Это проявляется, в частности, в разной степени участия народов в исторической жизни. «Мы, – отмечал он, – нимало не принадлежим к приверженцам какой бы то ни было старины; мы не сомневаемся и в том, что если нет слишком сильных причин, извращающих натуральное развитие народной жизни, то жизнь идет вперед, и поздней-

шие явления бывают совершеннее предшествовавших им. Но часто бывает и иначе. Если историческое движение целого человеческого рода всегда идет путем прогресса, то отдельные народы подвергаются часто влиянию неблагоприятных обстоятельств. В пример, довольно указать на историю Испании. Понятие о прогрессе имеет свои ограничения в жизни народов. Еще чаще такие несоответственные прогрессу явления замечаются, когда мы берем исключительно одну сторону народной жизни. Потому едва ли может соответствовать истине такое построение истории отдельной нации, в котором решительно каждое важное явление в каждой отрасли народной жизни представляется возникающим и упадающим сообразно правилу прогрессивного развития» [4, т. 3, с. 571].

Прогресс, полагал Чернышевский, противоречив. «Не всегда в истории прогресс совершался, если можно так выразиться, путем строгой экономии, путем торжества именно наилучших элементов. Часто, напротив, торжествовал узкий эгоизм, опирающийся на слепом невежестве или на излишней доверенности тех, помощью которых он пользовался... Неужели же, в самом деле, победа есть несомненный признак справедливости, неперемное право на сочувствие историка?» [5, т. 4, с. 823]. Чернышевский предлагал обобщающую формулу исторического развития: «...ускоренное движение и вследствие его застои и во время застоя возрождение неудобств, к отвращению которых была направлена деятельность, но с тем вместе и укрепление сил для нового движения, и за новым движением новый застой и потом опять движение, и такая очередь до бесконечности. Кто в состоянии держаться на этой точке зрения, тот не обольщается излишними надеждами в светлые эпохи одушевленной исторической работы: он знает, что минуты творчества непродолжительны и влекут за собою временный упадок сил. Но зато не унывает он и в тяжелые периоды реакции: он знает, что из реакции по необходимости возникает движение вперед, что самая реакция приготовляет и потребность и средства для движения. Он не мечтает о вечном продолжении дня, когда поля облиты радостным, теплым светом солнца. Но когда охватит их мрачная, сырая и холодная ночь, он с твердой уверенностью ждет нового рассвета и, спокойно всматриваясь в положение созвездий, считает, сколько именно часов осталось до появления зари» [5, т. 6, с. 14]. Таким образом, по сравнению с Гегелем, Чернышевский предлагал довольно сложную концепцию исторического прогресса, свидетельствующую о движении в направлении к социализму.

Однако до конца решить вопрос о движущих силах истории и критериях прогресса в обществе он все же не смог. Так, при ответе на основной вопрос философии истории – что первично: общественное бытие или общественное сознание? – Чернышевский занимает весьма противоречивую позицию единства материального и духовного в истории.

К примеру, в работе «Лессинг, его время...» Чернышевский недвусмысленно утверждал в духе исторического идеализма: «Пусть политика и промышленность шумно движутся на первом плане в истории, история все-таки свидетельствует, что знание – основная сила, которой подчинены и политика, и промышленность, и все остальное в человеческой жизни» [5, т. 4, с. 6]. В другом месте у Чернышевского можно найти заявления об отходе его от традиционно просветительского, идеалистического взгляда на движущие силы общественного движения. В примечании к переводу Гервинуса он писал: «...просим читателя обратить внимание на коренную мысль Бокля, что история движется развитием знания. Если дополним это верное понятие политико-экономическим принципом, по которому и умственное развитие, как политическое и всякое другое, зависит от обстоятельств экономической жизни, то получим полную истину: развитие двигалось успехами знания, которые преимущественно обуславливались развитием трудовой жизни и средств материального существования. Влияние других исторических элементов было по преимуществу регрессивным» [5, т. 10, с. 441]. Н.Г. Чернышевский – эволюционист, именно так объяснял это противоречие: «Прогресс основывается на умственном развитии; коренная сторона его прямо и состоит в успехах и разлитии знаний. Приложением лучшего знания к разным сторонам практической жизни производится прогресс и в этих сторонах... Стало быть, основная сила прогресса – наука, успехи прогресса соразмерны степени совершенства и степени распространенности знаний. Вот что такое прогресс – результат знания» [5, т. 7, с. 645].

«Русские революционные философы-демократы искали и находили у Гегеля ответы на актуальные вопросы общественной жизни, революционного движения, исследовали философские и социальные идеи, выдвинутые гениальным немецким философом, ...необходимость социализма определяется действием объективных законов экономического развития буржуазного общества» [1, с. 110]. Русская социалистическая мысль после выступлений Н.Г. Чернышевского в 60-х годах, в общем, порывает с гегелевскими, диалектическими традициями в философии.

Список литературы

1. Евланников В.П. Философия Гегеля в учении Герцена и Чернышевского // ОБЩЕСТВО, НАУКА И ИННОВАЦИИ. Сборник Международной научно-практической конференции. Уфа, 2015. С. 110-112.
2. Евланникова Г.Е. Философия Г.В.Ф. Гегеля в социалистическом учении революционных народников // Вестник ИНЖЭКОНА. Серия: «Гуманитарные науки». 2011. № 4. С. 87-93.

3. Евланников В.П., Евланникова Г.Е. Принципы диалектики Гегеля в философии истории Н.Г. Чернышевского // Поиск истины в пространстве современной культуры сборник научных статей под ред. О.Д. Маслобоевой. 2015. С. 73-80.

4. Чернышевский Н.Г. Избранные философские произведения в трех томах. М., 1950-1951.

5. Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений в пятнадцати томах М., 1939-1953.

Силантьева Маргарита Вениаминовна
МГИМО МИД России
kfmgimo@gmail.com

Истина в зеркале множественности: проблема единства познания в философии Н.А. Бердяева

В статье представлен комментарий к трактовке истины в философии Н.А. Бердяева. Раскрыты основные теоретические коллизии, определившие его взгляд на данную проблему. Проанализировано понятие «объективация», использование которого отличает точку зрения философа от принятых в его время подходов. Описана экзистенциальная диалектика как способ связи чувственного и рационального познания динамических аспектов действительности.

Ключевые слова: Истина в экзистенциальной диалектике Н. Бердяева, познание динамических процессов, «пост-метафизическое мышление», «объективация», истина и откровение, истина и фанатизм.

В современном способе мышления, стремящегося перенаправить поток теоретических рассуждений в область динамических взаимозависимостей, философская категория истины котируется не очень высоко, хотя образовательные стандарты все еще включают эту тему в программу по философии, закладывая основы теоретического мышления в рамках вузовского курса. По сложившейся традиции обсуждение проблемы истины апеллирует к истории философии, особо выделяя позиции Гераклита (динамизм) и Парменида (статика).

Начнем «с конца», с краткой характеристики позиции элеатов.

Отчетливое противопоставление движения и покоя, изменения и неизменности, прослеживается в сочинении Парменида «О природе», где, как известно, «Путь Истины» открывается за «Воротами дорог Дня и Но-

чи» - там, где покоится «Божественный Сфайрос, одиночеством радостным гордый». Бытие, тождественное мышлению, в этом едином и неизменном покое не знает противоречий и изменений, оно – само совершенство, однородная полнота и исполненность. Собственно, изменяться ему в этом случае вроде бы и не нужно: перед мысленным взором вставшего на путь Истины предстает Абсолют, в котором уже свершилось и завершилось *все* в его целокупности.

Впрочем, было бы натяжкой не замечать и другого очевидного вывода из мировоззренческих установок философа из Элеи: за «Воротами дорог Дня и Ночи» открывается *Другое* видимому миру. Пытаться приспособить способы рассуждения и понимания, годные для мира природы, к этому в определенном смысле «потустороннему» истинному бытийному миру – дело ложное, хотя и «нарядное» («космичное»). Вступить на этот ложный путь может не только «смертный» - «физик», но от ложного пути не застрахован и сам философ, - если, перешагнув порог «дня и ночи», попадает в одну из ловушек, уготованных разуму на пути Истины: допустить противоречие (бытие существует и не существует) и допустить существование небытия. Такие «двухголовые», мыслящие сущее как противоречие в единстве противоположностей, «бродят», пытаясь понять сущее путем чувственного познания – мнения. Эти люди, познающие «кажущиеся» (а точнее, «являющиеся») вещи, - не познают, а «носятся»: «ибо беспомощность в их / Грудь правит сбившимся-с-пути умом, а они носят / Одновременно глухие и слепые, в изумлении [= «ничего не понимая»], / невразумительные толпы [1, с.274-297]. Физика как непрерывная смена единичных состояний выглядит иллюзией – не фантазией, а именно иллюзией [2, с.10]. Физика как *рассуждение* о непрерывной смене единичных состояний со стремлением усмотреть *в них* целокупность, именно ложный, не-истинный путь, а не дорога в какой-то другой мир («другого» в этом смысле – нет). Само деление на «огонь небесный» (нематериальный эфир, «физику») и тяжелую плоть «Ночи» - изначально неверная установка. Но разве не об этом же говорит Гераклит: «Что для чувства – огонь, то для разума – логос»?

Утверждая, что «день и ночь – одно», Гераклит настаивает на изначальности противоречия как «скрытой гармонии» - «войны», напряженного поля внутреннего противопоставления в самой сути вещей. Такая «борьба» – «самовосстанавливающаяся гармония лука и лиры». Однако: «Все обменивается на огонь и огонь – на все, подобно тому, как золото обменивается на товары, а товары – на золото». По меткому выражению В.В. Бибикина «золото смысла» призвано обеспечивать обмен; оно «законно» не пускается в оборот и не нуждается в размене на ассигнации. Золотое обеспечение – сама возможность размена как таковая: сущность «всеобщего эквивалента» состоит в том, что его «неразменное» со-

стояние обеспечивает хождение «разменной монеты», - хранясь в банке (не изменяясь, оставаясь тождественным себе) золото гарантирует любой обмен, изменение как таковое [3, с.84-187]. Об этой же несоизмеримости и одновременно парадоксальном проникновении одного в другое говорит утверждение элейца Ксенофана о едином боге – мысли: знать точную истину нельзя, «во всем лишь догадка бывает» [1, с.156-175].

Вместе с тем, разве не загадка множественности и движения («динамизм» в его современном понимании) завораживала Демокрита, когда он нарушил запрет Парменида на философскую спекуляцию в области «физики» («путь мнения»), - пути, радикально отличающегося от «Пути Истины» как знания-бытия-мысли [4]? Причем, поскольку «небытия вовсе нет», «путь мнения» - только ошибка, сбой. Сбой самого познания, а не состояние существования... Физическое таким образом уравнивалось с фантомом, которого нет. Но оно же есть? И Демокрит возвращает бытие физике, дробя его на множество «бытий» и допуская существование небытия [Ср.: 5, с.158-167].

Обсуждение поставленных вопросов, приведшее западную философию к Хайдеггеровскому «Учению Платона об Истине» [6, с. 255-275. Ср.: 7, с. 345-360], изучено в отечественной философской литературе достаточно подробно, хотя тема и сегодня остается дискуссионной [8, с. 385–391 и др.].

С другой стороны, изучение концепций и подходов русских философов, параллельно занимавшихся теми же проблемами, что и упомянутые выше представители западной философской мысли, все еще недостаточно полно. В частности, речь идет о Н.А. Бердяеве, утвердившем на основе развития кантианства, ницшеанства и бергсонизма идею динамизма в философии почти параллельно с М. Хайдеггером и значительно раньше Р. Барта, Ж. Дерриды и Ж. Делеза.

Часто относимый к разновидности иррационализма с эпитетами «журнализм», «литература» или «публицистика», Бердяев оказался вынесен за скобки сравнительного изучения, позволяющего показать не только «оригинальность» - его собственную и отечественной философии в целом, но и преемственность развития идей, которая объединяет философов различных дислокаций в единство поиска Истины. Во многом поводом к такому отношению послужила позиция самого Бердяева, вслед за Ницше [9, с.127-128] решительно дистанцировавшегося от языка классики и потому склонного к непривычной для трактатной формы изложения насыщенности метафорами и аллюзиями. Не стоит также забывать, что сам термин «пост-модерн», интерпретируемый как разрушение Модерна изнутри, соответствует идее Бердяева о динамическом характере его философии именно в свете ницшеанского пафоса «пост-метафизического мышления» [10; 11, с.76-126; 12, с.96-99];

Однако вспомним: на Солнце истины нельзя смотреть прямо, и отсюда основной упрек «пещерных людей» в адрес философа – «испорченное зрение» [Ср.: 6, с.258-260]. В этом смысле переход современной философии к «журнализму» и «литературщине» – не просто вызов «обветшалой трактатности» и ее схоластическим современным изводам. Скорее, это возвращение к языку живой мысли, который, по выражению В.В. Бибихина, «напоминает» нам о «естественности» естественного языка (но отнюдь не о его «легкости») [13,с.110].

Что же такого сообщает Бердяев об Истине в своей особой «вне-метафизической» манере?

Думается, рассмотрение данного вопроса уместно начать с «онтологического» (насколько подобное определение применимо к динамической «духовной философии» Бердяева – отдельный пункт, которого сейчас касаться не будем) описания истины как действительности, данной в откровении как первооснова всякого действия и рассуждения. Истина открывается через личное переживание («встречу», если воспользоваться словами Августина и Антония Блума) и вместе с тем не сводима только к личному переживанию [14, с.119]. Не сводима истина и к бестолковому многоголосью: количество в данном случае никак не определяет качество.

Таким образом, Истина предстает как одно из имен Бога (терминологически корректное употребление слова Откровение в экзистенциальной диалектике Бердяева встречается не реже, чем расширительное словоупотребление «Откровение Духа»). С этой точки зрения Истина не может считаться соизмеримой человеку настолько, чтобы быть гарантированной, предрасположенной каким-либо манипуляциям. Путь Истины оказывается поэтому путем ересей, противостоящих «фанатизму» [15, с. 67-75], где «фанатизм» – термин, близкий к постпозитивистскому понятию «индоктринации знания».

Строго говоря, *такой* «опыт откровения» можно понимать и как чувственность в самом широком смысле, тождественную с непосредственностью восприятия действительности (истины как открытости бытия). С другой стороны, понятая таким образом чувственность является условием деятельности разума. Здесь Бердяев – верный ученик Канта, не отказывающийся философии в возможности подняться умным образом к «беспредпосылочному началу» [16, с.228-244], - восходит к Единому сверх-бытию, превосходящему мыслимое бытие и вместе с тем дающее ему, мыслимому, нефиксированную основу существования. А это значит, что непостижимое Единое получает проекцию прежде всего в множественном (и не обязательно статичном) бытии. И лишь затем появляется множественность другого рода – множественность не логического, а физического существования.

В целом подобная логика составляет предмет философских дискуссий не первое тысячелетие. Собственный вклад Бердяева в развитие

этой дискуссии состоит, как минимум, в выделении специфического «кода» *ложной двоичности* – «объективации», не столько расщепляющей действительность (она как была, так и остается истинной), сколько поражающей, подобно болезни, зрительный аппарат человека: там, где на самом деле – один, он видит – два. Проблема объективации, сама постановка которой послужила поводом для острой критики Бердяева [17], раскрывает сердцевину его учения, описывающего сущность системного сбоя, поразившего антропологическую природу человека. Более того, философ предлагает поиск выхода – описание пути, открывающего человеку возможность выбраться из гносеологического болота, в котором он оказался. Этот путь, как ни странно, – не только познание; но, прежде всего, культура.

В самом деле, единство Бога, которое находит отражение в религиозных культах и рационалистических теориях, не поддается прямому взгляду. Солнце Истины дробится в множестве бликов, каждый из которых открыт взгляду, несет в себе свидетельство о Солнце и вместе с тем не равно ему. Объективация оказывается «удвоением» еще и потому, что видеть Солнце получается только через эти блики, и никак иначе. Поэтому объективация – не порождение «злой воли» или принципиальной порочности человеческой природы. Нельзя ее свести и к более сложному концепту «материализации», как это делал К. Маркс («идея отягчена плотью») или Т.А. Кузьмина. Скорее, объективация – это болезнь, развившаяся от пристального всматривания в быстрое мелькание бликов. Болезнь, установившая (от усталости?) тождество между бликами и Солнцем, не различающая их.

Таким образом, рациональный способ познания оказывается в тисках миража, заставляющего познающего метаться по кругу рефлексии в ситуации принципиальной невозможности выйти за пределы этого круга. При этом, однако, собственно религиозное основание данного гносеологического упражнения оказывается чувственным в прямом значении имманентного принятия некоторого знания, а именно, «религиозным чувством» [18, с.9-15].

Как известно, Бердяев принадлежит к числу мыслителей, для которых «религиозность» философии оказывается чрезвычайно важной, – наряду с парадоксальным на первый взгляд отказом отождествлять непосредственность религиозного опыта с собственными выводами о нем. Последнее, по мнению философа, характерно для антропософии и теософии [19, с.С.22-25] – мировоззренческих позиций, ставших для Бердяева источниками вдохновения и вместе с тем подвергшихся с его стороны резкой критике. К слову, стремление отнести Н.А. Бердяева к некотором разновидности эзотерики характерно не только для российских исследователей [20, с.127-148; 21, с.289-296]. Подобные идеи высказываются и

зарубежными исследователями, утверждающими, в частности, принадлежность Бердяева к линии пантеизма [22] или гностицизма [23, с.13-19, 172-216]. В случае с «гностицизмом» Бердяева детально аргументированное положение о его «новом христианстве» основано на принципиальном отказе считаться с подходом экзистенциальной диалектики: упоминание некоторой традиции в контексте этого философского метода во все не означает следование ей. Подобные стереотипы не лишены оснований, тем интереснее посмотреть на проблему с другой точки зрения, применяя к доминирующей точке зрения принцип научной фальсификации. В свою очередь, успешная трансляция сложившихся стереотипов в оценке философии Бердяева, как продолжения гностической традиции, основана, таким образом, на «вторичной объективации» - теперь уже философских взглядов.

Возражая аргументам защитников «эзотеризма» Бердяева, стоит подчеркнуть: стремление философии к очевидному не стоит путать не только с плагиатом, но и с ученичеством. В той мере, в какой корни гностических идей (как результат увлечения ими) можно найти, скажем, у Гете или у Вл.С. Соловьева (как это делает Линде), - в такой же мере в трудах упомянутых авторов можно отыскать и критику данных идей. Для отнесения Бердяева к направлению «экзистенциального гностицизма» недостаточно ссылок на наличие общих для него и гностиков идей и указания на их «переосмысление». «Дух» бердяевской философии, вернее всего раскрытый в «Самопознании», выводит его из поля притяжения какой бы то ни было школы эзотеризма. Хотя бы потому, что философствование для него категорически отделено от стремления манипулировать духами, - что, напротив, составляет одну из задач эзотерических направлений (правда, редко акцентируемую на уровне теоретических рассуждений).

Та истина, к которой тянется его мысль, в принципе другая: она *есть*, что делает ее недоступной расщепляющему действию объективации; она парадоксальным образом дана в единении единства и множественности; она «открыта» - то есть несубстанциальна, непрозрачна полностью для системного рационального знания и не подлежит манипуляциям. С этой точки зрения, любая эзотерика представляет собой тупик, закливающийся на стремлении пробиться в «другой мир» именно как «другой», а не «этот». В то же время «дух» бердяевского подхода как раз в том и состоит, что мир – целый, и открытие этой очевидности диктует совершенно особую стратегию познания – творчество [24, с. 109-143].

Рассмотрение динамической составляющей мысли в свете сказанного об объективации приобретает дополнительные обертоны. В частности, множественность бытийного типа оказывается основанием рационального мышления и одновременно его аберраций. То есть знание в ситуации объективации обречено на червоточину лжи, основанную на неонтологиче-

ском бытии, «меоне» - своего рода, «недобытии», вводимом в данном случае допущении существования не «черной краски», а в смысле Августина – тени как «отсутствия света». Истина с большой буквы выступает как открывшееся человеку и через человека духовное измерение, трансцендентное ему; истина с маленькой буквы – как «путь истины», открывающий человеческое существо познанию.

Итак, согласно экзистенциальной диалектике, предложенной Бердяевым в качестве пути философствования, релевантного задаче изучения динамических процессов, Истина – откровение духа, исходящее из глубины личности и вместе с тем трансцендентное ей. Как трансцендентное, истина требует «бритвы» рациональных процедур, отсекающих выявленные aberrации (это и есть философия), и модулирующих усмотрение (здесь, по-видимому, недаром используется аналог чувственного знания) Истины в проективном «выбрасывании», «выхождении» сознания за свои пределы, в своеобразном «раздвигании просторов» (В.В. Бибихин). Множественность в этом случае существует не менее, чем единство, только в другой – смещенной – «системе координат».

Список литературы

1. Парменид. О природе / Фрагменты ранних греческих философов. Часть I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил А.В. Лебедев. М.: Наука. 1989.
2. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Издательство Московского университета, 1986.
3. См.: Бибихин В.В. Язык философии. М.: Языка славянской культуры, 2002.
4. Голбан Н.В. Рождение понятия бытия в учении Парменида // Журнальный клуб Интелрос «CredoNew» №4, 2013. Электронный ресурс: http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/k4-2013/21494-rozhdenie-ponyatiya-bytiya-v-uchenii-parmenida.html (дата обращения 30.09.2016).
5. Мамчур Е.А. Судьбы атомизма в современном естествознании и структурный реализм // Вопросы философии. 2015. №5. С.158-167.
6. Хайдеггер М. Учение Платона об истине. Историко-философский ежегодник. 1986. Перевод Т.В. Васильевой. М.: Наука, 1986, с. 255-275.
7. Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие. Перевод В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. 448 с. С. 345-360.
8. Lebedev A. Xenophanes on the Immutability of God: A Neglected Fragment in Philo Alexandrinus // Hermes. Bd. 128. Heft 4. 2000. P. 385-391.
9. Малкина С.М. После метафизики: Ницше и язык философии // Вестн. Том. гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. 2012. №4 (20) С.127-134.

10. Sergeev, Mikhail. "Post-Modern themes in the philosophy of Nicolas Berdyaev". *Religion in Eastern Europe*. Accessed Aug. 12, 2007. Volume 14 Issue 5, Article 4. Available at: <http://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol14/iss5/4/>.

11. Силантьева М.В. Экзистенциальная диалектика Н. Бердяева как метод современной философии. М-во образования Рос. Федерации, Гос. акад. славян. культуры. Москва: ГАСК, 2004.

12. Силантьева М.В. Экзистенциальные проблемы этики творчества Николая Бердяева. Москва: ГАСК, 2002.

13. Биbihин В.В. Язык философии. М.: Языки славянской культуры, 2002.

14. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. АСТ, АСТ Москва, Хранитель; Москва; 2006.

15. Бердяев О фанатизме, ортодоксии и истине. // Человек, №9. 1997. С. 67-75. Электронный ресурс: <http://uro.narod.ru/bibliotheca/Berdiaev.htm> (дата обращения 02.09.2016).

16. Доброхотов А.Л. «Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта / Избранное. М.: «Территория будущего», 2008. 472 с. С. 228-244.

17. Кузьмина Т.А., Экзистенциальная философия, М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2014.

18. Бердяев Н.А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996.

19. Бердяев Н.А. Философия свободы. / Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 9-250.

20. Piama P. Gaidenko, "Gnostische Motive in der Philosophie Schellings und Solowjews," in *Philosophische Religion: Gnosis zwischen Philosophie und Theologie*, ed. Peter Koslowski (Munich: Wilhelm Fink Verlag, 2006), 127-148.

21. Титаренко С.А. Специфика религиозной философии Николая Бердяева. Дисс. на соиск. ... доктора филос. наук. Ростов, 2005.

22. Sturzu Romeo-Constantin. Eschatological Metaphysics of Nicolai Berdiaev. Ph. D. Thesis. Abstract. UNIVERSITY „AL. I. CUZA” IAȘI. IAȘI, 2012. Электронный ресурс: <http://phdthesis.uaic.ro/PhDThesis/Sturzu,%20Romeo-Constantin,%20Eschatological%20Metaphysics%20of%20Nicolai%20Berdiaev.pdf>

23. Linde Fabian. The Spirit of Revolt. Nikolai Berdiaev's Existential Gnosticism. Printed in Sweden by US-AB, Stockholm 2010. Available at: <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:376017/FULLTEXT01.pdf>

24. Смирнов А. Путь к истине: Ибн Араби и Николай Бердяев (о двух типах мистического философствования) // Параллели (Россия Восток - Запад). Вып. 1. М., 1991. С. 109-143.

Глаголев Владимир Сергеевич
МГИМО МИД России
kfmgimo@gmail.com

Сциентизм и философская Истина в эпоху глобализации

В статье характеризуются особенности сциентистского способа теоретического познания мира и выделяются наиболее уязвимые положения его принципов. Преодоление сциентизма охарактеризовано как задача освоения опыта философской культуры и того динамического состояния философских знаний, которое представлено в отечественной и мировой традиции.

Ключевые слова: сциентизм, динамичность объектов познания, философская Истина, философская культура, ограничительные максимы познания; Истина, Добро и Красота.

«Нам тайны неоткрытые открыть пора. Лежат в природе тайны, как в копилке. Мы тайны эти вырвем у ядра... И выпустим мы джина из бутылки!». Приведенная строфа из иронического «Гимна физиков» 1960-х гг. В. Высоцкого удачно, на наш взгляд, характеризует как методологические установки исследовательского феномена, получившего в научной литературе имя «сциентизма», так и те реальные трагические последствия, которые влечет за собой буквальное следование его рецептам и прописям. Причем следование не столько реально существующих физиков, кибернетиков, биологов и социологов в их повседневных занятиях научными проблемами, сколько тех, как правило мало сведущих в природе научного знания, но весьма амбициозных политических лидеров и «эффективных менеджеров», имя которым – легион в самых разных странах мира. Заметим, что библейская формула «имя им – легион» относится к бесам. То есть – к нечистой силе. «Джин» Высоцкого – из той же породы.

Безусловно, еще в эпоху становления опытного знания жажда открытия и восторг его свершения сопровождали деятельность тех счастливых, имена которых вошли во все научные и энциклопедические справочники. За их рамками осталось бесчисленное племя тех тружеников науки, которым по каким-то причинам не повезло: их путь исследования оказался неудачным. То ли в силу преждевременности движения в выбранном им направлении, то ли – из-за нехватки экспериментальных средств, то ли в силу односторонности (а то и неполноты) образования, - что бывает не только среди политиков и администраторов, но и в рядах научных корпораций [1].

Наверное, наука насыщена не меньшим числом трагедий, чем неудачная любовь и несчастливая совместная жизнь у супружеских пар. Но если Вертеры стреляются, а мадам Бовари принимает яд, то неизвестные труженики науки, сцепив зубы, пытаются выбраться из обступившей их трясины неясного, недоказанного, зыбкого, противоречивого. Либо примиряются со своей участью Несчастливцева. Ряд последних уходит в пьянство, а то и в ту же административную деятельность. Говорят, что у некоторых научных неудачников она даже получается успешнее, чем у прославленных светил науки, оказывавшихся не в своих санях. Управление наукой, особенно в условиях обеспечения сложной технико-экспериментальной базы фундаментальных естественно-научных и прикладных исследований – особая статья творчества, сочетающая опыт того, как происходит крупное научное открытие, знание тех затрат, которые в принципе оно может потребовать и наличие государственной или частной казны, которую можно убедить раскошелиться на проект, обещающий большие выгоды [См. 2, с.3-6].

Легко возразят, что ни Архимед, ни Ньютон не нуждались в такого рода ассигнованиях и организациях. Но, во-первых, это было до эпохи глобализации. А во-вторых, какое число наблюдателей эффекта вытеснения воды погруженным в нее телом или падения яблока с дерева вниз по вертикальной линии, если оно не встретило препятствий на своем пути, стоит за открытиями этих гениев? В конечном счете, их привела к открытиям та среда неизвестных вопрошателей и их неубедительные объяснения, без которых не сложилась бы настоящая потребность разрешить мучительно назревавшие вопросы. И проблема научной и околонучной среды, без которой не существует научных открытий, – как раз то условие, которым вынуждены заниматься администраторы науки и научной политики, если они надеются на собственных Ньютонов, а тем более – Платонов. Иначе – и именно в эпоху глобализации – таланты и гении проявят себя в более благоприятном социально-психологическом климате для научных размышлений и своевременной поддержки, включая финансирование, подобных размышлений. Отсутствие подобной среды – пустыня для научного творчества. Наука может делать какие-то шаги в одиночестве пустытника. Но ее последовательное развитие предполагает иной климат [См. 3, с. 171-174].

Сциентистская модель знания, делая акцент на всемогуществе науки и ее благодетельных результатах для социальной жизни, забывает как правило о коллективистской общественной природе научного творчества и о сложном характере взаимодействия разных отрядов современного мирового научного сообщества [См. 4, с. 177-180; 5, с. 169-186]. Ученые давно предупреждают, что подобные вопросы стоят в ряду нетривиальных методологических задач современности [См. 6, с. 69-76].

Проблемное общение по ведущим аспектам научных исследований встречается, между тем, понятное сопротивление национальных служб безопасности тех стран мира, в которых ведутся фундаментальные и прикладные исследования, затрагивающие эту безопасность. История закрытия тематики расщепления атомного ядра накануне Второй мировой войны – хрестоматийный пример того, как это происходит и продолжает по понятным причинам практиковаться. Но и ряд работ в сфере вирусологии человека, а также вирусологии животных, иммунологии и т.д. давно обрели потенциал опаснейшего инструмента, если они будут использованы в конфликтных ситуациях. Аналогичное можно сказать о ряде направлений химических исследований, равно как радиотехнических и других проблемах электроники, где молчаливое присутствие политической осторожности и политической агрессии давно отправило в ящик прекраснодушных мечтаний рассуждения о чистоте и благородстве научной деятельности. Она становится инструментом самых разнообразных политических сил и интересов, где благородство исследовательского порыва сменяется холодным и подчас подлым расчетом тотального уничтожения потенциального противника; либо нанесение ему непоправимого вреда [См. 7, с. 232-236].

Приведенные соображения позволяют утверждать, что фундаментальная предпосылка приоритета сциентизма как системы точной и чистой мысли, умножающей блага человечества, несостоятельна. Это – горькая правда. А с правдой не считаются либо ограниченные люди, либо авантюристы. Нередко то и другое выступает в одном флаконе [См. 8, с. 36-39; 9, с. 81-94].

Другая посылка сциентизма восходит к механической модели мира: акцент на точности и ясности научных фактов и их теоретического содержания. Но возьмем, например, такое понятие, как спин вращения электрона или другой элементарной частицы, утвердившееся в квантовой механике еще с 1930-х гг. Что, собственно, оно означает? Всего лишь то, что частица может вращаться в одном направлении, а может и в противоположном. А с какой скоростью, под каким углом? Что определяет направление вращения в пространстве элементарных частиц, где нет ни верха, ни низа, ни право, ни лево? Конечно, даже малограмотный школьник ответит: поля разной физической природы. Продолжение же вопросов о том, что определяет характер взаимодействия этих самых полей, приведет к мысли о едином поле. Как известно, над теорией такого поля классик теоретической физики XX в. А. Эйнштейн работал вторую половину своей жизни, сформулировал ряд условий и ограничений посылок подобного типа, но не завершил эту теорию. Понятно, что это не умаляет значения его творческих усилий и их незавершенных результатов. Но базовый вопрос о природе спина с его особенностями движения остается открытым [Ср.: 10, с. 5-24].

Не малое число подобных вопросов может быть поставлено при обсуждении любого из сюжетов, где научная мысль вынуждена формулировать аксиомы и теоремы, не представляя исчерпывающим образом всю полноту обсуждаемого вопроса. Скажем, резистентность к тому или иному заболеванию. Эмпирически ясно, что она записана в иммунных структурах человеческого организма, которые способны подавить активизировавшийся в организме вирус или микроб. Однако предсказать со 100% вероятностью, что это произойдет, когда и как это произойдет, удастся далеко не всегда. В результате - болезнь со смертельным исходом либо тяжелыми последствиями. Точность же иммунологического прогноза будет носить среднестатистический характер: при заболевании лихорадкой Эбола погибает высокий процент заболевших, а при заболевании гепатитом А или В – сравнительно небольшой.

Конечно, статистические показатели существенны для демонстрации успехов здравоохранения или демографической политики. Но они по определению приблизительны. Более того. Претензии сциентизма на однозначную точность своих выводов и результатов – один из мифов этого направления. Многим приходилось сталкиваться с заключением патологоанатома: «Причина смерти – остановка сердца». Однако до сих пор неизвестна ни одна смерть, при которой сердце не остановилось бы. Более того. Если оно остановилось навсегда, смерть становится однозначным фактом. Получается, что во многих случаях так называемая констатация не объясняет причину события, а по существу является банальным трюизмом.

При этом характерно, что как раз физико-математическая точность и однозначность – неперенное условие функционирования огромного числа прикладных изобретений, подготовленных успехами современных наук: при запуске космических ракет прохождение очередной команды не может запаздывать с отклонением большим, чем 0,01-0,02 сек. Еще недавно в иных случаях ракету приходилось ликвидировать, потому что лавинообразное нарастание последующих сбоев делало ее неуправляемой.

Требовательность однозначной точности при средне статистически неизбежном сбое ее достижения – парадокс самых, казалось бы, надежно освоенных технологических систем. Не будем вспоминать о необходимости «защиты от дурака». То есть страховки от запрещенного вмешательства человека в функционирование системы, либо от заранее запланированного эксперимента управления в ручном режиме там, где человеческий ум и навыки реакций могут запоздать либо реализоваться в драматико-трагическом направлении. Трагедия Чернобыльской катастрофы продолжает напоминать о джине спустя 30 лет после 26 апреля 1986 г.

Философия, в отличие от прикладных наук и фундаментальных естественнонаучных теорий, имеет в своем распоряжении более длительную

историю духовных исканий. Именно благодаря своей укорененности в процессе осознания человеком самого себя, окружающей его природы и особенностей человеческих сообществ, философия смогла сформулировать некоторые максимы, ограничивающие самонадеянность сциентизма.

Первая из этих максим – бесконечность процесса познания. И в силу неисчерпаемости его предметов, бытия вообще и бытия сознания в особенности; и в силу неизбежной смены поколений, осуществляющих это познание. Проблема духовной преемственности не происходит в автоматическом режиме, как это имеет место с генетической преемственностью. Там и сям имеет место брак. Генетические причины нежизнеспособности, ослабленной жизнеспособности, повышенной агрессивности как преобладающего способа витального и социального самоутверждения личностей и их объединений в группы оказывают свое косвенное влияние и на характер отношений между поколениями. Еще более трудным для достижения идеала преемственности является благодетельная способность человека многое забывать когда изменяются условия его существования. Нерасшифрованные рукописи и сгоревшие библиотеки, разгромленные по политико-идеологическим причинам научные лаборатории, запрещения тех или других направлений научного поиска... И наоборот, авантюрные попытки создания биороботов путем скрещивания человеческих особей и приматов, манипулирование генетическим материалом, фашистский идеал «чисто арийской расы», равно как и «единственно верного учения» политического, правового, антрополого-генетического и даже философского... Все это – разные способы игнорирования предыдущего опыта философствования и забвения элементарного положения, согласно которому «Единственно Верного Учения» существовать не может. Критичность как основополагающая функция философии к любым творческим усилиям и результатам, включая и ее собственные, – первая составляющая той истины, которая выношена философским разумением.

Другой составляющей является твердая убежденность философского знания, что единственным источником успехов социума и становление человека на уровне максимальной реализации его антропологических, то есть данных природой, способностей является его творческая устремленность к Знанию, Добру и Красоте. Когда знание не сводится к набору положений, способных давать те или иные прагматические результаты в разных областях прикладного применения, а открывает структурные основания жизни самого человека в мире, его отношений с этим миром и структурные принципы его постижения сознанием. В качестве элементов (кирпичиков) в это знание входят все те бесспорные положения, которые относятся к достижениям естественных и общественных наук, бытового опыта, становления самосознания человека (от детства до впадения в ма-разм) и другие реперные точки его успешной ориентации в лабиринтах

каждодневных загадок, которые поставляет человеку внешний мир, эволюция и скачки собственного сознания.

Тайны поэтому не лежат в природе, как в копилке, - если вспомнить строфу В. Высоцкого. Тайны создаются усилиями человека постичь мир и системой тех предпосылок, без которых более или менее успешное постижение мира оказывается неосуществимым или ведущим к трагедиям местного, регионального, а то и мирового значения.

Бесстрашие перед тайнами предполагает с философской точки зрения мудрость обращения с ними: то есть разумное дистанцирование от того, что представляет опасность для экспериментирующих с ними, максимальная подстраховка, снижающая до минимума эти опасности, спектр вариантов поведения, заранее спланированный, если та или иная ситуация выходит из-под контроля. Одним словом, налаживание системы устойчивых обратных связей с динамично изменяющимися состояниями познаваемых объектов и корректировка стратегии и тактики познания на основе информации, поставляемой этими связями. Наша страна не является здесь исключением [См.11, с.7-9; 12, с.136-137; 13, с.101-106;14, с. 84-88].

Философская мудрость предполагает рациональное отношение к опытам трансцендирования [15, с.9-16]. По-видимому, маловероятен переход живых людей во плоти и крови в идеальные миры божественных сущностей по той понятной причине, что пришлось бы отказаться в этом случае от антропологических подробностей существования человека на Земле в длительной цепи поколений сапиенсов. Антропология насчитывает примерно 7,5 тыс. поколений за 150 тыс. лет становления собственно гомо сапиенс. Это не исключает философского отношения к религии как ядру культуры и понимания того, что религии сопровождали и будут сопровождать человека в его предстоящей жизни на земле. Однако любые попытки подменить философию религией и утвердить религию в роли средства ускоренного и безусловно успешного решения социальных, политических и культурных проблем человечества является с философской точки зрения проектом, давно известным как утопический. Вместе с тем несомненна активизация в религиозном сознании того непосредственного отношения к насущным проблемам человечества, которое характерно для живой религиозной жизни.

Нравственный идеал добра – тоже трансценденция. Правда, не только религиозного, но и философского уровня. Зло разрушительно, потому что оно в конечном счете развертывает потенциал человеческих творческих способностей в направлениях, при которых успех одних достигается путем подавления, унижения, а то и уничтожения других. Поэтому приоритет зла, как бы оно идеологически не маскировалось под добро или декларировало себя как «единственно верное учение», - та тенденция человеческого умонастроения и практики, которая с философской точки зрения обнаружила свою тщетность и бесчеловечность. Ф.М. Достоевский дал

характеристику умонастроению зла (конечно же, под личиной Добра!), как щигалевщину. И его вердикт в отношении этих умонастроений и реализации на практике – без срока давности. Ибо это вердикт преступления против человечности.

Азимут Красоты философской трансценденции перспективен потому, что соединяет в себе идеалы человеческого знания и идеалы человеческого добра в совершении поступков, строительстве межличностных отношений, организации многоуровневого хлопотного и беспокойного «хозяйства» человеческих особей, их групп, народов и наций, по критерию, где полнота возможностей Добра утверждается на основе знания философской культуры.

Таким образом, проблема философской Истины возвращает нас к исканиям и размышлениям в русле отечественной философской традиции, которая осваивала и осмысливала опыт философской деятельности человечества на протяжении развертывания его духовной культуры.

Список литературы

1. Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники / Под общ. ред. д-ра филос. наук, проф. В. В. Миронова. М.: Гардарики, 2006.
2. Силантьева М.В. Проблемы логики и теории познания в современном гуманитарном знании. Методическое пособие для студентов и аспирантов. М., 2006.
3. Glagolev V.S. Cooperation of technologic and scientific knowledge in development of European culture / В сборнике: European Science and Technology materials of the VI International research and practice conference. 2013. С. 171-174.
4. Машевский Б.М. Сциентизм и аксиологическое измерение науки // Вестник КГПУ им. В.П. Астафьева. 2006. №3 С.177-180.
5. Мартыанов В.С. Спор об истине: макротейоретический дуализм герменевтики и сциентизма // Научный ежегодник ИФиП УрО РАН. 2011. №11. С.169-186.
6. Waddell E. The hazards of scientism: a review article // Human Ecology. 1977. Т. 5. №. 1. С. 69-76.
7. Литвак Н.В. К вопросу о коллективной теоретической работе // Вестник МГИМО Университета. 2012. № 4 (25). С. 232-236.
8. Зуев В.В. На пути к теории биологической таксономии // Философия науки и техники. 2016. Т. 21. №1. С. 36–54.
9. Князева Е.Н. Когнитивная сложность /Философия науки. Вып. 18: Философия науки в мире сложности / Отв. ред.: В.И. Аршинов, Я.И. Свирский. М.: ИФ РАН, 2013. С.81-94.

10. Гриб А.А. Квантовый индетерминизм и свобода воли // Философия науки. Вып. 14: Онтология науки / Отв. ред. А.Н. Павленко. – М.: ИФ РАН, 2009. С.5-24.
11. Торкунов А.В. Современная история России в международном контексте // Вестник МГИМО Университета. 2012. № 6. С. 7-9.
12. Глаголев В.С. Культура творчества – условие расцвета России // Вестник МГИМО Университета. 2013. № 3 (30). С. 136-137.
13. Глаголев В.С. Величие России: основания, иллюзии и реалии // Философия хозяйства. 2006. № 1 (43). С. 101-106.
14. Силантьева М.В. Гуманитарный аспект проблемы самоопределения России: между обществом потребления и национальной самобытностью // Гуманитарный вектор. Серия: Педагогика, психология. 2008. № 1. С. 84-88.
15. Латышева Ж.В. Проблема трансцендирования в перспективе трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2015. №9. С.9-16.

Ковалев Андрей Андреевич

Северо-Западный институт управления Российской академии
народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации,
senator23@yandex.ru

**Угрозы современной политики двойных стандартов
как преднамеренное искажение истины
в сфере национальной безопасности**

В статье рассматривается сущность и аспекты категории двойных стандартов с позиции геополитики и философии. Раскрывается значимость в решении этой проблемы методологического потенциала современной философской и политологической науки с целью выработки зрелых принципов самосознания человека в понимании такой категории как истина. Проводится анализ практического применения политики двойных стандартов в сфере международных отношений.

Ключевые слова: политика двойных стандартов, нормы и принципы международного права, политология, международные отношения, критерии истины.

В современной геополитике принято обвинять друг друга в применении двойных стандартов. Но абсурдность этих обвинений состоит уже

только в том, что политика призвана защищать интересы каждой из сторон, поэтому она априори не может быть одностандартной. То есть политику необходимо рассматривать и с позиции философии посредством применения критерия истинности, и с точки зрения ее конечного результата, как деятельность, направленную на поиск истины, и одновременно необходимо понимать, что политика является инструментом, а не конечным результатом этого поиска. И её функциональной обязанностью является поиск консенсуса в выстраивании паритетных отношений между акторами в сфере международных взаимоотношений и во внутригосударственных процессах.

На практике политика двойных стандартов просто нивелировала право любого государства на самоидентификацию и отстаивание своих национальных интересов, прикрывшись уже немного абстрактным институтом международного права. Из наиболее ярких примеров современной геополитики с использованием принципов двойных стандартов можно назвать Мюнхенское соглашение в 1938 году, пакт о ненападении Германии и СССР 1939 года, Хельсинские соглашения, политическое участие в организации содействия рассоединению государств СССР, оккупация Югославии, Ирака, Афганистан, активное вмешательство внешних сил во внутригосударственную политику государств региона СНГ и бывших стран соцлагеря.

Так, развязав военные действия блока НАТО в 1999 г. в Югославии, США и союзники оправдывали свои действия проведением миротворческой деятельности с целью предотвращения межэтнического противостояния сербов и косовских албанцев. Но когда возникла схожая ситуация в этническом конфликте в Южной Абхазии в 2008 г., где проводились репрессии по отношению к абхазам и осетинам со стороны грузинской армии, западный политикум тут же объявил о нарушении всех международных прав со стороны Российской Федерации и была проведена достаточно жесткая агрессивная информационная и геополитическая деятельность с целенаправленным намерением дискредитировать внешнеполитические действия российской дипломатии и её вооруженных сил, с одновременным нивелированием миротворческих действий России и объявлении прямой российской агрессии против Грузии [1, с.61].

Из более ранних примеров, которые перешли в существующую геополитическую действительность, – это вооруженный конфликт в Афганистане. Ввод военного контингента СССР в 1979 году с целью поддержки демократии в стране и недопущения эскалации вооруженного конфликта на границе государства, был встречен и прокомментирован западным обществом как акт открытой агрессии. В то же время в 2001 г. военные подразделения НАТО, с приоритетным преобладанием США, с такой же целью вводятся на территорию Республики Афганистан. То есть когда

СССР заботился о военной безопасности своих границ, то это было названо агрессией и вмешательством во внутренние дела сопредельного государства. Введения же войск союзников под эгидой США было названо ответом на рост терроризма и представление опасности национальной безопасности США и ЕС.

То есть на поверку все попытки принудительного «навязывания демократии» оказываются очередными геополитическими ходами, направленными на внедрение и поддержку своих политических и экономических целей и планомерное двуличное решение поставленных в связи с этим задач. Ярким примером двойного дна и двойной политики является внедрение вооруженных и управленческих сил США и их союзников в Ирак и Афганистан, с дальнейшим отходом с этих позиций и невыполнением взятых на себя обязательств, при этом поставленные перед фактической оккупацией обозначенных государств декларативные задачи остались не решенными.

Инструментарий двойной политики как нельзя лучше подходит для проводимой на сегодня США политики воплощения «теории контролируемого хаоса». То есть по политическим и экономическим (как внешним, так и внутренним) соображениям, а также в соответствии с объективными факторами, сложившимся в современной геополитике и геоэкономике, США уже не могут выдерживать взятую на себя единолично роль «всемирного полицейского», и вынуждены отступать с занятых позиций, но при этом, отступая, категорически не собираются уступать эти позиции прочим акторам международных отношений. Более того, США не допускают возможности покинутым территориям самостоятельно определяться в своем государственном устройстве и формировании социально-гражданских, политических, экономических и военных национальных институтов.

Тема особенно актуальна для России, так как уже несколько лет Российская Федерация находится буквально в полной политической и экономической блокаде, вызванной как раз политикой двойной стандартности.

Для того чтобы не попасть под летальное воздействие такого инструмента современной геополитики как двойные стандарты, на данном этапе России необходимо создать свой собственный механизм противодействия влиянию политики двойных стандартов, проводимой внешними политическими акторами с целью нивелирования политического веса РФ на международной арене. Данное целенаправленное устремление западного блока государств создает довольно определенные опасности и угрозы для национальной безопасности нашего государства, что подтверждается такими историческими примерами недавнего прошлого, как скоординированное воздействие на процессы распада СССР и Югославии.

С целью устранения возникшей политической угрозы на сегодня существует острая потребность в формировании целевой программы, структур и подготовки квалифицированных кадров для планомерной работы в области информационных потоков с использованием всех доступных инструментов международного права, полит- и PR-технологий [См. 2, с.178-183].

Одной из самых главных причин существования самой идеи и практического воплощения политики двойных стандартов является проблематика пробелов и коллизий в области международного права, особенно тех его пунктов и положений, к которым относятся право народа на самоопределение, приоритет существующей территориальной целостности государства [См. 3, с.67-71]. Однако проблематика данной противоречивости, на наш взгляд, является преднамеренно надуманной, ведь в Декларации принципов международного права (1970) прямо указано, что «при истолковании и применении изложенных выше принципов последние являются взаимосвязанными, и каждый принцип должен рассматриваться в свете других принципов». А вот неприменение данного принципа как раз и вызывает предпосылки и провокацию к использованию политики двойных стандартов и концепции двойной морали. Чтобы не возникало данной правовой и моральной дилеммы, необходимо использовать указанные международные принципы только в их взаимосвязи. В конце концов, задача международного сотрудничества состоит не в попытках доказывания кто прав, а кто виноват, а в поисках общего консенсуса с целью выработки объективных решений по формированию разумного баланса в сфере международных отношений и при разрешении конфликтных меж- и внутригосударственных ситуаций.

Также следует признать существующий разрыв между динамикой политических процессов и отражением и реализацией принципов международного права. Фактически на сегодня не юридические нормы регулируют международные отношения, а политические потребности диктуют праву условия формирования с множеством постоянно меняющихся, иногда до взаимоисключения, вводных.

К сожалению, естественным в международных отношениях является тот аспект, что базовым фактором при определении и расстановки балансов в принятии резолюций или решений, выступает степень влияния государств, определяемая рядом критериев, таких как: наличие ядерного оружия, доля в мировом ВВП, объем расходов на оборону, доли в финансировании ООН и МВФ, численность общего населения и вооруженных сил государства, наличие размещенных за рубежом военных контингентов. Таким образом, дается характеристика местоположению, роли, а также качественному и количественному взносу государства в систему современных международных, экономических и военных отношений [См. 4].

Следует однако отметить, что опасность проводимой непоследовательной политики через инструментарий двойных стандартов представляет угрозу не только при решении какого-то единичного принципиального геополитического конфликта, но формирует кризис недоверия и полной дискредитации отношения к международным организациям и межгосударственным структурам, таких как, например, Совет Безопасности ООН. Тем самым создается предпосылка для хаотизации и дезориентации современных международных отношений, что, в свою очередь, формирует почву для дальнейших геополитических противостояний, а также региональных межгосударственных и внутригосударственных социально-гражданских, этнических и политических конфликтов. Даже сам факт наличия возможности применения «права вето» при решении спорных конфликтных вопросов уже априори создает почву для неоперативности и необъективности решения конфликтной проблемы, и всё это усугубляется постоянным и многогранным наличием противоположных векторов мнений и собственных интересов у каждой из сторон, принимающих общее регулирующее решение в свою пользу или в пользу своих союзников.

То есть согласование принимаемых решений идет не по сути самой проблемы, а становится инструментом торга в геополитическом перераспределении динамично меняющейся геополитической карты мира и борьбе за сферы влияния между более мощными акторами (это касается первого, базового круга всех зарождающихся противостояний), включая борьбу на региональных уровнях между более слабыми государствами (это касается круга межэтнических, межконфессиональных и межгосударственных, но в основном территориальных конфликтов).

Таким образом, к примеру, в СБ ООН сформировались определенные блоки с целью защиты своих геополитических действий. Что примечательно, ни одна резолюция не была принята в сотрудничестве между странами Запада и Россией или КНР. Другими словами, мы опять видим явное проявление двойных стандартов, когда международная организация, призванная осуществлять контроль за поддержанием межгосударственного мирного мирового баланса, сама выступает ареной для выяснения политических отношений, тем самым эскалируя геополитическую обстановку. Как правило, еще со времени биполярного мира и «холодной войны» существовало неприкрытое противостояние участников ООН по векторной оси: стран-членов и союзников НАТО, на одном крыле, и прочими государствами, с другой стороны. Такая же политика принятия резолюций «блочным» вариантом поддерживается и поныне.

Другими словами, четкого методологического обозначения понятию термина «двойных стандартов» нет из-за слишком большой обтекаемости оценочных мнений и субъективных суждений, вкладываемых в него. Если обобщить существующие на сегодня определения понятия «двойные

стандарты», то это – ситуация, когда применяется совокупность принципов, дающих больший приоритет одной стороне, чем другой, в зависимости от позиции, занимаемой оценивающим и оцениваемыми субъектами.

Таким образом, международная правовая оценка носит ангажированный и заведомо субъективный характер, что относит институт международного права на вторую роль, уступая его позиции политике лоббирования индивидуальных национальных интересов.

Еще одной из причин динамичного роста использования двойных стандартов является кризис проекта глобализации. Всё больше качественных и количественных изменений указывают на готовность мирового сообщества на возврат к парадигме национальности государств [См. 5]. Таким образом, например, США приостановило своё участие в ЮНЕСКО, когда деятельность этой международной организации перестала устраивать интересы Штатов. На геэкономическом поле можно привести в качестве показателя стремления ухода от глобализационной парадигмы к региональной и национальной плоскости пример учреждения Китаем Азиатского банка инфраструктурных инвестиций как следствие расхождения позиций и невозможности вести равновесный диалог с МВФ.

Следует обязательно заакцентировать внимание на том аспекте, что в основе всех политических и прочих механизмов и принципов политики двойных стандартов лежит разновекторность соотношения политики и морали. То есть когда в угоду стратегическим и оперативным соображениям государства в своих действиях на международной арене начинают проводить концепцию «двойной морали», разделяя мировое сообщество на «своих» и «чужих» [См. 6], при этом не брезгуя прямым обманом и вводом в заблуждение мирового сообщества, как было в случае с надуманным поводом для военной агрессии против Ирака. Задекларированное перед нападением союзников на это государство наличие разных форм оружия массового уничтожения так и не было доказано.

Режим турбулентности в современных политической и экономической системе на глобальном и региональных уровнях формирует временную целесообразность использования двойных стандартов, но только в определяемых международными структурами рамках, без применения инструмента «табеля о рангах» на политическом поле, сообщая, и без так называемых «крайне особых ситуаций», которые в результате превращаются в постоянную эксплуатацию позиций политики двойных стандартов. С этой же целью необходимо более оперативно и качественно формировать новые механизмы международного правового регулирования с целью сокращения постоянно существующей дистанции между правом и практической плоскостью динамичного развития ситуации в международных отношениях, в частности, и мире вообще.

Рассмотрим также философскую подоплеку такого явления как двойные стандарты. В современной философии появилась тенденция перехода от категории истины к более «мягким» формам, заменяя это концептуальное понятие терминами смысла, правдоподобия, достоверности. Таким образом, вводя некую размытость в понятие истины, допускается, что наличие сомнений, в том числе и субъективных, в толковании истинности происходящего мнением большинства или авторитетными субъектами становятся как бы критериями истины. Этот процесс как раз ярко выражен в современной политике двойных стандартов. Также допускается мнение, что в современной сфере социальных и гуманитарных наук категория «истинности» носит субъективно-оценочный характер, а следовательно, для корректности необходимо применять категорию «достоверности» [См. 7, с.91-101].

Но здесь как раз и возникает прямой путь к порождению двойной стандартизации, так как у каждого субъекта может формироваться и использоваться своя степень «достоверности», и свой собственный взгляд на предлагаемую достоверность, либо переформатирование степени достоверности под свой взгляд и соответствие внутренним целям или пониманию. Другими словами: «здесь - вижу, здесь - не вижу, а здесь – не хочу видеть».

А такие исследователи проблематики категории истины как Л.А. Маркова, А.П. Огурцов, Ю.С. Моркина, предлагают еще более кардинальную замену понятия «истина» на понятие «смысл», аргументируя это тем, что нечеткие границы между истиной и ложью, субъектом и предметом приводят к приоритетности понятия смысла, так как он присутствует в каждой из сторон противостояния [См. 8, с.48-77].

Но в таком случае происходит простое нивелирование одной философской категории и замена её другой, а истина, как всегда, где-то посередине. И в этом случае почему-то забывается о том, что задание науки как раз и состоит в поиске истины, а не в судебном принятии решений, что есть истина, а что нет. Наука должна формировать путь и инструменты для принятия такого решения. Поэтому замену или подмену классической формы категории истинности мы видим нецелесообразным, так как произойдет размывание не только понятия истины, но и заменяющих его понятий смысла, достоверности, правдоподобия или любого другого.

Кроме того, размывание границ между истиной и ложью порождает исчезновение границ различий добра и зла. И дополнительно формируется позиция, согласно которой у каждого своя истина, что автоматически не нацеливает на её поиск ввиду дилеммы и получаемой абсурдности в решении задачи [См. 9, с.33-42].

Мы придерживаемся в этом вопросе классических позиций относительно того, что благодаря свойствам самой сущности истины – целостно-

сти, системности и логической непротиворечивости, возможен логический критерий истинности – доказательность, без дополнительной необходимости обращения к эмпирической проверке [10, с.57].

Выводы. К сожалению, приходится констатировать, что на сегодня политика двойных стандартов не является каким-либо неожиданным феноменом, а выступает как реальность существующего противостояния между евроатлантическим и евразийским сообществом. Общим знаменателем эскалации политики двойных стандартов выступает переформатирование архитектуры международного сообщества в форму многополярного мира, более противоречивого, а следовательно, и более конфликтного. Принципиально важным методологическим инструментарием разрешения проблем, провоцируемых политикой двойных стандартов, выступает теория истины.

Список литературы

1. Кузьмина О.В., Лукьянов В.Ю. Использование «двойного стандарта» - важнейшая проблема современных международных отношений // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки СПб. 2014.
2. Верещагина А.В. "Война и мир" в условиях новой социальной реальности (к вопросу о военной и национальной безопасности России) // Государственное и муниципальное управление. Ученые записки СКАГС. 2015. №2. С.178-183.
3. Буханова А.С. Коллизия принципов самоопределения народов, территориальной целостности государств и возможные пути ее решения. / Буханова А.С. // Право и управление: XXI век. – 2011. - №4(21). – С.67-71
4. Мельвиль А.Ю. Политический альянс современности. МГИМО (У) МИД. М. 2007.
5. Гранин Ю.Д. Национальное государство в глобализирующемся мире. Социально-философский анализ. М.: Медиаиндустрия. 2014.
6. Cooper R. The New Liberal Imperialism // The Observer. 7 April 2002.
7. Пивоев В.М. Социальные и гуманитарные науки: специфика и соотношение // Вестник Ишимского госпединститута им. П.П.Ершова. 2013. №3. С. 91-101.
8. Панельная дискуссия // Эпистемология & Философия науки. 2009. Т. XXII. № 4. С. 48-77.
9. Муравьев И.Б. Человек в диалоге культур и проблема выбора идеала // Вестник Тюменского государственного университета. 2003. № 1. С. 33-42.
10. Селиванов Ф.А. Благо – истина - связь. Тюмень: РИЦ ТГАКИ. 2008.

Курбанова Саида Магомедовна
г.Санкт-Петербург
Приморский районный суд
kurbanovas_spblawyer@mail.ru

Личностный аспект истины в гражданском процессуальном праве

В статье предлагается анализ личностного аспекта проблемы истины в гражданском процессуальном праве. Процесс юридического познания и поиска юридической истины зависит от исторических событий, от психологических, социальных и культурных особенностей человека. В гражданском процессуальном праве на установление истины влияют личностные особенности участников судебного процесса.

Ключевые слова: юридическое познание, юридическая истина, объективная и субъективная истина, формальная истина, гражданское процессуальное право, субъект доказывания, субъективное искажение истины.

Вопросы о том, что является достоверным знанием в правовой сфере, какие операции нужно провести, чтобы получить достоверные знания в конкретной юридической практике, являются вопросами, связанными с поиском истины.

Проблема установления истины – одна из наиболее дискуссионных проблем в процессуальной науке. Кроме того, дискуссионным является утверждение, что при рассмотрении и разрешении гражданских дел устанавливается не объективная, а формальная истина. Сторонники такого подхода считают, процессуальное законодательство должно отказаться от поиска объективной истины.

Дискуссионность проблемы объективной истины оказала влияние и на современное законодательство. К примеру, статья 55 ГПК РФ определяет, что доказательствами по делу являются полученные в предусмотренном законом порядке сведения о фактах, на основе которых суд устанавливает наличие или отсутствие обстоятельств, обосновывающих требования и возражения сторон, а также иных обстоятельств, имеющих значение для правильного рассмотрения и разрешения дела. Эти сведения могут быть получены из объяснений сторон и третьих лиц, показаний свидетелей, письменных и вещественных доказательств, аудио- и видеозаписей, заключений экспертов. ГПК РФ не рассматривает необходимость соответствия доказательств объективной реальности. Так, статья 2 ГПК РФ гласит, что «гражданское судопроизводство должно способствовать укреплению законности и правопорядка, предупреждению правонарушений, формированию уважительного отношения к закону и суду» [1], ста-

тья 2 АПК утверждает необходимость справедливого публичного судебного разбирательства в разумный срок независимым и беспристрастным судом; формирование уважительного отношения к закону и суду [2]. Таким образом, гражданский процессуальный процесс не включают в задачи суда при рассмотрении дела достижение (познание) объективной истины.

Каждая историческая эпоха вносит свою специфику в правила и принципы познавательной деятельности в правовой сфере. Несомненно, основным критерием, определяющим уровень развития правовой культуры в рамках конкретного общества, является специфика юридического мышления. Системный анализ проблемы юридической истины требует тщательного изучения всех ее аспектов. В этой связи целесообразно остановиться на проблеме, связанной с практической стороной юридического мышления – проблеме юридической истины и личностном аспекте проблемы истины в процессуальном праве.

Известно, в юридической практике важно установить факт совершения преступления, то есть ставить задачу поиска объективной правовой истины. Особенность судебной деятельности – анализ и оценка противоречивых фактов. Тем не менее, судебная деятельность должна быть ориентирована на поиск и нахождение истины [3]. Суд призван установить объективную истину, что, в конечном счете, является законной основой для вынесения справедливого приговора. Но при этом надо понимать, что возможность установления объективной истины сопряжена с трудностями субъективного подхода в судопроизводстве. Объективная истина связана с субъективным убеждением судей в том, где истина и где ложь в деле. К сожалению, на практике определить меру соответствия содержания знания судей и объективной реальности довольно затруднительно.

В гражданском процессуальном праве поиск юридической истины зависит от исторических событий, от психологических, социальных и культурных особенностей человека. В судебном процессе вопрос истины связан с тем, насколько достоверны доказательства субъекта доказывания, и может ли суд принять их для правоприменения. Следует согласиться с мнением, что все стороны гражданского процесса в процессе доказывания стремятся не к установлению истины, а к утверждению своей позиции в качестве основы для будущего судебного акта. [4, с.10]. При этом надо отметить, что субъект доказывания заинтересован в познании истины судом, если это не противоречит его интересам. Понятно, что отсутствие информации о наиболее значимых для дела фактах оказывает влияние на судебное решение. Так, ч. 1 статьи 68 ГПК РФ устанавливает, что в случае, если сторона, обязанная доказывать свои требования или возражения, удерживает находящиеся у нее доказательства и не представляет их суду, суд вправе обосновать свои выводы объяснениями другой стороны [1].

Значит, суд вправе выносить решение на основе имеющегося у него комплекса знаний, полученных в ходе судебного процесса. Такой подход к решению дела возможен, даже когда эти знания не связаны с реальной действительностью.

К сожалению, на пути к достижению объективной истины существуют различного рода преграды. Преградой на пути достижения истины является то, что некоторые положения законодательства, ограничивают деятельность субъектов правосудия. К числу таких норм относятся нормы о допустимости доказательств (ст. 60 ГПК РФ, ст. 68 АПК РФ), нормы о лицах, не подлежащих допросу в качестве свидетелей (ч. 3 ст. 69 ГПК РФ), и лицах, которые вправе отказаться от дачи свидетельских показаний (ч. 4 ст. 69 ГПК РФ) [1,2].

В ходе судебного процесса субъект доказывания стремится создать впечатление правильности и обоснованности собственной правовой позиции по рассматриваемому делу. Известно, что судебные доказательства являются средним звеном между **юридическим фактом** и сознанием судей. Объективное отражение факта возможно лишь в ситуации предоставления вещественных доказательств. Искажение истинности может быть высоким в случае, если информация о факте передается свидетелем. На искажение информации оказывают влияние социально-психологические особенности свидетеля, его отношение к закону и к правоприменению. В качестве личностного фактора, влияющего на искажение истины, выступает субъективное восприятие судьями получаемой информации. На процесс поиска и нахождения законной субъективной истины в суде влияют субъективные особенности личности судьи. Кроме того, суд должен учитывать субъективность предоставляемого ему знания, то есть давать объективную оценку источнику информации. Реализация этой задачи требует вмешательства законодателя в процесс доказывания. Кроме этого, законодатель должен ограничивать субъектов доказывания определенными правовыми средствами.

Итак, особенности конкретной личности могут оказать негативное влияние на определение истины в судебном процессе. В числе этих особенностей следует выделить неверное восприятие информации субъектом доказывания или судом. В связи с этим правомерно утверждать, что в основе процессуальных действий субъектов судебного процесса должны быть знания правоприменителя. Целью суда по гражданским делам не является установление объективной истины в принципе. Установлению объективной истины в гражданском судебном процессе препятствует то, что основанием для вынесения конкретного решения являются материалы дела, а не факты объективной реальности.

Известно, личность обладает внутренним «чувством истины». Осознание истины индивидуально в каждом конкретном случае. Личность ис-

пытывает чувство социального дискомфорта в ситуации, когда осознаваемая истина входит в конфликт с доказываемой истиной. Источник конфликта – субъективное искажение истины с целью защиты личного интереса и возможная социальная несправедливость. К примеру, молодежь объясняет причины поиска неинституциональных каналов социальной интеграции наличием конфликтных противоречий в обществе, что, в свою очередь, способствует появлению риска социального исключения, который часто проявляется в форме криминальной девиации.

Вне зависимости от того, какова причина конфликта, подобная ситуация опасна для современного общества, в котором **увеличилось число преступлений с участием молодежи**. В ходе борьбы с подобными преступлениями важно помнить, что процесс установления объективной истины требует реализации принципа соразмерности меры наказания и степени тяжести преступления. **В связи с этим в деятельности судопроизводства приобретает особую актуальность такая важная ценностная установка в деятельности судопроизводства, как соблюдение законов. Правовое противодействие различным формам девиации молодежи предполагает использование адекватных методов борьбы.**

Современные исследователи едины в том, что проблема судебной истины - это проблема судебных доказательств и доказательственных презумпций. Действительно, нахождение истины напрямую зависит от доказывания личности в процессе. В истории развития процессуального права реализовывались различные доктрины доказательственного права. В современных условиях развития комплекса правовых наук, объектом изучения которых является субъективное правовое сознание, возможно детальное изучение вопросов подлинного понимания истины в процессе. В связи с этим в российском процессуальном праве сделан упор на субъективность. Для субъекта познания истинным является вывод, в отношении которого у него не возникает сомнений. Наступление момента истины возможно лишь в ситуации, когда внутренняя убежденность субъекта принятия процессуального решения, в частности суда, позволяет принять верное решение.

На практике законодательство предоставляет возможность исправления судебной ошибки в апелляционном, кассационном порядке, тем самым признавая непостижимость объективной истины в судебном процессе.

В гражданском процессуальном законодательстве действует принцип состязательности сторон, который является необходимым, но недостаточным условием, позволяющим установить объективную истину в ходе судебного процесса. Сегодня необходимо совершенствовать законодательство с тем, чтобы суд максимально стремился к нахождению объективной истины. Без такого подхода невозможно вынесение справедливых судебных решений.

Список литературы

1. Гражданский процессуальный кодекс Российской Федерации от 14.11.2002 N 138-ФЗ (в ред. от 03.07.2016)// СПС «Консультант Плюс».
2. Арбитражный процессуальный кодекс Российской Федерации от 24.07.2002 N 95-ФЗ (ред. от 23.06.2016) (с изм. и доп., вступ. в силу с 01.09.2016) // СПС «Консультант Плюс».
3. Позер Х. Правила как формы мышления. Об истине и конвенции в науках. Научные и вненаучные формы мышления. М., 1996
4. Бубон К.В. К вопросу о правовой категории «истина» в гражданском и уголовном процессе и ее месте в ряду правовых ценностей // Адвокат. 2012.

Маслиева О.В.

Санкт-Петербургский академический университет РАН
olgavamasl@yandex.ru,

Назирова Анатолий Эзельевич

Санкт-Петербургский государственный экономический университет
tola-50@mail.ru

**Л.С. Выготский как психолингвист
(Поиск истины в дискуссии с Ж. Пиаже)**

В статье анализируется развитие взглядов Л.С. Выготского на проблему взаимосвязи коммуникативных и когнитивных аспектов речемыслительного процесса, в синтезе которых реализуется движение к истине. Показывается, что истинность своих воззрений на проблему онтогенетического развития языка и мышления Л.С. Выготский отстаивает в научной дискуссии с Ж. Пиаже, в которой отечественный психолог обосновывает вывод о том, что главным фактором эволюции категориальных форм детского мышления, является диалог. Рассматривая формирования и развитие научных понятий в школьном возрасте, Л.С. Выготский показывает связь этого процесса с эволюцией их языкового выражения

Ключевые слова: мышление, язык, интериоризация, детская эгоцентрическая речь, коммуникативная речь, диалог, учебная деятельность, формирование научных понятий.

Л.С. Выготский, продолжая традиции отечественной риторики, представленной работами К. П. Зеленецкого, А. А. Потебни и Д. Н. Овсянико-

Куликовского, раскрывает проблему единства мышления и речи в контексте обучения и развития как центральный пункт своей «философии риторики» (И.В. Пешков) и закладывает основы современной теории речевой деятельности, или психолингвистики.

В исследовании онтогенеза мышления и речи Л.С. Выготский использует методологические установки, выработанные им в культурно-исторической теории развития психики: опосредованность «культурного поведения» предметно-орудийной деятельностью, направленной на преобразование действительности («вовне»), и знаками, направленными на корректировку поведения людей и впоследствии - собственного поведения («вовнутрь»). Развивая и конкретизируя марксистские философские положения о генезисе сознания (труд – общение - язык как основные факторы становления сознания), он создает культурно-историческую школу в психологии (А.Н. Леонтьев, А.Р. Лурия и др.).

Введенное Выготским в отечественную психологию понятие интериоризации [См.: 1] получило дальнейшую разработку в трудах А.Н. Леонтьева, П.Я. Гальперина, Д.Б. Эльконина и других его последователей. А.Н. Леонтьев определяет процесс интериоризации как «переход, в результате которого внешние по своей форме процессы с внешними же вещественными предметами преобразуются в процессы, протекающие в умственном плане, в плане сознания» [2, с.102]. При этом общая структура внешней практической деятельности сохраняется, но переводится во внутренний, идеальный план. Практически важные, с необходимостью повторяющиеся свойства и связи предметов, выступая как устойчивые и наиболее существенные, получают закрепление в сознании человека в виде определенных структурных связей самого мышления. А.Н. Леонтьев обращает внимание на то, что интериоризация действий - это процесс, с необходимостью совершающийся в онтогенетическом развитии индивида, поскольку основным содержанием развития ребенка является присвоение им результатов культурно-исторического развития человечества, в том числе достижений человеческого мышления, выступающих перед ним «в форме внешних явлений – предметов, словесных понятий, знаний» [3, с.391].

Важнейшим средством интериоризации вещей и их отношений в идеальные общезначимые образы является язык. В языке, физиологической основой которого, выступает вторая, или символическая — получающая знаковый вид, сигнальная система, происходит оформление и завершение дискретности освоения мира, берущей начало в сигнальном значении рефлексов (И.П. Павлов) и в развитом виде составляющей базу категориального мышления. Благодаря языку идеальное приобретает общезначимую понятийно-логическую форму. Об этом, по сути, писал Гегель, показывая роль языка в развитии логических структур: «Формы мысли выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом языке... Во все, что для человека

становится чем-то внутренним, вообще представлением, во все, что он делает своим, проник язык, и все то, что он превращает в язык и выражает в языке, содержит в скрытом ли, спутанном или более разработанном виде некоторую категорию; в такой мере естественно для него логическое, или, правильнее сказать, последнее есть сама присущая ему природа» [4, с.82]. И если возможно доязыковое (как в филогенезе, так и в онтогенезисе) и внеязыковое (образное) мышление, то «все хорошо отработанные мысли требуют слов» [5, с.94]. В современной психиатрической литературе отмечается, что различные формы недоразвития речи у детей связаны с теми или иными видами отставания умственного развития [См.: 6]. Язык делает возможным оперирование обобщенными образами как самостоятельными сущностями, замещающими реальные вещи, что создает основу для теоретической деятельности, которая в становлении и развитии детского мышления в снятом и редуцированном виде представлена как учебная [См.: 7, с.213-319; 8, с.6].

Рассматривая первоначальную формирующуюся речь ребенка, Л.С. Выготский, полемизируя с представлениями Ж. Пиаже о развитии детского мышления, исходит из идеи социокультурной обусловленности сознания и обосновывает положения о диалогичности и социальности этой речи. Ж. Пиаже в своих ранних работах развивает концепцию преимущественно мистической ориентации детского мышления, в основе которого лежит эгоцентризм ребенка до 7—8-летнего возраста. Корни детского эгоцентризма, признаком которого выступает эгоцентризм детской речи, он видит в асоциальности ребенка. Детское мышление рассматривается им в этот период как мышление индивидуальное и иррациональное, в противоположность «социализированному», которое совпадает, по Пиаже, с разумным или реалистическим мышлением.

В работе «Речь и мышление ребенка» Ж. Пиаже основывает доказательство эгоцентризма детской речи на анализе своеобразия речи ребенка как преимущественно эгоцентрической, Исследуя функции детской речи, он подразделяет все разговоры детей на две группы, которым дается название «эгоцентрической» и «социализированной» речи. Эгоцентрической называется речь, отличающаяся особой функцией, которая состоит в том, что «ребенок говорит лишь о себе, и главным образом потому, что он не пытается встать на точку зрения собеседника» [9, с.72]. Ж.Пиаже оценивает такую речь как своеобразный монолог, сущность которого он формулирует следующим образом: «Ребенок говорит сам с собой так, как если бы он громко думал. Он ни к кому не обращается» [9, с. 73]. Ж. Пиаже резко отличает эту речь от «социализированной» детской речи, функция которой — обмен мыслями с другими. Развитие детского мышления рассматривается им как процесс постепенной социализации внутренних индивидуальных моментов психики, ведущий к постепенной замене эгоцен-

тризма ребенка и иррационализма детской мысли объективизмом и логическим строем мышления, свойственным взрослому. Социальное появляется лишь в конце этого развития.

Л.С. Выготский, критикуя положение Ж. Пиаже о монологичном характере «эгоцентрической» речи ребенка, выделяет три особенности этой речи: 1. она представляет собой коллективный монолог, проявляясь только в детском коллективе; 2. этот коллективный монолог сопровождается (как отмечает и сам Ж. Пиаже), иллюзией понимания для самого ребенка; 3. такая речь имеет характер внешней речи.

Л.С. Выготский отстаивает истинность своих воззрений с позиций идеи взаимосвязи коммуникативной и когнитивной сторон речемыслительной деятельности. Критикуя взгляды Ж. Пиаже, он показывает, что в ранней концепции основателя направления генетической эпистемологии действительный ход развития оказывается деформированным. Первоначальной функцией речи, вытекающей из природы речемыслительных процессов, является функция общения, социальной коммуникации, диалога, воздействия на окружающих как со стороны взрослого человека, так и со стороны ребенка. Исследуя природу детской речи, Л.С. Выготский отмечает, что «социализированной ее было бы назвать неправильно, поскольку с этим словом связывается представление о чем-то изначально несоциальном и становящемся таковым в процессе своего изменения и развития» [10,с.54]. Опираясь на богатый фактический материал, он приходит к выводу о том, что «социальная речь ребенка, которая является многофункциональной, развивается по принципу дифференциации отдельных функций и в известном возрасте довольно резко дифференцируется на эгоцентрическую и коммуникативную речь» [10,с.54]. Он полагает, что обе эти формы речи являются ее одинаково социальными, но разнонаправленными функциями. При этом эгоцентрическая речь «возникает на основе социальной путем перенесения ребенком социальных форм поведения, форм коллективного сотрудничества в сферу личных психологических функций» [10,с.54]. В эгоцентризме детской речи, описанном Ж. Пиаже, Л.С. Выготский обнаруживает «важнейший в генетическом отношении момент перехода от внешней речи к внутренней» [10, с.55].

Последовательное же развитие тезиса Пиаже о том, что социализированная речь возникает позже эгоцентрической, привело бы к парадоксальному выводу о том, что внутренняя речь, являющаяся «максимально свернутой, сокращенной, стенографической речью» [10, с.279], предшествует внешней. Высокий коэффициент эгоцентрической речи ребенка еще не может служить доказательством специфически эгоцентрического, несоциального характера детского мышления, поскольку такая речь сама возникает в генетическом отношении на основе социальной и является социальной так же, как и речь коммуникативная.

В понимании специфики внутренней речи Л.С. Выготский стоит на позициях не столько психологии, в которой доминирует генетическая точка зрения на внутреннюю речь, сколько лингвистики, где она рассматривается как речь со своей автономной функцией – как свернутая речевая деятельность. Подобное понимание внутренней речи разработано Л.П. Якубинским в статье «О диалогической речи» (1923 г.) и в Тезисах Пражского кружка [См.: 11, с.276].

Одним из оснований для трактовки Ж. Пиаже мышления ребенка как иррационального, фантастического и алогичного служил его анализ ответов детей на вопросы, выходящие за границы их опыта, знаний, кругозора и языковых средств. Ж. Пиаже, в частности, делал вывод об отсутствии понятия причинности у ребенка до 7—8-летнего возраста на том основании, что дети этого возраста не осознавали определения словосочетания «потому что», хотя и умели оперировать им спонтанно и автоматически вполне правильно тогда, когда это не требовало от них специального объяснения [См.: 12, с.184-188].

Л.С. Выготский считал необходимым учитывать то, что логические формы не сразу получают языковое выражение, возникая у ребенка на «доречевой стадии» мышления, оперирующего действием [См.: 10, с.100-101], а наличие понятий в детском мышлении не совпадает с их осознанием ребенком. Он отмечал: «Наличие понятия и сознание этого понятия не совпадают ни в смысле момента своего появления, ни в смысле функционирования. Первое может появиться раньше и действовать независимо от второго. Анализ действительности с помощью понятий возникает значительно раньше, чем анализ самих понятий» [10, с.176].

Известно, что Ж. Пиаже признал в значительной степени справедливыми критические замечания Л.С. Выготского, относящиеся к концепции эгоцентризма. В 1962 году Ж.Пиаже соглашается с тем, что преувеличивал сходство между эгоцентризмом и аутизмом, а еще раньше в работе «Психология интеллекта» характеризует детский эгоцентризм как центрированность на собственном действии, способствующую легкой внушаемости ребенка, поскольку все внешнее, постороннее ему воспринимается им как свое собственное.

Центрированность на собственной непосредственной точке зрения и неспособность децентрировать или изменить данную познавательную перспективу - такой истинный смысл эгоцентрического мышления, согласно позднему Пиаже, состоит совершенно не в том, что ребенок «не имеет в виду других». Можно сказать, что ребенок ведет своеобразный диалог с взрослым, копируя выступающие для него в авторитарной форме мысли взрослого человека. Развитие детского интеллекта идет через се-

рию последовательных децентраций к появлению рефлексивного интеллекта [См.: 12, с.178-211] и на уровне перехода к операциональным группировкам становится зависимым от способности к кооперации - отличному от принуждения социальному отношению между индивидами, умеющими различать точки зрения друг друга. Он определяет кооперацию в плане интеллекта как «объективно ведущуюся дискуссию», на основе которой возникает впоследствии рефлексия, представляющая собой «интерриоризованную дискуссию» [12, с.220].

Л.С. Выготский, определяя сознание как «социальный контакт с самим собой», рассматривает понятие как «сложный и подлинный акт мышления» [10, с.187]. Понятие не может возникнуть в детском сознании путем «простого заучивания», но требует для своего формирования внутренней - интеллектуальной - работы ребенка, которая тем больше, чем выше уровень абстрактности. Центральным пунктом, определяющим различие в природе житейских и научных понятий, является отсутствие или наличие системы. Вне системы между понятиями возможны лишь связи, устанавливаемые между самими предметами, или «эмпирические связи». Вместе с системой возникает опосредованное другими понятиями отношение понятий к объектам, и становятся возможными «надэмпирические» связи. Каждой структуре обобщения соответствует своя специфическая система логических операций. Л. С. Выготский определяет подобное соответствие как важнейший закон психологии понятий и формулирует его как «единство структуры и функции мышления, единство понятия и возможных для него операций» [10, с. 284]. По мере развития мышления в процессе школьного обучения повышается степень проникновения в сущность выделяемых и обобщаемых признаков и возникает продуктивное мышление, важнейшими качествами которого выступают гибкость, самостоятельность, устойчивость, глубина и осознанность [13, с.49].

Анализируя вербальное выражение научного понятия у школьника, Л.С. Выготский обращает внимание на то, что развитие понятия начинается с усвоения нового слова, постепенное развитие значения которого приводит к «созреванию самого слова», завершающемуся ко времени формирования понятия. «Развитие смысловой стороны речи, - пишет он - здесь, как и везде, оказывается основным и решающим процессом в развитии мышления и речи ребенка» [10, с.295]. В процессе школьного обучения категориальные обобщения, базирующиеся на отраженном в системе языка общественном опыте, претерпевают развитие вместе с эволюцией содержания языковых элементов и структур и, прежде всего, значений слов. Переход от одной формы отражения к другой в понятийном отражении мира опирается на последовательное развитие вербальных значений.

«Всякое значение слова во всяком возрасте представляет собой обобщение, — отмечает Л. С. Выготский — Но значения слов развиваются. В тот момент, когда ребенок усвоил новое слово, связанное с определенным значением, развитие слова не закончилось, а только началось; оно является вначале обобщением самого элементарного типа, и только по мере своего развития ребенок переходит от обобщения элементарного к все более и более высоким типам обобщений, завершая этот процесс образованием подлинных и настоящих понятий» [10,с.187]. Новая ступень в развитии обобщений достигается путем такого преобразования, которое осуществляет обобщение уже обобщенных в прежней системе предметов.

Согласно Л. С. Выготскому, путь развития научных понятий идет от первичных вербальных определений. Они приобретают характер научных обобщений в системе других определений и нисходят в условиях организованной системы до конкретного, до явлений. В отличие от научных понятий, развитие житейских протекает вне системы и идет от явлений к обобщениям.

Понятие на любой ступени своей эволюции выступает как обобщение, психологически представленное значением слова. Сущность развития понятий (и значений слов) заключается, в первую очередь, в переходе от одной структуры обобщения к другой. Процесс развития понятий или значений слов требует соответствующей подготовленности таких функций сознания, как произвольное внимание, логическая память, осуществление операций сравнения и различения, поэтому они не усваиваются в процессе обучения как определенный навык, а требуют специальных усилий ученика по их выработке. Всякая попытка прямого обучения понятиям чревата получением в качестве своего результата голого вербализма, имитирующего наличие соответствующих понятий. Усваивая не понятия, а слова, с помощью памяти, а не осмысления, т. е. овладевая лишь такими процедурами риторики, как запоминание и произнесение, ребенок оказывается несостоятельным перед любой попыткой осмысленного применения полученного знания.

Продолжая традиции русской теоретической мысли с ее интересом к проблеме слова и преломляя их через идеи культурно-исторической теории мышления, Л.С. Выготский создает концепцию онтогенеза мышления и речи, в которой основным фактором становления речи и мышления ребенка является диалог, а основой развития понятий - единство процессов общения и обобщения, имеющее своим социокультурным источником сотрудничество и обучение.

Идеи Л.С. Выготского созвучны взглядам М.М. Бахтина, развивавшего положение о диалогичном характере человеческого бытия («Быть зна-

чит общаться»), В.Н. Волошинова, рассматривавшего слово как «продукт взаимоотношений говорящего и слушающего». Мысли Л.С. Выготского перекликаются также с положениями представителей современной отечественной философии, культурологии, литературоведения, психологии и лингвистики [См.:14, 15], разрабатывающих проблему взаимосвязи коммуникативных и когнитивных аспектов речемыслительного процесса, в синтезе которых, согласно Выготскому, реализуется движение к истине.

Список литературы

1. Выготский Л.С. Развитие высших психических функций. М.,1960.
2. Леонтьев А.Н. Проблема деятельности в психологии.// Вопросы философии. 1972, № 6..
3. Леонтьев А.Н, Проблемы развития психики. М., 1981.
4. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т.1. М., 1970.
5. Рассел Б. Человеческое познание. Его сфера и границы. М., 1967.
6. Исаев Д.Н. Психическое недоразвитие у детей. Л., 1982.
7. Выготский Л.С. Проблема психического развития ребенка // Избранные психологические исследования. М., 1956.
8. Лурия А.Р. Об историческом развитии познавательных процессов. М., 1974.
9. Пиаже Ж. Речь и мышление ребенка. М.—Л., 1932.
10. Выготский Л.С. Мышление и речь. М., 1996.
11. Сухачев Н.Л. Концепция языка в европейской философии (Очерки о Г.В.Ф. Гегеле, Ч.С. Пирсе, М. Хайдеггере). Труды Института лингвистических исследований РАН. Т.III. Ч.2 / Отв. редактор Н.Н. Казанский. СПб, 2007.
12. Пиаже Ж. Психология интеллекта // Избранные психологические труды. М., 1994.
13. Калмыкова З.И. Продуктивное мышление как основа обучаемости. М., 1981.
14. Казаковская В.В. Коммуникативные навыки ребенка в диалоге: вопросно-ответные комплексы // Ребенок как партнер в диалоге. Труды постоянно действующего семинара по онтолингвистике. Вып. II. СПб, 2001;
15. Лепская Н.И. Язык ребенка. М., 1997.

Литвинов Сергей Анатольевич
Твердынин Николай Михайлович
Московский городской педагогический университет
Lisean@yandex.ru
tvernick@mail.ru

Влияния занятиями боевыми искусствами на изменение массового сознания

В статье ставится проблема восприятия истины в целенаправленной деятельности социального субъекта, раскрывается значимость решения этой проблемы и её роль в формировании зрелого самосознания молодёжи. Показывается, что занятия восточными боевыми искусствами влияют на изменение системно-ценностных приоритетов в пользу повышения ответственности и объективности оценки собственных сил и возможностей.

Ключевые слова: современная философия восточных боевых искусств, креативность, интуиция жизни, завершённость мышления, диалектика естественного и искусственного.

Современный социум представляет собой не просто качественно иное, но и более значительное по своей структуре социально фрагментированное общество, чем существовавшее ещё сто – сто пятьдесят лет назад. При этом проходившие одна за другой технологические революции, качественно меняя образ существования, не уничтожили многое их тех феноменов культурной жизни, отражающих ментальную и духовную составляющие социума, которые часто объявляются безвозвратно утраченными. Более того, многие из таких явлений обрели новое социальное значение, а некоторые даже превратились в весьма востребованные. Для обозначения последних в публицистике часто используется словосочетание «модный тренд». Данное определение вполне подходит к тому положению, которые в жизни современного общества заняли боевые искусства.

В Советском Союзе боевые искусства не рассматривались в качестве отдельной области деятельности и обычно как в научной литературе, так и массовом восприятии «привязывались» к деятельности спецслужб, военной подготовке, видам спортивных единоборств или же, когда речь шла о видах единоборств, культивируемых в отдельных странах, привлекался этнокультурный анализ. В тоже время, начиная с шестидесятых годов прошлого века, интерес к таким видам боевых искусств как каратэ, дзюдо, тхэквондо, кобудо и других начал резко возрастать. Помимо создания раз-

личных клубов и секций для практических занятий появилось много разнообразной и, главным образом, некачественной литературы, где пространно рассуждалось об «особой философии» боевых искусств.

В современной России боевые искусства, пережив период повального увлечения ими молодёжи в восьмидесятые и девяностые годы, заняли не только определённую нишу в сфере физической культуры и спорта, но одновременно оформились как многокомпонентный социокультурный феномен. При этом остаётся открытым вопрос о том, насколько принципы боевых искусств имеют отношение к философской науке.

Безусловно, во всех системах единоборств, опирающихся на различные национальные школы боевых искусств, присутствуют морально-этические принципы, которые характерны для соответствующей страны или региона. В тоже время эпоха глобализации включила боевые искусства в массовую культуру. Это не просто утверждения, а констатация того положения, которое сложилось в литературе, кино, и интернет пространстве. Одновременно с глобализацией происходит и встречный процесс, в результате которого то или иное боевое искусство может выступать в качестве своеобразной этнокультурной и этно-социальной метки и использоваться противниками глобализации, включая националистические силы.

Учитывая такую социально-культурную неоднозначность и многофакторность боевых искусств, необходимо их серьёзное изучение не только с профессиональных позиций, связанных с физической культурой и спортом, или с позиций культурологических исследований, но и как предмет социально-философского анализа.

Боевые искусства, берущие своё начало с древних времён, служили человечеству средством защиты своих ближних, народа, государства. В некоторых странах, совместно с религиозными течениями, они преобразовались в философию жизнедеятельности, где последователь данных течений стремился к постоянному самосовершенствованию, совершенствованию боевых техник, образа жизни, как своего, так и ближних, врачевания себя и других. Данный культурный феномен получил особенно широкое распространение в отношении восточных боевых искусствах.

Одна из заповедей старых мастеров боевого искусства каратэ гласит: «Познай себя и узнаешь других». Последователь, начиная занятия в каком-либо направлении боевых искусств, изучает этические нормы поведения – ритуал и этикет, технические действия нападения и защиты, общеразвивающие и специальные физические упражнения, медитативные техники мысленной подготовки, а так же моральные аспекты использования боевой техники: где, когда и против кого применять опасные для здоровья и жизни технические приёмы. Таким образом, мозг и

тело человека получают многостороннее развитие, что приводит к правильному выбору, порой интуитивному, в решении проблем в ситуациях, когда иначе возможен был бы летальный (смертельный) или негативный исход [1, с. 593–594]. Многие люди, изучающие восточные боевые единоборства, познав приёмы уничтожения человека, в дальнейшем стремятся к лечебным практикам и оздоровлению человеческого организма, развивая интуицию жизни.

В традиционном обучении восточным единоборствам используется принцип, который состоит из отдельных и взаимосвязанных периодов «Сю-Ха-Ри». На начальном периоде обучения «Сю – уважение традиции» идёт точное изучение и выполнение технических приёмов в полном соответствии с указаниями преподавателя, без какой-либо импровизации. На следующем этапе «Ха – отступление от традиции» допускается отклонение от классических норм. На третьем - «Ри – преодоление традиции» следует продвижение вперёд на основе полной самостоятельности, т.е. последователь должен достичь в обучении высшего уровня мастерства и быть способным создать свою школу [3, с. 61–62]. Таким образом, в восточных боевых искусствах присутствует креативность, где для достижения преимущества в противоборстве используются тактические приёмы, которые единоборцы имеют в своём арсенале и создают во множественном количестве в ответ на каждое атакующее действие.

Традиционное обучение предусматривает овладение следующими техническими уровнями: ученические «кю» (цветные пояса) и мастерские «дан» (чёрный пояс) с последующей аттестацией, где каждый уровень содержит техническую, тактическую, физическую и психологическую подготовку [4, с. 12–15]. Такой комплексный подход особенно значим для процесса формирования как положительного отношения к здоровому образу жизни, так и педагогики в целом, поскольку может быть использован в качестве моделей для различных методик, применяемых в других сегментах педагогического пространства.

Современные боевые искусства всё больше становятся не только массовыми видами спорта (при этом система подготовка в них относительно упрощается), но и мощным воспитательным средством. Используя педагогическую составляющую боевых искусств и придерживаясь принципов многостороннего обучения этим искусствам, можно добиться значительных положительных сдвигов в деле воспитания современной российской молодёжи [2, с. 445–446].

Таким образом, можно предположить, что значение боевых искусств и как объекта социально-философского анализа, и как источника новых модельных представлений для методического обеспечения процесса воспитания будет постоянно возрастать.

Список литературы

1. Литвинов С.А. Акты и состояния сознания учащихся в процессе занятий восточными единоборствами // *Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва 24 – 28 мая 2005 г.): В 5 томах: том 4. М.: Современные тетради, 2005. С. 593-594.*

2. Литвинов С.А. Социально-философские ценности восточных единоборств в современной жизнедеятельности человека // *Философия в современном мире: Тезисы докладов и выступлений VI Российского философского конгресса (Нижний Новгород 27–30 июня 2012 г.): В 3 томах: Том 2. Н. Новгород: ННГУ, 2012. С. 445-446.*

3. Литвинов С.А. Педагогические условия развития творчески активной личности юных спортсменов восточных единоборств // *Международный журнал экспериментального образования. Часть 1. 2015. № 5. С. 58-62.*

4. Литвинов С.А. *Каратэ в системе физического воспитания студента. Учебное пособие. М.: МГПУ, 2015.*

Бранская Елена Владимировна

Санкт-Петербургский государственный экономический университет,
branskaya@list.ru

Искусство в познавательной деятельности человека

В статье обсуждается роль искусства в познавательной деятельности человека, для которого первостепенную роль играет эстетическое освоение действительности. Автор анализирует особенности познавательного процесса в науке и искусстве. Обсуждается такой вопрос как истина в науке и истина в искусстве.

Ключевые слова: искусство, познание, истина, обобщенные переживания, эстетическое переживание, прекрасное, художественный образ, творчество.

Современный мир очень динамичен, разнообразен, интересен и многолик. Люди стали регулярно погружаться в стихию интернета, находить там и возможности для общения, и для занятий шопингом, и для решения проблем, связанные с профессиональной деятельностью. Казалось бы, стихийный и бурлящий водоворот современной жизни, кружа и раскачи-

вая каждого из нас, как маленькое суденышко, с трудом балансирующее на гребне волны, не оставляет нам шансов обратиться к другим сферам нашей жизни. Однако, это не так. Иногда все тот же интернет временами вдруг окунает нас в сказочный и чудесный мир новых творческих открытий и свершений, делая нашу, подчас унылую и скучную реальность, прекрасной и неожиданной. Многие современные жители планеты ни дня не могут прожить без искусства. Безусловно, искусство обладает чарующей магией. Благодаря искусству мы переживаем целую гамму эмоций. Искусство предоставляет людям возможность «дополнительных жизней», новых ярких переживаний, которые, возможно, они никогда бы не пережили, если бы не погрузились в мир художественных образов. Эмоции – это сигналы, идущие из бессознательного в область сознания. Они позволяют оценить правильность сложившейся у человека «модели мира» на основе жизненного опыта. Эмоциональные сигналы прорывают «защитный пояс» сознания и иногда побуждают человека изменить свои прежние установки.

Если наука начинается с удивления, то искусство с впечатления. Эстетическое освоение действительности связано с эмоционально-чувственным переживанием красоты или безобразия, гармонии или дисгармонии вещей и явлений окружающего мира. Эстетически осваивая действительность, человек неизбежно отражает целостность субъектно-объектного взаимодействия. Познание мира в процессе его эстетического освоения совершается через переживание, возникающее в непосредственном чувственном взаимодействии с объектом. Человек получает представление о красоте и восторг от приобщения к прекрасному. Искусство, прежде всего, связано с эстетическим освоением действительности. Мы стараемся уйти от утилитарного подхода и учимся восхищаться прекрасным, гармоничным, возвышенным. Без эстетического освоения действительности наше представление о мире будет скучным, лишенным красок и односторонним. Нельзя отрицать присутствие эстетического момента и в творчестве ученого. Эстетическое переживание определяет эффективность процесса познания, так как оно связано со способностью ученого улавливать выразительность, гармонию исследуемого объекта. «Любой творческий акт по своей природе эстетичен; чтобы обрести способность к творчеству, надо воспитать свое эстетическое чувство, доведя его до предела всеобщности» [1, с.145]. Конечно, первооткрывателю и изобретателю знакомо чувство восторга в момент озарения. Но само изобретение или открытый закон природы лишены восторженного восхищения, они точно зафиксированы в соответствующем тексте, и существуют без субъективных оценок. В искусстве же существует единство мысли и чувства, мир аксиологических оценок, присущий субъекту. Как писал С. Образцов: «Поэт не тот, кто умеет подбирать рифмы, а тот, кто видит сердцем».

Наука и искусство имеют некоторое сходство, но во многом различаются. Конечно, познание в науке отличается от познания в искусстве. Ученый изучает объект беспристрастно и объективно, что, безусловно, очень важно. Ученый постигает информацию об объективных законах бытия и о свойствах объектов. Для художника важны ценностные смыслы вовлекаемой в культуру реальности. Классическая наука не пользуется языком метафор, которые, безусловно, очень обогащают искусство. Методы познания тоже различны. Если наука преимущественно опирается на абстрактно - логический способ познания, то для искусства важнее конкретно - образный. Предмет изучения и у науки и у искусства один и тот же – природа, человек, общество. Но наука дает нам объективное представление об объекте, а для искусства важна субъективная оценка, многослойность художественного образа. Целью художника является постижение духовного мира человека. Описывая природу, окружающий героя романа пейзаж, художник тем самым передает его настроение, состояние его души, а, возможно, его предчувствие и предвосхищение будущих событий.

Когда мы говорим об эстетическом освоении действительности, то важную роль здесь играет субъективность восприятия. Мы смотрим на мир с позиций оценивающего его субъекта. Художественный образ зависит от культуры, эпохи, вкусовых предпочтений. Но в художественном образе есть черты общечеловеческих переживаний. Рассматривая полотно мариниста, мы получаем информацию о море как о природном объекте, но также оцениваем его как прекрасное, грозное, опасное, т.е. даем оценку субъекта. Познание мира совершается через переживание, возникающее в непосредственном чувственном взаимодействии с объектом. При этом очень важно, чтобы в художественном образе были закодированы обобщенные переживания, благодаря чему произведение приобретает общезначимый характер. Портрет конкретного человека может обладать такими индивидуальными особенностями, которые совпадают с предельно сходными чертами и поэтому вызывают сопереживание.

Разумеется, познавательная функция искусства не является для него самой главной. Для художника самой главной является эмотивная функция искусства. Истина в искусстве и истина в науке разные. Главная задача науки состоит как раз в поиске истины. Науку интересует истина как таковая. Но обнаруженная наукой истина может стать величайшей ценностью для всего общества и принести пользу каждому в отдельности и всем вместе. Научное знание становится фундаментом, опираясь на который, человечество преобразует мир сообразно поставленным целям. Не всякое знание может оцениваться с точки зрения истинности или лжи. Есть такие сферы жизни как искусство, мораль, религия. Трудно говорить о поэме или музыкальной симфонии как истинных или ложных произведениях.

Понятие истины применимо только к знанию. Эмоции и желания, цели и мотивы действий, настроения и переживания – все это может оцениваться в терминах «хорошо» или «плохо», «полезно» или «бесполезно». Наука и искусство воспроизводят мир по-разному. Искусство, в отличие от науки, выражает истину в чувственно-наглядной форме, в художественных образах. Истина в искусстве становится красотой. Искусство представляет колоссальный простор для творчества, поскольку творец не скован утилитарными соображениями и практической необходимостью. Талантливый художник может погружаться в любые глубины подсознания и устремляться на крыльях фантазии в любые дали, создавая особые миры, в которых могут жить любые сказочные и мистические существа. Погрузившись в мир искусства, художник не находится в плену у законов физики. В отличие от ученого, он может нарушать все законы, по которым живет наша Вселенная. Ученый может проверить на практике свои самые смелые предположения и фантазии, а художник может только доверяться своей интуиции.

В современном мире, где каждый наш шаг контролируется различными техническими устройствами, все компьютеризировано и просчитано, необычайно возрастает ценность искусства с его интуитивным и внелогичным осмыслением реальности. Ни истина, ни польза не являются главной целью, к которой стремиться художник. Одна из важнейших задач искусства – постижение социальной целостности человека, его человечности. Конечно, попутно искусство дает нам массу информации о мире, об исторических событиях, о традициях, обычаях, жизни разных социальных групп и слоев, о природе, о мире животных. Красота и очарование русской природы нам раскрывается в картинах Левитана, Поленова и множества других русских художников. Айвазовский сумел передать, более чем в 4000 полотнах, притягательность, умиротворение, но также и опасность, величавость и мощь морской стихии. Рериху удалось познакомить нас с величественной природой Индии. Многие художники и поэты рассказали о жизни людей в разных странах и в разные эпохи. Написано множество романов, посвященных историческим событиям. Читая эти произведения, мы понимаем и переживаем прошлое лучше, чем изучая документальные свидетельства. Невозможно было бы так тонко и глубоко понять и прочувствовать историю Великой Отечественной войны, если бы мы не прочитали романы В. Гроссмана и Б. Васильева, не посмотрели такие фильмы, как «Проверка на дорогах», «В бой идут одни старики», «А зори здесь тихие», «Летят журавли» и многие, многие другие. Благодаря роману Толстого «Война и мир», мы лучше знаем о войне 1812 года. А роман Виктора Гюго «93-ий год» погружает нас в атмосферу французской революции. Причем искусство, излагая даже какие-то научные знания и даже весьма сложные концепции, может делать это в яркой, простой и живой манере.

Но, наверное, только истинному гению удастся предугадать будущее. Художественное творчество, подчас, опережает науку. Многие художники, обладая гениальным чутьем, предвосхищали будущее. Пожалуй, можно в этой связи упомянуть писателей-фантастов, которые высказывали самые смелые идеи, намного опережающие свою эпоху. Например, в романах Жюль Верна было высказано 108 разнообразных научно-технических идей, из которых реализовались 98. Многие писатели и художники предчувствовали, например, будущие социальные потрясения, например, Октябрьскую революцию. Картина Петрова-Водкина «Купание красного коня», написанная в 1912 году, относится к этому ряду. Образ красного коня является символом неотвратимо надвигающегося социального потрясения. Широкую известность приобрело полотно Сальвадора Дали «Предчувствие гражданской войны». Она была написана за шесть месяцев до начала гражданской войны в Испании. Одним из очень интересных предсказаний является полотно австрийского художника Г.Хельнвейна «Горящий Дали», которое было написано в 1981 году. Пожар действительно произошел в спальне замка, где находился С.Дали в 1984 году. Хорошо известным примером предчувствия Второй мировой войны может служить «Герника» Пикассо, созданная автором в 1937 году.

Искусство способно к полноценному отражению целой эпохи. Причем делается очень наглядно, через призму отношений между людьми, их эмоций, чувств, переживаний. Важнейшей функцией искусства все-таки является самопознание человека и общества. Проникновение в тайны духовного мира человека становится главной задачей искусства. Духовный мир другого человека становится интересен, если его ощущения, переживания и раздумья содержат что-то психологически существенное, устойчивое, глубинное. О таких произведениях мы можем сказать, что в них содержится «поэтическая истина».

В мире нет такого объекта, который не вызывал бы в человеке эмоционального отклика. Тайна художественного творчества состоит в том, что оно затрагивает наши чувства, заставляет нас радоваться, печалиться, грустить, восторгаться, смеяться и плакать. Писатель Моруа А. писал: «Цель искусства не в подражании действительности, а в преобразовании, или даже искажении ее, с тем, чтобы вызвать у публики определенные эмоции - те самые, которые она и желает испытывать» [2, с.112]. Однако специфика эмоциональных переживаний состоит в том, что они отражают не объект, а эмоциональное отношение объекта и субъекта. Безусловно, есть разница между познавательным и оценочным отношением. Эмоции не могут быть носителем рациональной информации. И истина и заблуждение могут вызывать одинаковые эмоции. При создании и восприятии

произведения искусства необходимо добиваться сотрудничества чувства и разума.

С полной ясностью это можно проследить на примере такого известного полотна, как «Герника» Пикассо. Первое ощущение, возникающее у зрителя, это - чувство ужаса. Совершенно очевидно, что в этом произведении много условности и символизма. В центре внимания художника какое-то крупное социальное бедствие. Бык олицетворяет жестокость и темные силы, а лошадь - символ страданий ни в чем не повинного народа. Эта картина демонстрирует борьбу добра со злом. И одновременно является предостережением о надвигающейся опасности, угрозе новой мировой войны. В момент написания картины шла гражданская война в Испании, во время которой и был разбомблен городок Герника. Но художник изображает не бомбардировку, а корриду в подвале. Символом человеческой трагедии здесь является античная маска. Она, подобно Диогену, проливает дополнительный свет в этот темный подвал, в котором, правда, присутствует керосиновая лампа, намекающая на первую мировую войну. Это произведение должно вызывать чувство ужаса перед надвигающейся опасностью. «Трагическое ощущение смерти и разрушения создается здесь агонией самой формы, которая разрывает предметы на сотни острых осколков, мечущихся в пространстве и освещенных таким же разорванным на плоскости светом, напоминающим движущийся призрачно-зловещий свет военных прожекторов». [3, с. 46] При анализе этой картины становится ясно, что эмоциональное сопереживание лишь усиливается благодаря рациональной интерпретации.

Сотрудничество чувства и разума можно проследить при восприятии не менее известной картины С. Дали «Момент сублимации». Первое ощущение, возникающее при взгляде на эту картину, что перед нами хаос никак не связанных между собой предметов. Однако, если предположить, что увиденное нами есть ни что иное как сновидение, то все становится на свои места. Ключевыми моментами картины являются: сломанная телефонная трубка, яичница, бритва, падающая капля, улитка, подпорка и остов рыбы. Полотно это написано в 1938 году, когда велись переговоры с Гитлером. Сломанная же трубка, по всей видимости, символизирует трудные переговоры. Яичница у С. Дали была всегда символом будущих поколений. Остов рыбы часто символизировал безропотную жертву. Поэтому зловещая тень с рыбой намекает на угрозу войны, которая станет неизбежной в случае провала переговоров. Теперь можно подвести итог. Капля с бритвой символизирует такую политическую ситуацию, при которой все висит на волоске. Человечество может оказаться перед лицом новой мировой войны, оно «балансирует на острие ножа». В этой критической ситуации есть только шаткая опора (подставка) в виде неуверенных и медлительных шагов западной

дипломатии (улитка). Угроза нависла над будущими поколениями. В этой картине просматривается подсознательный страх художника за судьбу будущих поколений. Здесь рациональная интерпретация картины влияет на эмоциональное восприятие и от первоначального недоумения не остается и следа.

Любое произведение, выполненное в каком угодно стиле, требует сочетания двух составляющих при ее восприятии: сопереживания зрителя (т.е. эмоциональная сторона) и разумного осмысления идей, символов, языка, идеалов, которые воплотил художник. Если же ничего этого не произошло, то и произведение искусства не состоялось. Чем более глубоким является понимание идей, содержащихся в произведении искусства, тем более разнообразными и, возможно, даже противоречивыми будут эмоции, переживаемые зрителем. Без интеллектуального осмысления художественных образов эмоционального сопереживания просто не наступит. Интеллектуальное осмысление, как правило, усиливает эстетическое чувство и, возможно, способствует зарождению новых чувств, которых первоначально и вовсе не было. Но интеллект и чувство не антагонизмы. Они дополняют друг друга, и одно невозможно без другого. Ведь если бы картины можно было пересказывать словами, их незачем было бы писать.

Специфика искусства состоит не в точном отражении объекта, а в передаче *эмоционального* отношения художника (автора) к объекту причем в такой форме, когда эмоции художника приобретают не чисто индивидуальный, а *общезначимый* (обобщенный) характер. Вследствие этого становится возможным *сопереживание* реципиента художнику. Причем оно может быть более или менее точным. Таким образом, в искусстве главное – это не простое отражение объекта, а *выражение* эмоционального отношения художника к объекту и передача этого эмоционального отношения реципиенту (зрителю, слушателю, читателю и др.) Отражение объекта при этом играет вспомогательную роль, будучи не целью его объективного познания, а *средством* передачи эмоционального отношения к объекту. Целью искусства является не простое отражение, а достижение сопереживания в процессе отражения.

Список литературы

1. Гулыга А.В. Искусство в век науки. М. 1978.
2. Моруа А. Три Дюма. Литературные портреты. Кишинев, 1974.
3. Голомшток И. Синявский А. Пикассо. М, 1960.

Березовская Василиса Алексеевна
«Ростовский государственный экономический университет (РИНХ)»
vasilisa.berezovskaya@yandex.ru

**Истина в координатах «прекрасное – безобразное»
на примере кантаты А. Шнитке «История доктора Иоганна Фауста»**

С позиции герменевтического и аксиологического подходов в статье решаются задачи, связанные с определением истины в музыкальном произведении А. Шнитке «История доктора Иоганна Фауста» в аспекте «прекрасное-безобразное», ее смыслопониманием в художественно-эстетической среде, а также концепцией автора об амбивалентности человеческого сознания.

Ключевые слова: истина, искусство, художественно-эстетическая сфера, вечные темы, двойственность сознания.

Прогрессивная динамика в развитии философии и науки обусловила плюрализм оценочных категорий «истины», очертила проблему ее огромной важности при рассмотрении процессов научного познания. Истина есть один из приоритетных аспектов в теории познания и гносеологии, трансформирующая свои качественные свойства в различных контекстах. Сложившаяся в настоящее время переоценка таких основных понятий как отражение, субъект, практика (как критерий истины), дает возможность взглянуть на проблему категории истины с иного ракурса, освободиться от сакраментальной эпистемологической концепции, наполненной яркими чертами созерцательного материализма.

Поиск истины в художественно-эстетической сфере жизни пытал умы философов и мыслителей на протяжении всего существования человечества. В настоящее время истина понимается как некий диалог разнообразных философских концепций и обобщение максимально результативных мыслей в связи с современными представлениями культуры.

В классическом понимании определение истине дал античный философ Аристотель. Он полагал, что истинность – это не качество вещей, а качество представлений и взглядов на них, он истолковывал ее как соотношение суждений, убеждений с реальностью. В истории философии такая трактовка считалась, по мнению материалистов, наиболее правильной, а интенсивно развивающееся учение, принимающее идеи Аристотеля в качестве первообразных, в дальнейшем, получило название марксистской, диалектико-материалистической концепции истины, сформировавшейся на фундаментальном понимании познания как отражения. Главные ее идеи заключаются в следующем: истина толкуется здесь как знание, отве-

чающее реальности, при этом характер и уровень данного соотношения трансформируются в установленных рамках, конкретизируются в контексте прогресса науки и практики. Одним из немаловажных вопросов материалистической теории познания считается признание объективности истины: признание в совершенствующемся и растущем знании такого содержания, которое, являясь априори правильным отражением объективной реальности в субъективном сознании, не подчиняется самому субъекту, человеку, всему человечеству.

Истина – это гносеологическая характеристика мышления в его отношении к своему предмету [1, с. 263]. Мысль считается истинной, если она отвечает требованиям своего предмета, т.е. демонстрирует его таким, каков он есть в действительности. Отсюда следует, что ложной является та мысль, которая не отвечает требованиям своего предмета, т.е. демонстрирует его не таким, каков он есть в действительности, искажает его.

Рассматривая соответствие знания реальности, следует отметить, что оно не определяется моментально, это целый процесс, описать который представляется возможным благодаря таким диалектическим понятиям как абсолютная и относительная истины. Они имеют разные степени соответствия знаний реальности: полную и неполную.

Относительность истины – это неполнота, незавершенность человеческого знания, его нечеткий, туманный примерный, исторически ограниченный характер. При всей незаконченности и относительности такое знание считается истинным, оно диаметрально лжи, как преднамеренному принятию неверных представлений в качестве истинных, а также заблуждению, как непреднамеренному принятию ошибочных представлений в качестве истины.

Абсолютность истины – это полное, завершенное, совершенное, предельно точное знание, конгруэнтное с объектом в целом. Абсолютная истина, по мнению Ф. Энгельса, состоит из суммирования относительных, т.е. объективная истина в действительном процессе познания является абсолютно-относительным знанием о реальности.

Отметим, что одним из основных методологических принципов данного учения является то, что не существует абстрактной истины, она всегда определена, конкретна, реальна. Эта максима диктует необходимость полноценности анализа наиболее важных взаимосвязей и взаимоотношений объекта с окружающей действительностью, включение его в исторические рамки и художественно-эстетическую практику.

Художественно-эстетическая сфера – это духовно-практическая, эмоционально-рациональная, религиозно-бытийная сфера, целью которой является гармонизация личности субъекта, окружающего его мира и взаимоотношений субъекта в мире и с миром, а также постижение субъектом истины как неотъемлемой части бытия посредством искусства.

Истина в искусстве обладает тесной связью с экзистенциальным измерением бытия. Главная цель искусства – помочь субъекту этот мир понять, т.е. не просто объяснить, определить, эксплицировать, а помочь постичь тайны мироздания. Искусство – это сфера уникального художественно-эстетического познания мира, постижения глубинного смысла бытия, уравнивания, гармонизации и катарсиса сознания, имеющая сильный внушающий эффект.

Одной из характерных, принципиальных особенностей искусства является его многомерность, многогранность, многослойность. По утверждению немецкого философа XX века М. Хайдеггера, в искусстве выделяется и закрепляется «истина бытия»: художественное произведение раскрывает присущим ему способом бытие сущего. В созидании свершается данное обнаружение, иначе говоря, истина сущего. Современное искусство по М. Хайдеггеру – это особая социальная оптика, культивирование духовности и свободы человека, сохранение культуры в ее современных множественных и самоценных формах: это формы организации самого процесса деятельности; технологизация искусства, когда оно начинает пониматься как особая технология – семиотическая, психотехническая и т.д. [2, с. 88].

Искусство является «зерном» художественной коммуникации. Каждому субъекту, которому знаком «мир искусства», хорошо известно, насколько многообразен этот мир по определенным формам бытия художественного творчества. Оно находит свое воплощение в различных видах искусства, его структурных разновидностях, стилях, формах, жанрах.

В конце XX в. в ходе глобализации во всех видах искусства начинает происходить трансформация сознания человека, его миссии в этом мире, реформирование таких «вечных понятий», как жизнь и смерть, добро и зло, прекрасное и безобразное. В это время активно развивается изобразительное, литературное, театральное, музыкальное искусство. Вечные темы все больше затрагивают умы и возбуждают бурный интерес к ним как у писателей, так и у композиторов.

Одной из наиболее завораживающих «вечных тем» в музыке была тема доктора и чернокнижника Иоганна Фауста и Мефистофеля. Она не оставила равнодушными целую плеяду композиторов, живших в разные эпохи, и творивших в различных стилях и жанрах: герцог Радзивилл (музыкальное сопровождение к «Фаусту»), Эбервейн (сопроводительная музыка к «Фаусту»), Г. Берлиоз (симфония «Осуждение Фауста»), Ш. Гуно («Фауст»), А. Бойто (опера «Мефистофель»), Р. Вагнер (увертюра «Фауст»), А. Рубинштейн (симфоническая поэма «Фауст»), Ф. Лист («Фауст-симфония»), Р. Шуман (сцены из «Фауста») и Л. ван Бетховен, который, даже умирая, не мог оставить мысль о создании «Фауста» в музыке.

В творчестве советского и российского композитора XX в. Альфреда Шнитке эта «вечная тема» также занимает, отнюдь, не последнее место. Тему земного и небесного, прекрасного и безобразного, божественного и дьявольского автор воплотил в своей кантате «История доктора Иоганна Фауста», а главными «вечными образами» в музыкальном произведении стали образы Фауста и Мефистофеля.

Сюжет Фауста в музыкальном творчестве А. Шнитке играет роль «центра притяжения», сосредотачивающего вокруг себя другие темы и произведения. Композитор, продолжая работу над своими сочинениями на «нефаустовский» сюжет, постоянно чувствовал непреодолимую потребность в общении с этой «вечной темой», все время, изучая и анализируя ее философское, божественное, фантастическое начало (зерно), каждый раз находя новые, ранее не заметные ему истинные глубинные смыслы мироздания, мироощущения, мировосприятия.

Уникальность «Истории доктора Иоганна Фауста», безусловно, изначально заключена в ее литературном первоисточнике. Сознательное обращение композитора к «Народной книге» Иоганна Шписа, опубликованной в 1587 году, продиктовано его отношением к специфической личности чернокнижника. Фауст – это фигура из далекого прошлого, при этом именно в таком «исходном» Фаусте выявилась двойственность в личности людского и сатанинского. А. Шнитке вспоминает, говоря о своем выборе между И. Шписом и В. Гете «... я не касаюсь гетевского Фауста, потому что Гете его идеализировал, а в Фаусте исходном как раз и проявилась эта двойственность человеческого и дьявольского, с преобладанием дьявольского» [3, с. 161].

Отсюда следует, что концепция А. Шнитке соединяет Фауста И. Шписа с одной из основных тем различных видов искусства XX века – проблемой двойственности человеческого сознания. Однако «Народная книга» привлекала автора и тем, что представляла для него способность решить данную проблему, и тем, что благодаря ей А. Шнитке чувствовал внутреннюю духовную близость к культуре, и, несомненно, шписовский Фауст дал ему возможность прикоснуться к этой культурой.

Для своей кантаты «История доктора Иоганна Фауста» автор выбрал из всей «Народной книги» только две последние главы, демонстрирующие собственно гибель главного героя. Смерть человека, духовная и/или физическая, заключившего договор с темными силами – это традиционный финал-апофеоз музыкальных сочинений, посвященных данному сюжету, одним из которых, например, можно назвать легенду о первородном грехопадении первых людей Адама и Евы, изгнанных из Рая (Библия). Таковы сказочные сюжеты, в которых смерть заключает договор с человеком, оказывая ему помощь (дает богатство или лекарство от всех болезней), а затем уводит его с собой за нарушение договора [4, с. 44].

Все библейские и религиозные сюжеты, как и миф о чернокнижнике Фаусте, содержат в себе глобальную для архаического сознания идею: коммуникация, синтезирование, взаимопроникновение человека и сверхъестественного является разрушительным и неизбежно приводит к катастрофам и смерти. Экстраординарное и тесное общение с ним представляется убийственным, стремясь познать его тайную силу, человек подписывает себе смертный приговор, т.е. обрекает себя на неминуемую гибель. В «Народной книге» такое древнее понимание оказалось взаимосвязанным с конкретной художественно-эстетической характеристикой представителей иного мира, сохраняющейся и в «Фаусте» композитора А. Шнитке.

В одном из эпизодов кантаты, рисуя обращение к Фаусту нечистого духа с утешительной речью «О Фауст мой, что за малодушие?...», последний одновременно предстает как в привлекательном, притягательном, прекрасном, так и в ужасающем, отталкивающем, безобразном образе. Двойственное толкование Дьявола в «Фаусте» А. Шнитке заставляет задуматься и вспомнить о том, что нечисть, испокон веков, имела качества двуликости, двузначности, двуобразности, всегда представала человеку в образе антагонистическом: молодая девушка и пожилой старик, здоровый младенец и прокаженный человек, прекрасная дева и уродливое чудовище. Со времен мироздания оба – Бог и Дьявол – были добры, милосердны и прекрасны, пока наделенный божественной красотой, падший ангел Люцифер при низвержении с неба превратился в антипода Творца. С тех пор соблазнительно-прекрасная внешность слуг Сатаны помогает им искушать людей, не раскрывая своего истинного лица. Следовательно, двойственный облик нечистой силы складывается из контрастных черт, символизирующих собой рождение жизни и ее исход: красота, молодость, торжество материально-телесного начала, и наоборот – безобразие, старость, телесное разложение.

Трансформация облика потусторонних сил – это предпосылка, без которой не может существовать ни одно из посвященных им литературных, изобразительных и музыкальных произведений искусства. В «Народной книге», так же, как и в мифических или сказочных сюжетах, значительную роль играют описательные воплощения сатаны в ужасных монстрах и в прекрасных женщинах. Слуги Дьявола не только сами владеют даром изменять свою внешность, но также обладают неистовой тягой и умением посредством магии наделять людей красотой и силой или, наоборот, уродством и беспомощностью. Прекрасная внешность Люцифера есть всегда красота кажущаяся и ложная: она может испариться одноmomentно, когда власть темных сил кончается (с криком петуха или первыми солнечными лучами), или когда Дьяволу надоело притворяться и жертва уже в полной его власти.

В «Народной книге» перед студентами предстает ужасающая картина смерти Фауста – картина физического разложения тела (в кантате она рисуется во время «танго смерти»): «Вся комната была забрызгана кровью, и мозг прилип к стене, будто черти бросали его от одной стены к другой. Да еще лежали глаза и несколько зубов – жуткое и ужасающее зрелище! Тут начали студенты плакать и причитать над ним, искали его повсюду и наконец нашли его тело за домом на навозной куче. Страшно было взглянуть на него, так изуродованы были его лицо и все части тела» [5, с. 58].

Очевидно, двойственный Дьявол в «Истории доктора Иоганна Фауста» композитора А. Шнитке имеет целый ряд предшественников. Потусторонняя сила, нанеся смертельный удар Фаусту, имеет еще одну важную в семасиологическом отношении музыкальную характеристику – танец, занимающий в кантате центральную позицию и абсолютно не свойственный по жанру для таких персонажей, а именно «танго смерти».

Танец – излюбленный и архаичный реквизит нечистой силы и смерти. Со времен Средневековья церковь не признавала никаких светских развлечений (музыка, танцы, театр и др.), она вела ожесточенную борьбу с ними, считая все это дьявольскими искушениями, влекущими за собой неотвратимую гибель души, а танец, среди всех этих сатанинских соблазнов, являясь неотъемлемой частью языческих обрядов, особенно попадал под церковное преследование. В народном сознании человека танец также отождествлялся с необходимым дьявольским атрибутом и его свиты ввиду сохранившихся с древности языческих корней. Танцующие обитатели сверхъестественного, темного мира – справляющие шабаш ведьмы, демоны и бесы; русалки, нимфы, виллисы, водящие хороводы под водой или на кладбищах – занимали главное место в неофициальной развлекательной культуре. Веселая неофициальная культура резко противостояла своей напористой серьезностью официальной, осуждавшей как праздничную неофициальную культуру, так и породившие ее языческие обряды и ритуалы, с которыми танец был синкретически связан.

Перевернутые взаимоотношения противодействия добра и зла, жизни и смерти, прекрасного и безобразного рождает склонность к появлению гротескной картины мира, поэтому за нравоучением в «Народной книге» всегда скрывается мир курьезных образов, зачастую имеющих фольклорное происхождение. С карнавальской культурой беса объединяют и частые его превращения. Сама двойственная личность Фауста, как правило, трактуется в ярко выраженном отрицательном свете, он постоянно обманывает всех, кто попадает к нему на пути (Папа Римский и кардиналы, турецкий император, еврей, гуртовщик). Большинство чудес Фауста имеет кажущийся, ложный характер.

Гротескные образы кантаты «История доктора Иоганна Фауста» совершенно не противоречат «Книге» И. Шписа, а наоборот, закономерно

вытекают из ее внутренней художественно-эстетической организации. В «Фаусте» А. Шнитке нюансы снижения, воспроизводимые в музыкальном тексте кантаты, выявляют большой и яркий спектр: это вступительный и заключительный хоры, в которые вторгается тематизм Дьявола; первое упоминание о нечистом духе, куда органично вплетается тематизм Сатаны на фоне вальсообразного аккомпанемента; само обращение Дьявола к Фаусту – своего рода пародия на молитву; острое гротескное «танго смерти». Однако на протяжении всего произведения «мотивы» пародийного характера параллельно следуют «высокому», трагическому ее плану, проходящему сквозной линией через обращение Фауста к его друзьям: хор «Раз так, к Богу взывай...»; заключительный хор «Так бодрствуйте, бдите...».

Работая над актуальной во все времена легендой о чернокнижнике Фаусте, А. Шнитке все время стремился опытным путем понять, какую смысловую нагрузку она несет в современную ему, создателю нового «Фауста», эпоху. Мысль об этом не покидала автора ни на минуту, ведь даже в процессе работы над другими своими сочинениями, абсолютно не связанными с Фаустом, он снова возвращался к этому вопросу.

Немаловажную роль в разрешении данной проблемы сыграло знакомство А. Шнитке с литературным произведением Т. Манна «Доктор Фаустус», которое впоследствии стало для композитора личной Библией. В своем произведении Т. Манн соединил сразу три времени: Средневековье, рубеж XIX-XX вв. и годы Второй мировой войны, тем самым синтезируя трагедию личности своего главного героя Леверкюна, историю ее мифического символического прообраза Фауста и трагедию самой культуры и искусства XX в.

Похожее символическое суммирование хорошо заметно и в «Фаусте» А. Шнитке, точнее, в одном из его идейных уровней. Попадая в художественный замысел кантаты, образ двойственной личности дьявола, так же, как и «танго смерти», демонстрирующее картину физического разложения Фауста, в действительности оказывается символом распада музыкально-звукового мира, трансформации и перевоплощения искусства в неискусство.

Высший уровень обобщения в «Фаусте» А. Шнитке, как и в романе Т. Манна, приводит к теме катастрофы. «Танго смерти» не только обрисовывает гибель главного персонажа кантаты, но становится символом всеобщего разрушения мира, гибели человечества. «История доктора Иоганна Фауста» стоит в одном контексте произведений, показывающих неизбежность конца света, апокалипсиса, но как история, преобразованная в область человеческой психики, индивидуального сознания.

Итак, семасиологическая организация кантаты А. Шнитке наделена неисчерпаемой многозначностью. Однако, среди этих «значений» на пер-

вый план выходит то, о котором писал сам композитор: «В Фаусте важно то, чем его фигуру нагрозило будущее: человечество нуждалось в идеальном образе, который вместил бы в себя всю неукротимую жажду узнавать, – и задним числом адресовало это Фаусту. ... Фауст – это как зеркало, отражавшее изменения, происходившие с человечеством за последние века» [3, с. 162]. Данное высказывание А. Шнитке с полной уверенностью можно причислить к одному из ключевых понятий по отношению к его собственному музыкальному творчеству: понять, что личность Фауста продолжает жить в памяти искусства, что запечатлевшее Фауста данное конкретное произведение находится в постоянном диалоге с исторической действительностью – значит понять и «Фауста» А. Шнитке [4, с. 48]. Появившееся благодаря импульсам, диктуемым автору немецкой культурой, это сочинение одновременно носит на себе печать единого для творчества композитора смысла всеобъемлющей культуры, для которой не существует никаких национальных и стилевых границ.

Композитор, философ, педагог А. Шнитке, затрагивая в своем творчестве постоянную борьбу вечных понятий, говорил: «Необходимо сконцентрироваться на Зле, тогда человек скорее будет способен понять и искоренить его» [3 с. 163]. Из данного контекста становится ясно, автор считал, что для понятия человеком истинного добра, счастья, любви, красоты необходимо сначала прочувствовать всю негативную, отрицательную, разрушительную сторону бытия.

Список литературы

1. Философия. Энциклопедический словарь /под ред. А.А. Ивина / — М.: Гардарики, 2004.
2. Быкасова Л.В., Ищенко А.М. Эволюционирование субъектности в образовательных моделях // Казанская наука. № 5. /Казань: Изд-во Казанский издательский дом, 2011. С. 83-85.
3. Ивашкин А.В. Беседы с Альфредом Шнитке. – М.: РИК «Культура», 1994.
4. Денисов А.Г. Кантата А. Шнитке «История доктора Иоганна Фауста»: диалог Средневековья с XX веком//Музыкальный журнал «Израиль XXI». № 33. Израиль, 2012. С. 44-48.
5. Легенда о докторе Фаусте / Издание подготовил В. Жирмунский. – М., 1978.
6. Микешина Л.А. Философия познания. М.: Канон, 2009.
7. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Биbihина. Харьков: «Фолио», 2003.

Пономарева Анастасия Сергеевна
Воронежский государственный университет,
As-ponomareva@yandex.ru

Истина в кинопространстве Гая Мэддина

В статье раскрывается внутреннее отношение между истиной и эстетикой в творчестве Гая Мэддина. Анализируется специфический подход режиссера к истине, его стремление перенести ее поиски в эмоциональную плоскость. Ставится проблема соотношения философии экзистенциализма и эстетической теории.

Ключевые слова: экзистенциальный поворот, смысл жизни, нарратив, сюрреализм, символ, эстетика безобразного.

То, как истина бывает отрефлексирована в искусстве, не представляет собой, как кажется, популярного предмета исследования. В немалой степени такому положению вещей мы обязаны Г.В.Ф. Гегелю, для которого искусство играло роль своеобразной «художественной религии» и как форма познания стояло несоизмеримо ниже философии.

Комментируя взгляд Гегеля на художественное творчество как на нечто, что должно подготавливать человека к переходу на стадию рассмотрения жизни, согласно учению об Абсолютной идее, и само по себе не обладающее возможностью выхода к истине, Э.В. Ильенков пишет: «Основная способность, обеспечивающая художественное творчество и им развиваемая, — продуктивное воображение, управляемое, как компасом, принципом красоты, — оказывается здесь лишь несовершенной модификацией чисто теоретического разума, а красота — лишь внешней (чувственно-предметной), а потому — неадекватной формой проявления обнаженно-логической истины» <...> Высшие запросы духа находят свое удовлетворение лишь в плане Логики, теоретического интеллекта, бесстрастного рассмотрения космоса с точки зрения вечности, безличного и безликого Абсолюта, и ни в коем случае не с человечески-личностной точки зрения, которую не может покинуть искусство». [1, с. 118-119]. Не соглашаясь с такой точкой зрения ввиду несовпадения схемы Гегеля с ходом реального исторического процесса, Эвальд Васильевич пишет о том, что науку (теоретический интеллект, гегелевскую логику) и искусство (продуктивное воображение) вообще нельзя рассматривать в качестве сфер, воплощающих высшую и низшую форму сознания. Эти две ступени гегелевской феноменологии духа, согласно Ильенкову, равноправны, а опосредующим звеном между ними выступает объективная реальность, какой понимают ее философы-материалисты.

Для Ильенкова искусство, философия, наука имеют прочные взаимосвязи, что обуславливается их принадлежностью к сфере познания, откуда «растут их корни». Какими полярными бы ни были взгляды отдельных служителей перечисленных сфер, все же они существуют в общем пространстве и объединены поиском истины. На первый взгляд, метафизические устремления в таком, на первый взгляд, несерьезном искусстве, как кинематограф, представляются далеко не очевидными. Однако, в любом кинопространстве мы имеем дело с образами. Через них человек осуществляет акт познания с той же отдачей и интенсивностью, как и тогда, когда он познает бытие средствами философии и науки. В следующем пассаже Ильенков окончательно порывает с гегелевской схемой, утвердив за искусством, которое он трактует как форму чувственности, самостоятельную роль в познании: «Способность активно воспринимать окружающий мир в формах развитой человеческой чувственности (в том широком и глубоком значении этого слова, который ему придала классическая философия) — это такая же важная и специфически человеческая форма отражения мира, как и способность мыслить в понятиях в строгом согласии с законами и категориями логики, диалектики. Это две одинаково важные и равноправные способности, одна без другой становящиеся бесплодными» [1, с. 10].

Итак, кинематограф как форма восприятия мира в чувственных образах получает возможность говорить о предельных основаниях человеческого бытия. В метафизическую категориальную сетку, с которой теперь работает киноискусство, неизбежно укладывается и истина как концепт, призванный сказать о том, что в действительности представляет собой человеческая жизнь. В кинопространстве частотной является ситуация, когда режиссер изображает странную неподдающуюся логическому объяснению жизнь, которую проживают странные, непохожие на нормальных людей, персонажи, и сквозь разворачивающуюся на киноэкране историю просвечивает тоже не вполне ясный миф, не имеющий конкретного источника в мифологиях мира. Тем не менее, зритель видит в изображенном глубокую правду жизни, которую Мэддин называет «эмоциональной истиной» [2].

Описанная ситуация возникает, к примеру, вокруг первого полнометражного фильма Мэддина под названием «Сказки госпиталя Гимли» (1988). Действие разворачивается в канадской провинции Манитоба, которую Мэддин стремится «мифологизировать» через отсылки к некоторым северным мифам. Надо сказать, что это не абсолютное копирование исландских мифов, куда более интересно режиссеру создать на киноэкране некое «безвременье», целями чему служат съемка на 16-миллиметровую черно-белую камеру Volex, костюмы в стиле викторианской эпохи, символические детали, например, национальный исландский головной убор Fjallkona у главной рассказчицы.

В начале фильма зритель знакомится со старухой Аммой, пришедшей в больницу к умирающей дочери. Рядом находятся ее внуки, которых она стремится хоть как-то отвлечь от тяжелого переживания смерти. Амма начинает рассказывать им истории о той больнице, где они находятся, с той лишь оговоркой, что это «госпиталь Гимли, каким мы его не знали». Герои ее сказок тоже в свою очередь рассказывают истории, и в этом запутанном нарративе окончательно теряется надежда определить, кто же действует как главный, а кто — как фиктивный рассказчик.

Молодой рыбак Эйно́р, по прозвищу Одинокий, ранил палец о рыболовную сеть, и это неприятное происшествие вызывает у него странную болезнь, симптомы которой проявляются в рвоте и шрамах по всему телу. В госпитале Гимли Эйно́р знакомится с толстяком Гунна́ром, который оказывается приятным собеседником, так что у них завязывается нечто вроде дружбы. Постепенно Эйно́р начинает замечать, что молодые медсестры охотнее проводят время в компании Гунна́ра, который развлекает их интересными историями, на самого же Эйно́ра они не обращают ровным счетом никакого внимания.

В один прекрасный день Гунна́р одалживает у Эйно́ра ножницы для вырезания фигурок, и когда рыбак передает ему эту вещь, толстяк рассказывает ему историю о том, как он встретил прекрасную Снефриду́р, ухаживал за ней и, в конце концов, женился. К несчастью, за этот период Гунна́р уже успел заразиться, и болезнь быстро перекинулась на девушку.

В первую брачную ночь, когда она показывает жениху свое пораженное языками тело, Гунна́р отворачивается, и она падает замертво. «Я убил ее», — говорит Гунна́р в отчаянии. Эта история побуждает Эйно́ра рассказать случай из собственной жизни. Однажды ночью он наткнулся на тело молодой женщины, похороненной по индийскому обряду, и украл погребенные с ней ритуальные украшения, в том числе ножницы: «Я не знаю, что заставило меня это сделать ... У меня кружилась голова. Луна посылала на землю лучи цвета слоновой кости. И Гунна́р, мне очень стыдно, но та молодая девушка в ту ночь отдала мне не только амулеты, но и нечто другое». Выясняется, что труп, над которым было совершено надругательство, принадлежал Снефриду́р. Ослепленный ревностью (вначале фигурально, а затем и буквально), Гунна́р кричит: «Эйно́р, ты взял мои подарки! Ты взял мою Снефриду́р! Ты взял мое добро! Оно ушло и никогда не вернется!» В этот момент на крыше госпиталя загорается пожар, и молоко, которым тушат огонь, капает на лицо Гунна́ра, ослепляя его.

То, как показана ревность Гунна́ра, с точки зрения западных исследователей, имеет явные переключки с повестью Достоевского "Вечный муж" [3, с. 31]. Несколько раз Гунна́р пытается убить своего соседа по палате, и в итоге Эйно́р принимает решение бежать из госпиталя. Эта недетская ис-

тория получает от старухи Аммы свою трактовку, явно во фрейдистском ключе с примесью сюрреализма: «Как вы знаете, дети, под каждой кроватью в нашей островной стране есть дырка, внизу — животное, и тепло от животных идет наверх и согревает нас холодными зимними вечерами. Именно в это отверстие и отправилась старая дружба двух мужчин». Разворачивающаяся далее буффонада достигает своей кульминации в галлюцинировании Эйнора, который видит генерал-губернатора Канады и принимает его за рыбу-принцессу. Рыбная тема проходит через весь фильм и, когда на киноэкране появляется рыба, зритель понимает, что она символизирует собой похоть в различных ее аспектах. Уильям Берд настаивает на том, что в кульминации представлены два вида одержимости, два вида лихорадки: похоть-лихорадка Эйнора и ревность-лихорадка Гуннара. Первая представлена в кинокадре, в основном, в пурпурных тонах, в то время как для передачи второй визуального решения такого же плана не находится. По мысли Берда, нарратив к моменту кульминации выходит уже на такой уровень сложности, что никакую точку зрения нельзя воспринять в качестве правильной или надежной.

После гротескной борьбы следует съемка морского берега, на котором хлопчет по хозяйству живой и здоровый Эйнор. Мимо него проходит Гуннар, тоже без малейших признаков перенесенной болезни. Он держит под руку свою новую невесту, и по-прежнему одинокий Эйнор не может сдержать чувства досады и ревности. Наконец, повествование переходит обратно в наши дни, где старуха Амма говорит детям, что их мать умерла.

Экзистенциальная проблематика «Сказок...» перекликается с поисками истины. Форма притчи позволяет Мэддину раскрыть свое отношение к сути человеческого бытия, которое, однако, предстает здесь не в лучшем свете. Экзистенциальный поворот в судьбах персонажей совершается во время болезни, когда они получают возможность переосмыслить прошлый опыт. Эпидемия неизвестной болезни, распространившаяся по Манитобе, раскрывает сущность героев. Для зрителя это одновременно самый трагический и самый возвышенный эпизод жизни экранных персонажей. Обнажая человеческую душу, Мэддин говорит о ничтожности людских чувств и переживаний, абсурде бесцельной и безрадостной жизни, что является своеобразной эмоциональной истиной фильма. Режиссер уверен, что если фильм снят «честно», то зритель, так или иначе, почувствует его эстетическую правду. Вслед за Вернером Херцогом Мэддин склонен толковать кинематографическую истину в качестве экстаза, хотя и признается в отсутствии интереса к точным дефинициям.

«"Экстатическая истина" — это термин, который я полюбил с тех самых пор, как услышал его, кстати, никогда не доводилось читать его определения: он мгновенно стал нагружен значением для меня. Еще когда я был молодым человеком двадцати с небольшим лет, я увидел тво-

рения Бунюэля и Дали «Андалузский пес» и «Золотой век» — фильмы, пространство которых никогда не следует путать с реальным миром, но которые все-таки правдивы в том смысле, что вскрывают взаимоотношения между людьми. И я также знаком с эмоциональной истиной в сновидениях, несмотря на то, что в них часто творится неразбериха и сумасшествие... Я не провожу анализ своих снов, а просто спрашиваю себя: «Как они заставляют меня чувствовать? Что нового смогут они привнести в повествование? Может быть, я могу взять [что-то], украсть (*фрагмент сна* — А.С.) для фильма?» Кроме того, экстатическая истина существует еще и в песнях, и большинство людей ее, скорее, ощущают, нежели понимают — песня, которая влияет на людей посредством маленького лирического фрагмента, может быть поистине мощной. Половину времени вы даже не будете слышать слова, и все же для вас песня будет правдива» [2].

«Сказки госпиталя Гимли» не дают окончательного ответа на вопрос о том, что есть истина, они лишь задают экзистенциальные координаты для ее поисков. Как и любые другие, экстатические истины всегда неполны, они в лучшем случае дают приблизиться к действительности и на очень короткий период высвечивают в явлении его сущность. Эстетический поиск Мэддина, будучи укорененным в эмоциональном восприятии, выражает свои истины с помощью сновидческих образов, которые интеллекту никогда не удастся разгадать до конца.

Преобладающее значение внерациональных способов постижения действительности становится очевидным уже с самого начала работы над фильмом. Эмоциональная сфера как бы довлеет над творцом, лишая его рационалистического выбора, когда и каким образом создавать произведения. Об этом факте хорошо пишет Р.Дж. Коллингвуд: «Произведение искусства, создаваемое по данному поводу данным художником, создается не просто потому, что художник может его создать, а потому, что должен. Если мы скажем, что это произведение представляет собой одну из многих творческих возможностей, выбранных произвольно, мы скажем неправду. Он создает это произведение в определенный момент своей жизни, он не мог бы создать его в какой-нибудь другой момент, равно как не может в этот момент создать какое-либо другое произведение» [4, с.261-262]. И далее: «Дело в том, что каждое произведение создается для выражения эмоции, возникшей у художника именно в этот момент его жизни, и никакой другой» [там же].

Фильмы Мэддина объединяет отчетливая ориентация на сюрреализм, совмещение реальности и мечты угадывается уже в самих названиях его фильмов: «Сказки госпиталя Гимли», «Архангел», «Сумерки ледяных нимф», «Замочная скважина», «Запретная комната», «Невидимый мир». В своем интервью Мэддин упоминает даже некий «блендер», с помощью

которого он смешивает мечту и реальность. Внимание к технической стороне дела, однако, не затмевает в его творчестве философского наполнения, которое сохраняет ориентацию на старых мастеров. Подобно работам Бунюэля, Кокто, Шванкмайера, кинопространство Гая Мэддина демонстрирует свою связь с бессознательным, с фантазиями, сексуальными страхами и комплексами, а также включает в себя препарирование фрагментов собственного детства и юности. Если говорить об истине в работах Мэддина, приходится с необходимостью признать факт того, что его творческое познание начинается с обращения к фактам индивидуальной биографии. Самоубийство брата находит отражение в «Сказках госпиталя Гимли», травма отца — в «Осторожности» (1992) и «Архангеле» (1990), а наиболее полную версию мэддиновской автобиографии представляет «Мой Виннепег» (2007). Мэддин выносит на суд зрителя индивидуальные факты, истинность которых не может быть доказана с помощью аргументов, но которая, однако, остается истиной в переживании.

По мысли Мэддина, к его киноработам зритель вправе отнестись с сомнением, он должен самостоятельно разобраться в том, что показано на киноэкране. Если брать отдельно «Сказки госпиталя Гимли» как отображение бессмысленности человеческого бытия, наполненного низкими страстями, то после их просмотра люди сами соотносят истории героев со своими судьбами и решают, насколько «Сказки...» близки к действительности. Как было сказано, экстатические (эмоциональные) истины не нуждаются в доказательной аргументации, но все же не лишним будет выяснить, с помощью каких средств они сообщаются.

Во-первых, в качестве значимого явления в сновидческом кинематографе Мэддина утверждается символ. Конечно, всякий кинематограф работает с символами, но для сюрреалистического жанра символ определен как основополагающая эстетическая категория. Словарь эстетики под редакцией А.А. Беляева дает определение символа как «образа, в котором всегда присутствует определенный смысл, слитый с образом, но несводимый к нему» [5, с.312]. Это подходящее средство для сюрреалистического искусства, поскольку зашифрованный смысл требует от интерпретирующего его не логических усилий разума, а буквально «вчувствования». О связи символа с философией сказано: «Структура символа направлена на то, чтобы погрузить каждое частное явление в стихию «первоначал» и дать через него целостный образ мира» [там же]. Действительно, погружаясь внутрь киновселенной Мэддина, зритель обнаруживает самодостаточную реальность, внутренние отношения которой показаны с помощью нагруженных определенным смыслом образов.

Среди самых частотных символов «Сказок..» — рыба, и ее ихтиологическую символику представляется очевидным трактовать одновременно в психоаналитическом и во фрейдистском ключе. Во всех эпизодах ее по-

явление, так или иначе, соотносится с неудовлетворенностью сексуальных влечений: Эйно́р разрывает живую рыбу пополам и использует ее кишки вместо шампуня; в галлюцинациях Гунна́ра его невеста целует других мужчин, и в кадре при каждом поцелуе появляется новая рыба; наконец, самое любимое занятие мужчин — вырезание рыбьих фигурок из дерева. Ихтиологическая символика позволяет создать эмоциональный фон для лучшего восприятия эйно́ровской похоти-лихорадки, апофеозом которой, между прочим, будет явление рыбьей принцессы в виде пленительной девушки в окружении таких же улыбчивых и манящих компаньонов.

Во-вторых, несмотря на распространенное мнение о том, что добро, красота и истина обязательно имеют прозрачные связи, в «Сказках...» категория красоты, скорее, предстает в виде затмевающей истину иллюзии. Прочитав Илья́нкова, который так комментирует сложившуюся в эстетике ситуацию: «Красота в лице современного искусства отказывается от самой себя, не желая более быть красотой и стараясь выглядеть как можно более отвратительной и безобразной». [1, с. 62] Равнодушие красивых молодых медсестер доводит Эйна́ра до отчаяния, и он начинает завидовать своему соседу Гунна́ру по той причине, что тот более преуспел в любовных делах. Рыбья принцесса на поверку оказывается генерал-губернатором Канады, а за приятной наружностью Эйна́ра скрывается моральное уродство. Это не является общим местом всех без исключения фильмов Мэ́ддина, но, что касается «Сказок госпиталя Гимли», здесь режиссер явно не ориентируется на красоту в качестве отправного пункта для поиска истины. Как представляется, истина сообщается через образы безобразного, именно болезнь и грубая физиология, в конце концов, дают героям ненадолго почувствовать, чего на самом деле стоят их жизни.

Пограничная ситуация, в которой оказались оба персонажа, позволила обнажить их пустое, ничтожное существование, высшей точкой которого стала борьба между завистью Эйна́ра к живым и ревностью Гунна́ра к покойным. Для Гунна́ра факт надругательства важен не сам по себе, а только в связи с тем, что он отчуждает от него право единолично обладать умершей. Пройдя через кульминацию, герои не обнаруживают развития личности. Все, что обнажила в них болезнь, блекнет и затухает в обыденной жизни. Борьба как экзистенциал, призванный утвердить жизненную правду за одним из героев, становится не нужна в той реальности, где здоровью и жизни ничего не угрожает. Все бушевавшие недавно страсти затихли из-за новой плененности имманентным, и истина так и осталась молчать в героях. Шанс увидеть в «Сказках...» эмоциональную истину, однако, остается у зрителя, который может воспринять один из в изобилии присутствующих тут мифов, хотя бы тот, где рассказчица сообщает о наличии под кроватями местных жителей некой дыры со спрятавшимся там животным.

Список литературы

1. Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии: Что там, в Зазеркалье? М., 2014.
2. Tobias S. Guy Maddin talks about blurring fact, fiction, yesterday, and tomorrow. Mode of access: <https://thedissolve.com/features/interview/900-guy-maddin-talks-about-blurring-fact-fiction-yeste/>
3. Beard W. Into the Past: The Cinema of GuyMaddin. University of Toronto Press. 2010.
4. Коллингвуд Р. Дж. Принципы искусства / Пер. с англ. А. Г. Раскина, под ред. Е. И. Стафьевой. М.: Языки русской культуры, 1999.
5. ЭСТЕТИКА: Словарь / Под общ. Ред. А.А. Беляева и др. М.: Политиздат, 1989.

Чупрова Ирина Александровна
 МГИМО МИД России
 kfmgimo@gmail.com

Проблема понимания истины в музыкально-исполнительском искусстве (на примере русского пианизма)

В статье рассматривается специфика понимания истины в музыкально-исполнительском творчестве. Исследуется проблема соотношения представлений об истинности звучания для автора (композитора) и интерпретатора (пианиста).

Ключевые слова: истина, герменевтика, музыкальное искусство, русский пианизм, философия культуры.

Вопросы истины, истинности в различных сферах человеческой деятельности (в религии, науке, философии и т.д.) привлекали внимание человека на протяжении всей истории их развития и становления, неизменно сопровождаясь многовариантностью трактовок, подходов, пониманий, выстраиванием различных концепций истины (ср.: характер понимания истины, например, в философии Античности: Платон или Аристотель, с одной стороны, и в Новое время: позитивизм, неопозитивизм, постпозитивизм, прагматизм и т.п., с другой) [1]. Как известно, проблема истины может рассматриваться с позиций естественных или искусственных языков (истинность – ложность высказывания), эмпирического знания (эксперимент), религиозных учений и проч.

Вопрос истины в искусстве (и в частности в музыкальном искусстве) имеет определенную специфику в силу особенности самого предмета размышления, в данном случае – музыкально-исполнительского искусства. Философская рефлексия со своих позиций предполагает наличие фундаментальных, трансцендентальных оснований пианистического мастерства, выходящих за пределы узкоспециальной (в данном случае музыкально-исполнительской) техники.

Размышления над проблемами истинности в музыкальном искусстве приводят к проблеме интерпретации музыкальных мыслей композитора исполнителем, соотношения представлений об истинности (идеальности) звучания для автора-создателя и пианиста-интерпретатора. Известно, что музыкальное искусство для своего реального существования требует присутствия как минимум двух «участников»: *композитор* всегда (или как правило) тесно связан с *исполнителем*, фактически он не может без него обойтись. Музыкальные представления автора-композитора (звучание произведения), будучи чистой мыслью, находятся в его сознании и воплощаются («материализуются») в виде нотной записи, которую «читает» и «воспроизводит» исполнитель. Причем «конечной точкой» подобной материализации выступает звучание, обладающие рядом специальных характеристик (высота тона, сила звучания, темп, акценты, паузы, мелодика как составляющая интонирования и т.д.) [2, с.6].

Авторские указания «направляют» исполнителя, но они условны и, даже будучи очень подробно выписанными в нотном тексте, не способны в точности донести до исполнителя авторский замысел: точное определение *меры* (например, меру динамической звучности, движения, темпа, артикуляции, штриховых градаций и т.п.) практически невозможно в силу условной соизмеримости нотного текста и «плоти» звучания. Каждая новая интерпретация так или иначе «пересоздает», заново осмысливает авторский замысел, творчески раскрывая «истину замысла» через рождение своей идеальной матрицы музыкального замысла, составляющей интерпретацию исходного замысла композитора и реализуемую в конкретном исполнении «здесь и сейчас». Таким образом, «мыслимое» создателем музыкального произведения («истина первого порядка») получает отражение в интерпретации исполнителя («истина второго порядка»), затем раскрываясь в интерпретационных возможностях слушательской аудитории. Подобное понимание созвучно платоновскому подходу к сущности прекрасного как раскрываемой автором «божественной сущности», которая притягивает, подобно магниту, душу исполнителя; слушатели получают искру божественной истины через посредничество того и другого [3, с. 69]. В равной мере можно говорить о причастности приведенного подхода к идеям философии жизни относительно творческого характера интерпретационного акта, раскрывающего причастность автора и любого интер-

претатора сфере жизни, необъятной по богатству свернутых в ней моментов [4]. А также – к точке зрения современной герменевтики, указывающей на специфику герменевтического круга, задающего череду уточняющих интерпретаций исходного содержания, не совпадающего с первичной интерпретацией и вместе с тем вмещенного в нее (принцип герменевтического единства части и целого [5, с. 65; 6, с. 345-346; 7]).

Итак, в момент, когда исполнитель раскрывает свой идеал звучания, он реализует множественность интерпретаций, заданных исходной бесконечностью глубинного содержания произведения, не сводимого к авторской интерпретации и вместе с тем отчетливо модулируемого ею. У каждого исполнителя в таком случае звучит «своя» истина. В некоторой степени уместно утверждение, что у музыкального произведения нет «эталона» (как, например, в пластических искусствах, - скажем, в живописи или скульптуре). Как следствие, исполнительство реализует лишь некоторые из множества смысловых граней, на которые указывают композитор и сила творческого воображения самого исполнителя, помноженная на его профессионализм. Особенно это заметно в непрограммной музыке. Но с определенными оговорками подходит и для программной. А именно, глубина раскрытия авторского замысла и в этом случае имеет некоторые «внешние» пределы (вряд ли Моцарта уместно исполнять в той же манере, в какой исполняется музыка Малера; однако это не означает, что невозможно интерпретационно корректно и технически безупречно реализовать диалог их собственных интерпретаций «мыслимого» в рамках исполнения сочинения одного из названных композиторов).

Кроме того, даже сам исполнитель не всегда может всё предопределить, учитываются возможности инструмента, акустические условия зала или любого другого помещения и др. В сложном, многосоставном процессе музыкально-исполнительского творчества всегда есть живой момент, неуловимость, сиюминутность. Эта текучесть в раскрытии «исходной» истины и одновременно зависимость от непредсказуемых особенностей текущего момента отсылает исполнителя к философской теме отношения «общего», «особенного» и «единичного». В эпистемологическом смысле, опирающемся на специфику познания средствами искусства, это означает «привязку» мыслимого как бесконечной Истины бытия к ее выражению средствами музыкального мышления композитора; а затем – к творческой интерпретации музыкантом-исполнителем. Последнее, помимо прочего, ориентировано также на особенности конкретной аудитории: восприятие музыкального произведения всегда «векторно» направлено на тех, кто слушает [8]. Это – не монолог исполнителя, и даже не его диалог с композитором. Это – полилог, соединяющий всех их с аудиторией, а аудиторию – с бесконечным содержанием полноты совершенства и, таким образом, миром ценностей и смыслов [9; 10].

Еще один момент, миновать который в раскрытии темы о специфике понимания истины в музыкально-исполнительском творчестве невозможно, - это вопрос о единстве интеллектуальной и эмоциональной составляющей познания. Роль интуиции, позволяющей раскрыть богатство слабо дифференцируемого на вербальном уровне содержания, следует приравнять к нерелефлексивной компоненте познания в искусстве [11, с. 234], составляющей дискуссионный и вместе с тем совершенно необходимый его элемент.

Таким образом, проблематика истинности в музыке многомерна, охватывает множество аспектов, среди которых феноменолого-герменевтический аспект, антропологическая составляющая имеют, возможно, большую степень влияния, чем в других формах художественной деятельности. Сужение многовариантности понятия истины, его содержания, попытки придать ему узкую, однозначную трактовку, приписывать конкретные предикаты («правильное», «адекватное», «проверенное») в музыке и вообще в искусстве затруднительны [12, с. 711-712]. В таком случае, может ли быть в музыкальном искусстве абсолютная, всеобщая, объективная истина при разности взглядов и вкусов, общего эстетического или культурного уровня?

Обратимся к раскрытию современного этапа существования такого феномена, как пианизм русской фортепианной школы, - явления, связанного, с одной стороны, с традициями отечественных школ композиторства и исполнительского мастерства, а с другой – со спецификой современного этапа развития мировой культуры, характеризуемого рядом тенденций, усиливающих полярные векторы как интерференции культурных матриц, так и их взаимного дистанцирования [См., например: 13; 14]. Имеет смысл также указать на специфику отечественной культуры, переживающей апорию глобализации/глокализации (З. Бауман) как особое религиозно-культурное явление [15; 16; 17], имеющее отчетливую направленность на раскрытие творческого потенциала личности в конкретно-исторических условиях [18]. Важно, что при этом происходит глубинное раскрытие диалектики наследования культуры с ее «осовремениванием», происходящим через рационально-чувственное переживание и осмысление «истины момента». Музыка, и прежде всего, музыкальное исполнительство – один из путей наиболее полного раскрытия этой диалектики, выраженной в доступной чувствам форме и вместе с тем наполненной глубочайшим интеллектуальным содержанием.

Раскрытие данного содержания опирается на «мыслимое» (истину первого порядка) музыки. Но вместе с тем оно опосредовано теми формами, которые сложились в национальной культуре и отражают свойственную ей картину мира. Выражение этой картины, являясь уникальным по способу ее видения и интерпретации, обладает, тем не менее, универсаль-

ным содержанием, доступным любой национальной культуре. Это делает уникальность отечественной музыкально-исполнительской школы достоянием не только национальной, но и мировой культуры, открывая путь к широкому диалогу культур на уровне личностной коммуникации, опирающейся на глубинные пласты сознания агентов общения.

Думается, решающим здесь становится уровень пианистического мастерства, при котором появляются выдающиеся исполнения, приближающиеся (а иногда и превосходящие) к авторскому замыслу (вспомним интерпретацию концертов С. Рахманинова В. Горовицем [19, с. 146]). По сути таким образом рождаются «эталонные» интерпретации, не являющиеся эталонами в полном смысле этого слова и вместе с тем выполняющие именно такую нагрузку в коммуникативном пространстве. Истина платоновского «божества» складывается, таким образом, из мозаики различных интерпретаций. Считать ли их в принципе исключаящими исходный образец (как это делает современная западная культурология), или оставаться в плену классического онтологического реализма, - решение этого вопроса остается за самими музыкантами. Однако с точки зрения реализации поставленной задачи – подойти к раскрытию совершенства средствами музыкальной выразительности, – она оказывается перспективной при любом из принятых на вооружение основоположений об «истине первого порядка».

Стоит заметить, что «эталонные интерпретации» никоим образом не претендуют на тождество с «истиной первого порядка» независимо от того, считать ли ее регулятивной или конститутивной: их сущность – оставаться интерпретациями и ничем иным. Заметим, что при слепом подражании исполнительским эталонам неизбежно превращение их в клише. Отсюда – не только потеря исполнительской индивидуальности, но и потеря слушательской аудитории. Постоянный поиск «золотой середины» по отношению к эфемерной и вместе с тем царящей как подлинная необходимость Истине, как показывает практика, формируют подлинное пианистическое мастерство [20, с. 39], показывают ценность и вневременность интерпретации, свойственную ей истинность («второго порядка»), - как близость её к авторскому замыслу, открытому бесконечности переживания смысла.

Список литературы

1. Касавин И.Т. Истина // Новая философская энциклопедия URL: <http://iphras.ru/elib/1304.html>.
2. Тюлин Ю.И. Музыкальная форма. Учебник для муз. училищ. М.: Музыка, 1974.
3. Платон. Ион. Протагор и другие диалоги. СПб.: «Наука», 2014.

4. Дильтей В. Сон. Воображение поэта. Элементы поэтики. Литературные архивы и их значение для изучения истории философии // Вопросы философии. 1995. № 5. С. 112—136.
5. Шлеермахер Ф. Герменевтика. Перевод с немецкого А. Л. Вольского. Научный редактор Н. О. Гучинская. СПб.: «Европейский Дом». 2004.
6. Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988.
7. Кузнецов В.Г. Герменевтика и ее путь от конкретной методики до философского направления // Логос. 1999. № 10. С. 43-88.
8. Коломиец Г.Г. Искусство как способ быть в мире или к вопросу о коммуникативной функции искусства // Вестник Оренбургского государственного университета. 2007. № 7 (71). С. 158-162.
9. Коломиец Г.Г. Концепция ценности музыки как субстанции и способа ценностного взаимодействия человека с миром: дисс. ... д-ра филос. наук. М., 2006.
10. Коломиец Г.Г. Философско-антропологический статус музыки: аксиологический аспект // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2006. № 5. С. 73-94.
11. Никитина И.П. Философия искусства: учебное пособие. 3-е изд., испр. М.: Издательство «Омега-Л», 2010.
12. Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем./Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990.
13. Силантьева М.В. Метаморфозы социальных организмов в свете трансформации культурных границ: глобальные следствия модернизационных процессов // Вестник МГИМО Университета. 2012. № 6 (27). С. 206-210.
14. Силантьева М.В. Новые принципы «философии границы» в глобальном мире – десуверенизация или «постсуверенизация»? // Полис. Политические исследования. 2014. № 3. С. 8-26.
15. Силантьева М.В. Пространственно-временной континуум в синхронных контекстах современных (художественных) практик: возвращение архаики? // Синхрония и модели смыслополагания в современной эстетике. М., 2012. С. 39-47.
16. Глаголев В.С., Силантьева М.В. Религиозно-культурное пространство европейской России: факторы динамики традиций и традиции динамики // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2010. № 2. С. 131-140.
17. Силантьева М.В. Ценностный потенциал христианства перед теоретическими вызовами современности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Т. 10. № 2. С. 196-206.

18. Маслобоева О.Д. Исследование проективного характера человеческой деятельности: от античности до современного российского органицизма и космизма // Философия и гуманитарные науки в информационном обществе. 2013. № 2 (2). С. 112-119.

19. Рахманинов С.В. Литературное наследие: В 3-х т. / С.В. Рахманинов. М.: Советский композитор, 1978. Т. 1.

20. Коломиец Г.Г. Формирование эстетических ориентаций студентов музыкальных учебных заведений: дисс. ...канд. пед. наук. Оренбург, 2000.

ЛИНГВИСТИЧЕСКОЕ И ЭКЗЕСТЕНЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ИСТИНЫ

Капитонова Марина Андреевна

Санкт-Петербургский государственный экономический университет

marina.kapitonova@bk.ru

Межъязыковая симметрия как одна из основ определения истинности поэтического перевода

В статье содержится авторский взгляд на проблему определения истинности поэтического перевода с позиции универсальной научной и переводческой категории симметрии. Работа посвящена анализу современного понимания примарной и секундарной текстовой симметрии и ее роли в межъязыковом художественном переводе.

Ключевые слова: симметрия/асимметрия, соразмерность, теория перевода, художественный перевод, поэтический текст, изоморфизм, структура.

Eadem mutata resurgo³

Перевод художественной литературы – это искусство. Перевод поэтического произведения – искусство в квадрате. На протяжении многих лет современной эпохи переводы и сфера переводоведения вообще подвергались критике, анализу, поиску критериев для сравнения, поиску абсолютно верных вариантов перевода, пониманию того, какой перевод можно назвать правильным, а какой нет и etc. Однако мало кто предпринимал попытки рассмотреть перевод с точки зрения его истинности. Возможно, потому, что категория истинности в переводоведении просто отсутствует – никто не возьмется говорить о том, что «данный перевод истинный и претендует на абсолютный максимум переводческих возможностей». Такое дерзкое решение влечет за собой как минимум исключение 90% всех запасов мировой литературы, которые на сегодняшний день человечество имеет у себя на руках. Однако какое будет представление об истинности перевода, и поэтического перевода в частности, если мы будем говорить о нем в рамках универсальной научной категории симметрии? Ответ на данный вопрос постараемся, насколько это будет возможным, дать далее.

Итак, **συμμετρία** – «соразмерное». «Совместно мерю». Симметрия представляется нам такой особенностью природы, про которую принято

³ Измененная, я воскресаю той же самой (лат.).

говорить «фундаментальная» или «охватывающая все области жизни и формы движения». Известно, что с принципом симметрии человечество, возможно, и не осознавая этого до определенного момента, было знакомо с самых древних времен. Об этом пишет один из крупнейших кристаллографов XX столетия А.В. Шубников: «...Изучение археологических памятников показывает, что человечество на заре своей культур уже имело представление о симметрии и осуществляло ее в рисунке и в предметах быта. Надо полгать, что применение симметрии в первобытном производстве определялось не только эстетическими мотивами, но в известной мере и уверенностью человека в большей пригодности для практики правильных форм. Уверенность эта продолжает существовать и до сих пор, находя себе отражение во многих областях человеческой деятельности: искусстве, науке, технике и т.д.» [1, с. 3].

Чувство симметрии и стремление к его выражению преследовало людей еще с так называемых «доисторических» периодов (палеолит или, как считает ряд археологов, с эолита). Пройдя длинный путь, в «историческое» время понятие симметрии развивается и наполняется семантически на основе изучения живых организмов, в частности, человека. Понимание симметрии как *красоты* или *гармонии* принадлежит греческим скульпторам и художникам, а словесную «оболочку» придал ему Пифагор (Великая Греция, V век до н.э.). Ко времени Пифагора и пифагорейцев понятие симметрии, особенно математической симметрии, было представлено достаточно четко. Во-первых, само слово выражало однородное, соразмерное гармоничное в объекте, как «тот способ согласования многих частей, с помощью которого они объединяются в целое» [2, с. 35]. Последнее дает нам основание говорить о важных сторонах симметрии – равенстве, однообразии и пропорциональности. Во-вторых, что не менее важно, для мира искусства в частности, пифагорейцы полагали, что «Бог, - учили пифагорейцы, - положил числа в основу мирового порядка. Бог – это единство, а мир – множество и состоит из противоположностей. То, что приводит противоположности к единству и создает все в космосе, есть гармония» [3, с. 129].

Классическое понимание симметрии сложилось, как и полагается, не сразу. Хочется думать, что признание ее природы было связано сначала то с одним аспектом, то с другим, что, безусловно, приводило к односторонним идеям, которые, однако, сегодня можно назвать этапами познания принципа симметрии. Другими словами, история становления понятия симметрии прошла тот же путь, что и другие важнейшие категории науки – *тезис (плоскость симметрии)*, *антитезис (добавление осей симметрии и порождение собственного отрицания)*, *синтез (переход на качественно новый уровень понимания – включение в понимание симметрии ряда операций и трансформаций)*. Отсюда можно заключить, что

симметрия – это способность объектов, систем или структур совмещаться с самими собой: «Симметричной называется всякая фигура, которая может совмещаться сама с собой в результате одного или нескольких последовательно произведенных отражений в плоскостях» [1, с. 97].

Так уж сложилось, что в природе нет объектов, обладающих идеальной симметрией, поскольку гармония достигается только за счет равновесия симметрии и асимметрии объекта (в чем опять же проявляется универсальное действие закона единства и борьбы противоположностей). Даже объекты, созданные человеком, с максимально выверенными размерами и структурой не будут восприниматься как симметричные: пространство, время, цвет, особенности человеческого восприятия, принципы интерпретации и многие другие факторы становятся «препятствием» для воплощения симметрии. По этому поводу А.В. Шубников и В.А. Копцик отмечали, что: «...в природе нет и не может быть абсолютного равенства двух разобобщенных в пространстве или времени предметов. В реальном или относительном равенстве требуется указание критерия или, лучше сказать, меры равенства. Вводя меру равенства для каждого из признаков, мы вместе с тем вводим и представление о более или менее широком равенстве двух предметов» [4, с. 35]. Соответственно, установление равенства предполагает операцию сравнения, которая заключается в сопоставлении качественных и количественных параметров и характеристик. Таким образом, равенство двух сравниваемых объектов нельзя назвать абсолютным. Какие бы объекты не рассматривались, созданные человеком или природой, в них никогда не достигается симметрия, обладающая математической точностью.

При существовании небольших отклонений от идеальной симметрии, мы все же говорим, что сравниваемые объекты симметричны. «Если отклонения от безукоризненной симметрии невелики и носят несистематический характер, предмет воспринимается нами как симметричный даже тогда, когда мы ясно видим эти отклонения: окружности, начерченные циркулем и «от руки», принимаются нами как симметричные. Если отклонения увеличиваются, то пропадает и симметрия» [4, с. 11]. Так возникает противоположность симметрии – асимметрия, т. е. нарушение или отсутствие симметрии.

Однако не все ученые единогласно определяют асимметрию как «отсутствие симметрии». Например, Г. Вейль в своей работе отмечает, что «асимметрия в редких случаях состоит просто в отсутствии симметрии. Даже в ассиметричных изобретениях вы ощущаете симметрию как норму, от которой уклоняются под влиянием неформальных причин» [2, с. 45]. Между понятиями симметрия и асимметрия лежат еще два «переходных» понятия: антисимметрия и дисимметрия. Антисимметрия предполагает сохранение одного свойства объекта и замена другого свойства на проти-

воположное. Асимметрию следует отличать и от диссимметрии, которая понимается как понижение симметрии, отсутствие лишь некоторых ее элементов. Диссимметрия - это частичное отсутствие симметрии, расстройство симметрии, выраженное в наличии одних симметричных свойств и отсутствии других [5, с. 37].

В науку понятие симметрии вводится через понятие структуры. Этот же факт применим и к теории искусства. Произведения искусства обладают сложной художественной структурой, представляют собой органическое переплетение и взаимопроникновение различных подструктур – отдельных компонентов художественной выразительности [6, с. 30]. Поскольку, как уже было сказано, категория симметрии является универсальной, соответственно, она применима и для областей гуманитарных наук. В том числе, понятие симметрии рассматривается и в лингвистике, а также в сфере переводоведения.

В лингвистике текста определенные аспекты категории симметрии много раз привлекали внимание различных ученых. В частности, исследовались элементы симметрии и ее прагматика при рассмотрении стихотворного ритма, расположение и отбор различных синтаксических и грамматических конструкций в прозаических и поэтических текстах. Этими вопросами занимались в свое время такие лингвисты, как В.В. Виноградов, Д.С. Лихачев, Р.О. Якобсон. «Симметрия/асимметрия является сущностной текстовой категорией (Н.Л. Мышкина). Функцией симметрии исследователи считают скрепление отдельных частей, достижение их равновесия в тексте, (Л. М. Скрелина), ритмическую организацию отдельного произведения (Л. М. Скрелина, О. Н. Гринбаум, Г. Г. Москальчук). Художественный текст можно представить как особый вид структурной организации - единство тождества и различия. Симметрия в тексте включает не только правильность и повторяемость одних и тех же элементов художественного целого, но и различие их частей» [5, с. 10]. Симметрия (и асимметрия) являются необходимыми категориями, поскольку на основании общих и различных частей текстов формируется эстетическая функция целого текста. «Эстетический компонент представляет собой одну из важнейших характеристик как художественного текста, так и текстов, принадлежащих к другим функциональным стилям, а соразмерность, пропорциональность частей на любых уровнях и транспозициях текста определяют не только красоту его формы, но и его связанность и цельность» [6, с. 31].

Исследование текстового пространства с учетом универсальной категории симметрии может быть обусловлено:

- симметричными характеристиками самого текста, которые проявляются в закономерностях формо- и смыслообразования;
- симметричным строением входящих в текст языковых знаков;

-инвариантным содержанием вторичных текстов, созданных на основе текста-источника (переводы, интерпретации) [6, с. 73].

Как уже было сказано выше, любой созданный текст – это потенциальный объект для перевода. Поскольку текст представляет собой продукт взаимодействия и сочетаемости языковых единиц на разных уровнях, то и симметрия будет являться здесь разноуровневой. С учетом универсальной категории симметрии можно утверждать, что оригинальный (первичный) текст симметричен тексту переводному (вторичному) в случае успешности перевода [7, с. 35]. Приняв во внимание тот факт, что при переводе мы имеем дело с языковыми объектами (текстами), то будет правильным утверждать, что установление отношений симметрии между текстом исходным и текстом переводным предполагает, прежде всего, рассмотрение симметричных языковых элементов. Другими словами, мы рассматриваем составляющие элементы текста как структуры согласно их принадлежности к языковым ярусам. Таким образом, можно выделить фонетическую, лексическую, морфологическую и синтаксическую текстовые переводные симметрии. К менее изученным видам переводной симметрии относятся графическая, эстетическая, концептуальная симметрии.

В художественном переводе большое значение имеет примарная (т.е. симметрия текста оригинала) и секундарная (симметрия текста переводного). Кроме того, следует рассматривать и межъязыковую симметрию, возникающую в процессе перевода. Примарная симметрия является одним из факторов, делающих художественный текст поэтическим и эстетическим явлением. Примерами примарной фонетической симметрии являются такие приемы, как звукоизобразительность (фоносематическая симметрия структурно-содержательного компонента лексических единиц), звукопись и ее частный случай звукоподражание (симметрия звукового ряда и экстралингвистического звучания), а также аллитерация. На уровне отношений «знак-значение» омонимия и антонимия – симметричные понятия (один знак – одно значение), полисемия (один знак – несколько значений) и синонимия (одно значение – несколько знаков) – асимметричные [5, с. 83]. На синтаксическом уровне классическим примером симметрии может являться прием антитезы, причем симметрия здесь будет неоднозначной: антитеза симметрична с точки зрения структуры, но антисимметрична с точки зрения содержания. Симметрия целого текста складывается путем чередования упорядоченности и хаотичности элементов. Здесь можно говорить и о симметрии, и об асимметрии как о двух непрерывно взаимодействующих процессах, выступающими регуляторами в построении структуры текста.

Включение элементов симметрии в структуру художественного произведения в принципе является первостепенной потребностью эстетического характера. Поэтические произведения отличаются от прозы более

сложным, но и более гармоничным уровнем организации субструктур. Общим свойством стихотворной речи является ее примарная симметричность построения: четкий ритм, закономерное чередование ударных и безударных слогов, упорядоченная размерность обеспечивает экспрессивную и эмоциональную насыщенность, эстетический потенциал поэтической ткани. В организации художественной поэтической формы участвуют два основных параметра: длительность слога (долгий и краткий) и сила слога (ударный, безударный). Кроме того, на основе особенностей языковых систем выделяют тоническую и метрическую систему стихосложения. Комбинация проявления симметрии/асимметрии (на разных языковых уровнях) является инструментом для создания стихотворной формы.

Немаловажным будет далее определить механизмы действия категории симметрии в ситуации межъязыкового перевода. Поскольку симметрия представляется нам как «метод изучения структурных регулярностей», можно утверждать, что действие категории симметрии как в широком, так и в узком смысле обеспечивается наличием изоморфизма. А.В. Шубников и В.А. Копчик определяют, что «между симметрическими пространствами существует изоморфизм, который и обеспечивает соответствие фигур при их отражении» [8, с. 13]. Универсальность явления изоморфизма позволила многим ученым-лингвистам говорить о нем, как о категории лингвистической и, прежде всего, переводческой. Самое первое лингвистическое обоснование термина изоморфизма мы находим у польского ученого Е. Куриловича, употреблявшего его для обозначения структурных аналогий между звуковыми и семантическими единицами, например, слогом и предложением [9, с. 24]. Обратившись к Словарю переводческих терминов, находим несколько определений: «Изоморфизм – 1) Сходные черты в нескольких языках. 2) Взаимно однозначное соответствие. 3) Соответствие между структурами объектов. Две структуры считаются изоморфными друг другу, если каждому элементу одной системы соответствует один элемент другой системы, а каждой операции в одной системе – операция в другой; изоморфизм широко учитывается при моделировании процессов перевода» [10, с. 59].

В целом, переводоведы выделяют три типа изоморфизма, основываясь на направленности процесса трансформаций: 1) внутритекстовой изоморфизм текста-оригинала; 2) внутритекстовой изоморфизм текста-перевода; 3) межъязыковой изоморфизм (динамический изоморфизм).

Учитывая вышесказанное, можно говорить о том, что внутритекстовой изоморфизм двух типов является статическим, – это обязательный параметр оригинального текста как результата творческого процесса автора и текста-перевода как продукт работы переводчика. Нас, прежде всего, интересует третий тип – межъязыковой изоморфизм ввиду того, что он видится как динамический (процессуальный) и ориентирован непосред-

ственно на процесс перевода, поиск изоморфных соответствий между языковыми элементами текста, а также текстом-оригиналом и текстом-переводом в принципе.

При различных преобразованиях текста: интерпретациях, переводах, – есть что-то сохраняющееся (симметричное тексту-оригиналу) и изменяющееся (асимметричное). С учетом универсальной категории симметрии задачу переводчика можно определить как стремление к максимально симметричному отражению текста – оригинала в языке перевода. Единицами перевода в таком случае будут единицы, которые формируют примарную симметрию в тексте-оригинале.

Среди многих исследователей в области пререводеведения существует мнение, что на данном этапе развития науки о переводе и при наличии достаточно обширной прецедентной базы, художественный перевод прозаического произведения теоретически не представляет для переводчиков трудности. В противоположность этому предположению, ученые высказывают свое мнение о художественном переводе поэтического текста как о задаче либо абсолютно невыполнимой, либо выполнимой, но приносящей переводчику определенное количество трудностей и практически неразрешимых ситуаций [11, с. 259]. С целью определения точки зрения, которой мы будем придерживаться далее, следует определить характер проблемы в целом, т.е. рассмотреть общие особенности поэтического произведения.

С одной стороны, автор поэтического произведения наполняет свою работу особыми аспектами, которые можно классифицировать следующим образом: а) субъективные аспекты > психологическое состояние автора, его вдохновение, его социальное положение (статус в обществе), историческая эпоха/время, в которое жил и творил автор; б) объективные аспекты > образы, символы (как символы-пределы, так и символы – образы), набор типов информации, содержащейся в произведении, стихотворная семантика; в) структурные аспекты > «внешняя» оболочка стихотворного произведения, т.е. ритм, размер, тип рифмы, строфы, мелодика стихотворения и т.д.

С другой стороны, при создании поэтического произведения автор использует особый, так называемый, поэтический язык. Впервые разграничением обычного языка и поэтического заинтересовались российский ученые, входящие в состав Общества изучения поэтического языка (В.Б. Шкловский, Ю.Н. Тынянов, О.М. Брик, Е.Д. Поливанов и другие). Исследователи отделяли одну форму существования языка от другой, основываясь на доминировании либо чисто коммуникативной, либо чисто эстетической функции языка. В дальнейшем данная идея была развита в работах членов Пражского лингвистического кружка (Р.О. Якобсон, В. Скаличка). Будучи одним из первых исследователей поэтики и поэти-

ческого языка как особой формы существования языка естественного, Р.О. Якобсон в своей работе «Лингвистика и поэтика» определяет его как «...язык, в котором элемент любого уровня организации языковой системы стремится стать семантически мотивированным и может быть оценен с точки зрения выполнения им эстетической (поэтической) функции...» [12, с. 108]. Особенностью поэтического языка является то, что в нем могут наделяться смыслом любые языковые структуры, которые впоследствии становятся материалом для построения эстетически и семантически значимых языковых объектов. Таким образом, поэтический язык становится «вторичной моделирующей системой» [13, с. 200]. Иными словами элементам поэтического языка в произведении автор придает специфическую форму и предлагает реципиенту (читателю) осознать или ощутить причины выбора именно данной формы.

В отношении неизбежного использования поэтического языка при создании стихотворного произведения можно отметить наличие наиболее ярких особенностей, которые в ситуации перевода потенциально являются причинами неудачного результата:

а) в поэтическом языке пропадает однозначная связь между знаком и предметом: каждый элемент в нем стремится к новизне, одноразовости использования. Так, создаются новые языковые конструкции, а знаки, используемые в поэтическом языке, становятся *символами*;

б) в то время как в обычном языке многозначное слово выдвигает на первый план нужное значение, исходя из контекста и текстового окружения, то в поэтическом языке многозначность слова используется для раскрытия нового смысла при комбинировании некоторого количества значений слова;

в) поэтический язык отличается свободным словообразованием, которое в своей сущности связано не только со словообразовательной мотивацией, но и с совмещением грамматических категорий, причем в некоторых случаях может проследиваться наложение антиномных категорий «одушевленности» - «неодушевленности», «собственности» - «нарицательности» и т.д.;

г) грамматические формы в языке поэзии могут терять свои дифференциальные признаки, чему способствует особая графика стиха, паузы в конце строки, свобода в расстановке знаков препинания (особенно это можно проследить в работах поэтов эпохи Серебряного века).

Исходя из вышеописанных пунктов, общие задачи для переводчика поэзии можно также разделить на две группы:

1) передача/трансформация структурно-организационного компонента стихотворного произведения;

2) передача/трансформация образно-символического информационного комплекса стихотворного произведения, куда по определению

входит расшифровка и последующая передача образов, символов, идей, культурной и эстетической информации, заложенной в поэтическом произведении.

Процесс выполнения вышеопределенных задач подразумевает прохождение трех этапов декодирования оригинального текста, выделенных Е.А. Елиной: 1) переводчик, выступая в качестве первоначального реципиента эстетического сообщения, должен переложить информацию в сферу своего интеллектуального субъективного восприятия, представить его понимание и освоение; 2) переводчику необходимо максимально аргументировано интерпретировать представленную рефлексю; 3) переводчику необходимо предоставить дискурсивную рефлексю, которая становится вербально оформленной [14, с. 200].

Многоаспектность задачи для переводчика поэтического текста поставила вопрос о непереводаемости поэтических произведений. Невозможность переводов поэзии отмечали в своих работах Р. Якобсон, В. Набоков, Г. Рабасса. Последний из них, к примеру, утверждает, что «перевод никогда не является воспроизведением, точной копией оригинала и именно невозможность передачи при переводе некоторых характеристик оригинального текста делает в первую очередь непереводаемыми тексты поэтические» [15, с. 23].

Тем не менее, оригинальные поэтические тексты существуют для того, чтобы «обеспечить духовное общение между автором и его соплеменниками – пусть они даже разделены толщей столетий» [16]. Следовательно, переводные поэтические тексты существуют для того, чтобы «осуществить еще более сложный коммуникативный процесс – духовное общение между автором и его читателями, которые воспитаны в лоне другого языка и другой культуры» [16]. Справедлив и тот факт, что перевод поэтического текста – наложение духовного содержания одной культуры на духовное содержание другой культуры, посредством принятия во внимание временных, психологических и этнических факторов переводной культуры. Поэтому поэтический перевод рассматривается как «интерлингво-этно-психо-социо-культурной коммуникация» [16]. Изначально предположение о «принципиальной непереводаемости» поэтического текста основывается на отсутствии единой теоретической базы стандартов эквивалентности в поэтическом переводе. Частично, такое отсутствие обусловлено непониманием того, что является основной единицей перевода в поэтическом тексте.

В поэзии, как и в любом другом типе текста, каждый элемент подчинен целому, и невозможность передачи отдельных структур вовсе не означает, что нельзя воссоздать структурно-семантическую целостность текста. Перевод поэтического произведения возможен, однако стоит помнить, что стихотворное произведение отличается наличием уникальной по

своей природе внешней (структурной, организационной) и внутренней (информационно-смысловой) формы, и требования к точной передаче этих форм, как правило, во много раз труднее реализуемы, чем те же требования к переводу прозы.

При преобразованиях, коим по сути дела является перевод, объект (т.е. текст) обязательно изменяется по определенным параметрам: он может переноситься в пространстве и времени, он может «приукрашиваться», приобретать новые смыслы, подвергаться переводческим трансформациям или совершенно даже абстрактным операциям. Это «внешнее» движение, представленное переводческими изменениями, а также «внутреннее» движение, вызванное постоянной борьбой между симметрией (примарной и секундарной) и асимметрией (тоже примарной и секундарной), в совокупности представляется нам как одна из основ понимания истинности поэтического перевода. Тексты, а в особенности, если мы говорим о центральных текстах, в которых заключены культурная информация и память, не должны становиться статичными: постоянное изменение в пантопохронии с сохранением основного смысла произведения, которое обеспечивает перевод (как внутриязыковой, так и межъязыковой), и есть, на наш взгляд, возможный ответ на вопрос об истинности перевода.

Список литературы:

1. Шубников А.В. Симметрия. М., 1940
2. Вейль Г. Симметрия. М., 1968.
3. Ван дер Верден Б.Л. Пробуждающаяся наука. М., 1959.
4. Шубников А.В., Копчик В.А. Симметрия в науке и искусстве. М., 1972.
5. Пономаренко И.Н. Симметрия/асимметрия в лингвистике текста: дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.19: утв. 19.05.06/Пономаренко Ирина Николаевна. Краснодар, 2006.
6. Белозерова Н.Н. Законы симметрии и перевод // Университетское переводоведение. Материалы 1 Всероссийской научной конференции «Федоровские чтения». СПб, 2000.
7. Разумовская В.А. Русский поэтический текст в переводах: звуковая симметрия и асимметрия // Вестник Иркутского гос.университета. 2010. №.4.
8. Shubnikov A.V., Koptsik V.A. Symmetry in Science and Art. New York and London, 1974.
9. Курилович Е. Понятие изоморфизма. Очерки по лингвистике. М., 1962.
10. Нелюбин, Л.Л. Толковый переводоведческий словарь. М., 2003.

11. Алексеева И.С. Введение в переводоведение: учеб. пособие для студентов филол. и лингв. фак. М., 2004.
12. Якобсон Р.О. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против»: сб. науч. тр. М., 1975.
13. Лотман Ю.М. Избранные статьи: сб. науч. тр. Т. 1. Талин, 1992.
14. Елина Е.А. Этапы декодирования эстетического сообщения и его помехи // Теория коммуникации & прикладная коммуникация: сб. науч. тр. Ростов н/Д, 2002. С. 200-202.
15. Rabassa G. If This Be Treason: Translation and Its Possibilities // Translation: Literary, Linguistic and Philosophical Perspectives. London and Toronto, 1984. Pp. 21-29
16. Гончаренко С.Ф. Поэтический перевод и перевод поэзии: константы и вариативность // Художественный перевод как межкультурная коммуникация. 2011. URL: http://samlib.ru/w/wagapow_a_s/poetic-transl.shtml

Калинин Степан Сергеевич
 Кемеровский государственный университет
 Rage_of_gods@inbox.ru

Лингвофилософские этюды об истине

В статье рассматриваются различные аспекты и свойства истины с лингвофилософских позиций. Представлена репрезентация концепта истины в различных индоевропейских языках, осмысление понятия истины в различных древних индоевропейских мифологиях, соотношение понятий «истина» и «справедливость». Показывается многогранность понятия истины и необходимость применения различных подходов для его осмысления.

Ключевые слова: истина, справедливость, концепт, Живое Знание, воплощенность истины, теория лингвистической относительности, индоевропейские языки, индоевропейская мифология.

Введение. Концепт «ИСТИНА» в различных индоевропейских культурах.

Понятие истины – это такое понятие, которое является универсальным для всего человечества. В большинстве культур это понятие является концептом и входит в основную концептосферу той или иной культуры.

В представлении, выраженном в наивной картине мира носителя той или иной культуры, истина – это то, что является «правильным», «верным».

Философское осмысление понятие истины в одном из энциклопедических изданий предлагается в следующей формулировке: это «категория философии и культуры, обозначающая идеал знания и способ его достижения (обоснования). Это ценностно-теоретическое понятие, предполагающее, с одной стороны, рефлексивно-конструктивную разработку критериев совершенства и совершенствования знания, а с другой – отнесение к системе ценностей, в которой идеал данного совершенства определяется контекстуально, через связи с другими ценностными категориями» [1]. Очень важным моментом здесь является упоминание о контекстуальном определении совершенства истины, о взаимосвязи истины с другими ценностными категориями. Взаимосвязь истины и других категорий отражает холистическую природу понятие истины. Очень важным для современной интегральной науки является направленность на понимание целостности истины, на ее получение в результате междисциплинарного взаимодействия целого ряда областей научного познания. В каждой из этих областей истина во всей своей многогранности рассматривается с какой-то одной существенной стороны, взаимодействие разных областей дает интегральное освещение истины.

В славянских языках понятие «истина» восходит к прилагательному «истый», которое, в свою очередь, возводится к праславянской основе *istь- [2, с. 142]. Данная основа соотносится с индоевропейским корнем *es- «быть» [2, с. 144]. Таким образом, внутренняя форма понятия истины – это «то, что существует», «то, что есть в наличии». В этом отношении языковая репрезентация картины мира предвосхищает научную: действительно, истина существует объективно, ее бытие независимо от человека. Данный факт показывает, что у славянских народов были донаучные представления об истине, которые, в принципе, соотносятся с современными философскими ее осмыслениями.

В германских языках имеется две основы, кодирующие понятие «истинный», «правильный», «верный». Первая основа представлена немецким глаголом *trauen* «верить» и *true* «верный, истинный» [3, с. 535]. Эта основа представляет собой результат метафорического перенесения с индоевропейской основы *drou-/*dru- «дерево» (буквально – «крепкий, прочный как дерево») [там же]. Интересно, что в некоторых индоевропейских мифологиях именно Мировое Древо является местом обретения или хранения Истины. Так, в германо-скандинавской мифологии именно под Мировым Древом находится источник мудрости. Испив воды из него, каждый может приобщиться к истинному знанию. Именно на Мировом Древе повесился верховный бог германо-скандинавов Один, чтобы войти в состояние транса и обрести знание рун. На основании этих фактов можно сказать, что в индоевропейской культуре и мифологии прослеживается устойчивая концептуальная связь «истина – Мировое Древо».

Вторая основа представлена германским корнем «recht»: «правильный», «правый», «справедливый» [3, с. 394]. В индоевропейских культурах понятие Правого соотносилось с понятием Блага, Добра, на основании чего можно сделать вывод о том, что в индоевропейском языковом сознании истина репрезентируется как благо. Истина, с точки зрения древних индоевропейцев, даруется Божеством, Истина – символ Божества (огня, воды, света, звука) [там же]. Понятие «recht» в германских культурах соотносится с понятием Мировой Вертикали, Мирового Древа (снова устойчивая связь понятия истины и образа Древа!). Правый – символ Божественной Силы [там же].

Истина, согласно данным из индоевропейских культур, – это Живое Знание. Символом Истины в древних индоевропейских культурах служили корова и бык, небожители, объекты поклонения, к которым обращались с молитвой [3, с. 535]. Образ Небесной Коровы устойчиво встречается в индоарийской, античной и германо-скандинавской мифологиях. По преданиям, Млечный Путь – это молоко Небесной Коровы, пролитое на небесный свод. Бык, корова – предмет поклонения, символ божественных стихий, небесный посланник [4, с. 294-295]. Бык олицетворял Божество, сотворившее Вселенную из Хаоса [4, с. 296]. Очевидно, что Истина для древних индоевропейцев была воплощенной и отождествлялась с конкретным животным. Со временем, со сменой языческой ментальности на христианскую, идея воплощенности Истины также трансформировалась: теперь, по христианским представлениям, Истина воплощается в Боге. Христос говорит: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Евангелие от Иоанна 14:6). Идея о божественном происхождении Истины остается все так же актуальной: Бог воплощается в Слове Истины. Происходит только переход от конкретной, тварной оболочки Истины (Истина в виде священного животного) к незримому воплощенному Божеству. Такое понятие весьма близко к современным теориям о воплощенности языка и воплощенности когниции.

Истина и аутопоэзис. Система создает истинное знание в процессе взаимодействия со средой.

Выдающийся современный чилийский нейробиолог и философ У. Матурана создал свою концепцию познания, принципиально отличающуюся от иных концепций и направлений. Согласно данной концепции, живая познающая система взаимодействует с объектами познания не иначе как в потоке жизнедеятельности самой системы, в потоке бытия [5, с. 155]. Все языковые структуры, являющиеся результатом процесса познания (а данные структуры создаются и описываются не иначе как в языке) являются, по У. Матуране, не чем иным, как результатом координации

взаимодействия самой системы с окружающей средой и другими системами [6, с. 19-20].

В процессе познания истины система структурно изменяет свое состояние по сравнению с исходным в результате координации собственных взаимодействий как с материальным миром (окружающей средой), так и с миром идей. Истина является результатом верной координации взаимодействия двух и более систем, включая идеальный мир. В процессе взаимодействия системы ищут содержащиеся в них совпадающие компоненты значения истины. В этой связи можно сказать, что истина как концепт процессуальна, она образуется только в процессе деятельности живых систем⁴. За счет процесса поиска схожести структур системы сами структурно преобразуются. Образно говоря, система, «познавшая истину», уже не совпадает со своим исходным состоянием. Кроме того, меняются отношения системы и со средой, в которой она находится. Система, образовавшая понятие истины, находится в принципиально ином экологическом взаимоотношении с окружающей средой, чем система, еще не пришедшая к такому понятию. Система, которая знает о чем-либо, что оно «истинно», является более экологичной, чем система, которая еще не нашла в процессе координации своих взаимодействий общие черты содержащихся в них значений и, тем самым, еще не пришла к понятию истины. Можно говорить о том, что система порождает истину в процессе аутопоэзного взаимодействия со средой. Система уже имеет некоторые представления о том, что истинно и что ложно, прежде чем взаимодействовать со средой и другими системами. В процессе познания она получает истинное знание, которое, в свою очередь, служит основой для нового процесса познания. На основании этого можно сделать вывод о том, что в процессе получения истины система ведет себя аутопоэзно.

Выше мы говорили только о живых системах. Интересным и не до конца решенным представляется вопрос о том, может ли искусственная система прийти к понятию истины. Теоретически допустимо, что искусственная система также на это способна, однако ей необходимо задать изначально некий набор сведений и данных, которые бы являлись для системы объективно истинными. В отличие от живых систем, которые получают понятие истины за счет Живого Знания (о чем мы говорили выше), искусственные системы, исходя из своей природы, этого сделать не могут. Им изначально алгоритмически необходимо задать истинность или ложность тех или иных параметров.

⁴Что не отменяет того, что истина существует объективно для каждой системы. Л. Вайсгербер писал о языке как об особой надмирной реальности [7, с. 86]; то же самое мы можем сказать и о понятии истины.

О соотношении понятий «истина» и «справедливость». Справедливость в различных культурах.

Перейдем к разграничению категорий истины и справедливости. Для начала следует определить объективность и субъективность данных понятий. Мы можем сделать вывод о том, что истина как философская категория является объективной, а справедливость – субъективной. На основании чего можно сделать такой вывод? В первую очередь, на основании того, что истина является результатом процесса познания, в первую очередь, процесса научного познания (который по определению объективен и независим от субъекта познания). Именно научное познание может создавать универсальное знание и универсальную истину, общую для всего человечества, поскольку, в первую очередь, наука является общечеловеческим институтом, и, во-вторых, создается на основе общечеловеческих знаний и опыта.

В отличие же от истины, понятие «справедливость» уникально для каждого этноса и для каждой культуры. В каждой культуре существуют свои представления о возникновении справедливости, доказательством чему служат различные законодательно-правовые системы (римская, англо-саксонская и др.). Тем не менее, законность и справедливость не являются полностью тождественными категориями. У каждого народа существует антагонизм между официальным законодательством и народными представлениями о справедливости, т.н., «низовая правда», то, что для данного этноса считается правильным и справедливым.

В отличие от истины (здесь и в дальнейшем под этим понятием мы будем понимать именно истину как результат научного познания), связанной с процессом научного познания, являющегося формально строгим и объективным, во многих культурах существуют представления о божественном, мифологическом возникновении понятия справедливости и основанного на нем законодательства. В частности, в европейских культурах существовали божества справедливости (например, Тюр и Форсети у древних германцев, Афина и Юнона в античном мире). В древности существовали представления о божественном получении справедливости и справедливых законов (например, таблицы Хаммурапи в Древнем Вавилоне, законы Ману в Древней Индии, обретение Моисеем десяти заповедей). Вообще, в индоевропейском культурном мире представления о справедливости восходят к мифологическим сюжетам о ее данности свыше, от Богов.

Представления о справедливости со временем эволюционирует в сторону крайней неопределенности, вплоть до полного нигилистического отрицания понятия «справедливость», в отличие от истины, которая является твердо установленным и неизменным фактом (опять же, как

результат процесса научного познания). Тем не менее, с началом активного развития постмодернистской философии представления об истине и ее критериях подверглись существенной перестройке. Общепринятым стало мнение о том, что истина как результат научного познания может являться вовсе не единственным типом истины. В частности, был поднят вопрос о пересмотре критериев научной истины с субъективистских позиций. Также во многом это зависит от принципа лингвистической относительности Сепира-Уорфа, поскольку как концепт «ИСТИНА», так и концепт «СПРАВЕДЛИВОСТЬ» вербализуются с помощью тех или иных языковых средств. Следовательно, в формально объективную истину может привноситься некоторый элемент субъективизма, поскольку представители разных культур обладают различными в деталях концептосферами и языковыми картинами мира (что, собственно, следует из принципа Сепира-Уорфа). Здесь можно поставить вопрос о том, как отделить объективную суть истины от субъективных «примесей». Тем не менее, найти ответ на такой вопрос представляется достаточно сложным, что связано вообще с основными принципами категоризации знания и его структурирования в человеческом сознании. Связан он и с центральным, по-видимому, вопросом теории познания: как отличить истинное от ложного? Мы можем дать один из возможных ответов на этот вопрос, а именно: ложное не соотносится с соответствующим объектом познания, не соответствует его свойствам и характеристикам.

Несмотря на сделанное выше утверждение об объективности и универсальности понятия истины, в данное понятие и в соответствующий концепт также может проникать некоторый «национальный компонент». Связано это, как и в случае с понятием «справедливость», с тем, что истина, как и все философские категории вербализуются в том или ином языке, входящем в соответствующую лингвокультуру. Соответственно, язык оказывает свое влияние на стоящие за ним «внеязыковые» категории и концепты.

Перейдем теперь к вопросу о соотношении и взаимосвязи между понятиями «истина» и «справедливость». На наш взгляд, никакой зависимости, равно как и связи между этими понятиями нет по причине того, что свойства этих философских категорий прямо противоположны: истина – объективна и универсальна, является квинтэссенцией всего накопленного в течение истории человеческого опыта. Справедливость же в разных культурах понимается по-разному, поэтому нельзя сказать, что она объективна. Понятие справедливости тесно связано с менталитетом народа и его аксиологией, то есть с ценностной шкалой того или иного этноса. Те ценности, которые представляются наиболее значимыми в данной культу-

ре, можно считать концептуальными для нее. Соответственно, они будут определенным образом выделяться и маркироваться в языке. Наиболее частотные концепты следует признать наиболее важными в аксиологическом смысле для данного народа.

Общий вывод по затронутым в данной статье аспектам состоит в том, что их дальнейшая разработка существенно углубится благодаря использованию лингвокультурных методов.

Список литературы

1. Касавин И.Т. Истина // Новая философская энциклопедия. Режим доступа: <http://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASHc976c26d4a176dfe58b2c9>
2. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 2 (Е – Муж). Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. Изд. 2-е, стер. М.: Прогресс, 1986.
3. Маковский М.М. Этимологический словарь современного немецкого языка. М.: Азбуковник, 2004.
4. Маковский М.М. Индоевропейская этимология: предмет – методы – практика. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013.
5. Maturana H.R. Biology of self-consciousness // Consciousness: Distinction and reflection. Naples, Italy: Bibliopolis, 1995. Pp. 145-175.
6. Maturana H.R. Anticipation and self-consciousness: Are the self-functions of the brain? // Constructivist Foundations. 2008. №4(1). Pp. 18-20.
7. Вайсгербер Й.Л. Родной язык и формирование духа. Пер. с нем., вступ. ст. и комм. О. А. Радченко. Изд. 3-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009.

Борисов Сергей Валентинович
Южно-Уральский государственный
гуманитарно-педагогический университет,
borisovsv69@mail.ru

Воля к смыслу как истина «Ессе Ното»

В статье раскрывается проблема поиска смысла человеческого существования в контексте философской практики заботы о себе. Истинной в этом контексте является субъектность во всей ее полноте, обнаружение которой возможно в условиях свободного и ответственного вы-

бора, подразумевающего, что, перед каким бы предметным выбором человек не стоял, он всегда выбирает себя. В статье представлены также медитативные упражнения для мобилизации экзистенциального потенциала личности перед лицом проблемы бессмысленности существования.

Ключевые слова: смысл жизни, субъект, объективация, логотерапия, экзистенция, В. Франкл.

В функциональном выражении область определений (предметность) человеческого бытия зависит от смысловых значений. Причем зависимость здесь обратно пропорциональная, наподобие соотношения содержания и объема понятий. Четко очерченная предметность дает самые минимальные смысловые значения и наоборот, полнота смысла человеческого бытия достигается в условиях полного размывания предметности. В мире «человека предметного» вопросу о смысле просто нет места, поскольку существование в этом мире полностью поглощено деятельностью по удовлетворению повседневных потребностей и «рационализацией» этой деятельности. Однако «выпадение» из предметности сразу актуализирует вопрос о смысле. Человек никогда не ищет «предметности», но он может искать смысл. Предметность объективна (или как бы сказал Н.А. Бердяев – «объективирована») [1, с. 249], она сама «находит» человека, человек в ней находится, но, находясь в ней, он с неизбежностью теряет себя. Сила осознания своей «потерянности» в предметности прямо пропорциональна степени зависимости от нее. Стоит прерваться привычной деятельностью, пустота «потерянности» заявляет о себе, предметность «размывается», и возникает «поле» смыслового напряжения.

Возможность открытия уникального и специфичного смысла становится единственным ориентиром в беспредметности. «Человек предметный» целиком и полностью поглощен миром, он находится в рабстве объективности и до поры до времени не осознает, что это рабство добровольное. Разрушение мира, выпадение из привычной доведенной до автоматизма деятельности, высвобождает подавленную волю человека, и эта воля ищет свою цель. Один из векторов приложения воли – поиск смысла. Было бы ошибочно в этом контексте понимать волю психологически (предметно), как совокупность «защитных механизмов» психики. В экзистенциальном плане воля – это не то, что «толкает» (побуждает), это то, что «притягивает» (генерирует), собирает, «стягивает», организует мир.

Хотя поиск смысла вызывает скорее внутреннюю напряженность, чем внутреннее равновесие, именно эта напряженность свидетельствует о душевном пробуждении человека. Воля к смыслу всегда основана на напряжении, вызванном разницей между тем, чем я был и что я есть. В этом напряжении источник, как душевного страдания, так и душевной

радости. Для большинства людей страх перед страданием настолько силен, что «человек предметный» считает благом для себя такое положение дел, когда его воля может находиться в латентном (спящем) состоянии. Он руководствуется ложным понятием «душевной гигиены», предполагающим, что человек в первую очередь якобы нуждается в равновесии, или, как это называется в биологии, «гомеостазе», т.е. в ненапряженном состоянии. Однако чтобы по настоящему быть человеком, нужно не душевное расслабление, а наоборот, душевное напряжение, стремление к значительной цели, свободно выбранной задаче.

Дело не в самом напряжении, которое нужно снять любой ценой, а в умении различать характер напряжения. Максимальное напряжение души не обязательно требует максимального напряжения тела, скорее всего, – наоборот. В душевной жизни человеку нужен не гомеостаз, а экзистенциальная динамика, которую В. Франкл называет «ноодинамикой», в силовом поле напряжения которой один полюс является смыслом, а другой полюс – самим человеком. Если архитектор хочет укрепить обветшавшую арку, он увеличивает лежащий на ней груз, если человек хочет укрепить душевное здоровье (как и здоровье физическое), он пытается создать для себя максимально возможное напряжение, посредством которого ярче чувствуется смысл затраченных усилий [2, с. 60].

Сизиф катит свой камень. С точки зрения конечной цели, определяемой рационально, его труд абсурден. Однако с точки зрения затраченных физических усилий и душевной работы его труд полон смысла. Горечь разочарования компенсируется физическим напряжением, а по мере ослабления физических сил растет вера и надежда, что он будет прощен и заветная цель будет достигнута. Затем наступает новое разочарование, но посредством душевного напряжения вновь генерируется надежда, открывающая новый смысл [3, с. 306-307]. Любое душевное усилие ориентировано на смысл, но если человек не в состоянии различать характер душевного напряжения или если стремится «снять» напряжение любой ценой, его постигает чувство всеобщей и окончательной бессмысленности жизни. Потеря осознания смысла есть следствие потери жизненной энергии (напряжения). Круг замыкается: я не затрачиваю усилий для того, чтобы жить, следовательно, я теряю ощущение жизни. Это то, что В. Франкл называет «экзистенциальным вакуумом».

«Экзистенциальный вакуум» – широко распространенное явление. Франкл объясняет его «двойной утратой», перенесенной человечеством. В начале истории была утрачена значительная часть животных инстинктов, которые определяли поведение и служили безопасности, а в «конце истории» были утрачены традиции (по сути, «социальные инстинкты»), которые долгое время заменяли человечеству инстинкты биологические. Теперь ни инстинкты, ни традиции не говорят человеку, что нужно делать.

Лишившись главных жизненных ориентиров, связанных с прямым удовлетворением «естественных» желаний, человек перестает осознавать, чего ему хочется. Данная трудность преодолевается производством «искусственных» желаний, которые помимо того, что дают суррогат удовольствия, также блокируют и нейтрализуют беспокойство, связанное с пробуждением желаний «естественных», в стихийном характере которых современный человек видит для себя скрытую угрозу.

«Экзистенциальный вакуум» проявляется себя главным образом в состоянии скуки. Об этом прекрасно сказал А. Шопенгауэр, обрекая человечество вечно шататься между двумя крайностями – страданием и скукой [4, с. 203]. Фактически скука – это и есть страдание, только страдание подавленное. Нерастраченное жизненное напряжение отзывается в душе «нюющей» болью скуки, когда удовлетворение «искусственных» желаний больше не приносит удовольствия. Свободное время становится мукой без привычного забытья в работе, повседневной суете, шумных развлечениях, снимающих душевное напряжение. «Воскресный невроз» становится распространенным видом депрессии, со всей яркостью показывающей бессодержательность жизни как раз в те дни, когда суета рабочей недели кончилась, и заявляет о себе внутренняя пустота. Нельзя понять такие широко распространенные явления, как депрессия, агрессия, наркомания и алкоголизм всех видов, если не признать их подоплекой «экзистенциальный вакуум». То же самое – и в случае кризиса пенсионеров и стариков.

«Экзистенциальный вакуум» могут вуалировать «искусственные» желания, например, воля к власти, воля к деньгам, воля к сексуальному удовольствию (эти воли компенсируют друг друга и образуют своеобразных порочный круг), проявление которых даже в самом открытом и грубом виде не считается в современной культуре чем-то постыдным и предосудительным. Показателем «искусственности» этих желаний является их постоянная неудовлетворенность, хотя «естественные» желания удовлетворить очень просто. Удовлетворение «естественных» желаний аккумулирует жизненную энергию, дает ощущение полноты существования; «искусственные» желания растрачивают жизненную энергию, вызывают опустошенность [5, с. 404]. Осознать это способен каждый. Однако усвоить простой смысл этого мешает страх ответственности, сопровождающий любое свободное решение. Откровенный разговор с собой, принятие мира таким, каков он есть, невмешательство в его дела и перенос за счет этого всей ответственности за свою жизнь на себя сопряжено для многих людей с громадным риском, связанным с тем, что будет разрушена система тщательно выстроенных смыслов, дающих обоснование привычной повседневной деятельности. Однако при внимательном рассмотрении данной системы становится понятно, что все эти так называемые «смыслы» мнимые, поскольку каждый из них ничего не открывает, а про-

сто отсылает к другому, пока вся эта «система смыслов» не замыкается в круговую цепь. Истинный смысл прост, конечен и самодостаточен. Чем сложнее цепь, тем более ничтожными оказываются смысловые значения каждого ее звена.

Подлинный смысл, несмотря на то, что он прост, все время меняет контекст применения. Это можно сравнить с драгоценным камнем с множеством граней, который меняет цветовые оттенки, оставаясь по сути тем же самым. Таким образом, следует говорить не о смысле жизни вообще, а о специфическом смысле жизни данного человека в данный момент. Смысл жизни не абстрактен, он конкретен. Пожалуй, единственным универсальным принципом, характерным для любого смысла, будет следующий: «Будь незаменим на своем месте!» Это возможно только тогда, когда я в состоянии реализовать свое право быть свободным, взять на себя всю полноту ответственности за свой свободный выбор. Я безусловно принимаю себя, самоутверждаюсь в своем свободном выборе. И совершенно неважно, с чем сопряжено внешнее проявление моего выбора. В любом поступке я либо выбираю себя, либо предаю себя забвению. Подлинный смысл будет иметь только тот поступок, за который я отвечаю. Если, совершая свободный выбор, я пытаюсь уйти от ответственности или перекладываю свою ответственность на жизненные обстоятельства или других людей – мое действие лишается подлинного смысла, становится бессмысленным. Конечно, речь идет не о какой-то материальной выгоде или каком-то сиюминутном внешнем интересе. Речь идет о самоутверждении, личной свободе, внутренней независимости. Перед каждым человеком стоит его уникальная смысловая задача, которую только он может выполнить.

Так как каждая ситуация в жизни представляет собой вызов человеку, ставя задачу, которую ему надо решить, он как бы поворачивает вопрос о смысле в обратном направлении. По сути, не сам человек задает этот вопрос; напротив, он приходит к осознанию, что спрашивают его. То есть сама жизнь задает человеку этот вопрос, и ответить на него он может только одним способом – отвечая за свою собственную жизнь, взяв на себя ответственность за свои поступки. Причем ответственность следует понимать буквально – не как добровольное рабство и покорность, а как способность «дать ответ» на вопросы, которые ставит перед нами жизнь.

Итак, смысл жизни, хотя и меняется, никогда не исчезает. Он всегда пребывает в качестве горизонта нашего мировоззрения. Согласно «логотерапии» В. Франкла, мы можем обнаружить жизненный смысл в трех разных направлениях: 1) занимаясь творчеством или совершая поступок; 2) переживая нечто или проникаясь переживаниями другого; 3) приняв жизнь как благо такой, какая она есть. Все эти направления объединяет одно емкое понятие – любовь, которая предстает в трех «ипостасях»: лю-

бовь к себе, любовь к другому, любовь к судьбе. Научиться находить жизненный смысл – значит научиться безусловной любви.

В. Франкл утверждает, что найти смысл жизни можно и тогда, когда мы находимся в безнадёжной ситуации, во власти судьбы, изменить которую невозможно. Именно тогда предоставляется возможность проявить качества, на которые способен только человек – превратить личную трагедию в триумф, превратить приговор судьбы в подвиг. Когда мы больше не в состоянии изменить ситуацию, от нас требуется изменить себя. Даже смерть не делает существование человека бессмысленным, поскольку именно она возлагает на него особую ответственность за жизнь, даёт ярче почувствовать уникальность тех преходящих возможностей, в условиях которых он совершает выбор. Все прожитое хранится в памяти и составляет «кладовую» жизненных смыслов, это «самый надёжный вид бытия». Действительно, самым ценным опытом для нас является тот, который приобретен в таких ситуациях, испытать которые мы не пожелаем никому.

В заключение статьи хочется представить два медитативных упражнения, которые можно практиковать в повседневной жизни для мобилизации экзистенциального потенциала перед лицом проблемы бессмысленности существования [6].

1. Упражнение «Первая заповедь»: представьте себе все многообразие вещей, людей, явлений и событий, из которых состоит мир; подумайте, может ли быть у всего этого многообразия единый объективный смысл? Скорее всего, нет, потому что у каждой вещи, у каждого человека, явления или события имеется свой смысл; наша жизнь является частью этого многообразия, следовательно, у нее есть свой неповторимый смысл, но этот смысл нужно обнаруживать снова и снова, он не дается заранее.

2. Упражнение «Тревога о смысле»: сосредоточьтесь на своей тревоге по поводу бессмысленности; осознайте ваше смутное желание не столько разобраться со смыслом ситуации, сколько подавить, заглушить в себе чувство нарастающей тревоги; пусть это чувство не отвлекает вас, постарайтесь сосредоточиться на поиске смысла ситуации; смысл начнет проясняться только тогда, когда вы почувствуете себя активным участником собственной жизни; ситуации не изменятся, тревожиться о них бесполезно, но вы сами можете стать другим – более свободным, осмысленным, уверенным в себе; по сути, вы тревожитесь о себе, о своих человеческих качествах и возможностях; смысл любой ситуации в проявлении этих качеств.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.

2. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.

3. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990.

4. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости // Шопенгауэр А. Избранные произведения. М.: Просвещение, 1992.

5. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1998.

6. Борисов С.В. Дазайнализ как философская практика: философские основания и медитативные упражнения // Философская мысль. 2016. № 5. С. 35-46.

Щепановская Сияна Витальевна

Санкт-Петербургский Государственный Университет

SiyanaSche@yandex.ru

Как обрести время в языке?

Герменевтика «М. Пруст и знаки» Делеза Ж.

В статье ставится проблема обретения собственного время в полях современности: истории и самих произведений искусства, запечатленных картин обретаемого времени. Проблема добра и зла, появление которых можно заметить еще на поле собственной речи, что структурирует действительность и наше положение в ней особым образом. Взаимосвязь обретения собственного права высказывания, а также разные виды знаков в соотношении с утраченным, обретаемым и обретенным временем раскрывается в данной статье посредством погружения в произведение Ж. Делеза «М. Пруст и знаки».

Ключевые слова: обретаемое время, знаки произведения искусства, Делёз Ж., голос и смысл, материальный знак, онтологическое право, философский язык.

«Зло от того, что голос наш онтологически бесправен».

Иванов Н. Б.

Знаки произведения искусства: попадание в обретенный язык

Зло — это не имеющее силы высказывание, отсылающее к ещё какому-то высказыванию, и этим манифестирующее *утраченное время* (как своего рода знание) [1, С. 50] = утраченное право говорить от собственного сердца, от лица истины. *Обретаемое время* появляется только в пол-

ном порывании с материальным миром, с зависимостью от внешних оснований и в обосновании собственного слова, собственного права говорить. Дерзновение - определить себя самому, а не только лишь обозначить. Знак должен быть доведен до самоопределения, до некоей формообразующей силы.

Таков знак произведения искусства — знак творческий, вырванный из отсылки к воспоминаниям и чувственным данным. Знак, обретающийся в данное мгновение, как смысл и право наличествовать на одном лишь своём основании и праве, найдя себя в промежутке между возможными мирами [4, С. 34] и слоями сущего, обнаружив себя как граничащий со всеми внешними звуками мира беззвучный колокол. Как даосский мудрец, находя себя вне и ниже всех существующих шумов; как ось мира, собирающая всем своим вниманием неявленную ещё пустоту, смотрящего из будущего на себя мира, — это есть знак и знамение обретенного времени.

Любой концепт стремится стать связной историей и иметь саморазвитие, когда мы ведем речь о времени. История в своем развитии желает стать чистым намерением и линией моей памяти в длящемся мгновении — разливающимся на пространстве некоторого количества обретенного времени.

Обретенное время — попадание во время, в его такт на свой лад. Это состыковка и начало мелодии моего слова с сущим. Таково стремление всякой собственной мысли или, что то же, обретенного языка.

Моё отвоевывание - ничто в сущем, и моё утверждение из этого ничто [3, С. 81] – слова, по праву мне принадлежащего, — вот стремление мысли как языка обретенного, как произведения искусства, — и здесь язык поэзии имеет ровно ту же цель, что и философская речь, ибо это цель языка собственного, обретенного в принципе.

Но каковы же знаки неистинные, знаки, порождающие время утраченное, зло и гудение небытия нашего мира? Это знаки, которые как-то слиты и взаимозависимы с отсылкой на иной, неясный мир, сильный и независимый от меня.

Усложнение смысла: преодоление материальности знаков

Знаки не гомогенны. Знаки как комплексы осмысленного поведения и жестов, что образуют схватываемые значения, в разной степени приходят к соприкосновению с истиной. Не все сети, ткущиеся из них, наделены ролью выражать саму сущность, не все знаки – те, к которым устремлен мыслитель, дабы отыскать свое место и свою речь. Но те знаки, что лежат глубоко в основании, последними знакомятся с нами, – ибо степень сложности, свернутого разнообразия и, одновременно, эмансипированность в конкретные явления смысла в них максимальна.

Чтобы появилась такая знаковая конфигурация (или попросту, осмысленный мир), нужны иные пласты знаков или, вернее, целые миры

сцепленных и зависимых неабсолютным образом знаков. Это означает, что они неотвратно будут существовать как не обладающие предельным смыслом и не обладающие им в *полной* степени. Речь пойдет вот о чём: экспансия знака, завладевающая в конечном итоге всеми сферами – и там эмансипирующаяся их от материальности.

Ведь знак сам по себе неестественен. Знак – это насилие над тем, что дано мне изначально. Ему еще нужно доказательство, он должен еще сам на себе настоять. Этот путь доказательства знака Делёз проходит вместе с мыслью Пруста в тексте «Марсель Пруст и знаки». Делёз раскрывает перед нами ход знака: мы видим, как знак преобразуется вместе с преобразованием внутреннего смысла, что укомплектован всегда в определенный тип знаков: *светские знаки, знаки любви, материальные чувственные знаки и знаки произведения искусства.*

Светские знаки

Именно *светский знак* – есть доказательство и настаивание знака на своём существовании. Светские знаки – это чистая философия знака: знак есть, вот он существует перед нами и настаивает на своем жесте, на форме совершенства, он – чистая формальность. Светский знак отделён от смысла, он – чистая способность выражения. «Они пусты, но эта пустота как некоторая формальность, которую мы нигде не встретим, придаёт им ритуальное совершенство».

Любой знак характерен поиском смысла, в котором любой ход связан с разочарованием, что является к нам не без искры подавшей знак истины: схватив образ целиком, собрав процесс в целую картинку, мы получили иллюзию, и в тот же миг избавились от нее. Так был получен законченный момент – хоть он тут же и оборвался. Разочарование связало смысл с утратой, ибо то, что было правдой, было выражено неадекватным способом и считывалось как знак из прошлого. Поэтому любая надежда, далеко летящая во времени (к прошлому или в будущее), оказывается в итоге утраченным временем, ибо само время в этот момент потеряно.

Складывание хоть сколь-нибудь связной истории – это обучение, а «чередование разочарований и откровений создает ритм, которому подчиняются все поиски». И правда, говоря о знаках и о созидании истории собственной мысли, так естественно говорить о музыкальности смысла, о мелодике и ритме. Так вот, сначала появляется ритм – то есть, в собственной истории отчетливо слышен ритм, – и даже точнее, точки событий-разочарований, опираясь на которые, происходит трактовка настоящего. Но это слышанье пунктирно. Именно последующее многоуровневое разочарование в них может создать ощущение единой мелодики, пройдя череду утончающихся в знании критериев, схем из представлений или, что то же, целостных картин происходящего; преобразуя их в фундамент, доставшийся от прошлого. Фундамент прошлого – это ритмика реагирова-

ния, это способы осмысления данного момента как знакового или же пустого. Но этот фундамент – так же то, что подрывает себя, и, одновременно, что-то оставляет неподрывным в себе, а лишь являемым в этом процессе. Рушится всё - и не всё. Что-то при этом возрастает.

Обучение и знаки непосредственно переплетены, и события интерпретаций служат толчками к сборке человечности, причем совершенно всякой. Сборка самого себя как человека – это интенция к собственной интерпретации случающегося сомной. Сборка человека – это наличие интерпретации происходящего. То есть «все, что нас чему-то учит, излучает знаки, любой акт обучения есть интерпретация знаков или иероглифов» [1, С. 29].

Само слово «знак» употребляется Прустом широко, ибо это слово звучит внутри произведения искусства. «Знаки специфичны и составляют материю того или иного мира». Многообразие миров – систем знаков связано как раз с тем, что сами по себе знаки разнородны. Конкретный мир дает тождественный смысл, в то время как в другом мире смысл будет нетождественный. Тут становится видно, что знак никак нельзя рассматривать как только форму – как это происходит через светские знаки – и необходимо увидеть знак как многоплановый, как содержащий – и символ, и способный стать однозначным.

Историко-философский контекст предлагает отличить знак от метки [5, С. 3], которая однозначна. Знак – есть и знамение чистого рации, сверкающего вне связей с миром как чистая трансценденция. И обозначение (один образ объясняющийся через другой), и конкретное значение-отсылание или материальный смысл. Поэтому в поле языка это самое подходящее слово для того, чтобы удалось произвести это сквозное соотнесение, самое что ни на есть неестественное, которое само по себе никогда не осуществится, – знака и мысли. Как играют они в некую общую игру, и как узнаем мы уровень погружения этой игры?

Знаки любви

Если через светские знаки мы узнаем, какие вообще есть миры, «каким подчиняются знакам, каково их законодательство и великие проповедники» [1, с. 31], то для того, чтобы погрузиться вглубь – надо хотя бы раз влюбиться! Светские знаки не создают чужой души, они не ищут знаков, не собрав себя одним захватывающим вниманием к тому, что только намекает – чего снаружи совсем нет. Они не пробуриваются вовнутрь, не движутся вглубь живой неизвестности, влекущей, как всё не до конца проявляемое, и вместе с тем неотвратимо заметное для героя Поисков.

Знаки любви попросту творят душу, раскрывают мир внутри. Знаки, посылаемые тем, кто стал знаменем появления моей души, – абсолютны,

они символичны, особенно, в моменты идеальных вспышек сознания, просветов, связанных не столько с мечтами – с озарениями, вдруг пониманием, расширением границ. Напряжение высокой сконцентрированности рождает из объекта рассмотрения – субъекта чувствования, вчувствования и глубоко субъективной интерпретации. Этот взгляд на любимого создает иньскую сторону мира, которая вся сплошно покрыта темнотой и неизвестностью, – на фоне которой, как на озере, отражающем звёзды, видны наши собственные озарения.

Но кроме раскрытия души происходит связывание озарений с конкретным материальным существом, сугубо конкретным ощущением. Знаки, таким образом, влекут к глубинам нашего тела, и мы ощущаем не только форму нашего тела, но также его чувство. Мы не называем, мы в первую очередь ощущаем. Так через знаки мы появляемся как имеющие душу.

Материальные знаки

Когда же рождается «я» как знак? Когда душа сама начинает замыкаться на себе самой как испускающей и дающей себе знаки. Когда я смотрю на себя как обладающего уникальным опытом, явившимся как внутренние вспышки-зарницы знака. Когда направленность на другую душу вернулась к себе как тому исключенному, что ближе к сущности. Со всех сторон слышались призывы, – и даже от самого того, кто служил источником знаков любви, – обернись на себя, найди себя в себе. Так «я» сам становится миром, сам для себя знаковым и бесконечным для интерпретаций. Впечатления и воспоминания отделяются от конкретных субъектов и всплывают в мире души как сверкающие, намекающие на мысль. Так рождается работа по собственной интерпретации.

Но интерпретация воспоминаний – ещё черновой вариант знака искусства, следующего и единственно нематериального знака. Знаки воспоминаний – ещё материальны: «их смысл, тот, что разворачивается, означает Комбре, девушек, Венецию или Бальбек. Это – не только их исток, но и объяснение, это – их проявление, остающееся материальным» [1, С. 38]. Мы имеем ощущение, которое от состыковки воспоминаний появляется как радость, но ещё не осознается как идеальная сущность, отделено от материи, материала, на котором оно появляется и рождается. Понимание свершается, когда вспышка сознания, намекающее свечение смысла отделяется от материала, прямого источника этих воспоминаний.

И тогда в кобре познания явится возможность обрести время — и найти ему своё место. Оно было утрачено в дебрях чуждого языка, несобственных знаков и значений. Оно получит своё новое именование в новорожденном мире говорящего несомненно. В пути этом говорит необходи-

мость и чудесная новая возможность — переписать, в конце концов, собственную историю, переозначить: в мире игры явиться свободно с собственной кистью и плащом на плече. Обретенный язык вырастает в средоточии всех возможных миров и становится корневищем языков, задающих свой стиль происходящему.

Список литературы

1. Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки // Метафизические исследования. Приложение к альманаху. СПб., 1999.
2. Иванов Н. Б. Смысл вещей и честь людей: фантазмагория темпорального распада // В материалах Междунар. научн. конф. Современная онтология VII: проблема времени. ГУАП. 2015.
3. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000.
4. Секацкий А. К. Размышления. Эссе. СПб., 2015.
5. Ладов В.А. Иллюзия значения // Эпистемология и философия науки. 2005. №3. т. V.

Научное издание

**ПОИСК ИСТИНЫ В ПРОСТРАНСТВЕ
СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ**

Сборник научных статей

Выпуск 2

Под редакцией О. Д. Маслобоевой

Подписано в печать 29.11.16. Формат 60×84 1/16.
Усл. печ. л. 11,25. Тираж 500 экз. Заказ 1848.

Издательство СПбГЭУ. 191023, Санкт-Петербург, Садовая ул., д. 21.

Отпечатано на полиграфической базе СПбГЭУ